



**Universidad Nacional
Autónoma de México**

**Facultad de Filosofía
y Letras**



Eros: del olvido a la *alétheia*.

Tesis

que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

presenta

Aline Chapa Cano

Asesora:

Dra. Leticia Flores Farfán

Ciudad Universitaria, junio de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Gonzalo Cano Pérez

DEDICATORIA

Esta tesis es el resultado de varios años de lucha conmigo misma y con mis circunstancias. Afortunadamente, tengo muchas personas a quienes agradecer por su apoyo incondicional y, en ocasiones, hasta desmesurado.

En primer lugar, quiero decirte a ti, Miguel, que tu ayuda fue mucho más importante de lo que tú mismo crees. Por azar llegaste a mi vida y no sólo me ayudaste a darle un sentido, sino que caminaste conmigo sin vacilar, sin desesperar, creyendo siempre que en mí habitan otras “yo” más valientes, más persistentes y más inteligentes. Realmente no hay nadie que sepa más que tú lo que esto significa para mí. Gracias por tu amorosa ayuda, por seguirme en mi búsqueda, por tu incansable apoyo, por mostrarme que la vida merece la pena ser vivida. Definitivamente, sin ti yo habría saltado al vacío; me diste vida, me diste Eros. Tú eres mi propio paradigma de *erastés*.

Tristán, tú eres mi impulso y siempre lo serás. No hay nada que yo desee más que hacerte sentir orgulloso de mí. Tal vez no lo comprendas ahora, pero cada sonrisa que me brindaste me dio fuerzas para seguir y me mostraste siempre la manera de mirar al mundo con ojos limpios y volver a asombrarme de lo más trivial. Eres lo mejor de mi mundo.

También quiero agradecer a mis padres Jacobo y Guille, a mi abuela Licha y a mi hermano Gabriel, por estar siempre al pendiente de mis estudios, por ofrecerme su casa sin preguntar, por su cariño ilimitado y por sus incisivas preguntas acerca del rumbo de mi tesis. Quiero además agradecer con vehemencia a mi abuelo Gonzalo, pues él me enseñó que la ausencia es, la ausencia se vive en una carencia que me impulsó a seguir su extraordinario ejemplo de vida como una cuestión moral. Puedo decir sin reparos que yo soy mi abuelo y que es un honor recibir tal herencia.

De gran importancia para mí fueron mis profesores, en especial a Ricardo Horneffer, quienes a lo largo de mi carrera, sin saberlo en ocasiones, fungieron como parteras, haciéndome parir ideas y argumentos.

Por último, agradezco también a todos aquellos que seguramente se alegrarán de que esto llegue a su fin. Me refiero a mis amigos, primas, tíos, compañeros, etc., ya que también fueron testigos del gran peso que esto tiene en mi vida.

¿Cómo habría podido curar Febo el alma humana
sin engendrar en la Hélade a Platón?
Pues como su hijo Asclepio es médico
del cuerpo, así del alma inmortal lo es Platón.

Diógenes Laercio

[...] el amor es la pasión que actúa como
fuerza motriz en la razón, cuando su meta es la verdad.

Eduardo Nicol

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO 1	17
EROS: ¿DIOS O DEMONIO?	
El dios Eros	19
Concepciones Primarias	19
Eros como primer dios	19
Eros doble	21
Eros ordenador del caos	23
Eros desde la comedia y la tragedia	26
Eros como restaurador de la unidad primigenia	27
Eros a través de la poesía	31
Interpelación de Sócrates a Agatón	33
El daímôn Eros	35
El mito de su concepción	36
El deseo de los seres intermedios	37
CAPÍTULO 2	43
EROS Y BELLEZA	
Misterios Menores	45
Misterios Mayores	48
La escalera del amor en el <i>Fedro</i>	51
CAPÍTULO 3	58
EROS Y FILOSOFÍA	
Identidad entre lo deseable y lo cognoscible	58
Sabiduría y Filosofía	61
El problema de la alétheia	61
La verdad y el diálogo platónico	63
Pederastia	65
Amar correctamente	69
El otro como espejo	71
Filosofía erótica	73
Sócrates, paradigma de <i>erastés</i>	73
El juego dionisiaco y apolíneo del <i>Banquete</i>	76
CONCLUSIONES	83
BIBLIOGRAFÍA	89

INTRODUCCIÓN

El tema erótico es de gran relevancia en la filosofía en general, pero específicamente en la filosofía griega genera interrogantes y problemas que no sólo conciernen a la ciudadanía en general, sino a los filósofos. ¿Quién es el dios Eros? ¿Cuál es su relación con la virtud? ¿De qué manera afecta a los hombres? ¿Hacia dónde nos orienta? ¿Existe una teleología del impulso amoroso?. Aunque filósofos presocráticos como Parménides y Empédocles abordaron ya el tema del amor, es Platón quien lo desarrolló por vez primera de manera tan profunda y no hay ningún intérprete posterior que no le deba algo en su concepción. Fue Platón quien agudamente comprendió el papel que juega en la vida del hombre, ya que de ninguna manera es algo accesorio en su conformación ontológica. El papel de *eros* en la filosofía platónica es una piedra de toque de la filosofía en general.

El tema de esta tesis es, entonces, el *Eros* en Platón, el cual abordaré desde la perspectiva metafísica. Sin embargo, al estudiar a este filósofo uno no puede separar el plano metafísico de los planos epistemológico, estético o ético. Es por ello que se tratarán también los problemas de la *anamnesis*, el *kallos* y la *areté*.

Platón desarrolla su teoría amorosa en por lo menos tres diálogos: el *Lisis*, el *Banquete* y el *Fedro*. Se refiere al amor con varias palabras en griego: *Eros* (impulso amoroso), *philia* (amistad), *epithimía* (deseo), dependiendo del diálogo a tratar. Podemos afirmar, sin embargo, que habiendo desarrollado por completo su teoría del amor, estos conceptos terminarán por ser equivalentes, llegando incluso a usar el verbo *philein* para referirse a la pareja sexual.

Sin embargo, debido a las dimensiones del tema, me daré a la tarea de responder a un solo problema: ¿Cuál es la relación del *eros* con la filosofía?

Pretendo demostrar que *eros* es condición de posibilidad de la filosofía. Así, esta tesis no tratará en modo alguno de describir la experiencia amorosa griega en sentido general, ni tiene por objeto hacer juicios de valor acerca de ninguna vivencia erótica, ni va a ejemplificar las diversas costumbres sexuales en los diferentes estados griegos; es decir, no es una tesis de sociología o antropología, sino de filosofía, y se circunscribe únicamente a la filosofía platónica. Teóricamente sólo tiene por objetivo responder a la anterior pregunta.

Por otro lado, desarrollaré esta tesis con el objetivo práctico de obtener el título de licenciada en Filosofía. Por ello, el carácter que le daré a su redacción será de tipo expositivo, utilizando para su investigación y desarrollo el método deductivo-analítico.

El documento se divide en tres capítulos. El primero de ellos pretende responder a la pregunta de *¿qué o quién es Eros?* En este gran rubro me referiré a las diferentes nociones que Platón describe en su *Banquete*, es decir, en los discursos anteriores al de Sócrates, donde los comensales describen las nociones corrientes del dios. Trataré aquí de describir cuáles son las ideas que Platón aceptará y cuáles rechazará para su propia teoría. No tomaré en cuenta detalles alternos, aunque algunos intérpretes no los consideren de tan poca importancia, porque me parece que desvían el rumbo de la argumentación. Con ello me refiero, por ejemplo, a la descripción inicial acerca de cómo se narra la historia del *Banquete*, a los detalles cronológicos del mismo, la ausencia del discurso de Aristodemo aun cuando él sí estaba presente en dicho *Banquete*, al hipo de Aristófanes y el consecuente cambio en el orden de los discursos, etcétera.

Puede considerarse que Platón mismo está sentando los antecedentes de su propia teoría erótica en estos discursos precedentes al de Sócrates. Es por ello que no me parece necesario añadir nada previo. Por otro lado, también se puede considerar que parte de ellos es su diálogo *Lisis*, donde habla de la *philia* entendida como amistad. En este primer capítulo también explicaré lo que de esencial hay en

este diálogo para su teoría, sobre todo en lo que se refiere al concepto de 'intermedio'.

El segundo capítulo lleva por título *Eros y belleza*. En él desarrollaré los dos niveles en los que *eros* busca la inmortalidad a través de la belleza, según Platón. El primero de ellos corresponde al plano de lo inmanente, donde los hombres desean procrear en lo bello según el cuerpo, engendrando hijos que los salven de la muerte a través de la preservación de la especie. El otro nivel, al cual le da mucha mayor importancia, es el nivel de lo trascendente. Los hombres también buscan la inmortalidad mediante la procreación en la belleza, pero según el alma. Para desarrollar esto es necesario también exponer la teoría de las Ideas, la teoría de la *anámnesis* y la teoría del alma en la filosofía platónica. Básicamente utilizaré al *Banquete* y al *Fedro*, pero también en menor medida al *Fedón* y al *Menón*.

El tercero y último capítulo de la tesis se intitula *Eros y alétheia*. En él buscaré completar el camino que lleva a Platón desde las teorías vulgares hacia la filosofía. Para ello es necesario exponer cuáles son las consecuencias de llevar al impulso amoroso hacia la filosofía. Así, ejemplificaré al filósofo erótico con Sócrates, como el mismo Alcibíades hace al final del *Banquete*. Básicamente utilizaré al *Banquete* en este capítulo.

Mi bibliografía básica consistirá en los siguientes diálogos platónicos: el *Banquete* en primer lugar, y el *Lisis* y el *Fedro*, que me brindarán gran ayuda para entretener el discurso sobre el amor. Secundariamente utilizaré diálogos como el *Fedón*, el *Menón*, la *República*, *Leyes*, e incluso el *Alcibíades*, considerado apócrifo, ya que me proporcionarán herramientas interpretativas.

También utilizaré fuentes de intérpretes modernos, ya sea en español o inglés, como son: *Eros, demonio mediador* de Giovanni Reale; *Plato's Thought* de G.M.A. Grube; *Plato, A Collection of Critical Essays* editado por Gregory Vlastos; *The Unwritten Philosophy and Other Essays* de F.M. Cornford; *Plato's Symposium* editado por James Lesher, Debra Nails y Frisbee Sheffield; *Plato on Love* editado

por C.D.C. Reeve, *Platonic Love* de Thomas Gould; *Paideia* de Werner Jaeger; *On Plato's Symposium* de Leo Strauss y el pequeño artículo "¿Por qué desear?" De Jean-Francois Lyotard, entre otros.

Lamentablemente, no podré acceder al importante libro de Leon Robin *La theorie platonicienne de l'amour*, ya que no existen traducciones al español o al inglés. Tampoco utilizaré versiones en lengua original de los diálogos platónicos, ya que carezco de los conocimientos suficientes del griego antiguo.

Por último, quiero agradecer a mi asesora, la Dra. Leticia Flores Farfán, por su paciencia y ayuda para llevar a cabo esta tesis y para emprender mis futuros proyectos académicos. No menos importante fue la ayuda de la Lic. Areli Montes, quien no sólo me mostró el camino para desarrollar una investigación filosófica, sino que moralmente fue de gran apoyo. Así también reconozco y agradezco la ayuda del Ing. Miguel Cobá, ya que me proporcionó los medios materiales para completar la investigación y redacción de esta tesis.

CAPÍTULO 1

Eros: ¿Dios o demonio?

El interés de Platón por reinterpretar a Eros desde la filosofía le viene de su deseo de sublimar algunas concepciones vulgares que se tenían como vigentes en su época. La mayoría de los griegos consideraban a Eros como un impulso irracional que tenía el poder de llevarnos hacia lo más bajo, hacia nuestra perdición. Incluso en la *República* se remite a Eros como un tirano, puesto que enloquece y embriaga a los hombres volviéndolos, a su vez, tiranos y engendrando en ellos deseos de crímenes y actos terribles.¹ También en los dos discursos iniciales del *Fedro* –el de Lisias y el primero de Sócrates– se tiene al amor como algo negativo, como una enfermedad que no les permite a los hombres dominarse a sí mismos y que los lleva a realizar acciones de las cuales se arrepentirán al acabarse dicho amor. Por otro lado, se lo considera como un deseo irracional que subsume nuestra inclinación por lo recto.² En las tragedias también se le representa frecuentemente como un dios hostil e injusto. Los poetas líricos le llaman ‘loco’, ‘mentiroso’, etc. Hay entonces, en general, una cierta idea de que el amor es una fiebre que paraliza nuestros sentidos y nos autodestruye, de que es lo opuesto a la razón y el autodomínio.³ Platón tratará de demostrarnos que estas ideas son erróneas, puesto que parten de principios limitados. Nos guiará de la mano en sus razonamientos para hacernos ver que el amor puede llevarnos a la felicidad.

¹ Cf. Platón, *República IX*, 573b-c y 574e-575a.

² Cf. Platón, *Fedro*, 231a, 321d y 238b-c.

³ Cf. Th.Gould, *Platonic Love*, pp. 24 y 37.

Así, dadas estas concepciones podemos entender que, en el *Banquete* de Platón, Fedro sienta una gran extrañeza de que los poetas hayan tenido el descuido de olvidar a Eros en sus encomios.⁴

Es en el *Banquete* donde Platón va a tratar el tema de Eros de manera extensa y peculiar. Éste no es un diálogo en sentido usual, es decir, no se trata de una conversación entre Sócrates y algún retórico o sofista tratando de convencerlo de su ignorancia, o tratando de llegar a una solución común sobre el problema tratado, sino de un duelo de discursos en donde nos muestra su talento para escribir de manera retórica, narrativa o poética, mostrando que aun así se puede hablar con verdad.

En este diálogo participan varios comensales, la mayoría de los cuales pronunciarán un elogio a Eros de modo que el siguiente hable mejor que el anterior y así sucesivamente. El último en pronunciar su discurso será, desde luego, Sócrates, pero ha causado gran extrañeza esta manera de tratar al dios Eros. Werner Jaeger encuentra que los discursos que preceden al de Sócrates le sirven como peldaños para poder construir su propio discurso, extrayendo de ellos alguna verdad, aunque rechazándolos en general.⁵ León Robin, por otra parte, cree que éstos le sirvieron a Platón para ejemplificar las erróneas ideas sobre el amor vigentes en su época.⁶ Reeve coincide con Robin, si bien ve en estos discursos algunas ideas que Platón sí acepta como verdaderas.⁷ García Gual considera que los discursos anteriores al de Sócrates suenan pobres al compararlos con la riqueza y profundidad del suyo, ya que éste sí está buscando la esencia del amor, mientras que los otros se quedan en meras características.⁸ Para M. Martínez Hernández, el discurso de Sócrates estaría

⁴ Cf. Platón, *Banquete*, 177a.

⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, p. 570.

⁶ Cf. Th.Gould, *op. cit.*, p. 23.

⁷ Cf. C. D. C. Reeve, *Plato on Love*, pp. XXII-XXIII.

⁸ Cf. C.García Gual, Introducción a Platón, *Banquete*, p.11.

matizando y complementando lo anteriormente dicho por sus oradores precedentes.⁹ Sin embargo, la interpretación más interesante sobre esto es la de Giovanni Reale, quien encuentra en estos discursos un juego intrincado de máscaras en donde Platón va a desvelar lo que Eros no es, a la vez que velar lo que sí es. Para él, los tres primeros discursos versarán sobre lo que Platón rechaza, simbolizarán las concepciones tanto del rétor aficionado (Fedro), el orador-político refinado (Pausanias) y el naturalista (Erixímaco). Los siguientes tres discursos serán de mayor importancia puesto que en ellos se ve el diálogo entre la filosofía (representada por Sócrates), la poesía trágica (representada por Agatón) y la comedia (representada por Aristófanes).¹⁰

Todos estos discursos, excepto el de Sócrates, tienen en común el considerar a Eros como un dios, y esto tendrá consecuencias que Platón explicitará y atacará. No es posible que Eros sea un dios, dice en boca de Sócrates, quien a su vez habla por la sacerdotisa Diotima, sino que es un *daemon*. En lo que sigue me remitiré a cada uno de estos discursos explicando, primero, en qué consisten y, segundo, tratando de interpretar lo que para Platón tienen de verdadero.

El dios Eros

Concepciones primarias

Eros como primer dios

El primer discurso en ser pronunciado en el *Banquete* es el de Fedro¹¹, quien alude a Hesíodo en su *Teogonía*,¹² donde habla del origen tan antiguo del dios. Dice

⁹ Cf. M. Martínez Hernández, Estudio Preliminar a Platón, *Banquete*, en Diálogos III, p. 154.

¹⁰ Cf. G. Reale, *Eros, Demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón, passim*.

¹¹ Cf. Platón, *Banquete*, 178a-180b.

Fedro que Eros es un dios muy admirado por ser el primero, ya que nació después del Caos, junto con la Tierra. Por ser el primer dios, debe ser el responsable de los mayores bienes: Eros provoca virtud.

Fedro es el primero en considerar que el amor es un bien, que no hay mayor bien para un joven que tener un amante, ni para el amante que tener un amado. Como ejemplo de ese bien pone al valor que es inspiración de Eros y que todo hombre enamorado siente. Además, está emparentado con el honor, puesto que un hombre enamorado siente más dolor al ser visto por su amado haciendo algo deshonesto, que si es visto por cualquier otro hombre. Este eros que infunde valor y honor en los amantes les posibilita llevar a cabo actos grandiosos, incluso morir por sus amados. Para morir por otro hay que estar enamorado. Es por esto que resalta sus beneficios al estado y a la comunidad. Añade, además, que los dioses valoran más el amor del amado hacia el amante que el del amante hacia el amado, porque el amante está más cerca de la divinidad, puesto que está poseído por un dios, mientras que el otro amor tiene más mérito al no estar participando de dios alguno.

Eros, concluye, es el dios que de mejor manera ayuda a los hombres a que adquieran virtud y felicidad.

¿Qué podríamos decir respecto de este primer discurso en relación con Platón? Reale afirma que el personaje de Fedro estaría representando al rétor neófito, al joven que gusta de leer y escribir discursos, conocedor de las reglas de la retórica e interesado en persuadir más que decir la verdad.¹² Es por eso que las ideas de Fedro no requieren profundidad filosófica y quizá se considere como el discurso más egoísta y decepcionante. Hay varias ideas que se nos aparecen como paradójicas: por ejemplo, que los dioses estiman más la virtud que no está inspirada en la divinidad, que aquella

¹² Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 116 ss. *apud* G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los Filósofos Presocráticos*, p. 62.

¹³ Cf. G. Reale, *op. cit.*, pp. 68 y ss.

que es inspirada por los dioses¹⁴. Pone el acento en el amado todo el tiempo, y por ello un amado podría beneficiarse enormemente de varios amantes. Este discurso, por lo tanto, otorga valor a Eros, no desde sí mismo, sino desde algo externo: la ganancia que le produce al amado. El dios está en el amante, y sin embargo tiene más importancia el amado.

No obstante, en este discurso Platón postula por vez primera que el amor es un bien para los hombres y para el estado, y sin amor no habría felicidad. Ya veremos bajo qué premisas aceptará esto,¹⁵ y también que la primacía en la relación erótica está en el amado, en lo deseado.¹⁶ Además, al decir que es el primero de los dioses está afirmando que nunca ha habido un tiempo, desde el inicio de los entes, en que no haya amor. El amor es anterior a las cosas.¹⁷

Eros doble

El segundo en pronunciar su discurso es Pausanias,¹⁸ quien desde el comienzo lanza una afirmación tajante: no hay un Eros solamente, sino dos. Afrodita y Eros se acompañan, pero al ser dos las Afroditas (Urania y Pandemia), del mismo modo hay dos Eros (Uranos y Pandemos).¹⁹ Sólo uno de ellos nos lleva a amar bellamente, por tanto, sólo uno de ellos merece nuestra alabanza. ¿Cuál? El Eros que acompaña a Afrodita Pandemia da lugar al amor de los hombres ordinarios, los cuales sólo buscan

¹⁴ Leo Strauss nota una afirmación muy semejante en el *Fedro*, cuyo primer discurso a cargo de Lisias afirma que el que no ama tiene ventaja sobre el amante. Cf. Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, p. 53.

¹⁵ V. *infra.*, pp. 43 y ss.

¹⁶ V. *infra.*, pp. 37 y ss.

¹⁷ Según Thomas Gould, lo que le falta explicar a *Fedro* es esta conexión entre el deseo que posibilita la vida y la mantiene en su curso y aquello que hace que la vida individual de cada hombre valga la pena. Cf. Th. Gould, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸ Cf. Platón, *Banquete*, 180c-185c.

¹⁹ Con la Afrodita Urania, Pausanias se está refiriendo a la tradición hesiódica, según la cual Afrodita nace de la espuma del mar, fecundado por el semen de Urano; mientras que con la Afrodita Pandemia se refiere a la tradición homérica, según la cual ésta es hija de Zeus y Dione.

conseguir sus propósitos y saciar sus apetitos sexuales sin considerar que la manera de hacerlo sea bella o no. Esto se debe a que la Afrodita que acompaña a este Eros es de origen tanto femenino como masculino. Por otro lado, el Eros que procede de Afrodita Urania no tiene rasgos femeninos, sino únicamente masculinos. Por este motivo, los que aman por medio de este Eros buscan lo masculino: lo más fuerte e inteligente. El que ama de manera vulgar está enamorado del cuerpo, que no es estable, por lo que su amor desaparecerá cuando el cuerpo se marchite. Por otro lado, los que están enamorados de un carácter bueno, están unidos a algo estable, y su amor permanecerá durante toda su vida. El amor de Afrodita Urania es hermoso porque lleva a los amados a complacer a los amantes para obtener virtud, y obliga a ambos a buscarla; mientras que los demás tipos de amor provienen de Afrodita Pandemia.²⁰

El segundo Eros pretende ser una fuerza educadora apoyando y ayudando al amado a que desarrolle su personalidad y alcance la virtud. Pausanias justifica y aboga por la pederastia pedagógica, por la transacción cuerpo-sabiduría de este modo: afirmando que en este amor no hay satisfacción meramente en los placeres sexuales, sino que se orienta hacia los jóvenes con bellas almas, tratando de llevarlos por el camino de la *areté*.

Como veremos más adelante, Platón estaría de acuerdo en que sí existen esos dos impulsos: uno noble y uno vulgar.²¹ A diferencia de lo que decía Fedro, Eros también puede llevar al vicio. También estaría de acuerdo en que el eros se vincula a la sabiduría y a la virtud. En lo que no estaría de acuerdo es en ese intercambio entre “armas de oro por armas de bronce”,²² es decir, para Platón el cuerpo no puede sino ocupar un lugar inicial en la *escalera del amor*;²³ no nos lleva de manera directa a la

²⁰ Platón habla indistintamente de Afrodita (Urania o Pandemia) y de Eros (Uranos o Pandemos).

²¹ V. *infra*, pp. 65 y ss.

²² V. *infra*, pp. 69, 74 y ss.

²³ V. *infra*, pp. 48 y ss.

sabiduría. Además, como bien señala Reale, Pausanias estaría tomando una posición sofista al afirmar que los actos no son bellos en sí mismos, sino dependiendo de cómo se lleven a cabo. Para él, el intercambio sexual se considera bello si lleva hacia la sabiduría y la virtud, y feo si se queda en el mero placer sexual. No hay una diferencia intrínseca entre los devotos al Eros vulgar y los devotos al Eros bello, la consecuencia de su amor es la que los diferencia.

Con este discurso, lo que busca Pausanias es justificar y “ennoblecere” la pederastia para poder seguirla practicando, para que ésta sea legal. Pausanias ve el problema desde el punto de vista del amante. G. Reale afirma que Pausanias está tomando el papel de los atenienses cultos.²⁴

Eros ordenador del caos

El tercer discurso se pronuncia en boca de Erixímaco,²⁵ quien lleva la idea del Eros doble a un ámbito cósmico. En efecto, Eros es doble, según él, pero no sólo habita en las almas de los hombres como impulso hacia la belleza, sino en todo lo que existe como una inclinación hacia lo desigual. Eros actúa tanto en las cuestiones humanas como en las divinas, pero al ser doble, es necesario su cuidado. El Eros Pandemos no creará armonía, mientras que el otro sí.

Las relaciones entre los elementos dispares se dan bajo el Eros ordenado (el Uranos), entonces logran la armonía y esto trae prosperidad y salud a los seres vivos. Tanto en los hombres, como en la naturaleza toda, la armonía de contrarios es obra de Eros. Esto es a lo que se referirá como salud, como el eros bueno; mientras que la enfermedad es la perturbación del equilibrio y la armonía.

²⁴ G. Reale, *op. cit.*, p. 79 y ss.

²⁵ Cf. Platón, *Banquete*, 185e-188e.

Varios intérpretes han visto en este discurso influencias de los filósofos naturalistas Empédocles y Heráclito.²⁶ Los diversos cuerpos físicos son la combinación de los elementos de la naturaleza en sí. Erixímaco sostiene que Eros es el poder generador que funge como principio del devenir de todo lo físico: “[...] como potencia creadora de aquel amor primigenio que con su ritmo periódico de llenado y vaciado lo penetra y lo anima todo.”²⁷

Heráclito decía en su fragmento 51: “No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo [literalmente, cómo esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo]: hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira.”²⁸ Sostiene, pues, que el devenir inmanente en todas las cosas no es caótico, sino que sigue un orden de uniones tensas. Este orden sería, para Erixímaco, Eros. Más aún, Reale lo interpreta como una síntesis de opuestos que necesitan de un principio primero y supremo: el Uno²⁹, del que posteriormente hablará Aristófanes.

También podemos ver la influencia de Empédocles en el discurso de Erixímaco. Su sistema tenía al amor como el principio de unión del universo, postulando su contraparte en el odio. Empédocles llamaba a esta fuerza amorosa tanto *philia* como Afrodita.³⁰

Así explica el ciclo del cambio:

Un doble relato te voy a contar: en un tiempo ellas (i.e. las raíces) llegaron a ser sólo uno a partir de una pluralidad y, en otro, pasaron de nuevo a ser plurales a partir de ser uno; dúplice es la génesis de los seres mortales y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión y la otra

²⁶ Son muy interesantes estas concepciones del amor cósmico o universal porque, como señala Reale, van a tener mucha influencia posteriormente en el Pseudo-Dionisio Areopagita, quien quiso reconciliar al Eros griego con el *ágape* cristiano considerando a ambos como fuerzas divinas universales. Después influyen en Dante, en la escolástica y en algunos poetas del XIX. Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 97.

²⁷ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 574.

²⁸ Heráclito, B51 (DK), *apud* G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 280.

²⁹ Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 108.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 97

crece y se disipa a medida que nacen nuevos seres por separación. Jamás cesan en su constante intercambio, confluyendo unas veces en la unidad por efecto del Amor y separándose otras por la acción del odio de la Discordia. Así, en la medida en que lo uno ha aprendido a desarrollarse a partir de lo múltiple y la pluralidad surge de nuevo de la división de lo uno, de la misma manera nacen y no tienen una vida estable. Y en la medida en que jamás cesa su continuo intercambio, así también existen inmóviles siempre en su ciclo.³¹

Erixímaco va a considerar a la naturaleza como punto de partida del análisis del eros, empezando por el cuerpo humano, ya que él mismo es un médico. En este sentido, podemos decir que el médico es aquel que sabe infundir eros en los cuerpos, hace concordar las partes enemigas o contrarias y provoca la armonía.³² Pero admite que no sólo en la medicina se debe aplicar el buen eros, sino también en la gimnasia, en la agricultura, en la música, etc. Él no da una explicación causal del eros, sino teleológica porque se puede producir eros conforme a un fin. Incluso lleva más allá su razonamiento: eros tiene el poder de producirnos felicidad porque nos une los unos a los otros, incluso nos ayuda a ser amigos de los dioses. Esto último, por cierto, sí es aceptado por Platón, pero ya veremos de qué manera.³³

“[...] la <<amistad>> y, por consiguiente, el amor de los hombres, no es más que un reflejo de carácter antropológico de la estructura misma de toda la realidad y de sus nexos fundadores. Y ésta es la tesis que Erixímaco intenta defender, con escasa habilidad, [...]”³⁴

³¹ Empédocles, Fr. 17, *apud* G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 409.

³² Leo Strauss nos dice que, así como Fedro ve a Eros desde el punto de vista de la ganancia y Pausanias desde el punto de vista de la virtud, así Erixímaco lo ve desde el punto de vista de su propio arte, el arte de la medicina. La medicina identifica al bien con la salud y lo malo con la enfermedad. Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 97 y ss.

³³ V. *infra*, pp. 52 y ss.

³⁴ G. Reale, *op. cit.*, p. 105.

Eros desde la comedia y la tragedia

Los dos discursos que siguen estarán a cargo de Aristófanes y Agatón. Son dos discursos que parecen estar inspirados por el dios mismo. Como sabemos, Aristófanes era un famoso comediante de la Grecia clásica quien ridiculizó y atacó al personaje de Sócrates en su obra *Las nubes*. En el *Banquete*, Platón contraatacará, pero de distinta manera. De la boca del cómico emanará un discurso de gran belleza poética. Lo mismo hará con el discurso de Agatón, célebre poeta trágico en cuyo honor se lleva a cabo el banquete en que los comensales pronuncian discursos en honor de Eros, pues días antes de celebrarse el festín había ganado un concurso de tragedia.

En otra obra de Aristófanes, *Las ranas*, se narra el descenso del dios Dioniso hacia el Hades, y su papel como testigo y árbitro de una disputa entre Esquilo y Eurípides acerca de quién es el mejor poeta trágico. Leo Strauss ve en el *Banquete* una alusión a esta obra.³⁵ Esta vez los que se disputan tal honor son Aristófanes, Agatón y Sócrates, y nuevamente el árbitro será Dioniso.³⁶

Para poder entender la importancia de estos dos discursos que preceden al de Sócrates, especialmente, tenemos que remitirnos al final del *Banquete*, cuando sólo quedan charlando estos tres hombres: Sócrates, Aristófanes y Agatón, y el primero de ellos “[...] les obligaba a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias.”³⁷ El filósofo Platón, en el *Banquete*, lleva a cabo esta prerrogativa. En los discursos escribe de muchos modos distintos, incluyendo tragedia y comedia, porque es filósofo, porque la verdadera importancia de un discurso es la de atenerse a la verdad. En esto radica uno de los problemas fundamentales de la filosofía platónica. Ya desde

³⁵ Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 26.

³⁶ Cf. Platón, *Banquete*, 175e. Más adelante veremos quién estará personificando a Dioniso y declarando como vencedor a Sócrates. V. *Infra.*, pp. 76 y ss.

³⁷ Platón, *Banquete*, 223d

la *Apología de Sócrates* vemos cómo Melito acusa a Sócrates porque lo que éste afirmaba en su filosofía era de gran peligro para los poetas, para la poesía en general.³⁸ El verdadero Aristófanes de la historia griega había acusado a la filosofía de alejarse de lo efímero, de lo mundano, de lo político y de no haber alcanzado la manera de regresar al propio contexto, a la vida política. El filósofo es ciego, anti-erótico. Los poetas, por otro lado, según el cómico, toman sus temas de la vida misma. Desde luego que Platón defendió a Sócrates de estas acusaciones aduciendo que Sócrates es el filósofo erótico y que incluso propuso un nuevo tipo de política. Para Platón la filosofía es la piedra de toque de la poesía, es decir, como podemos ver en el *Banquete*, no sólo es la única que habla con verdad, sino que es más auténticamente poética que la poesía misma.³⁹ La contienda entre ambos tipos de saberes se desarrolla al principio del libro X de la *República*.⁴⁰ Y es que la filosofía y la poesía estarán enfrentadas desde entonces y durante siglos.⁴¹

En estos discursos del *Banquete*, Platón contraataca. Nos muestra, primero, una verdad trágica dicha por un poeta cómico, y una verborrea cursi vacía de contenido pronunciada por un poeta trágico ganador de concursos. Veamos en qué consiste cada uno de estos discursos:

Eros como restaurador de la unidad primigenia

El siguiente discurso en ser pronunciado es el de Aristófanes.⁴² Eros es un dios que ayuda a los hombres y, además, cura enfermedades provocando con ello una gran

³⁸ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, *passim*.

³⁹ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 6 y s.

⁴⁰ Cf. Platón, *República X*, 595a y ss.

⁴¹ La historia de la enemistad entre filosofía y poesía fue rastreada de forma maravillosa por María Zambrano. Cf. María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, *passim*.

⁴² Cf. Platón, *ibid*, 189c-193d. Muchos consideran a este discurso como el más bello y emotivo de los que conforman este diálogo porque presenta un mito conmovedor sobre el origen de

felicidad para los hombres, pero antes de explicar cuál es su poder, es necesario explicar la naturaleza humana y los cambios que sufrió, pues no era la misma originariamente. Así, la naturaleza del hombre es la condición de posibilidad del actuar de Eros, es anterior a él.

El mito narra cómo originariamente había tres sexos en los hombres: el masculino, el femenino y el andrógino. Todos eran redondos, completos, con cuatro manos, cuatro brazos, dos rostros y estaban llenos de fuerza, vigor y orgullo. Estos hombres pecaron de *hybris*, conspiraron contra los dioses y eso ameritaba un castigo muy severo; sin embargo este castigo no fue el de la radical destrucción, pues los dioses no querían perder los honores que les rendían. Así que, para apaciguar su insolencia, Zeus quiso hacerlos más débiles cortándolos por la mitad. Apolo se encargó de coserlos para dejarnos lisos y sin marcas, pero quiso conservar el ombligo como un recordatorio de esa unidad perdida. Cada uno iba entonces añorando su propia mitad, y cuando la encontraba, se juntaba con ella y se entrelazaban deseando volver a unirse, pero morían de hambre y de inacción, por no querer hacer nada separados. Así los hombres empezaban a morirse y Zeus se compadece y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera, pues hasta entonces engendraban en la tierra. Con los genitales por delante ellos pudieron generarse a sí mismos a través de lo masculino y lo femenino y así la humanidad siguió existiendo. Cada uno busca su propio símbolo, los andróginos buscan al sexo opuesto, las lesbianas y los homosexuales a su propio sexo.⁴³

El amor entre los hombres es originario, y con él los hombres son capaces de recuperar su antigua naturaleza perdida, volviéndose uno con su amado. Encontramos aquí por vez primera la idea de que la completud es originaria y que tenemos una herida

nuestra incompletud. Sin embargo, Thomas Gould dice que no es precisamente original, pues existe un mito similar en el *Brihadâraṇyaka-upanishad* I, 4,3. Además menciona que Karl Ziegler encontró su origen en Babilonia. Cf. Th Gould, *op. cit.*, nota 41 de la p. 191.

⁴³ Cf. Platón, *Banquete*, 189d-191d

que sólo podemos subsanar por medio del amor. Al haber sido separados por los dioses y perdido nuestra integridad originaria, tenemos el deseo de volver a buscarla, el cual se llama amor. Amor es, entonces, búsqueda, deseo.⁴⁴ Eros es el dios que nos lleva a lo que nos es afín, dándonos esperanza de restaurar nuestra antigua naturaleza y con ello encontrar dicha y felicidad.⁴⁵

Aristófanes se orienta de nuevo hacia las cuestiones humanas concretas después de que Erixímaco llevara al eros a un plano tan universal. Eros es un impulso nostálgico por la unidad perdida, por la totalidad del ser que no se puede alcanzar individualmente. Jaeger agudamente ve aquí también el problema de la perfección del propio yo, que no se puede alcanzar sino a través de un 'tú':

Este anhelo innato lo convierte en un mero fragmento que suspira por volver a unirse con su mitad correspondiente durante todo el tiempo que lleva una existencia separada y desamparada. Aquí, el amor por otro ser humano se enfoca desde el punto de vista del proceso de perfección del propio yo. Esta perfección sólo es asequible en relación con un tú, mediante la cual las fuerzas del individuo necesitado de complemento se incorporen al todo primitivo y puedan ejercer así su verdadera eficacia. Mediante este simbolismo, el eros se encuadra plenamente dentro del proceso de la formación de la personalidad.⁴⁶

La unión física provoca un profundo goce, pero no es éste el que hace que uno aspire al otro, sino el alma de ambos que pretende dar solución al enigma de la vida. "La plenitud externa que se restaura mediante la trabazón de las dos mitades físicas que se completan la una a la otra es sólo el reflejo grotesco de aquella inefable armonía y plenitud espirituales que el poeta nos revela aquí como la verdadera meta del eros."⁴⁷

⁴⁴ Por eso este diálogo no versa sobre Afrodita, sino sobre Eros. La diferencia entre ambos radica en la completud de la primera, ya que es una diosa llena de virtudes como la belleza, y la carencia del segundo.

⁴⁵ Es interesante notar que Aristófanes no dice que Eros une lo 'contrario', sino lo 'afín', como postulará Platón posteriormente. V. *infra*, pp. 40 y s.

⁴⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 567

⁴⁷ *Ibidem*.

Eros es la nostalgia por encontrar la naturaleza primitiva del hombre, tal como existió antes del mundo: nostalgia por regresar a como originalmente debiera ser. Es una nostalgia por lo perdido y que se pretende volver a encontrar, por eso necesitamos de alguien que cure nuestra herida, que sea capaz de abolir nuestra insuficiencia. De ahí que podemos decir que, en esencia, lo que nos mueve es este deseo y búsqueda de nuestra completud.⁴⁸

Platón va a aceptar estas postulaciones de manera muy especial. En primer lugar, acepta que Eros es un impulso hacia el otro que tiene como base fundamental la carencia. Eros va, poco a poco, dejando de ser un Dios. Eros es un deseo de los hombres. Así, de manera velada nos enseña que Eros está en el alma de los hombres, que no puede existir de otro modo, y que no sólo pretende anexarse a otro hombre, a mi otro yo, sino que, a través de él, llegar al estado originario. Sin embargo, Aristófanes no nos dice cabalmente en qué consiste este estado, sólo sabemos que es el de la completud. Más aún, por medio de este mito sugiere que la reunión con el amado se da en términos puramente sexuales. En segundo lugar, hay que resaltar que eso que deseamos, esa integridad, es una completud *perdida*; es decir, no nos es totalmente ajena, todos tenemos en el alma grabada un recuerdo de ella. Aquí Platón también nos está hablando de que es necesaria su teoría de la *anámnesis*⁴⁹ para poder comprender esta re-unión.

Giovanni Reale⁵⁰ señala que esta unión amorosa no es una mera suma de partes, es decir, no es una mera agregación de una mitad a la otra. Él encontró en este discurso referencias veladas a las *Doctrinas no escritas* de Platón, según las cuales hay

⁴⁸ Thomas Gould hace referencia a Kierkegaard y al psicoanálisis de Otto Rank o Erich Fromm, quienes también hablaron de esa angustia de separación, ya sea de Dios, de la matriz o de la seguridad infantil. Ninguno de ellos, sin embargo, admitiría que se puede superar esta angustia en el intercambio sexual. Freud, por otro lado, sí lo postula de ese modo. Cf. Th. Gould, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁹ V. *infra.*, pp 52 y ss.

⁵⁰ Cf. G. Reale, *Aristófanes, op. cit., passim.*

un Uno y una escisión diádica. Superar esta Dualidad para él no significa simplemente sanar una herida, sino acercarse al Bien trascendente, pues sólo esto unifica a todo en todos los niveles. Aspirar al Uno y al todo originario es aspirar a las Ideas, al Bien, que en el *Lisis* es lo primero amado.⁵¹ Pero estas referencias sobre las *Doctrinas no escritas* sólo nos han llegado de forma indirecta, pues Platón las transmitía de forma oral.⁵²

Eros a través de la poesía

Al llegarle su turno a Agatón,⁵³ éste comienza por criticar a sus interlocutores que han hablado acerca de Eros de manera errónea, pues han hablado más de los hombres y de los bienes que este dios les causa, que de la naturaleza propia del mismo. Correcto sería comenzar por explicar su naturaleza y sus efectos.⁵⁴

Sin embargo, a lo que procede Agatón es a dar una lista de atributos de Eros y dice que Eros es el más feliz y el mejor de los dioses, además de ser el más hermoso. Entre sus características están la juventud, la delicadeza, la flexibilidad y el hecho de que habita en las almas y caracteres de los hombres y los dioses. Entre las virtudes del dios también habría que mencionar la justicia que practica entre dioses y hombres, la templanza con la que domina placeres y deseos, la valentía que supera incluso a la de Ares y la sabiduría.⁵⁵

⁵¹ Cf. Platón, *Lisis*, 219c-d

⁵² La oralidad, por otro lado, es de gran valor para Platón. Basta recordar el pasaje del *Fedro* donde Sócrates relata el mito de Theuth, quien le dio el conocimiento de las letras a Thamus y Sócrates rechaza a la palabra escrita, pues ésta no es más que un recordatorio externo y promueve el olvido, lejos de promover la memoria y la sabiduría. Cf. Platón, *Fedro*, 275 a-b. También V. *infra*, p. 64. Es posible, pues, que exista una doctrina que sólo haya sido transmitida por medios orales en la Academia.

⁵³ Cf. Platón, *Banquete*, 194e-197e

⁵⁴ Esta solicitud de explicar primero el 'qué', para luego explicar el 'cómo' es socrática. Aparece en muchos diálogos: Cf. *Menón*, 71b, 72c, 74a; *Fedro*, 237c-d; etc.

⁵⁵ Éstas son, por cierto, las cuatro virtudes esenciales de la *República*, es decir: 'justicia', 'templanza', 'fortaleza' y 'sabiduría'.

Eros es un dios que, al tocar a los hombres, los hace poetas. Por ello decimos que es él mismo un poeta, ya que no se puede infundir lo que no se tiene. Además, promueve la procreación de los seres vivos. Por otro lado, también otorga maestría en las artes, y con ello, fama y fortuna. Eros tiene hermosura y bondad, por eso puede transmitir estas mismas virtudes.

Agatón pinta a Eros con todas las cualidades que puede. Como bien dice Jaeger,⁵⁶ Agatón rinde homenaje a la perfección de Eros, pero necesita tomar cualidades de los hombres para poder hacer su personificación. Eros es presentado como una imagen del amado, no del amante, por eso es feliz, hermoso, joven y el mejor de los dioses.

Pero más que presentarnos características humanas, Agatón nos lo presenta con *sus* características. Ésta es la idea que tiene Agatón de sí mismo: feliz, hermoso y bueno. Su propio nombre significa 'el bueno'. Está enamorado de sí mismo y de su arte. Siente un gran orgullo por haber ganado el concurso de tragedia, *sabe* que puede hablar con gran belleza; pero su discurso se queda allí, anclado a la forma, sin atender al contenido. Robin dice al respecto que

[...] la estructura agota todo el discurso: lo que se añade no es en realidad más que un ficticio ensamblaje de palabras, *collage* de fragmentos heterogéneos, inflexiones simétricas de la frase, falsa poesía [...]. En resumen, este discurso se distingue netamente de los demás por su indiferencia respecto de las ideas y por la preocupación exclusiva del procedimiento: el arte que se despliega es el de un mecanismo que funciona en el vacío. [...]⁵⁷

Algunos intérpretes han visto en esta exaltación de Eros el triunfo de la era racionalista y civilizada, dado que lo que tiene más importancia en este discurso es la

⁵⁶ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 577.

⁵⁷ L. Robin, <Notice>, en Platón, *Le Banquet*, p. LXVII y ss., *apud* G. Reale, *op. cit.*, p. 134.

techne, no la grandeza heroica de antaño.⁵⁸ Agatón disuelve el concepto en la pura palabrería. Sin embargo, es el primero en hacer una relación entre el amor y la belleza.

Interpelación de Sócrates a Agatón

Es evidente, pues, que después de haber pedido hablar con verdad sobre el 'qué' de Eros, Agatón comienza a dar una lista de 'cómos'. Este discurso es el único al que Sócrates le aplica la 'prueba mayéutica'. Sólo con él entabla un diálogo en sentido estricto porque sólo este discurso no contiene nada que sirva para el quehacer filosófico. Es decir, Sócrates no lo criticará por ser narcisista (Sócrates mismo se presenta como paradigma de amante al final del *Banquete*⁵⁹), ni por ser poético, sino porque su discurso no lleva hacia la reflexión.

Sócrates ironiza haciéndose llamar a sí mismo ingenuo al creer que, para hacer un elogio de algo, era necesario hablar con verdad, por encima de la belleza del discurso; pero luego ironiza suponiendo, de acuerdo con los discursos de los demás (sobre todo con el de Agatón), que hablar bien implica solamente decir cosas bellas sin cuidarse de decirlas con verdad.⁶⁰

Sócrates interpela a Agatón sobre si el amor es de algo o de nada, es decir, si está vacío o con contenido. Al estar de acuerdo en que el amor es deseo de algo, le pregunta ahora si se desea lo que se tiene o lo que se carece. Conviene y se asombran de que el deseo sea sólo de aquello que no se tiene. El amor, pues, tiene por objeto aquello que no se posee.⁶¹ Vuelve a interpelar a Agatón, puesto que éste ya admitió que Eros es movido por la carencia. Sin embargo, en su discurso había dicho que Eros era amor de lo bello. Por lo tanto, Eros no posee belleza. Dado que Eros

⁵⁸ Cf. G. Krüger, *Ragione e Passione*, p. 136, *apud* G. Reale, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁹ V. *infra*, pp. 74 y ss.

⁶⁰ Cf. Platón, *Banquete*, 198 d-e

⁶¹ Recordemos que Aristófanes ya había postulado esto. V. *supra*, p. 30.

carece de lo bello, y esto está emparentado con lo bueno, Eros carece también de lo bueno. El amor es carencia de lo bueno y de lo bello.

La primera enseñanza, la primera interpelación es, pues, que Eros es amor *de algo*, tiene un objeto, indica hacia dónde se orienta. Esto es muy importante porque con ello Eros no se presenta más como el *amado*, sino como el *amante*: Eros no es la cosa amada, sino el que ama. Pero esto implica necesariamente la carencia de dicho objeto. Pero como Eros es deseo de lo bello, carece él mismo de belleza y bondad.

G. Reale presenta a Agatón como la contraparte de Sócrates,⁶² viniendo a ser ésta una discusión entre la filosofía y la poesía en donde Sócrates saldrá vencedor porque a él sí le interesa hablar con verdad, sin atender tanto a la forma. El juego de máscaras que Reale⁶³ explica es muy interesante porque Sócrates afirma haber sido, él mismo, refutado de la misma manera que Agatón lo ha sido, pero por la sacerdotisa Diotima de Mantinea, quien le revela una verdad que no es un conocimiento dialéctico, sino una *epópteia*: una visión personalmente vivida. Todo lo que cuenta Sócrates en sus encuentros con la sacerdotisa y cómo fue llevado hacia la verdad de Eros se puede aplicar, afirma Reale, a Agatón. Es decir, Sócrates estaría personificando a Agatón, al poeta sin verdad, en sus intentos por llegar a *conocer* las verdades que Diotima (en realidad Sócrates) tiene que decirle. Por ello mismo Diotima duda de la capacidad de Sócrates para seguirla en sus razonamientos, pues no es a éste al que se ponga en duda realmente, sino al poeta.

⁶² Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 34.

⁶³ Cf. G. Reale, *El juego entrecruzado de tres máscaras, op. cit., passim.*

El daímôn Eros

Sócrates, llegando su turno de hablar, relata el contenido de las enseñanzas de la sacerdotisa Diotima de Mantinea. Así como Agatón se asombra de haber hablado sin verdad sobre el Eros, del mismo modo lo había hecho Sócrates al darse cuenta de que Eros carece de belleza y bondad, porque es fácil inferir de esto que es feo y malo, es decir, lo contrario. Diotima le invita a pensar en la idea de 'intermedio'. Si Eros no es bueno ni bello, ello no implica necesariamente que sea feo o malo. Lo que sí implica es que Eros no es un dios, pues los dioses son todos felices y bellos. La felicidad consiste en participar de lo bueno y lo bello, pero si Eros carece de aquello, entonces Eros no es un dios.

¿Qué es entonces? Diotima afirma que Eros no es ni mortal ni inmortal, sino intermedio entre ellos. Diotima lo caracteriza como aquel que, siendo intermediario entre dioses y hombres, interpreta y comunica sus asuntos mutuamente, de tal modo que sólo a través de él pueden tener contacto. Eros es un *daímôn*.⁶⁴ Llena ese espacio entre lo divino y lo humano, es vínculo. Sócrates establece un puente entre eros y la filosofía también, pues, del mismo modo, el filósofo es un ser intermedio entre la sabiduría y la

⁶⁴ Entre los poetas griegos, el *daímôn* (los autores lo escriben en castellano como *daímon*, *dáimon* o *daemon*) se usa para expresar divinidad, por ejemplo, en los hijos de los dioses. Empédocles usaba el término *dáimon* para referirse al *yo indestructible*, a lo que en la Grecia arcaica llamaban *psykhé*, portador de la divinidad potencial del hombre y de su culpa actual. La divinidad y la culpa estaban relacionadas míticamente. Basta recordar al mito del nacimiento de la humanidad: los Titanes despedazaron, asaron y comieron al niño Dioniso, por lo cual Zeus los fulminó con su rayo; del humo de sus restos surgió la raza humana, que heredó las horribles tendencias de los Titanes, pero que también participa de una pequeña porción de la divinidad de Dioniso. La culpa era la responsabilidad humana por el asesinato de Dioniso. Cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 149 y ss. Así, el *daímôn* nos recuerda que hemos cometido una falta y nos impele a purificarnos (*kátharsis*) de ella. Cf. Platón, *Fedro*, 242b. En el *Banquete* Platón caracteriza a este *daímôn* como una entidad metafísica intermedia entre los dioses y los hombres, pero algunos intérpretes hablan de cierta inconsistencia en su concepción. Gould nos dice que Platón usó el término *daemon* por sus aspectos de mensajeros, guías e intérpretes. Cf. Gould, *Op. cit.*, p. 44 y ss.

ignorancia y por ello siente la necesidad de conocer. Sócrates agrega que el hombre demónico es aquel que es sabio en tales cuestiones.

El mito de su concepción

[...] los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía (sic). [...] Mientras, Poros, embriagado de néctar [...], entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. [...]⁶⁵

Penía es pobre, es ella misma la personificación de la Pobreza. Poros se caracteriza por su ingenio y capacidad, por lo que se le identifica con el Recurso. Eros, por ser hijo de Penía, es indigente, duro, seco, sin casa, descalzo, etcétera. Del lado paterno, por otro lado, le viene el deseo por lo bueno y lo bello, la astucia, valentía y avidez por conocer. Eros ama el conocer. No es mortal ni inmortal. Es un ser intermedio, por lo que nunca carece completamente de recursos, pero tampoco es rico. No es un sabio, pero tampoco un ignorante. Así, los que aman la sabiduría no son ni los sabios ni los ignorantes, sino los intermedios, como Eros. Eros ama la sabiduría porque es una cosa bella, y Eros ama lo bello⁶⁶, y como consecuencia, es un ser intermedio entre la sabiduría y la ignorancia.

⁶⁵ Platón, *Banquete*, 203b.

⁶⁶ Lyotard pide darnos cuenta de que, al ser Eros engendrado el mismo día en que se celebra el nacimiento de Afrodita (la belleza), hay una referencia al co-nacimiento entre el deseo y lo deseable, que no son esferas separadas, según veremos. Cf. J.F. Lyotard, *¿Por qué desear?*, en *¿Por qué filosofar?*, p. 84.

El deseo de los seres intermedios

Antes que en el *Banquete*, Platón ya había introducido su idea de 'intermedio' en otros diálogos, por ejemplo, en el *Lisis* y en el *Menón*. En este último explicaba cómo lo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia es la opinión verdadera.⁶⁷ Lo 'intermedio' en la filosofía de Platón posee absoluta importancia, ya que incluso podríamos decir que es su idea "menos parmenídea". En ella se está postulando la posibilidad de ser y no ser al mismo tiempo, o de ser en potencia, pero carecer en acto. Si careciéramos de manera radical no podríamos acceder de ninguna manera a aquello que no poseemos, puesto que existirían en esferas completamente antagónicas, no existiría algo así como el deseo y lo deseado. Por otro lado, siendo intermedio, uno puede llegar a eso que se desea. Más aún, sólo siendo intermedio se puede desear. Si se tiene todo, no hay necesidad de buscar nada, pero si no se tiene nada, entonces no existe relación posible de deseo.

Vemos, pues, que el énfasis se va poniendo poco a poco en el deseo mismo. Eros no es el amado, sino el que ama; el que no tiene, pero desea, y en su deseo ya está de por medio lo deseado como algo afín a sí mismo. Eros es una aspiración, un anhelo, una atracción.

El diálogo en donde se ponen de manifiesto estos conceptos por vez primera es el *Lisis*, en donde no se habla de *eros*, sino de *philia*, que se ha traducido por amistad. Aquí nos encontramos ante un problema que termina en aporía, puesto que no se da solución al problema principal, si bien aporta muchos elementos que podemos considerar en este punto. Casi al principio del diálogo, Sócrates admite su torpeza ante muchas cosas, pero para conocer al que ama y al que es amado dice que se le ha dado

⁶⁷ Cf. Platón, *Menón*, *passim*.

facilidad.⁶⁸ Sócrates también hace una afirmación semejante en el *Banquete*: “[...] afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor [...]”⁶⁹

Casi al principio, Sócrates –esta vez preguntando y obteniendo de este modo conclusiones– intuye que la *philia* tiene como presupuesto la utilidad, el provecho, y lo que es provechoso es bueno. Todo deseo es, entonces, deseo de algo bueno. En un momento posterior se preguntan sobre la reciprocidad del amor, creyendo primero que es necesaria para la amistad, pero luego Sócrates ironiza diciendo que entonces, en general, no habría *inclinaciones* amistosas hacia nada, incluyendo el conocimiento. La *philia* no puede ser necesariamente recíproca.

Sócrates plantea otro problema: ¿quiénes son los que sienten atracción: los semejantes o los contrarios? Los poetas,⁷⁰ considerados aquí guías de sabiduría, dicen que es un dios el que hace a las personas amigas, pues este dios une a lo semejante con lo semejante. Esta primera hipótesis queda refutada por el hecho de que los malos, por ser tales, son inestables e imprevisibles y no pueden ser semejantes ni a sí mismos. La bondad, por otro lado, sí es estable y por lo tanto los buenos sí podrían llegar a ser amigos. Sin embargo, Sócrates une a la idea de bondad la de autosuficiencia. Si el bueno es autosuficiente, no necesita vincularse con nadie más porque no le traería ninguna utilidad o beneficio (requisito que ya había sido aceptado). Para que dos se vinculen necesitan ayudarse, ser útiles.

En segundo lugar cita a Hesíodo, aduciendo que lo semejante no se puede unir con lo semejante y que, por el contrario, causan enemistad. Más bien habrían de pensar en la posibilidad de que lo opuesto se une con lo opuesto, siente atracción hacia lo opuesto. Sin embargo, esta idea tampoco resulta fructífera porque eso implicaría que lo

⁶⁸ Cf. Platón, *Lisis*, 204 b-c.

⁶⁹ Platón, *Banquete*, 177d.

⁷⁰ Refiriéndose de manera tácita a Homero en la *Odisea*.

bueno busca lo malo, y eso es un contrasentido. Ni lo semejante se vincula con lo semejante ni lo opuesto con lo opuesto.⁷¹

Sócrates postula una tercera posibilidad después de enunciar el fracaso de encontrar la esencia de la amistad. Esta posibilidad es el vínculo amistoso entre lo que no es ni bueno ni malo, sino intermedio. Pero esto intermedio no busca otro intermedio, sino lo bello y lo bueno.

Hay tres géneros de entes, según el *Lisis*: lo bueno, lo malo y lo intermedio. Lo bueno no puede ser amigo de lo bueno porque no le es de utilidad, mucho menos de lo malo. Tampoco lo malo puede ser amigo de lo malo. Sócrates afirma que lo intermedio es lo que busca vincularse con lo bueno, pero nada puede ser amigo de lo malo. Surge aquí una nueva interrogante: ¿por qué lo intermedio busca lo bueno? Porque le ha sobrevenido lo malo, y esta presencia le hace desear el bien. El intermedio necesita seguir siéndolo para desear el bien, si se vuelve completamente malo ya no lo deseará, mucho menos si ya es bueno. La amistad con lo bueno depende de esa naturaleza intermedia. Pone de ejemplo a los sabios, ya sean de naturaleza humana o divina, que ya poseen el saber, por lo que no lo desean. Los ignorantes tampoco sienten ese deseo, porque son necios. Pero lo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, o sea, los filósofos, se *dan cuenta* de su ignorancia y se lanzan hacia la búsqueda del saber. Así, lo intermedio busca lo bueno a causa de lo malo e intentando obtener un bien. Esta búsqueda, este deseo, es la causa de toda amistad, de toda *philia*, pues el que desea carece de algo que es precisamente lo que desea. Sin embargo, este anhelo hace que las cosas no sean apreciadas por lo que son, sino por otras; y éstas, a su vez, por otras más. Esta cadena se rompe postulando un 'primer amigo', un objeto último de amor, en virtud del cual se estimen todas las demás cosas. Esto es a lo que Platón identifica como el bien. El hombre no puede desear otra cosa que el bien.

⁷¹ Platón ya estaba discutiendo con Empédocles desde este diálogo. V. *supra*, pp. 24 y s.

Pero, ¿cómo podríamos desear algo que no conocemos?⁷² Es necesario que, para desear algo, esto nos pertenezca previamente de algún modo no fáctico. Por eso dice Sócrates: “[...] el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo. [...]”⁷³ Si dos entes son amigos es porque naturalmente se pertenecen. Hay una connaturalidad con el amado, de ahí que los que naturalmente se pertenezcan, se amarán. No es muy difícil notar que Platón ya estaba cimentando, desde aquí, la idea de afinidad que aparece en el discurso pronunciado por Aristófanes en el *Banquete*.⁷⁴

Para poder decir algo acerca de la amistad habría que poder decir si la connaturalidad y la semejanza son lo mismo. Si fueran lo mismo, entonces éste sería el mismo argumento que ya se había refutado: una naturaleza semejante me es inútil.⁷⁵ La otra opción, es decir, el que sean cosas distintas, no se discute porque Platón aún no tiene las herramientas teóricas para argumentarlo. Por último, lanza la tesis de que el bien es connatural a todo, incluyendo lo bueno; lo malo es connatural a lo malo; lo intermedio a lo intermedio. Así, todos podrían desear el bien. Pero esto no se sostiene si lo semejante y lo connatural son lo mismo, y de esta manera Sócrates concluye que nada es objeto de amistad.

Para poder salvar esta aporía podríamos pensar en la opción de separar los conceptos de ‘semejanza’ y ‘connaturalidad’ y tomar la tercera opción: sólo puedes ser amigo de algo que es ‘connatural’. El ser intermedio (como el filósofo) comparte su naturaleza con lo intermedio, pero esto implicaría que su anhelo se aleja de lo bueno o de lo útil. Cuando Platón postula la Teoría de las Ideas en el *Fedón*,⁷⁶ afirma que el

⁷² Hago uso del término ‘conocer’ a propósito, aunque para el tiempo del *Lisis* aún no está suficientemente desarrollada la teoría del conocimiento de Platón, la cual se basa en la Teoría de las Ideas y de la *anámnesis*. Sin embargo, me parece que si leemos así este diálogo, encontraremos cosas muy interesantes.

⁷³ Platón, *Lisis*, 221e.

⁷⁴ V. *supra*, pp. 29 y s.

⁷⁵ V. *supra*, p. 38.

⁷⁶ Cf. Platón, *Fedón*, *passim*.

alma humana está emparentada con las Formas trascendentales como la Belleza, la Bondad y la Verdad. Es en este sentido en el que podemos decir que el alma es ‘connatural’ a las Ideas Puras, participa de ellas. Por eso se requiere un puente, un intermediario entre el mundo suprasensible y el mundo físico: eros.⁷⁷ Estos dos mundos habían quedado separados inexorablemente en toda la metafísica. Era necesario un vínculo:

[...] El Amor opera una conexión entre las dos esferas que Platón, en un primer momento, había separado profundamente la una de la otra, la esfera sensible y la esfera inteligible. A este propósito, la teoría del Amor parece ser, pues, uno de los medios a través del cual Platón creyó poder conciliar la verdad parcial del intelectualismo socrático con la verdad de la filosofía heraclíteica del devenir.⁷⁸

Eros es este anhelo que nos lleva a buscar lo que por naturaleza nos pertenece, pero de lo que a la vez carecemos fácticamente por ser imperfectos. Nos inclinamos hacia lo bueno porque de algún modo nos pertenece. Eros es el apetito de lo bueno y de lo bello, el cual sólo existe en las almas de los mortales en tanto han *visto* ya la perfección en otro tiempo. En este sentido sí es un anhelo por lo primigenio, a la manera de Aristófanes, y por una unidad en otro tiempo poseída. Por eso el hombre no puede sentirse atraído por algo que no considere su bien.

[...]El amor por lo que “algún día” era inherente a nuestra “propia naturaleza” (Aristófanes) sólo puede considerarse como el sentido de todo eros siempre y cuando por la totalidad del ser entendamos, en vez de la simple individualidad fortuita, el verdadero yo del hombre, es decir, siempre y cuando que llamemos lo esencialmente inherente a nosotros “bien” y lo esencialmente extraño a nosotros “mal”. [...] ⁷⁹

⁷⁷ Cf. G. M. A. Grube, *Eros en Plato's Thought*, pp. 102 y s.

⁷⁸ L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, pp. 233-234 *apud* G. Reale, *op. cit.*, p. 182.

⁷⁹ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 580-581.

En el *Banquete*, todos los comensales habían ya aceptado de cierto modo el que el amor es un deseo (*epithimía*), pero lo que Sócrates añade es que esta relación entre el que carece y lo deseado es demasiado íntima. En filosofía estamos habituados a hablar en términos dicotómicos, pero lo que está diciendo Platón aquí es que la carencia es, provoca un movimiento hacia el *otro*, el cual está ya en el deseo del que carece. No hay sujeto y objeto: el objeto de mi deseo ya está ahí, en mi deseo. Mi deseo de completud se determina por la ausencia del otro. Lyotard nos describe al deseo como conformado por la presencia-ausencia: “[...] el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia.”⁸⁰

⁸⁰ J.F. Lyotard, *op. cit.*, p. 82.

CAPÍTULO 2

Eros y Belleza

He hablado en el capítulo precedente sobre cómo llega Platón a un concepto de *eros* definido como carencia, como búsqueda de lo bueno y de lo bello. El concepto de 'bueno' está emparentado con el de 'bello' en la filosofía platónica. Las cosas buenas son bellas y viceversa, no hay una diferenciación parcelaria entre estos dos ámbitos, porque para Platón son el mismo, el de las Ideas Puras. Él desarrolla su teoría de las Ideas en el *Fedón*,¹ y ésta va de la mano de su doctrina sobre el alma. Las Ideas son causas de las cosas que vemos en lo que comúnmente denominamos *realidad*, de lo que percibimos cotidianamente por medio de los sentidos. Lo sensible, por su parte, tiene una relación de participación con estas Ideas, que operan como su modelo o prototipo: son realidades en sí. Así, lo bello es bello por causa de la Belleza en sí, y del mismo modo todo lo demás. En este diálogo, el mundo de lo sensible y de lo suprasensible están completa y tajantemente divorciados, son tajantemente opuestos. El alma es la única parte del hombre que comparte su ser con el de las Ideas, y el cuerpo le estorba para acceder a este ámbito.

Ahora bien, en el *Banquete*, Diotima nos ha mostrado que *eros* es deseo de lo bello y lo bueno, pero aún no nos ha dicho con vistas a qué o qué beneficio traería eso a los hombres: la felicidad. Si se ama las cosas buenas, el deseo va hacia la posesión de dichas cosas y esto trae consigo felicidad. La felicidad consiste, entonces, en poseer las cosas buenas, que a su vez, son bellas. Entonces amor es cualquier deseo que implique bondad y que traiga consigo felicidad. Pero como ya vimos en el *Lisis*, todo deseo implica bondad necesariamente, por lo tanto, **todas las**

¹ Cf. Platón, *Fedón*, *passim*.

acciones de los hombres están inspiradas por Eros.² Sin embargo, hay muchas maneras en que buscamos el bien y no a todas les llamamos amor, sino sólo a una. Desde aquí ya nos está diciendo que tenemos que dejar de pensar acerca de *eros* en términos sexuales meramente, pues ésta es sólo una manera de manifestarse, tal como lo es la afición a la sabiduría o a los negocios. Lo que ocurre es que nombramos a todo el amor con el nombre de un tipo en particular, pero en realidad todos somos amantes todo el tiempo, porque todo el tiempo tenemos inclinaciones: amor es todo tipo de *philia*. A lo que comúnmente llamamos amor se diferencia de los demás tipos de *philia* sólo en la intensidad.³ Lo mismo nos ocurre con el concepto de *póiesis*, bajo el cual se acostumbra denotar a la actividad únicamente de poetas, cuando en realidad este nombre designa al conjunto entero de lo creado.

Platón no compara a *eros* con *póiesis* simplemente como una analogía del uso parcial de los términos, sino que ve ahí un vínculo primordial. La creación es el *cómo* del *eros*, la manera como éste se manifiesta en los hombres para tratar de llegar a su fin: la inmortalidad y la felicidad. El amor no es sólo del bien a secas, sino que se busca necesariamente su posesión para siempre. El que ama desea poseer el bien eternamente.⁴ Esta es la primera enseñanza de Diotima y se nos brinda como una suerte de iniciación misteriosa al conocimiento de *eros*. Recordemos que esta sabia mistagoga nos está revelando una Verdad de carácter misterioso que se le fue otorgada como *epópteia*, como visión sagrada. Dividí este capítulo en dos secciones concernientes a los dos niveles en los que se desarrolla su revelación.

² Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 198 y s.

³ Cf. Gould, *op. cit.*, p. 46 y s.

⁴ R.A. Markus nos hace notar aquí un punto importante de distanciamiento con Aristófanes en su discurso sobre la 'complementariedad' que se logra a través de *eros*. (V. *Supra*, pp. 29 y ss.) Una vez que se logra la unión con el amado, el deseo se satisface y ya para Aristófanes. Pero para Platón el deseo continúa, el amor es compatible con la posesión y se convierte en un deseo de posesión eterna. Esto puede convertirse en un miedo de perder lo que se ha obtenido. Este nuevo deseo sería el de un hombre que ya se completó, no de un carente. Sin embargo, como veremos a continuación, esta carencia no se abole en este punto, más bien se profundiza. Cf. R.A. Markus, *The Dialectic of Eros in Platón's Symposium* en G. Vlastos, ed., *Plato. A collection of Critical Essays II*, p. 136 y ss.

Misterios Menores

Si el amor no es sólo del bien, sino que se busca su posesión de manera perenne, debemos preguntarnos: ¿cómo se manifiesta este amor en acciones? ¿Cómo se cumple esta tendencia al bien? En la procreación y generación en la belleza. Al esfuerzo de alcanzar la belleza y el bien le acompaña necesariamente la procreación, la *póiesis*. No hay sólo una necesidad de alcanzar la Belleza, sino también de engendrar en ella. Pero como ya vimos, no hay un solo tipo de procreación, sino dos. Diotima reconoce que hay una procreación según el cuerpo y otra según el alma. Estos Misterios Menores corresponden sólo al primer tipo.

Por naturaleza, los hombres tienen un impulso creador, tanto en el cuerpo como en el alma, pero sólo puede procrear en lo bello. La procreación sexual también forma parte de este impulso creador en lo bello, y es algo divino, puesto que es la manera como los seres vivos alcanzamos la inmortalidad.

La sacerdotisa añade que el proceso de crear en lo bello se da sólo entre lo compatible. De este modo podemos ver cómo Platón retoma sus ideas sobre lo connatural que ya había expuesto en el *Lisis*, y está optando por esa tercera vía.⁵ Lo feo es incompatible con lo divino, pero la belleza no, por eso el proceso de engendrar en la belleza es divino. Sólo se puede engendrar cuando el impulso creador se acerca a lo bello. Cuando alguno está enamorado se siente fecundado y se inclina hacia lo bello. Esto lo salva de los dolores del parto.

Sin embargo, debemos preguntarnos, además, el por qué de nuestra necesidad de generación. Dice Diotima: “[...] la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este

⁵ V. *supra*, p. 40 y s.

razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.”⁶ Nadie puede negar que somos seres mortales, pero naturalmente se nos ha dado una inclinación a buscar la inmortalidad. Al procrear, hablando en términos generales, estamos dejando un ser nuevo en lugar del viejo, y sólo de este modo la alcanzamos; por eso naturalmente estimamos aquello que creamos. La vida mortal es una renovación perpetua, un eterno cambio, y la única manera de alcanzar la inmortalidad – la estabilidad – es a través de la generación en la belleza.

Por naturaleza, los hombres tienen este impulso creador, tanto en el cuerpo como en el alma, pero sólo pueden procrear en lo bello. Existe, pues, una fertilidad según el cuerpo y otra según el alma. La fecundidad del cuerpo incita a los hombres a engendrar hijos con las mujeres y de esa manera alcanzan, a su modo, inmortalidad y felicidad. Es decir, la procreación sexual también forma parte de este impulso creador en lo bello, y es algo divino, puesto que es la manera como los seres vivos –y añade *ordinarios*– alcanzamos la inmortalidad. El deseo sexual, de manera no consciente, va siempre encaminada hacia la creación de algo más, es un deseo poético. Es un deseo de supervivencia, de permanencia, que se traduce en actos creativos.⁷

Sin embargo, hay quienes son más fértiles en el alma que en el cuerpo. Al alma, por su parte, le corresponde dar a luz conocimiento y virtud, de tal modo que podemos decir que los poetas y los artistas en general engendran según el alma. Ambos tipos de fecundidad buscarán engendrar en la belleza⁸.

En estos Misterios Menores Platón está describiendo un tipo de inmortalidad que alcanza cualquier criatura mortal “fácilmente”: la perpetuación a través de los

⁶ Platón, *Banquete*, 206e-207a.

⁷ Cf. Gould, *op. cit.*, p. 49 y ss; y G.W. Most, *Six Remarks on Platonic Eros*, en Sh. Bartsch & Th. B. Scherer eds., *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, p. 37.

⁸ Al igual que Pausanias (v. *supra*, pp. 21 y ss.), Platón reconoce dos tipos de amor: los que son fértiles según el cuerpo y según el alma, que corresponderían al amor del *eros* Pandemo y Urano respectivamente. Pero es sólo en este nivel básico en el que ambos discursos convergen. Pausanias nunca habla de alcanzar la Belleza en sí y considera que la indigencia puede subsanarse en el mundo material. Para Platón no es así, sino que el objeto último del deseo se encuentra en otro mundo. Cf. G.W. Most, *op. cit.*, p. 54

hijos. Al parecer, lo que buscamos los hombres es salvar la distancia entre nosotros y lo inmortal: *eros* es un impulso a conquistar la muerte,⁹ a salvarnos de nuestra indigencia.¹⁰ El individuo como tal, concretamente, no sobrevive al final. Cornford dice que si nos quedáramos en este nivel, el Mundo de las Ideas no sería necesario. Podemos alcanzar, en este mundo, un tipo de inmortalidad, una manera de vencer a la muerte dejando algo atrás. Cornford establece este punto como el momento en donde la filosofía de Platón deja de ser socrática: los Misterios Mayores ya no se centran en este mundo, sino en otro.¹¹

Hasta aquí podemos ver que hay un reconocimiento del cuerpo y de lo terreno como ámbito de participación de lo inmortal. Algunos han visto en ello una cierta admisión de la filosofía heraclíteica del devenir: la naturaleza funciona de ese modo y es inmortal, deja seres nuevos en lugar de los viejos, está en continuo cambio, pero es el cambio mismo lo que preserva a los seres.¹² Más aún, encontramos un punto de desencuentro con la filosofía de carácter sumamente parmenídeo que expresa en el *Fedón*, donde de ninguna manera se podría admitir que el cuerpo pueda participar de lo inmortal. Ya veremos más adelante que esto se debe a que hay una diferencia en la concepción del alma.¹³

Misterios Mayores

Antes de continuar con sus revelaciones, Diotima pone en tela de juicio la capacidad de Sócrates para seguirla en su mensaje: “Éstas son, pues, las cosas del

⁹ Cf. Gould, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰ Nuevamente vemos cómo Platón sí acepta en cierta medida las afirmaciones que había hecho Aristófanes en su discurso. V. *supra*, pp. 27 y ss.

¹¹ Más aún, el intérprete nos recuerda que la frontera que divide a los Misterios Menores de los Mayores es análoga a las dos etapas de la educación que Platón describe con la división de las dos etapas de la educación en la *República*. Cf. Cornford, *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium* en *The Unwritten Philosophy and other essays*, p. 75.

¹² Cf. C.D.C. Reeve, *op. cit.*, p. XIV y s. También G. Reale trata este tema. Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 205 y s.

¹³ V. *infra.*, p. 54.

amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte.”¹⁴ Podríamos pensar que Platón está haciendo referencia a la famosa ignorancia de Sócrates, estado que le permite ir en busca de la sabiduría, pero también podemos pensar que Platón nos está revelando una verdad que no es para hombres ordinarios, como la de los misterios menores, sino sólo para aquellos que tienen oídos para escuchar. G. Reale se remite de nuevo a su juego de máscaras, donde Diotima juega el papel de Sócrates, mientras que Sócrates es, a su vez, Agatón, el paradigma del poeta retórico cuyos trabajos carecen de verdad.¹⁵

La fecundidad del alma es de naturaleza divina, aún más que la del cuerpo. No sólo se queda en los cuerpos, sino que se sirve de ellos como un primer peldaño para ir ascendiendo por la *escalera del amor*.

El camino hacia la inmortalidad va desde el amor a un solo cuerpo bello hasta la visión de la Belleza en sí. En este pasaje de enorme belleza que reproduzco a continuación podemos ver cómo Platón sigue un sendero inductivo:

Es preciso [...] que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos [...], enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afin a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos [...]. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, [...], séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, [...]. Después [...]debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea [...] mediocre [...], sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que [...] descubra una única ciencia cual es la ciencia de la belleza [...]. [...], tras haber

¹⁴ Platón, *Banquete*, 209e.

¹⁵ Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 215 y ss.

contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, [...], que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa [...], sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella [...].¹⁶

Los peldaños de la escalera del amor son, según lo dicho, los siguientes:

- **Un cuerpo bello** –este primer peldaño es el del amor corpóreo únicamente y nos brindará solamente placeres lascivos.
- **Todos los cuerpos bellos** –yo considero que éste es un peldaño distinto, si bien algunos intérpretes lo unen al primero. De un deseo corpóreo en particular se pasa fácilmente al deseo por todos los cuerpos bellos, pues se aprende a amar en ellos su belleza, y no su corporeidad. La belleza no es exclusiva de un solo cuerpo.
- **Belleza de las almas** –ésta es la verdadera belleza de los hombres. Si bien para Platón el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, lo que privilegia es el alma porque es anterior en el tiempo.¹⁷
- **Normas de conducta y leyes** –éstas se vinculan a la belleza porque están ligadas al orden y la armonía.
- **Ciencias (*episteme*)** –son un peldaño porque nos revelan el horizonte del bien y de la belleza de manera inteligible.

¹⁶ Platón, *Banquete*, 210a-211c.

¹⁷ En el *Alcibiades*, diálogo apócrifo, Platón dice lo siguiente: “El hombre es una cosa de entre tres. [...] El cuerpo, el alma, o los dos juntos, como algo completo.[...] Estábamos de acuerdo en que hombre es aquello que guía al cuerpo. [...] Dado que un hombre no puede ser ni su cuerpo, ni el compuesto de cuerpo y alma juntos, lo que queda, creo, es afirmar que es nada, o si es algo, que no es otra cosa que su alma.” Platón, *Alcibiades*, 130a-e *apud* C.D.C. Reeve, *op. cit.*, pp. 197 y ss., la traducción es mía. De acuerdo a lo anterior, la consigna del Oráculo de Delfos de conocernos a nosotros mismos se refiere a que debemos conocer nuestras almas. Amar el cuerpo es amar algo accesorio. G. Reale también se remite, a este respecto, a un pasaje de la *Apología de Sócrates* y otro del *Fedón* donde Platón también privilegia a la virtud y lo espiritual por encima de lo material. Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 223 y ss.

- **Belleza en sí** –visión suprema que se manifiesta directamente.

Vemos cómo lo general va ganando importancia sobre lo particular. Al enamorarnos, no sólo estamos admirando la belleza del amado, sino del mundo en general. Para Platón, este ascenso nos acerca hacia el mundo *real*. Lo individual, por otro lado, queda poco a poco reabsorbido, subordinado, incluso olvidado. Después de contemplar las cosas bellas en este orden se estará en posibilidades de descubrir que la belleza es eterna, continua, absoluta, no relativa; y que ya no aparece bajo una forma específica, sino en sí misma. Las cosas bellas del mundo tienen una relación de participación con ella. Un hombre que siga el camino antes explicado será guiado por el amor para ir ascendiendo en las cosas bellas y poder alcanzar el conocimiento de la Belleza absoluta o en sí.

Hay un salto muy grande desde los primeros peldaños hacia el último, no sólo de grado, sino cualitativo. Recordemos que *eros* es mediador y vínculo entre lo humano y lo divino. Si lo humano es lo mortal, lo que cambia y perece, y lo divino es lo que permanece idéntico a sí mismo, entonces *eros* es también el mediador entre la temporalidad y la atemporalidad. Glenn W. Most nos hace notar cómo se da este vínculo: como participación en lo eterno, ya que no hay ningún otro modo como esto nos sea accesible. Los placeres sensuales son, entonces, las bendiciones de la locura divina por medio de los cuales podemos tener experiencia de lo eterno e inmutable.¹⁸

Pero ¿qué pasa después de que un hombre ve la belleza en sí? Diotima cree que al ver la Belleza se estará en contacto con la Verdad y se podrá engendrar, crear virtudes verdaderas, no meras imágenes o apariencias de virtud; y que así alcanzará la inmortalidad. Así, para poseer la inmortalidad y la belleza, *Eros* es el mejor guía de la naturaleza humana.

¹⁸ Cf. G.W. Most, *Six Remarks on Platonic Eros*, *op. cit.*, p. 42 y ss.

La escalera del amor en el *Fedro*

El *Banquete* no es el único diálogo en donde Platón habla sobre *eros*. Ya anteriormente expuse la gran aportación que tiene para este tema el *Lisis*,¹⁹ pero también el *Fedro* es valioso a este respecto. La primera parte de este diálogo consiste en una serie de discursos sobre el *eros* y la segunda versa sobre retórica.²⁰ Los discursos sobre *eros* son tres: el primero en boca de Lisias y los dos subsiguientes pronunciados por Sócrates. En el discurso de Lisias y el primero de Sócrates se tiene al amor por algo negativo, un apetito irracional que subsume nuestra inclinación por lo recto y se lanza hacia la belleza de los cuerpos. Es decir, ya desde aquí se toma a *eros* por una inclinación, un deseo, pero se comete el mismo tropiezo que ya mencionábamos en el *Banquete*.²¹ se toma una parte por el todo, se considera a *eros* como un solo tipo de apetito, aquel que nos lleva hacia la satisfacción de los deseos sexuales. Por fortuna, Sócrates recibe una señal de su *daímon*, incitándolo a purificarse de tales afirmaciones. Los primeros dos discursos estarían bien dichos y tendrían razón siempre que pudiéramos afirmar con certeza que la locura del amor es un mal. Sin embargo, por esa locura nos llegan grandes bienes, otorgados por los dioses.

Sócrates afirma que, según los antiguos, la *manía* es mejor que la sensatez, pues la primera viene de los dioses y la segunda, de los hombres. Hay cuatro tipos de locura que alientan a los hombres a llevar a cabo acciones que, sin ella, no podrían: la primera es la inspiración profética, patrocinada por Apolo; la segunda es

¹⁹ V. *supra*, pp. 37 y ss.

²⁰ Acerca de cuál es la preocupación principal de Platón en este diálogo, si el *eros* o la retórica, se han dado varias interpretaciones. Jaeger plantea que Platón trataba de demostrar cómo se puede hablar de diversos modos acerca del mismo tema: el *eros*, ya sea partiendo de premisas falsas (en el discurso de Lisias y el primero que pronuncia Sócrates), o partiendo del conocimiento de la verdad (en el segundo discurso de Sócrates sobre el *eros*). Según Jaeger, en este diálogo Platón tuvo la oportunidad de tratar tanto la forma como el contenido de verdad de un discurso filosófico y esto es de suma importancia. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 984 y ss. En este trabajo se pondrá atención únicamente al contenido de los discursos sobre el *eros*, ya que la forma implica una discusión que no conviene a los objetivos de esta tesis.

²¹ V. *supra*, p. 44.

la mística, cuyo patrono es Dioniso; la tercera es la poética, brindada por las Musas; y la cuarta y más excelsa, la de Afrodita y Eros, es decir, la erótica. Esta cuarta forma de locura o *manía* es la del amor. Se da cuando alguien ve la belleza de este mundo y recuerda la belleza verdadera, ideal, y siente deseos de ir tras ella. Es por eso que el amor es la mejor forma de entusiasmo.

Toda alma es inmortal porque es causa de su propio movimiento constante y de todo otro movimiento. En otro tiempo ha visto a los seres verdaderos debido a su naturaleza divina. Esto es condición necesaria para que el hombre sea tal. Algunas almas tienen más memoria que otras acerca de las ideas puras. Su memoria se les desata al encontrar semejanza entre éstas y algún ser de este mundo. Al ocurrir esto, pierden dominio de sí y no saben qué les ocurre. Sin embargo, las almas se encuentran prisioneras en un cuerpo,²² que para nosotros es una tumba, y que no nos permite acceder a esos seres verdaderos. Necesitamos una iniciación para poder recordar. Esta iniciación es la *escalera del amor*, la misma de que se habla en el *Banquete*.²³

Antes de explicarla hay que enfatizar que, en este diálogo, el ascenso hacia la Belleza en sí presupone la teoría tanto de la inmortalidad del alma como de la *anámnesis* o de la reminiscencia. Esta última se desarrolla tanto en el *Fedón*,²⁴ como en el *Menón*.²⁵ En el primero aparece como una de las pruebas de la inmortalidad del alma. Conocer es recordar y esto implica que hayamos aprendido algo en un tiempo anterior. Esto sólo es posible si el alma existe antes en algún lugar. La teoría de la *anámnesis* se funda en el argumento de que los individuos, al

²² La separación entre alma y cuerpo (*sôma* y *sêma*) es de tradición órfica, al igual que la idea de que las consecuencias del pecado pueden borrarse mediante rituales o purificaciones. También los pitagóricos difundieron la creencia de un alma separable del cuerpo mediante ciertas técnicas, además de existir antes y después del él. Para un estudio de las influencias pitagóricas y órficas en la filosofía de Platón cf. Dodds, *op. cit.*, p. 140 y ss. y 196 y ss.

²³ V. *supra*, p. 49.

²⁴ Cf. Platón, *Fedón*, *passim*.

²⁵ Cf. Platón, *Menón*, *passim*.

ser interrogados correctamente, acaban por declarar todo de acuerdo con lo real porque en ellos hay ya, de manera innata, un entendimiento correcto.

Esto mismo se pone de manifiesto en el *Menón* cuando Sócrates interroga al esclavo y le demuestra que *sabe* cosas que nadie antes le había enseñado. Si bien a esto no le llama 'conocimiento', sí le denomina 'opinión verdadera'. El personaje de Menón dice que el hombre no puede buscar lo que sabe ni lo que no sabe. Si ya lo sabe ¿para qué buscarlo?, y si lo ignora ¿qué es lo que buscará? Sócrates cree, al igual que sacerdotes y poetas, que el alma es inmortal y que llega a ser varias veces, y durante su existencia aprendió todo, por eso puede después recordarlo. "[...] nada impide que quien recuerde una sola cosa – eso que los hombres llaman aprender – encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia."²⁶

En el *Fedro*, el alma del hombre es tripartita.²⁷ Platón la describe como un carruaje conducido por un cochero y jalado por dos caballos, uno bueno y hermoso, y el otro todo lo contrario. Cuando las almas son perfectas y aladas, viven en las alturas; pero cuando van a la deriva, pierden sus alas y terminan por asirse a un cuerpo terrestre y convertirse en ser vivo y mortal. Esto depende de la fuerza de cada caballo. Si la mejor parte del alma tira al cochero hacia las alturas, ésta podrá nutrirse con la 'visión' de la Verdad; pero si no alcanza a asirse a lo divino, o no alcanza a verlo por completo, pierde las alas y le viene el olvido, cae a tierra y no podrá recordar fácilmente lo que vio.

Ésa es nuestra condición como mortales: la del olvido. Nuestras almas, según Platón, vislumbraron la Verdad en otro tiempo, pero cayeron. Esta Verdad es de carácter divino, al igual que nuestras almas, por eso son connaturales, compatibles.

²⁶ Platón, *Menón*, 81d.

²⁷ Esta tripartición del alma, que no aparece en el *Fedón*, le permite a Platón incluir en ella al deseo, a todo tipo de deseo, incluyendo el sexual. El alma es el motor del cuerpo, desea. Por eso *eros* es vínculo entre lo sensible y lo suprasensible. Si *eros* no estuviera en el alma no habría vínculo posible.

La locura erótica proporciona un entusiasmo que nos vuelca hacia lo divino, hacia las Formas puras, como lo es la Belleza en sí. De todas las Formas puras que pudo ver nuestra alma, la Belleza era la más resplandeciente. Pero la Belleza tiene un rasgo característico que ninguna otra Forma tiene: la de aparecer también en el mundo de las apariencias. La belleza es fronteriza entre la realidad inmanente y la trascendente. Por eso la escalera del amor comienza aquí, en la apreciación de la belleza de un cuerpo. Aquí está la chispa que se enciende y que urge a nuestra alma a recordar, paso por paso, lo que en otro tiempo 'vio'. La vista es fundamental, es el único de los sentidos que tiene valor para el alma, es el único sentido que le ayuda a recordar.

Hay quienes, sin embargo, al ver encendida la mecha del amor, se conforman con ese fuego y no se dejan llevar hacia la Belleza misma. Éste es el amor de los hombres ordinarios²⁸ que se quedan satisfechos con el placer que *eros* les otorga a los cuerpos y sólo pueden engendrar hijos de la carne. Estos hombres no son capaces de recordar lo divino en ello.

Sin embargo, hay otros hombres cuyas almas han contemplado las Formas puras de manera reciente y que, al ver un rostro o un cuerpo bello, sienten en sí el estremecimiento de quien contempla algo divino. Así, las alas de su alma se preparan para levantar el vuelo, llenándose, todo él, de dicha. Aquel a quien se ama es como el dios al que se venera. Se le fabrica una imagen y se la adora porque los que aman buscan hasta encontrar la naturaleza de su dios en el amado. Por el recuerdo de la Belleza en sí se enlazan con el dios y se entusiasman. De este modo logran participar de él. Es *eros* el que impulsa este entusiasmo, esta participación del dios. Cada uno busca en su amado características que le pertenezcan a su dios. Al encontrarlo, los amantes orientan al amado para que, de acuerdo con su capacidad, se asemeje más al dios.

²⁸ Es el *eros* que acompaña a la Afrodita Pandemia en el discurso de Pausanias. V. *supra.*, pp. 21 y ss.

Siguiendo con la analogía del auriga y los caballos, dice Platón que en los hombres ordinarios, al ver al amado, el auriga siente su alma afectada. El caballo dócil se contiene para ir hacia el amado y lanzársele. El caballo “malo” sí se lanza hacia él para recordar los placeres de Afrodita. Los otros dos se resisten un poco, pero terminan dejándose llevar hacia el amado. Así, es el caballo desenfrenado y concupiscente el que obliga a las otras partes del alma a acercarse sexualmente al amado. Platón llama a este impulso *hybris*.

Pero este caballo lascivo y desenfrenado puede domarse y someterse a las otras partes del alma e incluso volverse dócil. Así, ante la visión del bello amado, el alma del amante lo sigue sin maldad. La belleza llena todo, tanto que hasta el bello muchacho, el amado, se vuelve hacia el amante y lo ama también, aunque no sabe qué le ocurre, pues no sabe que se ve a sí mismo en el amante. El amado llega a sentir por el amante una imagen del amor a la cual llama amistad. A esta moderación, Platón la llama *sôphrosynê*. Sin embargo, el amado también ansía, aunque débilmente, el contacto con el amante. En este punto el caballo desenfrenado puede volver a ser un peligro en ambos al sentir deseos de entregarse a su pasión, pero si la otra parte del alma, la buena, la mesurada, vence, amante y amado serán dueños de sí, subsumiendo lo malo de sus almas a lo mejor de ellas.

En la *República*,²⁹ Platón distingue también al amor verdadero del no verdadero en que el primero es moderado, armonioso y se encamina hacia lo bello, mientras que el segundo está próximo a la locura y la intemperancia. Como hemos visto, en el *Fedro* la caracterización es muy distinta y podría parecerse confusa: la *manía* erótica es una locura benéfica, una de los cuatro tipos que provienen de los dioses. También en el *Banquete* aparece un punto de confusión con relación a los tipos de amor, puesto que ambos se encaminan hacia lo bello, no sólo uno. Sin embargo, Guthrie nos ayuda a aclarar estos puntos diciéndonos que Platón está hablando de cosas distintas: “[...] los amantes enloquecidos por la divinidad del

²⁹ Cf. Platón, *República III*, 403 a-b.

Fedro, si las partes mejores del alma vencen en la lucha a las más bajas, son también <<autocontrolados y ordenados>>. [...] La locura que condena la *República* es la locura <<situada a la izquierda>> de la dicotomía del *Fedro*, que nace de la enfermedad humana, no de la intervención divina (265a). [...]”³⁰ No hay que olvidar que la *República* está buscando una ley que norme las relaciones amante-amado y tiene que ser tajante en su menosprecio hacia la lascivia. Gould nos recuerda que Platón mismo, en *Fedro* 242e-244d, acepta su error de haber tomado sólo a la depravación como *manía*, y no a todo deseo por lo bueno.

Si bien en el *Fedro* el ascenso hacia la Belleza en sí no pasa por los mismos escalones que en el *Banquete*, éste nos brinda herramientas para comprender mejor la travesía del alma. Algunos han visto en el relato de Diotima la afirmación de que los hombres bellos sólo tienen un valor instrumental, es decir, que se pueden desechar una vez que se ha subido la *escalera del amor* y se ha alcanzado la Belleza en sí.³¹ Pero el mensaje de Diotima no es ése, como veremos en el capítulo siguiente. Hay que rescatar, más bien, la revaloración del cuerpo como punto de arranque hacia lo inteligible. El cuerpo no es desechable, porque el cuerpo no es una mera materia, el cuerpo es siempre de un hombre, y juntos pueden llegar a la sabiduría. La belleza que nos provoca el deseo es un ejemplo del deseo que nos motiva a ir hacia la felicidad: la belleza es la visión de lo que podría hacernos feliz.³² El impulso irracional adquiere sentido con la meta última de *eros*: alcanzar el bien. Pero uno no puede alcanzarlo solo, se requiere de otro hombre, como yo. Y es aquí a donde viene a parar este asunto sobre la Belleza: en la filosofía. Si *eros* ama la belleza y la busca, debe ir necesariamente hacia la sabiduría, que es lo más bello. *Eros* es filósofo.

³⁰ Guthrie, *op. cit.*, p. 402.

³¹ Cf. Th. Gould, p. 120.

³² Cf. *ibid.*, p. 54.

CAPÍTULO 3

Eros y Filosofía

Identidad entre lo deseable y lo cognoscible

Lo que vimos anteriormente sobre la travesía del alma hacia el reino de lo suprasensible tiene importantes implicaciones epistemológicas que también tienen que ver con *eros*. Diotima nos mostró que *eros* es una aspiración a apropiarse del *bien* de manera permanente. Lo bello es lo bueno, lo divino que alcanzamos por medio de la *anámnesis*. Ya desde el *Lisis* había quedado asentado que debe existir un *primer amado*, aquello en virtud de lo cual se puede amar todo lo demás, y habíamos dicho que eso es el 'bien'. Si el bien se entiende, entonces, en términos utilitarios, toda *philía* tiene por objeto algo que me es útil. Pero hay *philías* más nobles que otras, dependiendo del nivel que hayamos alcanzado en la *escalera del amor*. Esto implicará una concepción de lo real distinta, también. Platón no acepta que aquel que se entrega a los placeres carnales tiene la misma idea de realidad que aquel que cultiva las ciencias o la filosofía. Y es que el camino que nos lleva hacia las Formas puras es un camino del conocimiento de lo verdaderamente Real. Así, la corrección de nuestro conocimiento de la realidad está ligada a nuestros deseos. Si *conocemos* lo mejor, es imposible desear otra cosa.¹

De este modo, podemos decir que los deseos nunca fallan, lo que falla es el entendimiento, el discernimiento acerca de qué es lo bueno. No hay una oposición entre lo que el cuerpo desea y lo que el alma desea, siempre que lleve conocimiento de por medio. Los hombres buscan felicidad en muchos tipos de experiencia, hay posesiones que se nos aparecen como deseables; sin embargo, al momento de

¹ Incluso Thomas Gould afirma que el *Banquete* trata justo sobre esto: la identidad entre lo que perseguimos como realmente deseable y la comprensión de lo verdaderamente real, es decir, entre lo deseado y lo conocido, entre el amor y la filosofía. Cf. Th. Gould, *op. cit.*, p. 22 y s.

adquirir conocimiento muchas veces pueden llegar a decepcionarnos, puesto que no eran *realmente* buenas, *realmente* deseables.² La intensidad de un deseo inmediato no es necesariamente un signo de que algo es bueno, por eso eros es nuestro mejor guía: la felicidad sólo se nos dará si adquirimos algo que sea permanente y que nos acerque a la inmortalidad.

Podemos hablar, entonces, de dos tipos de deseo: el que se da en la inmediatez y que sólo busca un placer momentáneo, y el que se da con vistas a la felicidad y es más duradero. Del primer tipo hay muchos, mientras que del segundo sólo hay uno: el deseo que se encamina hacia el Bien.³ La inteligencia, el entendimiento, es el movimiento del alma que nos lleva a ver la Realidad, y la realidad es lo Bueno. La Realidad no es lo que comúnmente vivimos, no es la inmediatez, eso sólo es su reflejo fenoménico: la Realidad son las Formas. La filosofía, entonces, resulta ser la búsqueda erótica de lo Bueno, porque se puede recordar la Realidad.

Ahora bien, cómo vamos a saber discernir entre una correcta comprensión de la realidad y otra incorrecta. ¿Quién es el árbitro? La felicidad misma, el placer que nos brinda la Realidad. Si no existe ninguna escisión entre nuestro cuerpo y nuestra alma sentimos una profunda felicidad, y eso es síntoma de que la Realidad es bella. La felicidad es el criterio para probar la verdad de nuestros supuestos sobre la realidad. Así, el mundo entendido correctamente es bello y satisfactorio y nos traerá felicidad.⁴

Toda alma persigue lo bueno, pero se puede equivocar con respecto a ello y no la podemos convencer racionalmente, es decir, no podemos obligarla a juzgar la realidad de tal manera. Necesitamos un criterio más alto que es la felicidad. Sin

² En la *República*, Platón los llama 'deseos innecesarios', algunos de los cuales van contra las normas y pueden reprimirse por medio de deseos mejores, de la razón y de las leyes. En algunos casos pueden extirparse por completo o debilitarse, pero en otros pueden volverse más fuertes y ser un peligro para la República ideal. Cf. Platón, *República IX*, 571b.

³ Th. Gould, *op. cit.*, p. 70.

⁴ Cf. *ibid*, p. 81

embargo, por mucho que se equivoque, toda alma se mueve por lo bueno, de alguna manera lo intuye, *sabe* que existe, le es accesible de algún modo.⁵ Más aún, la estructura de la naturaleza en general tiene también la forma de la voluntad que se dirige hacia lo bueno, hay una correspondencia entre el 'cosmos moral' y el físico.⁶ Gould dice que estos intentos de la naturaleza por alcanzar la perfección son la *inteligencia*. En el hombre, ésta se desarrolla como el entendimiento correcto de la realidad y la comprensión de que la realidad participa de lo bueno.⁷

Podemos fallar en nuestra comprensión de lo bueno, pero no en desear lo bueno. Esta falla implica un error en nuestra comprensión de la realidad y no se logrará la felicidad. "Sólo el hombre que encuentra un placer duradero en la realidad tiene derecho a afirmar que tiene un correcto entendimiento de ella. Si no hay conflicto entre el placer y la realidad, ¿por qué la mayoría se siente infeliz casi todo el tiempo?"⁸ Platón diría que es porque no han logrado alcanzar la cima de la *escalera del amor*, acceder a la *noesis*, es decir, la visión de las cosas como son en sí, ver lo Bueno y lo Bello en sí. Esta nueva Realidad es la verdadera, la de las Formas, y es la única que le brindará una profunda felicidad.

Es así como encontramos el punto de encuentro de *eros* con la filosofía. Recordemos que Sócrates afirmaba siempre no saber nada, sólo conocía su propia ignorancia; la filosofía no es sólo búsqueda de la sabiduría o ignorancia, sino la conciencia de ella y del deseo de conocer. El amor no es sólo la carencia de cosas buenas, sino el reconocimiento de que no están y de que son deseables. *Eros* y filosofía van de la mano. "Lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean convencidos y vencidos, sino que sean examinados y reflexionados."⁹ Para Platón, el hombre debería poder discernir lo bueno y lo malo con claridad para no fallar en su voluntad. Es el conocimiento el que debe determinar su voluntad porque no hay

⁵ Cf. *ibid*, p. 90 y ss.

⁶ Cf. Jaeger, *op. cit.*, p. 585

⁷ Cf. Th. Gould, *op. cit.*, p. 78

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 102

⁹ J.F. Lyotard, *op. cit.*, p. 95.

hombre que sacrifique la felicidad por placeres efímeros.¹⁰ Platón no quiere hombres corrientes, quiere hombres buenos, por eso trata de persuadirnos de que la felicidad y la bondad van siempre juntas.¹¹

Sabiduría y Filosofía

El problema de la *alétheia*

La palabra *alétheia*, verdad, tiene una gran historia.¹² Podríamos incluso rastrear la historia del pensamiento griego en la transformación de su concepto de *alétheia*. En las épocas más remotas no significaba lo mismo que con el nacimiento de la filosofía.

Antiguamente se le consideraba una diosa emparentada con la luz y el recuerdo (la diosa Mnemosiné), y complementada por *Lethé*, cómplice del silencio y la oscuridad. La verdad de *Alétheia* siempre se ha expresado en la palabra, sólo que en este caso la palabra contenía una verdad asertórica, ambigua, pero eficaz y creadora de ser. Proviene del mundo divino. Esa verdad era propia del lógos de los poetas, adivinos y reyes. La palabra de esta *Alétheia* era la palabra mítica, anterior a la escritura y emparentada con la memoria.¹³ *Alétheia* era ambigua, multívoca, enigmática: oculta al mismo tiempo que descubre. Por ello no puede ser contraria a *Lethé*, que es la oscuridad y el olvido.

¹⁰ Cornford añade que es a través de esta voluntad determinada por el conocimiento que el hombre se vuelve autónomo. Este es el legado de Sócrates a Platón: la de convertir a los individuos en seres que podían encontrar la verdad por sí mismos, pues la sabiduría no puede ser enseñada ni impuesta autoritariamente. Cf. Cornford, *op. cit.*, p. 59 y ss.

¹¹ Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 199.

¹² La historia de *Alétheia*, análoga a la historia del paso del mito al lógos, ha sido estudiada exhaustivamente por muchos filósofos y filólogos. Yo no pretendo hacer un estudio en este sentido, ya que eso equivaldría a otra tesis y se alejaría de los propósitos de ésta. Intento nada más situar a Platón en su contexto y me ceñiré a la obra de Marcel Detienne. Cf. M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*.

¹³ La equivalencia entre *alétheia* y *mnemosiné* se da en tres sentidos: 1) equivalencia de significado (don de videncia, reunión de pasado, presente y futuro), 2) equivalencia de posición (en el plano religioso ambas se asocian a experiencias de mántica incubatoria), y 3) equivalencia de relación (ambas son complementarias de *Lethé*, el olvido). Cf. M. Detienne, *op. cit.*, p. 97 y s.

La concepción de la verdad objetiva y racional se debe a un proceso de secularización de la palabra. Nace la palabra-diálogo, social, inscrita en el tiempo. Esta palabra ya no es un privilegio de un grupo de hombres excepcionales, sino que nace de la igualdad entre los hombres: la democracia. Hay entonces un deterioro del lógos mítico y adviene el comienzo de la autonomía de la palabra.

Luego nace un nuevo tipo de hombre: el filósofo, y con él, la relación de *alétheia* con la memoria da un giro. El objetivo de éste es el conocimiento y la memoria se vuelve un instrumento de aprendizaje, un medio de pasar de lo inestable y ambiguo (la *doxa*) a lo estable y seguro (la *episteme*). Así, lo ambiguo que antes estaba del lado de la *alétheia* pasa ahora al lado de la *Lethé*, considerada ámbito de lo inestable, o sea, de la *doxa*. En esta nueva tradición insertaremos a Platón y su *alétheia*. El filósofo es quien logra acceder al mundo de la verdad, y aun cuando Platón siga emparentando memoria con verdad en su teoría de la *anámnesis*, opone a *alétheia* con *Lethé* como si fueran planos completamente polarizados. La memoria sigue siendo fundamental en su filosofía, pero ya no es un don de videncia, sino un medio de separar cuerpo y alma, una facultad de nuestro intelecto. Lo que cambia es el cuerpo, vive en el mundo del engaño, de *Lethé*, mientras que nuestra alma puede acceder a lo estable, a lo no-contradictorio, la *alétheia*.¹⁴ Dice Detienne que Platón “[...] traduce en un plano mítico la oposición entre el acto de *anámnesis*, la evasión fuera del tiempo, la revelación del ser inmutable y eterno, y la carencia de *Lethé*, que es la ignorancia humana y el olvido de las verdades eternas.”¹⁵

¹⁴ Este paso de lo mítico a lo filosófico no fue tajante. Recordemos que Platón aún utiliza el antiguo lenguaje mítico en muchos de sus diálogos. Incluso la separación cuerpo-alma y todo lo que eso implica es herencia de sectas filosófico-religiosas como el orfismo y el pitagorismo. En estas sectas se considera que hay dos planos; el de *alétheia* (del Ser, la Memoria, lo Inmutable), y el de *Lethé* (No-ser, olvido, lo fluido). Su ascesis pretende pasar de *Lethé* a *Alétheia*. Por ello el hombre ya no vive en un mundo ambivalente donde los contrarios son complementarios, sino en un mundo de tajante dualismo. Uno puede elegir entre la vía de la ascesis (memoria) y la vida del placer (olvido), y esta elección se corresponde con el plano escatológico. Cf. M. Detienne, *op. cit.*, p. 197 y ss.

¹⁵ M. Detienne, *op. cit.*, p. 190.

La verdad y el diálogo platónico

Desde luego que Platón no fue el primer filósofo, pero sí fue el primero en dejar constancia escrita directa de su pensamiento. Lo curioso es que escribiera a manera de diálogo. Sin embargo, no podría haber escrito de otra manera porque eso estaría en contradicción con su propia filosofía.¹⁶ Así, podemos ver que el pensamiento de Platón no es de carácter subjetivo, solitario, sino amasado lentamente entre unos y otros personajes. El lenguaje que ocupa es el lenguaje de lo público, de la comunidad. “Fruto de la democracia que se había iniciado en el siglo V a.C., el diálogo supuso la eliminación del lenguaje dogmático. La verdad se develaba no en el imperio del sacerdote o del rey, sino en la coincidencia de los hombres, en el enfrentamiento de sus opiniones en las que no había, en principio, nadie que administrase ese discurso, que lo impusiese desde el espacio privilegiado de un monólogo sin respuesta. [...]”¹⁷

La filosofía de Platón se nos presenta en la forma de un *lógos* comunicativo, vinculante. La figura del filósofo no es la de un hombre privilegiado en el que cayera de manera exclusiva la adjudicación de la verdad, sino la de un hombre que va construyendo su pensamiento a cada paso, ayudando a los otros también a alcanzar el conocimiento. El que se haya atrevido a escribir sus diálogos es algo secundario, como ya nos había anunciado en el *Fedro*: Theuth plantea a Thamus que el conocimiento de las letras brindará ayuda a la memoria y a la sabiduría, y Thamus responde que la palabra escrita no es más que un recordatorio *desde fuera* de lo aparentemente aprendido, y esto implica olvido. La memoria trae sabiduría siempre que sea un recuerdo desde dentro, desde sí mismo.¹⁸ Al escribir, podemos dar apariencia de sabiduría, pues parecerá que tenemos muchos conocimientos. Esto creará sabios en apariencia, en lugar de sabios de verdad. Pero, ¿qué significa

¹⁶ El hecho de que Platón haya incluido en muchos de sus diálogos mitos que explican conceptos más importantes no se debe a que quisiera regresar al pasado dogmático, sino que intenta ponerlos al servicio de sus fines racionales, vivificarlos.

¹⁷ E. Lledó Íñigo, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, p. 40.

¹⁸ Cf. Platón, *Fedro*, 275 a-b.

recordar la verdad desde adentro? Evidentemente está hablando de la Verdad que el alma – lo de adentro – vio en otro tiempo. Sin embargo, uno no puede recordar esa verdad sin la ayuda del otro, alguien como yo, que me ayude a transitar, poco a poco, nivel tras nivel, hacia la verdad. Platón quiere que no olvidemos nunca esto: que para filosofar se necesitan otros hombres, se necesita del mundo de lo común, de la discusión, de la no-aceptación de verdades dogmáticas. Sólo se puede filosofar en conjunto. La sabiduría no es una *res* que se pueda transmitir de sabio a ignorante, la sabiduría se construye entre seres intermedios.

Pero la sabiduría sólo puede alcanzarse por *eros*. C.D.C. Reeve es el único intérprete que se fija en la coincidencia etimológica entre *erôs* (amor) y *erôtan* (hacer preguntas).¹⁹ Por eso Sócrates dice que lo único que afirma saber es *tá erôtika*.²⁰ Lo único que sabe es el arte y la técnica del amor, equiparable al arte de hacer preguntas. Las lecciones de Sócrates sobre el amor son lecciones acerca de cómo hacer y responder preguntas. *Eros* es el fundamento de toda la dialéctica platónica. La mayéutica provoca el deseo por la sabiduría porque crea un hambre de sabiduría. Cualquier indagación sobre el amor implica un tipo de discurso y de discusión. Así, amar a los muchachos es una cuestión de hablarles, convencerlos de amar las cosas correctas.

M. Foucault dice que la filosofía platónica sobre el *eros* da especial importancia a la relación del amor con la verdad. El enamorado debe reconocer que es el amor lo que le embarga y por lo que busca a otro, pero no porque sea la otra mitad de sí mismo, como cree Aristófanes, sino porque me llevará a encontrar la verdad. Por eso, el enamorado debe descubrir esa relación con la verdad que es la base sobre la que descansa su amor.²¹

Sócrates se interesa por la verdad, la *alétheia*, no por adornar sus palabras, no por la belleza formal del discurso, sino por la Belleza en sí.

¹⁹ Cf. C.D.C. Reeve, *op. cit.*, p. XIX.

²⁰ Cf. Platón, *Banquete*, 177d.

²¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, p. 36.

La dialéctica es el modo de refrescar la memoria.

Pederastia

Estamos acostumbrados a pensar en el personaje histórico de Sócrates como un hombre de tendencia homosexual y con inclinaciones hacia los jóvenes bellos. Esto se nos ha venido dando como un prejuicio desde el que se mira a su filosofía, a la par que la de Platón. Recordemos que en Grecia la homosexualidad, como tal, era socialmente admitida, incluso hasta promovida, pero fue Platón mismo el que nos hizo ver que la relación de Sócrates con sus *amados* era muy diferente a como la imaginamos. Sócrates estaba completa y absolutamente en contra de la pederastia.

Podemos considerar el pensamiento de Platón con respecto a este punto en dos niveles. El primero, y quizá el más claro, es el expuesto en el *Banquete* y el *Fedro*. Aquí la pederastia se queda al nivel del *Eros Pandemos*, es decir, busca la mera satisfacción sexual. Si *eros* es un deseo de las cosas bellas y buenas, entonces ¿por qué algunos hombres se contentan con los placeres carnales sin preocuparse por lo bueno? ¿cómo distinguir al que ama del que no ama? Hay dos cosas separadas que nos impulsan a llevar a cabo acciones: una es el deseo de placer y la otra es el deseo adquirido de lo mejor (*hybris* y *sophrosyne*²²). Algunas veces gana el primero y, otras, el segundo. Por eso necesitamos el entendimiento, para que nos guíe de uno hacia el otro, de la irracionalidad del deseo ciego hacia la racionalidad de un apetito con un fin. En el *Fedro*,²³ Platón describe el proceso del ascenso en el que el amante trata de llevar al amado hacia la Belleza en sí, pero hay un momento en que el amado comienza también a desear al amante y busca su contacto. Puede tentar al amante y dejarse llevar por la parte “mala” del alma. Esto

²² V. *supra*, pp. 55 y s.

²³ Cf. Platón, *Fedro*, 255c-256b.

implica el que escojan un modo de vida no filosófico, vulgar. Es preferible la “amistad” con el enamorado que esté regida por la sensatez, que aquella que conlleve intimidad sexual.

Hasta aquí me parece preciso hacer dos señalamientos: 1) en el *Fedro*, el deseo hacia lo bajo también está en el alma del hombre, del mismo modo que el deseo espiritual; 2) sólo hay estos dos deseos, que al parecer se corresponden con los dos tipos de *eros* de los cuales hablaba Pausanias en su discurso.²⁴

Así, el amor verdadero se vuelve un auto-control. El amor no es, sin embargo, una ausencia de pasión, sino una pasión de otro tipo.²⁵ Así, cuando en la *República* describe al amor como un tirano, se está refiriendo a este tipo de amor depravado, como una compulsión hacia el placer que se convierte en obstáculo para alcanzar el verdadero bien.

Platón despreciaba todo tipo de relación sexual, tanto entre hombres (el cual prohíbe tanto en la *República* como en *Leyes*), como entre heterosexuales, a menos que sea con el propósito de procrear. Así vemos que no necesariamente va contra la homosexualidad, sino contra todo acto sexual sin propósitos espirituales.²⁶ Sócrates se encuentra en una situación de conflicto potencial contra la pederastia admitida por los atenienses, pues él ama mayéuticamente. Hacer y responder preguntas es un acto de amor. Es llevar al otro a la sabiduría. El amor pandemo es malo para el alma del amado porque el amante buscará sólo su satisfacción personal, por ello querrá mantener a su amante en un estado de inferioridad y dependencia, de ignorancia, para seguir teniéndolo a sus pies. Este amor, que prefiere el placer a lo bueno, además, convertirá al amado en algo débil. Hasta aquí estaría de acuerdo con Pausanias.

²⁴ V. *supra*, pp. 21 y ss.

²⁵ Cf. Th. Gould, *op. cit.*, pp.113 y ss.

²⁶ Cf. G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, nota número 2, pp. 89-90.

El problema es que no podemos estar seguros de si Platón va a admitir o a rechazar también el tipo de *eros* que Pausanias denomina *Uranos*.²⁷ Nuestro filósofo, al parecer, no va a admitir absolutamente ningún tipo de pederastia. En las *Leyes*, el personaje del ateniense se pregunta cómo hacer para que los hombres eviten los deseos haciendo caso a su razón. No se sorprende de que las leyes establecidas traten de abolirlos.²⁸ Hay riesgos en las relaciones pederásticas, en cualquiera de los sexos. Sus efectos no sólo se ven individualmente, sino en las ciudades y es por eso que se pregunta el ateniense por las precauciones que debemos tener. Si se declarara a la homosexualidad como noble, o se declarara que no es en ningún sentido vergonzosa, con ello no se estaría promoviendo la virtud, ni la valentía, ni la templanza. Hay que analizar la naturaleza de la amistad, del deseo y de las cuestiones amorosas, ya que hay dos tipos de ellas, y además un tercer tipo que las involucra a ambas. Nos sentimos confundidos porque damos el mismo nombre a todas ellas.²⁹ Hay tres tipos de 'amigo'. Decimos que 'amigo' es lo semejante, pero también decimos que 'amigo' es lo contrario. Pero cuando cualquiera de estas relaciones se vuelve intensa, le decimos amor. La amistad que se basa en oposición es una cosa terrible y salvaje; la que se basa en semejanza es gentil y recíproca. Pero el tercer tipo es una mezcla de ambas.³⁰ Hay, entonces, tres tipos de amante y no dos. El que ama el cuerpo quiere saciarse sin consideración del alma de su amado. Este *eros* es rechazado. Por el contrario, el que ama el alma no busca el placer sexual y considera el deseo carnal como algo secundario y lascivo. Éste deseará castidad por buscar la sabiduría y será el favorito de Platón. El tercer tipo es una mezcla de estos dos, y es al que Pausanias denomina *Uranos*. La ley no debe prohibir el tipo de deseo que busca que un hombre llegue a ser lo mejor que pueda. Debe sólo prohibir el deseo que se entrega al placer sexual mediante

²⁷ V. *supra.*, p. 22.

²⁸ Cf. Platón, *Leyes I*, 835e *apud* C.D.C. Reeve, *op. cit.*, p. 219.

²⁹ Cf. Platón, *ibid*, 837a. En el *Banquete* ya había hablado de este problema. V. *supra.*, p. 44.

³⁰ Cf. *ibid*, 837 a-b.

una ley considerada sagrada. Entonces, ¿esto quiere decir que sólo condena al *Pandemos* y no al *Uranos*? ¿Hay aquí una pequeña aceptación de la pederastia con fines a la *areté*? Quizá.

Por otro lado, en la *República* las malas influencias externas pueden forjar en los hombres un amor lascivo, adornándolo para que parezca algo ventajoso y llevándolo hacia la locura.³¹ Muy probablemente éste es el *eros* favorito de Pausanias, el que se empeña en disfrazar su apetito con pedagogía.³² Según Sócrates, los guardianes de la ciudad deben promulgar una ley donde la relación amante-amado sea casta y noble, sin parecer nunca otra cosa, y que el pueblo mismo sea el que reproche si es que se asoman fines lascivos.³³

Amar correctamente

La historia de Diotima sobre el amor es acerca de cómo amar correctamente, es decir, sobre cómo ser guiado por otro en el arte de amar. Amar es llevar a otro a la sabiduría. Pero ¿cómo se logra esto? Por medio de la filosofía, no del cuerpo. Habíamos convenido en que hay tres tipos de amantes, no dos. El tipo más bajo es el de los que buscan la mera satisfacción física. Este tipo es al que condenan tanto Pausanias como Sócrates. Luego están los pederastas que buscan la virtud, que se refieren al segundo tipo de Pausanias. En último lugar están los amantes filosóficos, autocontrolados, moderados, que buscan el Bien en sí. No hay posibilidad de contacto sexual. Tampoco es un amor egoísta, ya que buscan la mutua inspiración para llegar a la verdad y la bondad. La atracción física inicial se convierte en una pasión por alcanzar nuevas cimas del conocimiento.³⁴ No puede haber contacto

³¹ Cf. Platón, *República IX*, 572e-573b.

³² Es sintomático que aquí la 'maldad', la 'locura', siempre viene de fuera, como una influencia maligna. Nosotros, por dentro, sólo tenemos bondad porque nos fue dada de forma innata, aunque incompleta. Este es un punto de radical oposición con el *Fedro*, donde el alma misma conlleva una parte de maldad.

³³ Cf. Platón, *República III*, 403b.

³⁴ Cf. Grube, *op. cit.*, p. 115.

sexual porque es antinatural, porque los hombres no pueden procrear con el cuerpo. Sócrates sí amaba a los hombres jóvenes, pero no quería obtener satisfacción sexual, sino convertirlos en hombres mejores mediante la estimulación de sus almas. No va a negar la atracción sexual que en primera instancia se da, pero la va a convertir en un deseo de llegar a una vida mejor para ambos. El amante sólo puede alcanzar la inmortalidad al dar a luz en la belleza y esto sólo se logra ayudando a su amado a crecer, a ganar virtud y caminar con él hacia la contemplación y posesión de la Belleza verdadera. La locura divina del amor es algo bueno, sobre todo cuando se acompaña de discusiones filosóficas, pues lleva hacia lo Bello en sí y hacia las demás Formas puras, que es lo que en realidad amamos, lo *primero amado*.

Así podemos entender el por qué Sócrates rechaza a Alcibíades una y otra vez. Al final del *Banquete*, éste irrumpe intempestivamente y se convierte en el último en pronunciar un discurso a propósito de *eros*. Pero Alcibíades no hablará en términos generales, sino que cuenta la historia de cómo intentó seducir a Sócrates. Éste se resistió una y otra vez. Alcibíades se empeñó en su esfuerzo, no porque Sócrates fuera un hombre físicamente bello, sino porque hay un poder en él según el cual Alcibíades podría llegar a ser mejor. Este poder es el de enseñar virtud, y es irresistible para Alcibíades y eso es lo que intenta obtener del intercambio con Sócrates. Sócrates cree que esta atracción es de distinta naturaleza a la del buen aspecto físico. Si Alcibíades ofrece la belleza de su cuerpo a cambio de la belleza del alma de Sócrates, con esto se estaría efectuando un intercambio desigual, de “oro por bronce”, pues la belleza del alma es lo verdaderamente bello, y la otra belleza lo es sólo en apariencia.³⁵ Alcibíades se lamenta de que Sócrates lo haya rechazado a él, tan bello, pero no comprende que su belleza no era de interés para Sócrates, pues era sólo del cuerpo. La educación que Sócrates podía ofrecerle era una transformación del alma entera, no la colocación de conocimiento en la mente

³⁵ Cf. Platón, *Banquete*, 218d-219a.

de otra persona, mucho menos a través del intercambio sexual. El discurso de Sócrates se dirige a la Belleza trascendente, que rebasa lo terreno y lo particular, mientras que la de Alcibíades nos lleva a una relación muy personal en una situación concreta. Sócrates practica una forma de *eros* espiritual.

El verdadero amante tratará de educar a su amigo, el amado. Como éste es bello, el amante se sentirá inclinado a engendrar. Ambos alcanzarán las visiones supremas, la comprensión de lo *en sí* y su conducta estará conducida por la virtud. Seguirán creando a lo largo de los años y la amistad no se marchitará con su cuerpo. Así, podemos ver que el *eros* de Sócrates no es egoísta, como sí podría serlo el *Urano*. No se trata del abandono de los chicos individuales que se ama, sino de amarlos amando en ellos al mismo tiempo algo más. No se trata de usar al cuerpo del otro como peldaño para *mi* conocimiento. Amar correctamente es no amar al otro en su corporeidad, sino valorarlo en su belleza. Sin embargo, para reconocer que su amado es uno entre varios bellos, su amor hacia él cambia: ama su alma. Cuando su belleza física decaiga, seguirá siendo amado. El amado no se desecha, se ama en él algo que va más allá de su belleza aparente.

Alguien que ama el alma no puede abandonar al amado siempre que éste camine hacia el conocimiento. Aun cuando el cuerpo decaiga, el amor persiste. Sócrates, en el *Alcibíades*,³⁶ proclama ser el único amante verdadero de éste y afirma que sólo lo dejará si su alma se corrompe. Si alguien amara el cuerpo de Alcibíades, sólo estaría amando algo accesorio a él, no a él mismo. Para amarlo, hay que amar su alma.

La filosofía es amor de la sabiduría. Esto la relaciona con Eros, quien, al igual que el filósofo, es un ser intermedio.

³⁶ Cf. Platón, *Alcibíades*, 131e-132a *apud* C.D.C Reeve, *op. cit.*, p. 201.

El otro como espejo

En el *Fedro*, cuando Sócrates describe el ascenso hacia el mundo suprasensible, dice que, al llegar a la Belleza, ésta lo llena todo, y por ello el amado termina por amar también al amante, aunque no sabe qué le ocurre, pues no sabe que se ve a sí mismo en el amante.³⁷ ¿Qué significa este ‘verse a sí mismo’? ¿Qué tipo de contacto implica? La relación erótica, para Platón, es una relación entre iguales, entre entes intermedios y connaturales, como ya había quedado establecido.³⁸ Si no fuera así, podría haber defendido la pederastia a la manera de Pausanias: el que posee virtud puede enseñarla, transmitirla mediante contacto sexual. Para Sócrates y Platón filosofar es llevar a otro hombre al conocimiento. “La enseñanza siempre consistió para él en una comunión entre el maestro y el alumno, la investigación siempre como una búsqueda entre amigos. Él sabía que el hombre no podía mantenerse solo, que necesita empatía e intercambio de ideas con mentes congeniales.”³⁹ Eros es el poder que motiva toda actividad intelectual. Por lo que más se preocupa uno es por lo que se ama. Cuando uno ama se cree que las mismas cosas que le son ventajosas al amado, le serán también para uno mismo, y viceversa.⁴⁰

“¿Podríamos decir que no hay en el alma una región más divina que aquella en donde se da el conocimiento y la comprensión? [...] Entonces, en aquella región recordamos lo divino, y si alguien lo viera y comprendiera – visión y entendimiento – tendría el mayor conocimiento de sí mismo también.”⁴¹ El amor filosófico es, a su vez, amor de sí mismo; *eros* es la búsqueda de mi ‘verdadera naturaleza’. Esto no tiene que ver con el amor propio, autocomplaciente; sino con el anhelo de formarse a sí mismo espiritualmente: “[...] modelar el verdadero hombre dentro del hombre.”⁴²

³⁷ Cf. Platón, *Fedro*, 255c-d.

³⁸ V. *supra.*, pp. 40 y ss.

³⁹ Grube, *op. cit.*, p. 115. La traducción es mía.

⁴⁰ Cf. Platón, *República III*, 412d.

⁴¹ Platón, *Alcibiades*, 133b-c *apud* C.D.C. Reeve, *op. cit.*, pp. 202 y s.

⁴² Jaeger, *op. cit.*, p. 581.

Si eros es la tendencia a apropiarse de lo bello y lo bueno, lo bueno es el amor de sí mismo, yo soy el objeto sobre el que recae mi amor. La escalera del amor termina en el moldeamiento de mi individualidad, en el encuentro de lo eterno sobre nosotros.⁴³

Si el Oráculo de Delfos dijera “Mírate a ti mismo” en lugar de “Conócete a ti mismo”, el ojo buscaría algo en lo cual se pudiera ver a sí mismo.⁴⁴ El ojo busca el reflejo de su alma en algo más, o en alguien más: en el amado. Cuando un hombre ve a los ojos a otro se puede ver a sí mismo. Un ojo puede verse a sí mismo si observa a otro ojo y se fija en la mejor parte de éste... Si el alma ha de verse a sí misma, debe mirar a otra alma, especialmente en donde ocurre la sabiduría.

El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo *otro* [...] está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí, en el deseo, [...] y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro, por la ausencia.⁴⁵

En el *Fedro* se hablaba del amor como un encuentro de dos almas ‘connaturales’, cuya afinidad consistía en haber formado parte del séquito del mismo dios, por ello buscamos almas con los caracteres similares al de dicha divinidad, y esto nos ayuda a mirar hacia arriba y lograr mirar a aquel dios mismo. El recuerdo le viene como inspiración divina.

En el *Lisis* decíamos que amamos a los amigos en la medida en que son útiles, pero esta utilidad no es del tipo instrumental, tiene que ver con la idea de que un amante debe convertir a todos sus amados en algo bueno, lo mejor posible.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 586.

⁴⁴ Cf. Platón, *Alcibiades*, 132d *apud* C.D.C. Reeve, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁵ J.F Lyotard, *op. cit.*, p. 81-82.

Filosofía erótica

Sócrates, paradigma de erastés

Al final del *Banquete*, Alcibíades termina por hacer un elogio de Sócrates en lugar de orientar su discurso hacia *Eros*. Después de las discusiones sobre el *Eros*, la teoría se personifica: Eros se encarna en Sócrates. La serie de discursos y elogios se cierra con otro elogio, esta vez a Sócrates. Sócrates es el hombre demónico.⁴⁶ Con ello, lo que seguramente quería hacer Platón es reorientar la relación amorosa. Es decir, si *eros* no es un dios, sino un deseo, entonces hay que exaltar a aquel que es capaz de desear lo realmente bueno. Este hombre es el nuevo amante y filósofo. Es filósofo porque es amante y viceversa, puesto que ambas condiciones son la misma en él. Sócrates se encuentra en 'disposición amorosa' con los jóvenes bellos, pero no le interesa ni su belleza ni su posición social ni ninguna de esas cosas que la gente busca. Para él, estas posesiones no tienen valor, como ya demostró en su rechazo a Alcibíades.⁴⁷

Alcibíades pretende intercambiar su belleza por la sabiduría de Sócrates, pero corre el riesgo de que ésta no estuviera ahí y no obtuviera nada a cambio de sus favores. Alcibíades cree que la sabiduría es algo que se puede intercambiar, vender, no algo que se construye mediante el diálogo. Por eso Sócrates afirma no saber nada, porque no tiene esa sabiduría-cosa. La verdadera sabiduría de Sócrates es una ausencia y un deseo y él se adhiere a ella para poder hacer filosofía. La filosofía está del lado del movimiento hacia lo que está separado. "[...] Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salir de su cauce."⁴⁸ Alcibíades no logró subir por la

⁴⁶ Cf. Platón, *Banquete*, 203^a.

⁴⁷ Cf. *ibid*, 218d-219a.

⁴⁸ J.F. Lyotard, *op. cit.*, p. 99.

escalera del amor porque, para él, la belleza física era determinante y dominaba a lo espiritual, era intercambiable con ella. No comprendía que son bienes que no se pueden intercambiar completamente porque están en planos de la realidad diferentes.⁴⁹

Sócrates nos aparece, al mismo tiempo y por las mismas razones, como el perfecto *erotikós* y el filósofo asimismo perfecto, y lo es precisamente porque va más allá del amor sexual y utiliza la atracción de la belleza con vistas a la adquisición de la virtud y del conocimiento de lo real. Él es, sin duda, aquél en quien el alma intelectual recupera sus alas para volver a la morada de los puros inteligibles y para gozar de nuevo con su contemplación. Él es el que ha amado la ciencia por ella misma como filósofo, y también como filósofo ha amado a los jóvenes, y no ha tenido nunca otro propósito que el de comunicarles, mediante el amor, la virtud y el conocimiento.⁵⁰

Sócrates es el modelo de amante de Platón, por eso es necesario que Alcibíades lo elogie. Sócrates engaña porque se presenta a otros como amante y éstos terminan amándole a él. Sócrates quiere servirse de otros como peldaños, según habíamos explicado, pero los otros también pueden servirse de Sócrates como peldaño para conocer la belleza en sí. Sócrates abre la visión de lo que va más allá de lo empírico. "Sócrates no es la belleza, sino la mera personificación del amor por lo bello; no es lo deseado, sino el *daemon*. Es el deseo en su esplendor. Alcibíades cometió un error cercano a la tragedia al pensar que el objeto de su amor era Sócrates. [...] Alcibíades se aproxima más a la verdad cuando compara el contacto con Sócrates con la mordedura de una serpiente. Es el aguijón que pretende despertarnos del sueño del deseo hacia el sueño de lo deseable."⁵¹

La filosofía sí es una locura, pero es la locura del amante de la belleza. Es el deseo de lo bueno en sí. Es una pasión en el alma que se sublima con vistas a un fin trascendente. Es una irracionalidad racional,⁵² porque al ver en la tierra algo

⁴⁹ Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 245.

⁵⁰ L. Robin, *La teoría platónica dell'amore*, pp. 222-223 *apud* G. Reale, *op. cit.*, pp. 249-250.

⁵¹ Th. Gould, *op. cit.*, p. 57. La traducción es mía.

⁵² Cf. Th. Gould, *op. cit.*, p. 118.

bello, esto le provoca el recuerdo de lo bello en sí. Yo diría que el anhelo es irracional, el camino no. El fin de la filosofía es la felicidad y, junto con ella, la armonía entre las partes de nuestra alma. “El alma, como frecuentemente decía Platón, debe estar en balance y armonía, con el intelecto como un monarca benevolente, no un tirano. Y Platón creía que en un verdadero filósofo o amante de la sabiduría, la armonía sería el resultado inevitable. El alma disarmónica no tomaba en serio a la filosofía, y el amor por la verdad no había entrado verdaderamente en su corazón.”⁵³

El juego dionisiaco y apolíneo del *Banquete*

Cuando llega Alcibíades -tarde, ebrio y compeliendo a los demás a beber- el ambiente del *Banquete* que se había desarrollado hasta entonces de manera apolínea, se torna violentamente dionisiaco. Esta irrupción es de suma importancia y podríamos decir que ya se había anunciado a lo largo del *Banquete*. Reale se fija en varias referencias anteriores al dios Dioniso.⁵⁴ Al principio se le menciona, pues es a él a quien se consagraba la fiesta donde Agatón sale vencedor. Cuando Sócrates llega a la fiesta de Agatón, el anfitrión convoca al dios para la discusión.⁵⁵ Antes de comenzar la discusión entonan cantos en honor al mismo. Cuando Eros fue concebido, Poros estaba embriagado.⁵⁶ Entra Alcibíades como el mismísimo dios, embriagado y exhortando a todos a beber. Cuando éste termina su discurso irrumpe un tropel de juguistas produciendo gran ruido y bullicio,⁵⁷ haciendo referencia al carácter desordenado e inesperado del dios.

¿Quién es este dios Dioniso? Walter Otto decía:

⁵³ Grube, *op. cit.*, p. 117. La traducción es mía.

⁵⁴ Cf. G. Reale, *op. cit.*, pp. 257 y ss.

⁵⁵ Cf. Platón, *Banquete*, 175e.

⁵⁶ Cf. *ibid*, 203b.

⁵⁷ Cf. *ibid*, 223b.

Dioniso es el dios de la aparición, del aspecto fantasmal y desconcertante, cuyo símbolo es la máscara, que entre todos los pueblos significa la aparición inmediata de los espíritus misteriosos. A él mismo se le venera como máscara. Su visión causa vértigo, aturde, borra todos los límites de la existencia ordenada. El delirio invade a los hombres, el delirio feliz que provoca éxtasis inefable, que libera de la pesantez terrena, que baila y canta, así como también del delirio lúgubre, desgarrador y mortífero.

Cuando irrumpe con su enjambre salvaje, el mundo primordial que desdeña todo límite y precepto vuelve porque es anterior a ellos; no reconoce jerarquía ni órdenes entre los sexos porque, al ser la vida entrelazada con la muerte, abraza y une a todos los seres sin diferencia alguna.⁵⁸

Generalmente se le caracteriza como un dios que muere. Es el único dios que comparte esta vivencia con los hombres, pero Dioniso no es un hombre. Colli lo caracteriza como un animal y un dios, al mismo tiempo. Manifiesta los términos extremos de todas las oposiciones que el hombre encierra en su propio ser.⁵⁹ De aquí podríamos decir que también es un ser intermedio. Dioniso es una avidez por la vida entera, al extremo, con su contradicción. La experiencia a que conduce es esa, la de la totalidad del ser, de la vida.

Hay una relación entre Dioniso y la contemplación epóptica.⁶⁰ A Dioniso también se le atribuye la característica de ser proveedor de sabiduría, pero ésta se alcanza por medio de la excitación y la orgía, del éxtasis. Colli apunta esto como de gran importancia: el objetivo no es el éxtasis, sino el conocimiento.⁶¹ Se rompe la subjetividad, la individualidad, y se puede 'ver' lo que los *no iniciados* son incapaces. Hay una pérdida de sí en tanto individuo empírico, cotidiano, y se entra en un nuevo estado de 'locura'. A veces, de esta *manía* emerge una visión, una *epópteia*, un conocimiento de la verdad. Sin embargo, después de la visión, al regresar a lo cotidiano, se experimenta una profunda náusea, un desprecio por la vida.

Dioniso también era considerado como el dios del apetito sexual, pero a él nunca se le representaba itifáticamente. No hay referencias específicas de actos

⁵⁸ W. Otto, *Teofanía*, pp. 129 y s.

⁵⁹ Cf. G. Colli, *La sabiduría griega*, p. 16.

⁶⁰ Cf. G. Colli, *ibid.*, p. 16.

⁶¹ Cf. G. Colli, *ibid.*, p. 19.

sexuales en sus ritos. Las bacantes rechazan el contacto sexual de los sátiros.⁶² El propio dios evitaba que sus seguidores llegaran a consumir su deseo sexual.⁶³

Nietzsche lo caracteriza como una fuerza con las siguientes características:⁶⁴

- Espanto que adviene con la perplejidad ante las formas de la apariencia
- Éxtasis delicioso al infringir el *principium individuationis*
- Lo subjetivo desaparece y adviene el olvido de sí
- Entusiasmo
- Renovación de la alianza entre los seres humanos y la naturaleza
- Se rompe toda limitación
- Vivencia del uno primordial (Ur-Eine)

Pero Dioniso no predomina en la mayor parte del *Banquete* porque está enfrentado al poder de Apolo. Dice Reale que Apolo es el dios de la filosofía, y ésta ha ganado la competencia contra el poeta trágico.⁶⁵ Hay algunos momentos, en otros diálogos, en donde se hace referencia a la filiación de Sócrates al dios Apolo.⁶⁶ También podemos ver una referencia a esto en la renuncia que hacen todos los comensales de beber, aduciendo que la embriaguez es peligrosa.⁶⁷

Las características que Nietzsche atribuye a Apolo, contrastadas con las de Dioniso, son las siguientes:⁶⁸

- Dios de las fuerzas figurativas, dios vaticinador, divinidad de la luz
- Domina la bella apariencia del mundo interno de la fantasía, en contraposición con la cosa en sí
- Limitado para no producir un efecto patológico, sosiego del dios-escultor libre de emociones salvajes

⁶² Cf. G. Colli, *ibid*, p. 21.

⁶³ Colli dice que esto va en contradicción con lo que Nietzsche creía. Cf. G. Colli, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁴ Cf. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 41 y ss.

⁶⁵ Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 259.

⁶⁶ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 20c-31c; *Fedón* 85^a-b.

⁶⁷ Cf. Platón, *Banquete*, 176 c-d

⁶⁸ V. *supra*, nota 176.

- *Principium individuationis* (lo que llamaríamos los modernos espacio y tiempo)

¿Quién es Dioniso: Sócrates o Alcibíades? Al principio parece que Alcibíades, pero luego es él mismo quien hace una analogía entre Sócrates y los silenos y Marsias, deidades asociadas al culto de Dioniso. Si vive en Alcibíades, entonces es un dios peligroso, porque su irracionalidad nos llevará a tener deseos que nos conducirán a la miseria. Pero quizá vive en Sócrates.

El elogio de Alcibíades a Sócrates se da en este sentido: Sócrates es como esos silenos⁶⁹ que están en los talleres de escultura: feos y ridículos por fuera, pero resguardan a los dioses por dentro,⁷⁰ al penetrar en ellos encontramos su sentido y virtud. También compara a Sócrates con el sátiro Marsias,⁷¹ evocando los ritos de Dioniso, compañero de Eros, y evocando también el impulso irracional que acompaña al amor apasionado. Recuerda a los asistentes que la filosofía es también una locura y un frenesí báquico. Sin embargo, esta confesión se dirige a los iniciados en los Misterios. Incluso Sócrates admite que Diotima le habló de los Misterios del amor como aquéllos a los que sólo acceden los iniciados. Diotima guió a Sócrates, y éste a Alcibíades y ahora a todos los demás a través del discurso que relata.⁷²

¿Por qué Platón tiene que hacer alusiones a este dios tan irracional, tan desmesurado e inseguro? Porque sin él, a su filosofía le faltaría lo más importante: la verdad. La filosofía, según Platón, da nuevos sentidos a las cosas y por eso puede reinterpretar a Dioniso de manera positiva. Según Jaeger, *eros* tiende un puente entre lo apolíneo y lo dionisiaco. “Sin el impulso y el entusiasmo inagotable y

⁶⁹ Esta semejanza se refiere también a una semejanza real. G. Reale habla de la gran insistencia en la iconografía de Sócrates en donde aparece con gran parecido. Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 241.

⁷⁰ Cf. Platón, *Banquete*, 215 a-b.

⁷¹ Marsias toca la flauta y con ella tenía el poder de encantar. Sócrates logra lo mismo con el poder de su *lógos*. Cf. G. Reale, *op. cit.*, p. 241 y s.

⁷² Cf. C. García Gual, *Introducción al Banquete*, p. 13.

sin cesar renovados de las fuerzas irracionales del hombre, [Platón] cree que jamás será posible alcanzar la cumbre de aquella transfiguración suprema que el espíritu cobra al contemplar la idea de lo bello.[...]"⁷³

Platón ensancha la idea misma de irracionalidad, del mismo modo en que lo hace con la idea de amor. El dios de la irracionalidad es Dioniso, no Eros. Esta redefinición y reinterpretación es de gran importancia para el *Banquete*.⁷⁴ Si Dioniso es dios, entonces trae bienes a los hombres. Más lejos aún llega la sentencia de Alcibíades: *la verdad está en el vino*. La verdad a la que quiere llegar Platón sólo se podía revelar en un estado no-cotidiano. Hay una dialéctica apolíneo-dionisiaca, una unidad que es *eros*.

Platón concluye el *Banquete* afirmando que el filósofo es el único que puede componer discursos trágicos y cómicos. La poesía trágica y la comedia se consagraban a Dioniso, la filosofía a Apolo. Pero Dioniso es el árbitro (recordemos *Las ranas*). Ambos dioses tienen que aliarse para revelar la naturaleza de Eros. Apolo es la apariencia, la visión, Dioniso es la verdad.

Por todo lo anteriormente expuesto, a la pregunta de la cual partió esta investigación, es decir, ¿cuál es la relación entre *eros* y la filosofía?, podemos responder lo siguiente: en la filosofía platónica, Eros funge como un deseo de hallar aquello de lo cual estamos separados, pero que nos pertenece y vive en nosotros en calidad de olvido. Entre las cosas que hemos olvidado está la verdad, cuyo conocimiento es tarea de la filosofía. Sin *eros* no podríamos recordarla porque no la desearíamos. Sin embargo, esta búsqueda no se da nunca en la intimidad de los propios pensamientos. Se requiere siempre de otro, mi espejo, para que me acompañe en mi búsqueda. Si en el camino el alma se desvía y encuentra en el otro la satisfacción de sus deseos, se quedará en los primeros peldaños de la *escalera del amor*, ahí donde reina una belleza sí apolínea, pero también particular y

⁷³ Jaeger, *op. cit.*, p. 569.

⁷⁴ Cf. Th. Gould, *Platonic Love*, p. 38 y ss.

temporal. En cambio, si el alma logra acceder a la *noesis*, *erómenos* y *erastés* serán capaces de conocer, de crear según el alma. Podemos decir que el camino al que nos induce eros es el de lo particular a lo general, de lo inmanente hacia lo trascendente, de lo humano hasta lo divino, y ese camino se llama filosofía.

CONCLUSIONES

Hemos visto cómo, a partir de ideas generales sobre Eros, Platón va construyendo su teoría amorosa hasta terminar basando su dialéctica sobre *eros*, entendido como deseo. Estas concepciones primarias de Eros fueron desarrolladas en el primer capítulo, todas las cuales tienen al amor como un dios y se corresponden con los discursos pronunciados en el banquete que ofreció Agatón en su casa para celebrar su triunfo como poeta trágico. El primer discurso fue pronunciado por Fedro, quien siguiendo a Hesíodo, considera que Eros es el primer dios y, por lo tanto, es el responsable de grandes bienes, como el valor, el honor, el sacrificio y la felicidad. Después sigue el turno de Pausanias, quien afirma que no sólo hay un Eros, sino dos: el Uranos y el Pandemos, y sólo el primero tiene fines nobles y se orienta hacia la virtud, mientras que el segundo sólo se propone saciar los apetitos sexuales. Luego habló Erixímaco, médico de profesión, siguiendo a Pausanias en su concepción de Eros doble, pero añadiendo que no sólo existe en las almas de los hombres, sino en la naturaleza toda. El Eros Uranos, entonces, es aquel que trae armonía tanto a los hombres como a la naturaleza en general. Posteriormente habló el poeta cómico Aristófanes, quien cuenta el mito de los tres sexos para poder explicar el poder de Eros: el dios une lo que originalmente era uno, pero que fue separado por los dioses; es decir, reúne a la naturaleza humana consigo misma, nos acerca hacia lo que carecemos, pero que nos pertenece. Eros es valorado por su función de resarcir la completud originaria del hombre. Después de Aristófanes habló el poeta trágico Agatón, quien describe a Eros como un dios lleno de cualidades como la belleza, la juventud, la delicadeza, la justicia, la valentía,

etcétera. Eros es un dios que inspira a los hombres y los convierte en poetas, ya que él mismo es un poeta. Eros es la imagen del amado.

En todos estos discursos previos al de Sócrates, Platón va a poner pequeñas semillas que germinaron en su propia teoría, fungieron como base desde donde reflexionar sobre las cosas del amor. Sobre todo son importantes las caracterizaciones de Pausanias, Aristófanes y Agatón, no porque esté de acuerdo con ellos de manera general, sino porque ponen el acento en cuestiones importantes. Es decir, Pausanias es el primero en afirmar que Eros es doble, que por un lado nos puede llevar hacia la mera satisfacción de los placeres lascivos y, por otro lado, hacia la virtud. Y aunque Platón critique su manera pederástica de llevar hacia la virtud, no puede dejar de admitir que sí hay una forma en que el *eros* nos lleva hacia ella. En el caso de Aristófanes, aunque no esté de acuerdo en que se necesite del contacto sexual para resarcir la unidad primigenia perdida, sí acepta que el amor es un impulso motivado por la carencia, que el amor es de algo que no se tiene. Por ello, el discurso de Aristófanes cobrará tanta importancia en su filosofía, pues básicamente eso es el amor para Platón. En el caso del discurso de Agatón, si bien aparenta una carencia de contenido filosófico, le servirá a Platón para caracterizar todo lo que *eros* no es. Eros no es bello, ni bueno, ni valiente, ni nada parecido, sino más bien la carencia de todo ello. Eros no es el amado, sino el amante, el carente.

Así comienza Sócrates a contar su propia experiencia con la sacerdotisa Diotima de Mantinea, quien le ha enseñado todo lo que sabe sobre cuestiones amorosas. Eros carece de belleza y bondad, pero eso no significa necesariamente que sea feo y malo. Diotima lo introduce en la idea de 'intermedio'. Eros es un *daemon*, un 'intermedio', no un dios. Eros es principio vinculante, comunicante entre lo humano y lo divino. Es hijo de Poros y Penia, personificaciones del Recurso y la Pobreza, por lo que heredó de ellos el ingenio para acceder a lo que desea, y la carencia. Eros es una aspiración, un deseo, un anhelo. Por eso los términos de *eros*,

philía y *epithimía* son equivalentes en la filosofía platónica. Y sólo los seres intermedios pueden desear, ya que no poseen, pero en su aspiración ya está lo deseado como algo afín a sí mismo. El concepto de afinidad fue desarrollado en la tesis puesto que, desde el *Lisis*, Platón vio allí un problema importante. La *philía* es allí la búsqueda de lo bello y lo bueno, pero desde una condición de intermedio: el que desea carece de lo que desea, pero necesita ser de algún modo 'conocido', 'intuido' o afín a uno mismo (él usa el concepto de 'connatural'). Platón, en el momento de escribir el *Lisis*, no puede cerrar el círculo y desarrollar el concepto de connaturalidad porque no tiene las herramientas conceptuales para lograrlo, es decir, todavía no puede decir que hay inclinaciones, *philias*, hacia lo connatural porque no ha postulado aún la teoría de las Ideas, ni de la *anámnesis*. Con ellas se puede explicar el modo en que el alma humana se emparenta con las Formas trascendentales, es 'connatural' a ellas, y hacia ellas se orienta por medio de Eros. Nos inclinamos hacia lo bueno, lo bello y lo verdadero porque nuestra alma, en otro tiempo, formó parte del mundo trascendente y puede recordarlo.

Ahora bien, quedando establecido qué es *eros*, en el segundo capítulo expliqué cómo actúa en los hombres y con qué fin. Si *eros* es toda inclinación, todo deseo, esto implica que no sólo se manifiesta en términos sexuales. Eros se manifiesta en toda *póiesis* porque esa es la manera en como los hombres podemos llegar a la inmortalidad y la felicidad. Nuestra búsqueda de lo bueno y lo bello no termina en la concreción de su posesión, sino que busca poseerlo de manera eterna, pues sólo de este modo nos brindará felicidad. Pero para poseerlo para siempre es necesario crear en la belleza. Esta necesidad de procreación es un impulso natural de los hombres, pero sólo se puede crear en lo bello. En este capítulo desarrollé los dos niveles en los que se puede dar esta procreación. En primer lugar, existe una necesidad de crear en lo bello según el cuerpo, es decir, la fertilidad que incita a los hombres a renovarse engendrando hijos y, de este modo, dejar un ser nuevo en lugar del viejo y con ello alcanzar su inmortalidad. A este nivel

el deseo sexual es de gran ayuda, aunque el individuo concreto no sobrevive. El segundo nivel es el que se alcanza al crear en lo bello según el alma, la cual es de naturaleza divina y, por ello, busca ascender hacia lo trascendente y *ver* las Formas puras. Para explicar esto fue necesario desarrollar no sólo la teoría de las Ideas, sino la del alma y la *anámnesis*. La *escalera del amor*, el camino peldaño a peldaño hacia lo eterno y lo en sí, es posibilitado por la naturaleza del alma, ya que en otro tiempo ésta vio las Ideas y, entre ellas, la Belleza. Por eso cuando en el mundo sensible se ve a un cuerpo bello, éste le recuerda al alma lo que en un momento previo vislumbró y siente una gran inclinación hacia él. En el *Banquete* desarrolla inductivamente este camino desde lo concreto hasta lo suprasensible, pero en el *Fedro* se concentra más en este camino como una travesía del alma, explicando cómo ésta puede recordar, siempre que no haga caso de su parte concupiscente. Nuestra condición de mortales es la del olvido, pero la Belleza es una forma fronteriza entre la realidad inmanente y la trascendente y puede lograr que nuestra alma recuerde. Si no lo hace se puede quedar en inclinaciones carnales, como aquellas a las que Pausanias llamó *Eros Pandemos*, pero si va ascendiendo poco a poco, puede lograr contemplar lo divino mismo.

En el último capítulo desarrollé las consecuencias que tiene *eros* en la filosofía. Alcanzar lo divino mismo, llegar a la cima de la *escalera del amor*, no sólo trae una gran felicidad, sino una correcta comprensión de la realidad. La *noesis* se nos describe como la visión de lo real, de lo verdadero, de la *alétheia*. El cuerpo vive en el mundo del engaño, pero el alma sí puede acceder a lo real. Ahora bien, este ascenso hacia lo en sí no puede darse sino en común. Sin el otro, uno no puede dar ningún paso. Ésa es la gran apuesta de Platón. El filósofo no es un hombre que busque la verdad para sí mismo de manera privilegiada, sino que va formando sus concepciones, avanzando, junto con el otro. No sólo él logrará conocimiento de la realidad, sino que de igual manera irá ayudando a otros a lograrlo. Eso es el amor para Platón, porque el otro soy yo, porque es afín a mí. Recordar la verdad es un

tránsito que no puede vivirse a solas. Sólo se puede filosofar en conjunto. De ahí que tanto la apuesta de Pausanias como la de Alcibíades sean rechazadas por Sócrates. La virtud y el conocimiento no son algo que se transmita por medio del cuerpo. La pederastia no es una apuesta socrática. La sabiduría sólo puede alcanzarse eróticamente, entendiendo a *eros* en una nueva forma sublimada: deseo de sabiduría porque somos, todos, ignorantes. Por eso *eros* es el fundamento de la dialéctica platónica: cualquier indagación sobre cualquier cosa es un deseo de sabiduría y ahí está Eros. Buscamos a otros, nos enamoramos, no porque el otro sea mi otra mitad perdida, sino porque el otro me ayudará a recordar la verdad, que es la naturaleza perdida de mi alma.

Aun cuando parece que Platón plantea un racionalismo exacerbado en su concepto de *eros*, como si sólo pudiéramos concebirlo en términos epistemológicos, el amor no es una ausencia de pasión en su filosofía. No hay manera de inclinarnos hacia nada si no hay carencia, y esa carencia implica pasión.

Platón nos muestra una manera de amar que él considera correcta. Amar es filosofar, es llevar al otro a la sabiduría. Es buscar el bien en común, es sublimar la atracción física para alcanzar las cimas del conocimiento.

Al final del *Banquete*, Alcibíades corona a Sócrates como vencedor en la contienda entre los elogios a Eros, y no sólo eso, sino que él mismo pronuncia un discurso ejemplificando a Eros con el filósofo. Eros es un filósofo, busca la sabiduría. Sócrates es *Eros*. Sócrates es la personificación del filósofo erótico. Sócrates es el hombre demónico, aquel que es capaz de desear lo realmente bueno. Aunque Alcibíades lamenta que Sócrates le haya rechazado al ofrecerle su cuerpo, termina por comprender que su manera de amarlo es la 'correcta'. No se trata de amar los cuerpos sin generar nada, sino de amar las almas y crear virtud. Se trata siempre de un intercambio en donde ninguna de las partes salga más favorecida, porque ambos son intermedios y connaturales. Más aún, adentrándose en las

profundidades del otro me encuentro a mí mismo, porque el otro es mi espejo, y puedo ver en él lo que no puedo ver de mí mismo.

De este modo, a mi pregunta inicial sobre la relación entre *eros* y filosofía puedo responder que la verdadera sabiduría, aquella que busca la verdad y no solamente convencer retóricamente al otro, sólo es posible por *eros*. Eros no es un dios, es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal, al igual que nosotros, entre la sabiduría y la ignorancia, igual que los hombres. *Eros* es un *daimon* y el filósofo un hombre demoníaco. Todo el que tenga inclinaciones y deseos es un hombre erótico, pero cuando esa búsqueda se inclina hacia lo trascendente, será un filósofo erótico. Para Platón no hay otra manera de filosofar sino la de dialogar. Dialogar es buscar, dialogar es amar, es ayudar al otro a seguir el sendero de la sabiduría, mientras me ayuda también a mí.

Todos somos eróticos, por eso todos podemos ser filósofos.

BIBLIOGRAFÍA

- Colli, Giorgio. Introducción a *La sabiduría griega*. S/trad. Valladolid, Trotta, 1998.
- Cornford, F. M. "Plato's Commonwealth" en *The Unwritten Philosophy and other Essays*. London, Cambridge University Press, 1967.
- Cornford, F. M. "The Doctrine of Eros in Plato's Symposium" en *The Unwritten Philosophy and other Essays*. London, Cambridge University Press, 1967.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. Juan José Herrera. México, Sexto Piso, 2004.
- Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 2-El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. México, Siglo XXI, 1999.
- García Bacca, Juan (ed. y trad.). *Los presocráticos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- García Gual, C. Introducción a Platón. *Banquete*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Gould, Thomas. *Platonic Love*. London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Grube, G.M.A. "Eros" en *Plato's Thought*. Boston, Beacon Press, 1958.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega Vol. IV*, Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1990.
- Halperin, David M. "Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros" en Bartsch, Shadi y Scherer, Thomas (eds.). *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*. Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Kirk, G.S.; Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Trad. Jesús García Fernández. Madrid, Gredos, 1987.
- Leshner, James; Nails, Debra y Sheffield, Frisbee (eds.). *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Washington, Center for Hellenic Studies, 2006.
- Lledó, Emilio. *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid, Taurus, 1984.
- Lyotard, Jean-François. "¿Por qué desear?" en *¿Por qué filosofar?*. Trad. Godofredo González. Barcelona, Paidós, 1989.
- Markus, R.A. "The Dialectic of Eros in Plato's Symposium" en Vlastos, Gregory (ed.). *Plato. A collection of Critical Essays II*. New York, Anchor Books Doubleday and Company, Inc., s/f.
- Most, Glenn W. "Six Remarks on Platonic Eros" en Bartsch, Shadi y Scherer, Thomas (eds.). *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*. Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la Tragedia*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Otto, Walter. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Trad. de Juan Jorge Thomas. Madrid, Sexto Piso, 2007.
- Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Introd., trad. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2000.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Introd., trad., y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2000.

- Platón. *Lisis en Diálogos I*. Introd., trad. y notas de E. Lledó. Madrid, Gredos, 2000.
- Platón. *Menón en Diálogos II*. Introd., trad. y notas de F. J. Oliveri. Madrid, Gredos, 2000.
- Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona, Herder Editorial, 2004.
- Reeve, C.D.C (ed.). *Plato on Love*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- Strauss, Leo. *On Plato's Symposium*. Chicago, The University of Chicago Press, 2001.