

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA



"HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN  
ONTOLÓGICA DEL HOMBRE Y DEL AMOR EN  
EL BANQUETE DE PLATÓN".

T E S I S  
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
PRESENTA

MAURICIO CUEVAS ANDRADE.

MÉXICO, MM

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE  
FILOSOFIA



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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 G R A D E C I M I E N T O S

Hacer una tesis sobre el amor ha sido para mí un acto amoroso en sí mismo con el que agradezco a la maestra que desde el primer momento me enseñó que la filosofía es justamente "philía por la sophía". Agradezco y correspondo, pues, al amor con el que Juliana González nutrió una vocación que sin ella nunca hubiera encontrado su verdadero objeto, la comprensión de los problemas éticos.

Y no sólo eso: la generosidad, el apoyo y la amistad que Juliana me ha brindado en todo momento, han sido fundamentales en la gestación de esta tesis.

La otra persona a la que quiero agradecer es a Víctor Gerardo Rivas, asesor de este trabajo, quien con su inteligencia y su cultura me ayudó incondicionalmente a dar forma a mis ideas y me impulsó a redactarlas con el entusiasmo y la disciplina que un auténtico amigo sabe comunicar.

## INTRODUCCIÓN.

Creo que nadie ha explicado mejor la naturaleza orgánica del pensamiento que Platón en aquel célebre pasaje del *Menón* en el que Sócrates dice que si bien él es estéril, tiene la virtud de ayudar a otros a parir ideas. Esto, el que las ideas sean auténticos hijos de quien piensa, es para mí la imagen que más claramente describe lo que ha sido desde su origen el trabajo que ahora presento, que de ninguna manera considero el paso final de un proceso académico sino un acontecimiento vital tan trascendente como el da dar la vida a otro ser.

Sí, pensar es un proceso orgánico complejo, que en la medida en que mayor rigor y formalidad nos exige, mayor pasión nos proporciona. Pues del mismo modo que en el acto de la procreación se entrecruzan fuerzas misteriosas que van mucho más allá de la simple combinación de dos células, en el de la reflexión se encuentran motivaciones personales muy difíciles de comunicar junto con las ideas a cuya comprensión invitamos a nuestros lectores.

Digo todo esto porque mi tesis fue desde un principio un proceso de asunción de problemas vitales que traté de llevar a la filosofía para darle sentido a lo que para mí constituyó el estudio de esta antes incluso de la primera clase de la carrera. Nunca, y esto quiero hacerlo expreso, he considerado que la filosofía tenga un valor puramente teórico; sin la maravillosa capacidad que nos da para comprender mejor nuestra existencia, no le veo ningún sentido.

De ahí que abordar el tema del ser del hombre y del amor con todas las repercusiones éticas que tiene, sea para mí una toma de posición personal frente a lo que aprendí en varias de las clases de la carrera en las que tuve que leer a

Platón, en especial en las que tomé con Juliana González, la maestra cuyo extraordinario aliento y generosidad intelectual me hicieron ver todo lo que he dicho en los párrafos anteriores.

Platón, en esas clases, fue una presencia tan seductora que, literalmente, me fecundó, tanto con los problemas que aborda en su obra como con las soluciones que para ellos propone, soluciones que se enriquecieron con otros autores que con el curso del tiempo he leído, a quienes hice míos con la misma intensidad que a Platón.

Este enriquecimiento, he de confesarlo, no dejó intacta mi relación con Platón, pues poco a poco me hizo ver con otros ojos ciertas cuestiones que fueron en realidad el primer germen de esta tesis, sobre todo una: la extraña naturaleza del eros platónico, que entre más profundo se hace, más se aleja de las formas comunes de entender el amor.

Entre los autores que al mismo tiempo hicieron más fuerte mi identificación con Platón y más cautelosa mi actitud hacia él, aparte de la indiscutible influencia de Juliana González, sólo quiero mencionar a tres en concreto: Nietzsche, Nicol y Paz. Del primero no digo nada ahora porque voy a referirme a él un poco adelante en esta misma introducción (*infra*, p. 9). De los otros dos, Nicol me hizo ver que la filosofía es siempre un diálogo en el cual se revelan los fundamentos ontológicos del hombre; que el "sólo sé que no sé nada" socrático dista mucho de ser el inicio de un interés teórico y designa la actitud propia de quien filosofa: el asombro ante la belleza y complejidad de la realidad.

Más, Nicol me hizo amar a Platón y a la cultura griega con una intensidad infinitamente mayor que antes de haberlo leído, y eso lo logró con una serie de obras en las que la exposición del pensamiento corrió paralela con el profundo amor por la palabra. No hubo página de Nicol en la que no sintiera

una admiración simultánea por el contenido y por la manera de decirlo, en la que no sintiera que, como dije al comienzo, la concepción de una nueva idea fuese literal, es decir, orgánicamente asumida.

Por su parte, Paz me hizo entender que la cultura nunca es un mero proceso de adquisición de datos o aun de formación de una visión más o menos amplia de la realidad sociohistórica y natural; cultura es antes que otra cosa, forma de ser personal, carácter. Me gusta este término porque se asocia con la plasmación comprensible de cada uno de los sonidos del alfabeto, los caracteres con los que escribimos y hacemos más inteligible la realidad. Así es el hombre culto, cuya forma de ser y de comportarse se nutre con las ideas que le transmite la tradición.

Sí, Paz me enseñó que la divisa humanística *Homo sum, humanum nihil a me alienum puto* es el germen de la cultura. La pasión de Paz por manifestaciones tan disímbolas como la poesía oriental y los pueblos precortesianos, la fusión de lo clásico y lo moderno, los asuntos sociales de la mayor actualidad y el ser del hombre a lo largo de la historia, me mostró que, sin ser un filósofo en el sentido estricto de la palabra, él había logrado sintetizar profunda y vitalmente el legado de la humanidad.

De todos los temas que Paz abordó como poeta y como pensador, creo que el que a mí más me iluminó por la manera en que lo trataba, fue el del amor. Lo que nos dice en *La llama doble* acerca de la relación amorosa entre dos seres humanos y de la potencia idealizadora que siempre contiene un sentimiento tan asombroso como el amor, fue sin lugar a dudas otro de los motivos decisivos que me llevaron a escribir esta tesis.

Más precisamente, cuando en un primer momento tracé las líneas de interpretación de la visión de Paz acerca del amor, me di cuenta de que uno era el nombre que aparecía como

sustento de esa visión: Platón. Y así, una vez más regresé a la lectura de este para enriquecer la de Paz y viceversa. De pronto, noté que estaba en medio de una extraña fascinación que ahora me parece muy similar a una rivalidad amorosa entre la fuerza de uno y otro autor. Por así decirlo, se estableció un triángulo en el interior del cual quedó la posibilidad de escribir justamente esta tesis.

Si el triángulo se resolvió a favor de Platón, no se debió a ningún otro motivo que a la naturaleza misma de mi trabajo, una tesis de grado. Sentí que era justo corresponder toda la belleza que me habían dado las clases en las que estudié a Platón. Quise que el conocimiento que la carrera me ha permitido convertir en experiencia vital se reflejara en un estudio sobre el padre de toda la filosofía, como Paz mismo me había enseñado. De este modo, ambos autores quedarían unidos, al menos en el plano de las razones personales.

\*\*\*\*\*

Lo anterior es la explicación interior, la que une vida con reflexión. Viene ahora la externa, la que desarrolla el pensamiento como tal. Y aquí aclaro que el objetivo central de mi trabajo consiste en exponer la teoría platónica del eros con base en el *Banquete*, para mostrar, por un lado, una fundamentación ontológica del hombre y, por otro, la que yo considero una contradicción esencial entre dos posibles interpretaciones del amor que Platón nos ofrece en ese diálogo. La primera de esas interpretaciones aparece en el discurso de Aristófanes; la segunda, en el de Sócrates. La contraposición de ambas se da en la parte final del texto, a partir de la llegada de Alcibiades.

Sé que la interpretación de cualquier obra de Platón tiene tras de sí más de dos milenios, y que en concreto el

*Banquete* ha sido objeto de múltiples estudios, a varios de los cuales voy a tomar en cuenta para el mío. Sin embargo, creo que el sentido más profundo del acto de filosofar (es decir, mostrar de manera ordenada el significado de los conceptos que articulan un texto o un pensamiento en general y las relaciones que los unen) justifica que en una tesis de licenciatura vuelva a plantear como una interrogante lo que Platón nos dice acerca del amor.

No me interesa, por lo mismo, hacer historia de la filosofía nada más sino mostrar la posible vigencia de la teoría platónica del amor, mejor dicho, de las en principio dos teorías que he analizado conforme con lo que mencioné en el primer párrafo, de las que extraigo las consecuencias ontológicas y sobre todo éticas que me parecieron más relevantes para hacer ver que a pesar de la tradición en su conjunto, Platón aún es un enigma para nosotros. Estudiar cómo a partir de una reflexión sobre la insuficiencia que caracteriza el ser del hombre se puede fundamentar una ética que revalora los lazos intersubjetivos amorosos, me parece el sentido más profundo de mi trabajo.

Para exponerlo con el rigor pertinente, lo he dividido en tres capítulos, cuyo avance simultáneamente sigue el del desarrollo argumentativo del *Banquete* y el de mi objetivo general. Por lo tanto, en el primero de ellos presento los discursos iniciales del diálogo y al mismo tiempo hago ver por qué, de acuerdo con Platón, su ser impele al hombre a buscar a través del amor la plenitud. El individuo no puede saciar por sí mismo el deseo que le lleva a afirmar su ser, y por eso necesita amar, es decir, complementarse con otra persona.

Los riesgos que esto implica en cuanto a la posibilidad de desarrollar un amor en verdad enriquecedor para ambos amantes, las analizo conforme las presenta el propio Platón. Según mi interpretación, lo que desarrollan los discursos de

Fedro, Pausanias y Erixímaco apunta a la necesidad de superar esos riesgos que nos hacen perder, por el amor, el dominio sobre nuestra vida.

En este mismo capítulo estudio la que yo considero la primer solución que da el filósofo al problema que menciono, solución que siempre de acuerdo conmigo se desarrolla en el discurso de Aristófanes, quien con el mito del andrógino nos explica por qué el deseo de complementación es un juego entre destino y libertad que justo cuando nos determina con mayor fuerza, nos da más amplio margen para elegir a quien habrá de ser un "símbolo" de nosotros mismos.

En esencia, este capítulo me da pie para exponer lo que llamo la "ontología de lo humano" desde una perspectiva mucho más cercana a mis intereses como pensador que a los muy obvios de Platón. En otras palabras, aunque sé que para este último la palabra de Aristófanes no es portadora de la verdad superior, la que sólo le compete al filósofo revelar, yo la considero la parte más vigente de todo lo que en el diálogo se nos dice para comprender el sentido del eros.

En el capítulo II, expongo la parte medular del *Banquete*, el discurso de Sócrates en el que se hace referencia a la sacerdotisa de Mantinea, Diótima. Aquí lo que más me interesó fue destacar las extrañas contradicciones que plantea el modelo erótico que defiende Sócrates, pues según él la relación de un ser humano con otro a través del amor sólo tiene como finalidad que uno de ellos se eleve hacia la contemplación prácticamente sobrenatural de la belleza en sí.

Mientras en la primera concepción fundamental, la de Aristófanes, cada uno de los amantes es un fin como tal para el otro (es su símbolo), en la segunda, la de Sócrates, es un simple medio para trascender hacia lo divino. Esto, a pesar del apoyo del mito y de la genialidad que como escritor despliega Platón a lo largo del discurso, no oculta ese trasfondo realmente perturbador que una lectura atenta nos

descubre: eso de que el ser amado sea el vehículo para la elevación del amante es algo que choca por completo con la imagen tradicional de Sócrates -y de Platón mismo- como un ser incondicionalmente rendido a la búsqueda de la sabiduría que, en principio, es idéntica al mejoramiento personal del amado. Sin embargo, ¿hasta qué punto es cierto eso, si lo único que de este importa es cómo ayuda a quien lo ama para que alcance la visión de la Verdad?

Por ello, en el capítulo III, el último, las contradicciones que acabo de mencionar se hacen explícitas cuando estudio cómo las ejemplifica la relación de Sócrates con Alcibiades. Ahí sobre todo me ocupo de precisar que cuando un joven deseoso de alcanzar la virtud se rinde a la seducción de un artista de la palabra como Sócrates, el resultado final de su aprendizaje no será necesariamente ni la felicidad ni la virtud sino que puede ser el desconcierto y la culpabilidad. El amado es simplemente un medio para la afirmación del afán personal de otro por el saber.

Así, en la parte final del capítulo me centro en la figura de Sócrates como encarnación del modelo erótico que se ha defendido en su discurso, y advierto todo lo que -desde una tentativa interpretación de la sospecha- queda en la sombra, la "voluntad de dominio" y una literal voracidad para la cual los demás seres humanos sólo son posibilidades de ejercitar la propia maestría discursiva. Lo que detecto en toda esta parte es que por tratar de aplicar una teoría, en la vida real el amor podría frustrarse.

Y es en el espacio que abre esta posibilidad donde se hace presente la influencia de uno de los tres autores que mencioné páginas atrás como determinantes en mi interés por Platón: Nietzsche. Recordemos que desde la primera de sus obras, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche manifestó una gran preocupación por examinar más allá de los prejuicios de la tradición occidental, el vínculo de Sócrates y Platón con

el resto de la cultura griega. De los resultados tempranos de ese examen, lo que más me llamó la atención fue la denuncia de Sócrates como un verdadero "pervertidor" de Platón, en quien habían encarnado algunos de los más bellos ideales a los que aspiraron los griegos: altura poética, profundidad reflexiva y pasión por el saber.

Lo que no encarnó en Platón, sin embargo, fue el arrebatado dionisiaco que según Nietzsche es la quintaesencia de la cultura griega presocrática o, por mejor decirlo, trágica. Esa carencia, junto con el influjo de Sócrates, explica el desarrollo posterior de Platón, la destrucción de sus trabajos poéticos juveniles y la cada vez mayor distancia respecto a la manera en que la religión y la cultura habían explicado la existencia individual hasta entonces.

De este primer desenmascaramiento de lo que Sócrates representa, Nietzsche saca conclusiones que mantendrá a lo largo de todos sus libros, sobre todo uno en el que de nuevo convierte a Sócrates en blanco de sus ataques, *El crepúsculo de los ídolos*, cuyo título es más que revelador: hay que destruir lo que se ha reverenciado para liberarse por completo de ello, para que su supuesta grandeza no nos impida pensar con la suficiente perspicacia.

Esto último, el escarnio de Sócrates como persona más que como símbolo cultural, que era lo que había prevalecido en la época temprana de Nietzsche, no lo he integrado a mi trabajo porque me parece ajeno a su enfoque general y, sobre todo, a mis propias convicciones. Para mí es válida la crítica pero no los ataques virulentos contra supuestos defectos como el origen social, la fealdad personal, etc. Como dice Juliana González: hay que sospechar de los pensadores de la sospecha, de Nietzsche más que de ninguno.

Lo que en cambio rescato de él es, como estas líneas dejan en claro, la necesidad de señalar sin reservas los aspectos contradictorios o francamente negativos de Sócrates

que, como lo mostraré al final de mi trabajo, pueden apreciarse en el *Banquete* quizá mejor que en ningún otro texto de Platón.

\*\*\*\*\*

Reflexión sobre el ser del hombre, sobre el amor y sobre el sentido en el que el ideal choca con la irreductible originalidad de la vida humana individual: estos tres objetivos le dan a mi trabajo su unidad y su originalidad. Así, Platón deja de ser el nombre del gran maestro de Occidente y se convierte en algo quizá menor pero más entrañable: en el maestro que me enseña por qué en todo verdadero saber siempre está presente el amor.

**CAPÍTULO I:**

***EROS Y ANTHROPOS:***  
**INSUFICIENCIA ONTOLÓGICA**

**EROS Y ANTHROPOS: INSUFICIENCIA ONTOLÓGICA.**

¿Qué está vivo de Platón para nosotros? Esta es la pregunta que siempre me asalta cuando leo cualquiera de los *Diálogos*, porque me muestran que es prácticamente imposible entender el pensamiento platónico después de dos milenios y medio de una exégesis que a partir del propio Aristóteles no ha cesado de convertir cada uno de los *Diálogos* en el fundamento más o menos plausible de una determinada visión de la realidad. Para no ir más lejos, sólo me referiré a la forma en la que san Agustín y con él el resto del cristianismo se apropiaron de las ideas platónicas y les dieron un sesgo diferente para integrar a partir de ellas una cosmovisión donde el papel de lo divino no tenía ninguna similitud con el que guardaba en el horizonte histórico de Platón.

Así, con la suspicacia por delante acerca de lo que éste en realidad dice, quiero adentrarme justamente en la urdimbre argumentativa de un texto que, a mi juicio, muchas veces se ha leído sin la suficiente penetración o, mejor dicho, bajo una serie de supuestos que no permiten captar la extraordinaria complejidad de los conceptos que en él se desarrollan: el *Banquete*.<sup>1</sup> En efecto, como nos dice Juliana González al inicio de su interpretación de esta obra,

el tema del hombre constituye, con toda evidencia, el centro y el eje primordial del filosofar platónico. Es su punto de partida y de llegada; su fundamento y su propio fin. Y el tema del eros es, a su vez, el centro, el corazón mismo del tema del hombre. En realidad, eros y *ánthropos* comparten la misma esencia; o mejor dicho,

la esencia humana, el ser propio o constitutivo del hombre es el eros. Aun cuando no lo formalice así, el hombre es para Platón "animal erótico" antes que "animal lógico" o "político"; la polis y el logos, y el ethos desde luego, dependen expresamente de eros.<sup>2</sup>

¿Qué tiene que ver esta exégesis con la imagen tradicional de un Platón estrictamente vertido hacia el trasmundo metafísico y preocupado por exponer con todo rigor su teoría de las ideas? ¿Dónde queda, más en concreto, la también tradicional concepción de que a los ojos de Platón el hombre es un ser dual cuya unidad última es inalcanzable al menos en el término de su vida? Creo que, como nos lo muestra la intérprete que acabo de citar, es indispensable releer con nuevos ojos a Platón para reencontrarnos con lo que en él no es jamás un simple saber académico o erudito: la necesidad de comprender nuestro ser en consonancia con el del universo entero.

Desde esta perspectiva, la teoría del amor ocupa justo para mí un primerísimo papel en el esfuerzo por reflexionar sobre la trascendencia de la propia obra de Platón en relación a nuestra posibilidad de desentrañar desde ella el ser del hombre. Pues aunque en Platón se encuentra sin lugar a dudas la raíz de todo lo que en el curso histórico de Occidente se ha pensado sobre el ser humano, lo cierto es que su forma de entenderlo, creo, no ha tomado en cuenta que el propio Platón habla del hombre partiendo del fenómeno erótico:

El amor tiene, en efecto, una significación *ontológica* para Platón (...) El amor no es un mero sentimiento

---

<sup>1</sup> La traducción que manejaré a lo largo de este trabajo, será la de M. Martínez Hernández que aparece en el volumen III de los *Diálogos* (Madrid, 1986).

<sup>2</sup> *Ética y libertad*, México, 1989, p. 71.

psicológico y contingente sino que tiene un alcance radical y universal.<sup>3</sup>

El amor tiene, pues, un carácter ontológico que define el ser mismo del hombre, y Platón lo resalta justamente al analizarlo sin recurrir en principio a ninguna función epistemológica o incluso social del impulso erótico sino centrándose en el hecho fundamental de que el amor que un individuo inspira a otro puede ser una fuerza virtuosa pero también puede, si no se le conduce de acuerdo con la naturaleza universal del alma, arrojar a la persona a los extremos más terribles, es decir, a la pérdida de la autarquía, a la *hybris*.

Vemos aquí el reflejo del tema que explica la preeminencia absoluta de los griegos en la historia de la cultura occidental: la necesidad de elucidar el ser del hombre pero desde la individualidad concreta. Platón, al preguntarse por el ser del hombre y hacerlo justamente desde la vivencia del amor, nos descubre que no hay manera de afirmar nuestra identidad si no hemos considerado a fondo lo que la necesidad de convivir con los demás implica. En esta necesidad, el amor tiene, como ya dije, una función ontológica de primer orden. Amar, así, es poner en riesgo nuestra capacidad de formarnos personal e incluso universalmente:

Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente a los pueblos orientales. Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el humanismo (...) Sobre el hombre

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 72.

como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea.<sup>4</sup>

Este descubrimiento del carácter universal que todo individuo humano tiene, que es en general la nota definitoria de la cultura helénica, alcanza gracias a Platón una profundidad y especificidad que no encuentro en los filósofos anteriores a él, ni siquiera en Sócrates, para quien la definición personal de la virtud no tiene el carácter literalmente agónico que Platón descubre al incorporar a la reflexión filosófica la contradictoria naturaleza del amor de un individuo por otro.

El tratamiento platónico del amor no tiene, según lo anterior, ni una intención primeramente cosmológica ni epistemológica sino, por redundante que parezca, erótica, a saber, explicar cómo el impulso que nos lleva a buscar una complementación a nuestro ser en el de los demás, puede convertirse en un impulso a la compenetración con el cosmos. Pero lo originario, lo que echa a andar todo el proceso, es el encuentro de una persona con otra. Si lo olvidamos, la penetración de la obra platónica se empobrece.

Así, con el espíritu auténticamente vivificador que es la médula de cualquier reflexión filosófica, quiero mostrar que, en realidad, Platón no busca clarificar la naturaleza del amor sino porque ello es indispensable para comprender el ser del hombre. De ahí que para estudiar cómo define a este último, yo recurra primero a la exposición, de acuerdo con el *Banquete*, de la teoría del eros.

En este punto, quiero hacer otra puntualización esencial, cuyo sentido más amplio sólo se verá en el desarrollo de todo mi trabajo: que, al menos en principio, Platón no desarrolla una teoría del amor sino dos, una de las cuales triunfó en la tradición occidental al grado que dejó

---

<sup>4</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia*, 11-12.

en la sombra a la otra, cuyo análisis implica el de una ontología del hombre que al mismo tiempo fundamenta una ética.

Exponer esta ontología en sus líneas generales será el cometido de las siguientes líneas.

\*

El *Banquete* es una suerte de caleidoscopio en el que se recomponen una y otra vez las relaciones que gobiernan las diferentes clases de discurso que nutren la cultura helénica: el poético, el religioso y el que justamente Platón va a fundamentar con su obra: el filosófico. La compleja interrelación entre estos tres elementos, que se establece a partir del recurso a la mitología y a la propia circunstancia dramática que nos describe Platón (es decir, un banquete en honor de un poeta laureado), nos da la clave para entender por qué, de entre todos los diálogos del filósofo, este es uno de los más difíciles de interpretar, si no es que el más difícil:

En este diálogo, literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filosofía (...). Tal vez por ser el diálogo de Platón más brillante es precisamente el que peor entendido ha sido de todos sus escritos.<sup>5</sup>

Comencemos, pues, por la circunstancia en la que se desarrolla el diálogo: una reunión de amigos que festejan el triunfo poético de Agatón, reunión que se nos cuenta mucho tiempo después de haberse realizado a través de un personaje al que a su vez se la contó otro. De entrada, pues, Platón se cuida de rodear lo que nos dice con el aura que tiene toda narración mítica, lo cual considero muy importante en el

desenvolvimiento argumentativo de la obra, pues establece un claro contraste con la actualidad que, en cambio, tienen diálogos como el *Lysis* y el *Fedro*, para sólo mencionar dos que tratan temas similares a los del *Banquete*.

Otra cosa que deseo recalcar es el hecho de la extraordinaria variedad de caracteres que aparece en la obra; desde un efebo como Fedro hasta Sócrates, vemos a una serie de hombres maduros que cuando toman la palabra dan voz a diversas ocupaciones y estratos dentro de la sociedad ateniense. Así, lo mítico que mencioné en el párrafo anterior se complementa con las múltiples perspectivas y formas de pensar que Platón engloba aquí.

A estos dos elementos agrego otro: que el análisis del tema del amor que propone Erixímaco, se origina en la inquietud de Fedro, el más joven de los circunstantes y el que hablará primero que nadie, por la ausencia de elogios por parte de los poetas y sofistas al poder de Eros frente a la abundancia que le han dedicado a otros dioses. Si a esto se vincula la observación de Sócrates de que él no sabe "(...) ninguna otra cosa que los asuntos del amor (...)" (177d), veremos que Platón entabla desde los pasajes iniciales una especie de jerarquización de acuerdo con la cual, es el filósofo el más apto para hablar de la naturaleza de Eros.

El discurso de Fedro es un verdadero cántico a la fuerza que el amor le infunde a todos los seres para emprender las más bellas y admirables acciones. De acuerdo con Fedro, el amor, la más antigua de las deidades (afirmación que basa en la autoridad de Hesíodo, Acusilao y Parménides), guía a los que quieren vivir con nobleza. Por encima incluso del respeto a la ley de la sangre o a las costumbres que por tradición aceptamos, el amor nos descubre una posibilidad de elevar nuestro deseo al punto de ser capaces de morir por el ser

---

<sup>5</sup> "Introducción" de la edición que cité en la nota 1, pp.

amado o de sólo por respeto a él no querer cometer ninguna mala acción, cosa en la que participan tanto hombres como mujeres. Esta visión del amor, que se enriquece con varios ejemplos que Fedro toma de la literatura, va a dar a la conclusión de que "(...) Eros es, de entre todos los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad" (180b).

Tres cosas quiero subrayar: la primera es que a través de Eros, la existencia humana adquiere una dimensión ética peculiar fuera de la cual el individuo no puede ser auténticamente virtuoso. El hombre bueno no sólo quiere ser mejor por sí mismo sino también por el amado, quien, de hecho, puede ser mucho más importante como fin último del bien que la propia excelencia personal. Cada quien desea mejorar para hacerle el bien a su amado.<sup>6</sup>

En segundo lugar, lo que me llama la atención de este discurso es la reivindicación de la mujer como un ser que tiene la misma posibilidad que cualquier varón de mostrar su virtud cuando la embarga el amor. Si tomamos en cuenta el pobre papel que, en general, jugaban en la Grecia clásica las mujeres en la vida social, esta afirmación de Fedro no puede pasarse por alto, pues el vínculo entre lo amoroso y lo femenino es decisivo en la historia de Occidente.

En tercer término, el discurso de Fedro plantea el análisis del amor sólo desde el punto de vista de una

---

145-6.

<sup>6</sup> Cfr. lo anterior con el siguiente pasaje de Jaeger, *Op. Cit.*, p. 571: "La idea fundamental en que se inspira (...Fedro...) es la interpretación política de Eros como sugeridor del afán de honor y engendrador de la *areté*, sin la cual no podrían existir la amistad, la comunidad ni el estado. Como vemos, la disquisición tiende desde el primer momento a una alta justificación moral del eros, aunque, por otro lado, sin determinar a fondo su esencia ni distinguir entre sus diversas formas".

relación interpersonal: el amado colma el ser del amante y viceversa. Esto, como es obvio, no significa que Fedro haga una apología del amor como una dimensión ética al margen de lo social, sino que más bien contempla al amor como el núcleo de la misma sociedad, lo cual sí implica, a mi juicio, una concepción diferente de las relaciones del individuo con la *polis*.

Pasemos al segundo discurso, el de Pausanias, que hace dos puntualizaciones esenciales: primera, que no hay amor sin belleza o, mejor dicho, que es la belleza el fin del amor; segunda, que, en realidad, existen dos tipos de belleza a cada uno de los cuales le corresponde un respectivo tipo de amor:

Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio (180d).

Con base en esta distinción, Pausanias hace hincapié en que no cualquier amor merece alabanza, sino únicamente el que se manifiesta conforme a la Afrodita Urania (al que yo en lo personal, por razones que daré unos párrafos adelante, llamo "buen amor"), inasequible para los hombres vulgares y ordinarios que, significativamente, son los que aman lo mismo a hombres que a mujeres, que prestan más atención al cuerpo que al alma y a los que no les importa la inteligencia del ser amado porque sólo buscan una satisfacción meramente sexual.

Por el contrario, el buen amor exige que el amante busque sobre todo contribuir al fortalecimiento de las virtudes del amado, para lo cual Pausanias considera conveniente que se establezca una legislación que prohíba enamorarse de los demasiado jóvenes, con quienes una relación siempre resulta incierta.

Si lo que afirma Pausanias es cierto, en varias de las ciudades griegas se favorecía el ejercicio de la pederastia, a la que siempre se consideraba como el fundamento de una buena educación para los efebos. Por el contrario, dice el personaje que

Entre los bárbaros, en efecto, debido a las tiranías, no sólo es vergonzoso esto, sino también la filosofía y la afición a la gimnasia, ya que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas, lo que particularmente, sobre todas las demás cosas, suele inspirar precisamente el amor (182b-c).

En un dilatado elogio a la sabiduría de los atenienses que, inspirados por los dioses, aceptan el buen amor, Pausanias interpola aquí y allá críticas muy fuertes contra los amantes vulgares que no se enamoran sino de los atractivos físicos y que en cuanto estos se marchitan o ya no los seducen, traicionan todas sus promesas de fidelidad y abandonan al amado en busca de una nueva conquista. En cambio, los amantes leales -como ya había indicado Fedro- colocan la formación del amado como el fin más alto de su amor, lo cual, por cierto, sucede cuando aquéllos son mayores que éste, quien sólo corresponde al amor que se le brinda por la virtud que el amante ha engendrado en su ser.

De este discurso, quiero resaltar que mientras para Fedro la virtud del amor era igual para hombres y mujeres,

para Pausanias el amor auténtico o bueno sólo lo viven varones que aman a los de su propio sexo:

El otro, en cambio, procede de Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón -y es este el amor de los mancebos-, y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia. De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia (181c).

Aunque acepto por completo que el amor auténtico sea el origen de la virtud (de ahí que yo llame "bueno" al amor por la belleza urania), quiero decir que estoy en desacuerdo con la tesis que el personaje vierte de que esa clase de amor sólo los varones puedan experimentarla, pues creo que, con independencia del género al que pertenezca, una persona puede amar con la grandeza ética que Pausanias pondera.

También quiero destacar de qué manera la tesis que ya había presentado Platón en el discurso de Fedro (de que el amor es sobre todo la virtud que une a dos seres que se eligen uno al otro libremente), aquí se continúa pero con un sentido más profundo, más cercano al ideal del amor como *paideia* o formación personal que equivale al unísono a la libre decisión de aceptar a alguien como es para justamente llevarlo a desarrollar sus mejores posibilidades:

Bien comprendido, el carácter "uránico" o celeste del "buen amor" parece más bien consistir, según el contexto platónico, esencialmente en la capacidad de *asumir al amado en su integridad*, "en cuerpo y alma", en su *ethos* o carácter (...), en su *persona* completa, cabe decir, y justamente tomada como persona, como sujeto activo, moral y libre; como "fin" en sí mismo y no mero "objeto" de la propia satisfacción. El buen amor busca, ante todo, la formación, el crecimiento, el enriquecimiento moral del amado. Es don, entrega, actividad: acción de

amar. Es *paideia* y fecundidad. No deja inalterado al amado, o sea, sin afectar su propio ser y propiciar su bien o su areté. De ahí que el buen amor asuma al amado con carácter "estable", en la totalidad de su vida temporal; que busque "permanencia y fidelidad".<sup>7</sup>

A la luz de estas palabras, entendemos que el amor uranio nada tiene en común con esa pasividad ante el ser amado que implica el mero deseo de poseerlo como si se tratara de un objeto inerte. La crítica platónica contra el amor pandemio (si la liberamos del estricto criterio varonil que le asigna el filósofo y la enfocamos a la personalidad sin distinción de género, como ya dije) vuelve a poner de manifiesto que el interés por el tema de eros responde en el fondo a la necesidad de conciliar la insuficiencia de cada quien con la posibilidad de alcanzar la satisfacción justamente al no querer apoderarse del amado sino al buscar la plenitud de dos seres autárquicos.

El tercer discurso de la obra es el de Erixímaco, quien va a darle al amor el carácter de fuerza cósmica;<sup>8</sup> de lo bello, el eros pasa a unificar todo lo viviente con el cosmos:

Que Eros es doble, me parece, en efecto, que lo ha distinguido (Pausanias) muy bien. Pero que no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los

<sup>7</sup> GONZÁLEZ, JULIANA, *Op. Cit.*, pp. 78-79.

<sup>8</sup> Al respecto, cfr. la interpretación de Antonio Gómez Robledo en *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, pp. 392-393: "(...) No se puede tomar el amor con la latitud cósmica con que lo hace Erixímaco. Si el amor está en todo en general, no estará en nada propiamente; y los demás discursos del *Banquete*, inclusive o por excelencia el de Sócrates, tienen por supuesto común el de que el amor es una función específicamente humana, o de una persona en general, si el

cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia (...), tanto en las cosas humanas como en las divinas (186a-b).

Además, y esto implica una diferencia verdaderamente decisiva respecto a la postura de Pausanias, para Erixímaco el ideal es lograr la armonía entre los contrarios o los opuestos, en este caso, el buen amor y el mal amor, o lo sano y lo enfermo, lo virtuoso y lo vicioso, etc. Esta armonía la podemos ejemplificar de dos maneras, o a través de la medicina -que es justo la profesión de Erixímaco- o a través de la música:

Y el acuerdo en todos estos elementos lo pone aquí la música, de la misma manera que antes lo ponía la medicina. Y la música es a su vez, un conocimiento de las operaciones amorosas en relación con la armonía y el ritmo (187c).

Esta teoría de los contrarios y su armonización vía el amor tiene un aspecto que aunque sutil, me parece oportuno destacar: para Pausanias, si el amante es bueno, virtuoso, elegirá a alguien similar a él; en cambio, para Erixímaco, la virtud del amante no por fuerza lo lleva a elegir a un ser totalmente bueno sino que lo hace descubrir el modo de balancear los aspectos buenos y malos en el amado, procurando, claro está, que se desarrollen más los primeros que los segundos.

Esta diferencia de matiz me remite de nuevo al tema central de todo mi trabajo: el de la libre elección de un ser a pesar de sus limitaciones, la aceptación plena de alguien con todo y su imperfección. Es como si Platón se percatara de que es imposible la realización del ideal que Pausanias ha propuesto, y mostrara la necesidad de tomar la insuficiencia

---

amor hubiera de predicarse tanto del hombre como de la

ontológica de cada individuo en toda su complejidad, sin subordinarla al desarrollo hasta cierto punto abstracto que el discurso de Pausanias sugiere.

Por último, quiero señalar que para Erixímaco, el amor es la base de la auténtica piedad religiosa:

Más aún: también todos los sacrificios y actos que regulan la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres, no tienen ninguna otra finalidad que la vigilancia y curación de Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses (188b-c).

"-Efectivamente, Erixímaco -dijo Aristófanes-, tengo la intención de hablar de manera muy distinta a como tú y Pausanias habéis hablado. Pues, a mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros (...)"

Con estas palabras que inauguran el discurso de Aristófanes en el *Banquete* (189c), Platón anuncia su intención de introducir una nueva forma o, mejor dicho, un nivel más profundo de entender la relación que existe entre el poder del amor y el ser del hombre, relación que no es comprensible por completo si no la planteamos ontológicamente. En efecto, en los tres discursos que en el diálogo anteceden al de Aristófanes, es decir, el de Fedro, el de Pausanias y el de Erixímaco, hemos visto tres concepciones del amor que, a pesar de su extraordinaria complejidad -que incluso tiene significación cósmica, ética y política-, han dejado de lado, como acabo de decir, el vínculo ontológico entre el amor y el ser del hombre. En

---

divinidad".

cambio, en el discurso de Aristófanes, Platón habla en un nivel ontológico y al momento de definir cuál es el ser de Eros, al mismo tiempo define el ser del hombre.

Lo que más me llama la atención de lo anterior es el hecho de que, por lo que sabemos, Aristófanes es un personaje con el que Platón no se identificó a nivel personal, dada la enemistad de aquél con Sócrates y la terrible ridiculización que de éste hizo en *Las nubes*. Así que resulta muy extraño que haya puesto en su boca uno de los mitos más importantes no sólo de este diálogo en concreto sino de toda su obra. Sin querer penetrar, al menos ahora, en esta cuestión, sí quiero señalar una cosa que también encuentro en el discurso que nos ocupa, y es que en él Platón analiza el amor como una vivencia psicológica individual, es decir, nos explica de qué modo el ser humano siente el amor. Así, a la fundamental perspectiva ontológica que determina el contenido del discurso en su totalidad, hay que agregar este enfoque psicológico que da aun mayor realce a lo que Aristófanes dice.

En relación con todo lo anterior, conviene tomar en cuenta el desconocimiento en que, según Aristófanes, viven los atenienses contemporáneos sobre los poderes de Eros, lo cual se debe a su ignorancia acerca de su propio ser. Resuena aquí, por consiguiente, el eco del precepto que de acuerdo con Sócrates es la base única de cualquier pensamiento auténticamente filosófico: *Gnosi autós*, conócete a ti mismo para que de ese conocimiento saques el del ser del universo entero. Y eso que hasta antes de Sócrates había sido un precepto solamente religioso y ligado a la revelación oracular de la voluntad de los dioses, a partir de él se va a convertir, por un lado, en el origen de una revelación de la naturaleza ontológica del hombre y, por otro, en un principio ético. De modo tal que (y esto puede responder a la enigmática atribución que hace Platón de este discurso al

enemigo de su maestro) lo que Aristófanes va a decir no puede entenderse, pese a su contenido concreto, si no lo pasamos por el tamiz del pensamiento ético de Sócrates.<sup>9</sup>

Sigamos, pues, el discurso de Aristófanes para ver cómo en él se cumple el precepto socrático que acabo de mencionar. Lo primero que destaca es la observación de que a Eros no se le rinde el culto que debería rendírsele, pues aunque le proporciona al hombre los mayores bienes y aun es quien le procura la salud, es en gran medida un dios desconocido. Así, el propio discurso se manifiesta como un intento de explicación cuyo posible éxito radicará en, como ya dije, cumplir el precepto délfico del conocimiento de sí mismo y, por ese, clarificar ontológicamente el ser del hombre.

Resumamos el contenido del discurso, uno de los pasajes más célebres de la literatura filosófica de todos los tiempos. Y digo esto justo para enfatizar la extraordinaria novedad que en su momento supuso lo que Platón aquí nos dice acerca de esos extraños seres que antecedieron a los humanos, los andróginos, que eran la unidad de un varón y una mujer:

El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia (189e).

Estos andróginos no eran sino uno de los tres sexos que en esa época original existían: los otros dos los formaban también seres duales, varón-varón y mujer-mujer.

Una segunda característica de estos seres era su singular anatomía: eran redondos, "con la espalda y los costados en forma de círculo", y todos sus órganos eran dobles respecto a los nuestros. Además, según Platón, el sexo de estos seres tenía un valor simbólico: lo masculino representaba lo solar, lo femenino lo terrestre y lo

---

<sup>9</sup> Sobre este punto, cfr. la Introducción que mencioné en la

andrógino lo lunar. Eran tan fuertes y vigorosos que desarrollaron una terrible soberbia que los llevó a desafiar el poder de los dioses, al punto que intentaron "subir hasta el cielo" para atacar a éstos.

Zeus y los demás habitantes del Olimpo acordaron que no podían permitir tal osadía y, puesto que no podían destruir a tales seres, como habían hecho con los gigantes, tomaron la decisión de castigarlos haciéndolos más débiles y cortando en dos mitades a cada uno. El resultado fue que al quedar escindida de su complemento, la mitad que había quedado sola lo añoraba y sentía el deseo de volver a unirse para formar una sola naturaleza. La manera en que Platón se expresa es tan viva, que vale la pena citarlo:

Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros (191b).

Ante el riesgo de que todos los sobrevivientes perecieran, Zeus recurrió al expediente de transformar de nuevo su anatomía con el fin de que los genitales estuvieran al frente para que la procreación fuese posible al unirse las dos mitades, en caso de tratarse del andrógino, o si se trataba de dos varones que habían estado unidos, "(...) hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansar, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida" (191c). Otro tanto puede decirse de las mujeres que formaron parte de un organismo dualmente femenino.

El resto del discurso saca las consecuencias lógicas del mito que constituye su núcleo: los hombres se siguen unos a otros de acuerdo a la naturaleza original que tuvieron, y su

deseo más íntimo es recobrar la unidad perdida, unidad que para Platón no es ni mucho menos un simple hecho biológico sino ontológico, lo cual se expresa en el carácter simbólico de la unión de las dos mitades:

Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo (191d).

Quiero detenerme en esta cuestión de lo simbólico porque desde mi punto de vista es una de las partes más importantes del texto. Por su origen etimológico, el símbolo revela la coincidencia entre dos seres, coincidencia que tenemos que entender en un sentido estrictamente ontológico, pues atañe no sólo a compartir una visión de la realidad o una cierta circunstancia, sino el ser personal. Ahora bien, lo que hasta ahora nos ha dicho Aristófanes, justo apunta a la experiencia radical de descubrir la total coincidencia del ser de cada uno en el de otro, que de este modo es un complemento, sin el cual no hay posibilidad de hablar de identidad individual.

Justo a esto me referí cuando hablé líneas atrás de la peculiaridad de este discurso. Aquí Platón se adentra como en ninguno otro pasaje del diálogo en la experiencia psicológica del amor, en la manera en que al darnos la sensación de plenitud compartida, nos revela nuestro ser. Así, en un solo movimiento, Platón hace transparente que ser para el hombre es, simbólicamente, coincidir con su semejante y, más aún, sentirse uno con él:

(...) Símbolo quiere decir parte complementaria, la otra mitad de un todo completo. La condición erótica es la *condición simbólica*; es decir, la complementariedad humana debida a la *unidad ontológica*, originaria. Cada hombre, entonces, sólo es en *relación al otro*.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> GONZÁLEZ, JULIANA, *Op. Cit.*, p. 74.

Sin esto último, la idea de comunidad ontológica que es la contraparte de la insuficiencia, no tendría sentido: entre un ser humano y otro los lazos más fuertes son, más allá de la costumbre y de los atavismos sociales que en el mundo antiguo resultaban determinantes, los que genera Eros. Cualquier reconocimiento de la dignidad de un ser humano por otro, que es la base de la auténtica asunción de la igualdad y unidad originarias, es, pues, fruto del poder transfigurador de Eros: soy junto con el otro y viceversa.<sup>11</sup>

Más aún, la comunidad ontológica, como la acabo de referir, me proyecta también a la cuestión de lo que a falta de otro término, llamaré el "homoerotismo" platónico, que no tiene que ver, según enfatiqué en el discurso de Eriximaco (*supra*, p. x), con una apología simple de la virilidad sino con la afirmación contundente de que el amor nos vivifica porque nos iguala, nos asimila con la forma de ser (entendida de manera ontológica y no sólo psicológica) de cualquier otro ser humano. Así, cuando Platón dice

Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; estos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles

---

<sup>11</sup> Gómez Robledo, *Op. Cit.*, pp. 395-396, comenta lo siguiente: "(...) Como lo han destacado Zeller y Bury, hay aquí uno de los pensamientos más profundos en toda teoría del amor, o sea la proposición de que el amor es apetito de unidad y plenitud, 'craving for wholeness', como traduce Bury, deseo que nos hostiga hacia la integración de nuestra naturaleza en la persona o el objeto amado, y lo mismo en lo físico que en lo espiritual. En el orden de la naturaleza, por supuesto, y no contra ella, que es en donde desbarra miserablemente Aristófanes al aplicar torcidamente un principio verdadero de suyo. Será Sócrates quien haga la transposición necesaria para hacerle rendir toda su legítima fecundidad. Como precedente de un genio, al fin y al cabo, el discurso de Aristófanes entre todos los que preceden al de Sócrates, es el más profundo y el más perverso".

por naturaleza. Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos (191e-192a),

tenemos que entender que lo fundamental aquí es la postulación de un ideal en el que lo viril representa la vitalidad, la igualdad y la complementariedad que todo ser humano necesita reconocer en sus semejantes para ser él mismo, reconocimiento que, por supuesto, no anula la específica individualidad de cada quien, lo cual supone, en consecuencia, que cualquier lazo erótico será por fuerza problemático y exigirá de ambos amantes su máximo esfuerzo.<sup>12</sup>

Es al realzar esta dificultad que Platón pone de manifiesto el carácter trascendente que el amor tiene respecto a nuestra capacidad de definirlo lógicamente o conceptualmente, de reducirlo a una fuerza que podemos domeñar o controlar a nuestro arbitrio. Justamente esta distancia en la que Platón nos coloca, que al mismo tiempo nos permite hablar del amor y tomar en cuenta que cualquier cosa que digamos de él queda muy por debajo de lo que es, liga al amor con la correspondiente imposibilidad de agotar en el discurso la naturaleza ontológicamente complementaria del hombre, lo cual le da tanto al amor como al ser un acento poético: "(...) El alma de cada uno desea otra cosa que no

---

<sup>12</sup> GONZÁLEZ, JULIANA, *El poder de eros*, pp. 69-70 del manuscrito original: "Incluso el mito de Aristófanes parece sugerir, a su vez, una interpretación dialéctica: eros expresaría la simultánea *mismidad* y *alteridad* humanas, la unión originaria y la desunión, la fusión y el corte, la cercanía y la lejanía, entre los hombres. Originariamente iguales, derivadamente separados. El amor, el deseo ontológico, se explica como ese movimiento que tiende a superar el corte, la lejanía del otro, porque éste no es, en su origen, 'otro' sino prójimo, 'parte' complementaria (símbolo) de sí mismo."

puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente" (192d).

El enigma que cada hombre es para sí mismo y que descubre en el ser que ama, no es en realidad sino el de la existencia en su sentido más hondo, el que el amor le descubre como perpetuo riesgo. Pues si hasta aquí Aristófanes ha desarrollado el deseo de unión con otro con quien alguna vez fuimos uno, lo ha hecho recalcando en todo momento que esa unidad desapareció por haber contrariado el orden que los dioses decretaron para los seres humanos. Así, amor y permanente deseo de unidad son la contraparte de la posibilidad de disolución, de muerte por separación de la identidad dual originaria.

Tan grande es la importancia de esto que comento, que en la parte final de su discurso Aristófanes la hace aún más obvia con una de las referencias mitológicas más extrañas de toda la obra. Inmediatamente después del pasaje que acabo de citar, el orador imagina una curiosa escena en la que Hefestos, el dios del fuego, se presenta ante una pareja de amantes que se encuentran enlazados y les pregunta qué es lo que en realidad quieren uno del otro, a lo que el mismo dios responde con la propuesta de una fusión de por vida entre ambos:

Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez (192e).

No hace falta detenerse mucho en este fragmento para advertir que en él se encuentra la médula de lo que hasta ahora ha sido el *leit motiv* del discurso de Aristófanes y, por extensión, del de los oradores que han participado antes: la aspiración a una indisoluble fusión entre los amantes, la

integración orgánica de ambos en una unidad que, en vez de recibir, como la de los andróginos, la maldición de los dioses, sea admirable para ellos (según recuerda Fedro con los ejemplos épicos y trágicos que trae a colación). De este modo, la dialéctica platónica arriba a un resultado que podemos considerar provisional dentro del desarrollo del diálogo en su totalidad pero que tiene pleno sentido por sí misma: el amor es deseo de identificación absoluta con otro ser que sacia la necesidad individual de transcendencia, de afirmación en el mundo:

Llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. *Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad* (192e, s.m.).

La frase que subrayo constituye, reitero, no sólo el resultado final del discurso de Aristófanes sino involucra el de los tres oradores previos. Fedro nos dijo que el amor es una divinidad benéfica cuyo influjo se advierte, sobre todo, en el valor que inspira al hombre para realizar las acciones más admirables; Pausanias, además de vincular a Eros con Afrodita, hizo una entusiasta apología del homoerotismo masculino para, como ya comenté, recalcar de nuevo que no hay amor auténtico sin un fortalecimiento de la virtud personal; por su parte, Erixímaco hizo del amor una fuerza cósmica que trasciende con creces el ámbito puramente humano. Más aún, el amor es una especie de ciencia y simultáneamente un arte, el más difícil de perfeccionar: el de la armonía de todos los elementos para formar un todo bello.

Esta relevancia que Erixímaco le dio al tema de la unidad de los contrarios, es lo que da pie para la exposición de Aristófanes y para unificar la reflexión sobre el amor con lo que en este último discurso me parece verdaderamente

nuevo: la reflexión sobre el ser del hombre como ontológicamente insuficiente. El mito del andrógino o, mejor dicho -puesto que aparte del andrógino hay otros dos sexos también duales-, de los seres dobles de los que los hombres descienden, le sirve a Platón para poner de manifiesto que si bien la identidad individual es un valor *per se* (cada quien debe ser autárquico según el precepto délfico de conocerse a sí mismo que Sócrates hizo suyo), no se puede ser en última instancia uno si no es en unión con otro.

Esta idea tiene un sentido mucho más profundo: el ser amado es simultáneamente él y parte del amante y viceversa, este es también uno y parte del amado. Por ello, creo que con esta puntualización que da Aristófanes, Platón va mucho más allá de lo que habían sugerido los discursos anteriores, nos descubre lo que le dará a su reflexión sobre el amor el inmenso influjo que ha tenido en Occidente: que amar es complementarse con un único ser, que no sólo requerimos a los demás para ser nosotros mismos, sino que entre todos ellos hay uno solo que puede complementarnos o saciar lo que literalmente es nuestra apetencia de ser.

Es, así, en la idea final de Aristófanes de que la fusión entre dos seres que se aman ha de ser inmortal, donde yo encuentro el mayor significado de los avances previos, pues hace de Eros un destino compartido por dos y por nadie más, lo cual, por cierto, limita la libertad personal pues, más que elegir al amado, se le asume como parte de uno mismo. Lo simbólico del hombre no es, por tanto, que él como individuo sea complemento ontológico de cualquier otro, según sugiere el pasaje de 191d que cité arriba, sino que es complemento de un solo individuo, la búsqueda del cual es el objetivo principal de la educación que los jóvenes adquieren.

Educación es igual a formación erótica. Esto lo dijeron Fedro, Pausanias y Erixímaco; Aristófanes añade: para integrarse con un único ser para siempre. De ahí que la tesis

con la que finalicé mi acercamiento a su discurso, hable de integridad y que suponga la participación misma de un dios para lograrla. Como si estuviera consciente de que es prácticamente imposible para un ser humano común el descubrir su complemento, Platón hace intervenir lo divino para resolver el problema de cómo encontrar a quien es uno mismo sin dejar de ser él (nuestro otro yo).

Esto me lleva a la consideración con la que cierro este primer capítulo: que a pesar de que resulta tan difícil encontrar al complemento ontológico si no contamos con la ayuda de un dios, la búsqueda y la posible confusión no carecen de sentido, al contrario, pues justamente por buscar entre los demás a aquel que nos complementa, a nuestro símbolo, podemos establecer lazos sociales más profundos, los cuales no responderán al peso de la costumbre sino a la necesidad personal de pertenecer a la totalidad social y aun cósmica.

A lo que esto nos abre, sólo podré mostrarlo en el capítulo final de este trabajo, pero conviene que aquí ya lo anticipe: al carácter plural, móvil e intempestivo de los lazos sociales, todos ellos basados en el ansia individual de complementación que, gracias a nuestro desconocimiento de la unidad original, sólo puede proceder por el método de ensayo y error: se ama a un ser que quizá finalmente no será el símbolo idóneo, pero ello nos revela a los demás también, que si bien no son nuestro símbolo personal, en el sentido fuerte de la expresión, sí lo son porque al fin y al cabo son hombres.

Así, el amor, aunque se dirija a un ser en concreto, es el sustento de la unidad de la *polis*, de la *paideia* y de lo que engloba a las dos: la ética.

**CAPÍTULO II:**

**EROS Y COSMOS:  
TRASCENDENCIA METAFÍSICA**

**EROS Y COSMOS: TRASCENDENCIA METAFÍSICA.**

En principio, entre la concepción de Eros y *anthropos* que Platón nos ha presentado en el discurso de Aristófanes (que, como ya dije, refunde observaciones que el filósofo hizo en los tres anteriores) y la que va a sustentar el discurso de Sócrates con el cual concluye la parte central del *Banquete*, advierto una continuidad esencial, pues en ambas se parte de la insuficiencia para definir el ser del hombre y del amor: por un lado, buscamos en nuestro símbolo la unidad que perdimos por castigo de los dioses; por el otro, el amor, aunque nos entrega la máxima felicidad que podemos experimentar en esta vida, es prácticamente irrealizable por la dificultad que supone encontrar a nuestro otro yo.

Esta concepción se va a prolongar, pues, en el discurso de Sócrates, que también se basará en nuestra insuficiencia ontológica y en el papel del amor como fuerza que nos permite superarla. Además, y aquí de nuevo interviene el mito, veremos que en la exposición socrática del tema, el amor provendrá por su parte de una insuficiencia que resulta tan determinante como la que signa al hombre.

Empero, estas similitudes no son más relevantes que las divergencias entre ambos discursos, las cuales van a centrarse en el modo en el cual se realiza el amor y en el objeto al cual tiende. Si para Aristófanes el amor proviene de una pérdida de unidad originaria y sólo tiene como objeto la identificación plena con el otro yo, para Sócrates la cuestión será mucho más compleja y exigirá la intervención de un mundo metafísico para resolverla, lo cual acarreará una consecuente diferencia en el objeto final del amor, que no será -como lo presenta Aristófanes- el otro sino lo otro, la verdad trascendente que se encuentra en el lugar supracelestial (*topos hiperouranus*).

Vayamos por partes.

\*

Entre los muchos enigmas que se entretajan en el hilo argumentativo del *Banquete*, a los cuales no he podido prestar atención en virtud de la orientación general de mi trabajo, hay uno que en particular me inquieta, y es la total incongruencia entre el discurso de Agatón (195a-197e) y el lugar que ocupa en el desarrollo de la obra. Después de la espléndida pintura que ha hecho Aristófanes de la naturaleza original del hombre y del modo en el que el amor la reconstituye, la manera en la que Agatón se expresa acerca de Eros desconcierta por su ingenuidad, por no llamarla superficialidad: para el poeta, Eros el dios que nos hace felices y mejores, justo porque es un dios joven que rompe con el poder de la divinidad que antes de su nacimiento había imperado en el cosmos: la Necesidad. Y no sólo eso: Eros es "delicado" (195d) y es afecto de las naturalezas blandas que le permiten poner de manifiesto otra de sus características: la flexibilidad, a la cual se agregan la justicia, la templanza, la valentía y la fuerza procreadora que multiplica a los seres:

(...) Antes, como dije al principio, sucedieron entre los dioses muchas cosas terribles, según se dice, debido al reinado de la Necesidad, mas tan pronto como nació este dios, en virtud del amor a las cosas bellas, se han originado bienes de todas clases para dioses y hombres (197b).

Más, Eros es quien reúne a los hombres en celebraciones comunitarias, quien los despierta al placer, quien los induce a la cordialidad, quien los salva de miedos, nostalgias y tedios, como dice Agatón al final de su discurso en un auténtico himno de celebración que resulta, pese a la

relativa insubstancialidad de las ideas, un bellísimo ejemplo de las capacidades poéticas de su supuesto autor, Agatón.<sup>1</sup>

Después de esta intervención, viene un pasaje que también me inquieta, pues consiste en una especie de paréntesis dialogado<sup>2</sup> en el que Sócrates somete las ideas que acaba de verter su anfitrión al despiadado análisis conceptual que descubre todas las incongruencias que las palabras ocultan con su poder. En líneas generales, lo que hace Sócrates es distinguir entre la naturaleza de Eros y los efectos que tiene entre los seres humanos; según lo que nos dice, si bien Eros nos hace valerosos, eso no quiere decir que él tal cual sea valeroso o bello. Lejos de ello, si Eros busca la belleza, como ya en el discurso de Pausanias ha dejado en claro Platón, es porque él no es bello, pues sólo puede desearse o ir tras aquello que no se tiene o no se es, tesis que Agatón acepta sin resistencia.

Tras todo esto, el inicio del discurso de Sócrates nos recuerda una vez más el recurso a los mitos que ha sido una constante en todo el diálogo:

Es significativo que (...en el *Banquete*...) Platón apele al "mito" o la "imagen", y no al concepto y la argumentación; lo cual pudiera explicarse, sobre todo, en función del contenido mismo de tales mitos: estos, en efecto, están destinados a destacar el carácter fundamentalmente *contradictorio*, "heracliteano", que

---

<sup>1</sup> Sin mayor profundización en este aspecto, sólo quiero aventurar la siguiente hipótesis sobre el discurso que acabo de comentar: quizá Platón quiso hacer ver a través de Agatón cómo hablaría un poeta que careciese de un verdadero poder para revelar el ser de la realidad y que sólo fuese capaz de eslabonar bellas palabras sin mayor contenido. Que esto sea así, es, por supuesto, materia de discusión, pero no quiero dejarlo en silencio porque atañe de modo tangencial a lo que expondré adelante.

<sup>2</sup> Cfr. la introducción del texto, pp. 148-49.

Platón descubre en la esencia del amor y en la del alma.<sup>3</sup>

Heracliteano, en efecto, es el modo en el que Sócrates plantea la cuestión: lo que sabe sobre Eros -recordemos que en 177d afirmó "(...) no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor"- no es el fruto de una experiencia propia sino una revelación que le hizo Diótima, la sacerdotisa de Mantinea uno de cuyos logros fue precisamente el haberle dado a los atenienses el modo para conjurar por diez años una epidemia.

¿Por qué Platón se vale de este personaje y no directamente de su maestro Sócrates para reflexionar sobre la esencia del amor, cuando siempre recurre a él para expresar dentro de sus obras las tesis con las cuales está de acuerdo? A mi juicio, porque el contenido de cualquier mito no puede presentarse como creación de un individuo concreto sino que nos remite a un origen nunca clarificable por completo, que nos revela un personaje cuya identidad también permanece en una singular vaguedad que, no obstante, no le resta ni un ápice de veracidad a lo que el mito explica. En general, los mitos no tienen autoría (*supra*, p. x):

(...) El mito nace y adquiere su naturaleza en y desde un ámbito de contexto vital. Es algo vital y dinámico, como la vida, que se niega a cualquier fijeza o estabilización. La vida específica a que alude el mito es la de la palabra humana, la vida del habla (...) Desde esta perspectiva, el mito no tiene un sujeto autoral.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> GONZÁLEZ, JULIANA, "La condición ética del hombre en el Fedro platónico" en *El "ethos", destino del hombre*, México, 1996, p. 135. Ahí la autora remite a otro ensayo suyo sobre la cuestión.

<sup>4</sup> ACEVEDO M., CRISTÓBAL, *Mito y conocimiento*, México, 1993, p. 41.

Precisamente por esta característica, lo que Diótima comunica a Sócrates se diferencia claramente del mito del andrógino que ha desarrollado Aristófanes, pues este último, en vez de sustentar su palabra en un saber recibido de alguna instancia superior al mero conocimiento humano (revelación religiosa, inspiración poética o, incluso, iluminación mística), deja en suspenso cuál es la fuente de ella. Este rasgo, que a primera vista parece baladí, resulta, sin embargo, fundamental, por las razones que acabo de mencionar: si el mito no se desprende de una tradición, no tiene la fuerza o validez que con la mediación de Diótima Sócrates le va a dar al suyo.

Regresemos al texto y veamos cómo se propone hablar este del amor: "(...) Es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras" (201d). Vía la rememoración de su diálogo con Diótima, Sócrates muestra que Eros no puede ser un dios porque, si lo fuera, no desearía la posesión de la belleza ni del bien; mas tampoco es contrario a lo divino, porque entre esto y lo propiamente malvado o feo hay un término medio, así como entre la total ignorancia y el pleno saber hay una instancia, el deseo de conocimiento:

-¿Qué puede ser, entonces, Eros? -dije yo-. ¿Un mortal?

-En absoluto.

-¿Pues qué entonces?

-Como en los ejemplos anteriores -dijo-, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

-¿Y qué es ello, Diótima?

-Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal (...) A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad

no tiene contacto con el hombre, sino a través de este demon (...). (202d-203a).

La conclusión final, como vemos, es que Eros es un ser intermedio porque participa de los opuestos: sin pertenecer al mundo divino ni al humano por completo, vincula a ambos y le da al hombre la posibilidad de convertir su fealdad, pobreza, cobardía, etc., en belleza, opulencia, valor; en una palabra, Eros media entre el ser y el no ser del hombre.

¿Y por qué Eros actúa así?, pregunta Sócrates. La respuesta que Diótima le da es un mito, el del nacimiento de Eros, sin duda otro de los pasajes más famosos de la obra. El día en que Afrodita nació, los dioses celebraron un gran banquete en el Olimpo y entre los invitados estuvo Poros, hijo de Metis,<sup>5</sup> quien, tras embriagarse, se tendió a descansar en el jardín de Zeus, donde se quedó dormido; así lo descubrió Penia, la pobreza, que había ido a mendigar, y al verlo, decidió acostarse con él para concebir un hijo, que no fue otro que Eros:

Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello (...). (203c).

A continuación, Diótima da las características de Eros, que ya señalé en los párrafos anteriores: es contradictorio en su naturaleza porque participa de la de sus dos padres, la Abundancia y la Carencia. De entre todas esas características, la única que por ahora me interesa destacar es que Eros es "duro y seco, descalzo y sin casa", pues con ella se dejan atrás los alambicados elogios al estilo de Fedro o Agatón sobre las bondades que el dios tiene para los

---

<sup>5</sup> Según M. Martínez Hernández, traductor de la edición que manejo, "Poros" debería verse a nuestro idioma como "recurso" más que como "riqueza" o "abundancia", pues estos

amantes. Más bien, según la dureza que menciona Diótima, es Eros un *demon* donde se encuentran los contrarios sin llegar a fundirse nunca por completo, lo cual nos impide quedarnos con uno solo de sus orígenes. Es imposible que se armonice por completo la naturaleza de Eros.

Pero esto no es, ni mucho menos, un rasgo negativo. Pues al estar en pugna permanente consigo mismo, Eros no puede conformarse con una identidad ya dada sino que se mueve sin cesar en busca de una estabilidad que se le escapa apenas la alcanza.

Si esto lo vemos, por ejemplo, desde el lado de la ignorancia, resulta que mientras el que ignora por completo se encuentra satisfecho porque su propio desconocimiento le impide tener consciencia del saber del que carece y mientras el que todo lo sabe, como los dioses, tampoco se interesa en conocer más porque nada le falta a su saber, Eros, mediador entre ambos, "(...) es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante" (204b).

Con esto último, Platón da un paso importantísimo hacia lo que viene en el texto pero también hacia la clarificación de lo que la propia filosofía como "amor a la sabiduría" significa dentro de su pensamiento. Creo que en la medida en que el afán por conocer se coloca en el núcleo mismo del impulso de Eros a la plenitud inalcanzable, Platón le da al propio acto de conocer una significación vital que, en cambio, había quedado oculta en todos los discursos anteriores. Por la naturaleza contradictoria de Eros, que impulsa a los hombres hacia el conocimiento como el fin más alto de su existencia, se explica que algunos de estos lleguen, como Sócrates, a la propia filosofía.

---

dos sentidos se asocian más bien a otro personaje mitológico, Pluto (p. 248, n. 99).

Esto nos lleva a la pregunta fundamental que le hace Sócrates a Diótima: ¿qué función tiene Eros para los hombres? Y la respuesta es que Eros es amor a las cosas bellas, no sólo para desearlas sino para poseerlas. Hasta aquí no hay problema. Pero lo que complica el sentido de lo que Platón nos dice por boca de Diótima es un cambio muy extraño en el concepto de la belleza:

-Bien -dijo ella-. Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la palabra <<bueno>> en lugar de <<bello>>, te preguntara: <<Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?>>.

-Que lleguen a ser tuyas -dije.

-¿Y qué será de aquel que haga tuyas las cosas buenas?

-Esto ya -dije yo- puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz.

-Por la posesión -dijo- de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin (204e-205a).

Dos cosas me saltan aquí: el cambio de lo bello a lo bueno y la inutilidad de preguntar por la felicidad. En cuanto a lo primero, hay que recordar que para la cultura helénica, resultaba imposible que un individuo fuese realmente bello si no era bueno simultáneamente. Por supuesto, esta idea de lo bueno no puede desligarse del entramado sociopolítico en el que aparecía para los contemporáneos de Platón:

Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema areté del hombre como "ser bueno y bello" (*kalokagathía*). En este "bello" o "bueno" de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda

voluntad y de toda conducta humanas, el último móvil que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la naturaleza. Pues para Platón, entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta.<sup>6</sup>

Dentro de esta visión de la *kalokagathía*, lo que a mí me parece originalidad platónica es que la cuestión se plantea desde el plano que voy a llamar erótico-ético (es la relación del amante con el amado lo que una y otra vez ha aparecido en los discursos previos y que se retomará poco después) y no del erótico-político. Lo que quiero decir con estos dos términos compuestos es que el modo en que Platón entiende la *kalokagathía*, sin romper, por supuesto, con las ideas de *polis* y cosmos, implica un matiz importante en el sentido que su época le daba a estas dos realidades; de acuerdo con lo que nos dice Platón, las relaciones intersubjetivas tienen una relativa autonomía respecto al orden social (recordemos que ya Fedro distinguió entre el amor de los padres, por ejemplo, y el amor propiamente dicho).<sup>7</sup>

La segunda cosa que me llama la atención en el fragmento es, como dije, la aparente obviedad de la felicidad. Sin detenerme en la cuestión más allá de lo que el tema del presente capítulo me lo exige, quiero, sin embargo, aventurar una hipótesis sobre esto: si Platón nos ha dicho una y otra vez que los dioses son seres buenos, bellos y por

---

<sup>6</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, 1957, p. 585. Para mayor información sobre el concepto *kalokagathía*, en concreto en los textos platónicos, cfr. el *Plato dictionary* que editó Morris Stockhammer (Totowa, 1965, pp. 112-113). Para el concepto en general, cfr. Raymond Bayer, *Historia de la estética*, México, 1965, pp. 31-32, y el tomo III del *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora, pp. 1988-89.

<sup>7</sup> En *Ética y libertad* (p. 82), Juliana González advierte en el uso de este concepto por parte de Platón, una fusión total

consecuencia felices, quizá considere innecesario elucidar un concepto que por su significado implica la asimilación del individuo a la forma de ser de los dioses: el hombre feliz ocupa así el lugar que la cultura mítica reservaba a los héroes o semidioses.<sup>8</sup>

El siguiente desarrollo fundamental en el diálogo es la comparación de la creatividad poética con Eros, que de manera tangencial va a servir para criticar el contenido del discurso de Aristófanes. Diótima principia por decir:

Tú sabes que la idea de <<creación>> (*poíesis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poietaí*) (205c).

Acto seguido, ella dice que, pese a que en general todos los artistas crean, se ha reservado el nombre propiamente de poetas a los que se ocupan de fundir la música y el verso; algo similar sucede con el "grandísimo y engañoso amor" (205d), que tiene muchas formas de manifestarse pero que sólo se predica de los que desean ser buenos y felices como deben serlo los amantes. En este punto, se introduce la crítica a Aristófanes:

---

de ética y estética que es perfectamente compatible con mi exégesis del pasaje.

<sup>8</sup> No resisto el deseo de interpolar la definición de la felicidad que nos da Aristóteles en la *Ética nicomaquea*: "(...) La felicidad es, según nuestra manera de pensar, la actividad del alma dirigida por la virtud" (1098b), que se complementa con esta otra: "La felicidad es, pues, el bien más precioso, el más bello y el más agradable" (1099b). Considero significativo que mientras en la primera el vínculo con la *kalokagathía* no aparece de modo explícito, en la segunda sí queda claro que ser bueno y bello es sinónimo de ser feliz (todo esto, sin desconocer las profundas diferencias entre ambos filósofos).

Y se cuenta, ciertamente, una leyenda -siguió ella-, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno (...) Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien (205e-206a).

Con esta crítica, no por cierto tan velada, Platón marca de modo tajante la distinción respecto a la concepción que había puesto en labios de Aristófanes, conforme con la cual el amor sacia la naturaleza ontológicamente insuficiente del hombre con la identificación con uno de sus semejantes. A partir de este fragmento, lo que el filósofo va a enfatizar será una concepción con sentido diferente: no nos sacia el reencuentro con un otro yo sino la posesión plena del bien, que es lo que en última instancia nos hace felices.

Esta nueva forma de entender el amor se nos presenta con tres formulaciones que se encadenan en rápida sucesión de 206b a 207a. Primeramente, Diótima afirma que Eros "(...) es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien" (206b), lo cual le da pie para preguntarse qué tipo de acción en concreto recibe el nombre de erótica: es la procreación en la belleza, sea a través del cuerpo, sea a través del alma:

Pues el amor, Sócrates -dijo-, no es amor de lo bello, como tú crees.

-¿Pues qué es entonces?

-Amor de la generación y procreación en lo bello (206e). De lo cual llegamos a la conclusión de que al ser la procreación algo eterno e inmortal, "el amor es también amor de la inmortalidad" (207a).

El anterior pasaje, cuya argumentación resulta prácticamente inextricable, por lo que tuve que seguirla en detalle, me suscita el siguiente comentario: el deseo de inmortalidad que aquí identifica Platón con Eros, para

nosotros significa que la vida en todas sus manifestaciones orgánicas sólo aspira a la perpetuación de sí misma; con independencia de cualquier otro fin, ella se basta a sí misma. De ahí que Eros, al dar cauce a esta apetencia de inmortalidad, sea la propia vida que se proyecta infinitamente.

Largo es el pasaje que Platón le dedica a la inmortalización individual vía el amor: desde la universal agitación de los seres vivos cuando desean reproducirse y la fiereza que incluso los más débiles encuentran en sí para defender a su descendencia, hasta el modo en el que la búsqueda del saber y el desarrollo de un carácter personal en el caso del hombre hacen palpable ese mismo esfuerzo por ser inmortal, Platón abarca la gama de experiencias que recorre la vida a la que inmortaliza Eros.

Además, en el caso del hombre, hay que tomar en cuenta la diferencia entre el alma y el cuerpo, pues cada uno de ellos tiene su modo específico de querer inmortalizarse: aquélla, por medio del conocimiento y de la virtud, el cuerpo, por medio de los hijos. Por supuesto, este último modo de inmortalidad no tiene ni de lejos la dignidad del primero, por lo que el amor entre un varón y una hembra, si es que sólo se encamina a la reproducción física, es menos deseable que el que se dirige a la formación del ser amado:

En consecuencia, los que son fecundos -dijo- según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma (...conciben...) el conocimiento mayor y el más bello (...) cuyo nombre es mesura y justicia (209a).

Tras una serie de ejemplos que confirma lo que ya se ha dicho, Platón nos introduce al pasaje más complejo del

diálogo, el que contiene la médula de su concepción sobre Eros. Antes de entrar en materia, sólo quiero puntualizar que es justo aquí donde encuentro las mayores contradicciones entre la visión tradicional de un Platón idealizado y lo que el texto nos dice, pues considero que ni siquiera el más despreocupado lector puede pasar por estos pasajes sin asombrarse de la enorme audacia de lo que en ellos nos dice el autor.

Como si quisiera dejar esto en claro desde el inicio, Diótima le dice a Sócrates que lo que hasta ese momento ha comprendido no es nada en comparación con lo que aún tiene que entender de la naturaleza de Eros; ir al fondo del amor equivale a una auténtica iniciación de tipo mágico o religioso que no está al alcance de cualquiera o del mero afán con dar con la definición correcta de un concepto.

Para que el amor alcance su finalidad más propia, la posesión del bien y la felicidad, Diótima propone una especie de escala didáctico-metafísica en la que se muestra cómo la formación personal corre pareja con el acendramiento del impulso erótico bajo la guía de un amante experimentado. Es decir, que de entrada el amor ya no será la relación de dos seres que se buscan uno al otro para complementarse sino el proceso literalmente poético de recreación de la unidad del amado con la Belleza.

Sigamos con cuidado este fragmento del discurso, uno de los más complejos de todo el pensamiento platónico y aun diría, por su extraordinaria trascendencia, de toda la cultura occidental. Lo que aquí traza Platón es el camino de ascensión hacia la Belleza en sí, camino que no está exento de riesgos, pues involucra a cada momento la pérdida del propio ser en aras de un ideal. Como lo dejará claro Platón a lo largo del discurso, el camino de Eros no lo puede recorrer cualquiera pues exige una fortaleza o virtud personal que es difícil encontrar.

Leo lo que acabo de escribir y me parece insuficiente para hacer comprender el arrebatador carácter dramático de el fragmento en su conjunto. Si, como lo dije desde la introducción de este trabajo, mi principal propósito es reencontrar aquello que en la teoría platónica del amor -si es que en verdad podemos hablar de ella como si se tratara de una sola, lo que yo he puesto en duda- resulta vivificante para nosotros más allá del interés puramente académico por el pensamiento del filósofo, en el pasaje que ahora analizo quiero justamente enfatizar todos los extraños desarrollos argumentativos y conceptuales que Platón (mejor dicho, la tradición exegética de su obra) deja en silencio, pues son en esos puntos donde hallo la mayor posibilidad de actualizar su concepción de Eros.

Tomando como base esta observación, lo primero que advierto es que Diótima parte de que

(...) quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos.

Si leemos con atención este pasaje, advertiremos un hecho desconcertante: como lo plantea Diótima, la relación erótica no es en realidad entre dos personas sino entre tres, el guía, el iniciado y el que tiene el bello cuerpo, en quien se engendran los bellos razonamientos. Lo curioso es que Platón en lo que sigue se desentiende de este último y sólo se ocupa del que se inicia en el amor, quien debe comprender que la belleza de un cuerpo es similar a la que hay en cualquier otro y, por consiguiente, que es absurdo dedicarse a amar a uno solo cuando puede -y más aún, debe- amar a todos los que sean bellos.

¿Qué pasa, sin embargo, con aquel primer cuerpo bello en el que se engendraron los bellos razonamientos? Lo que Platón

nos dice al respecto es terrible y se aleja por completo de la visión falsamente idealista que de él nos transmite la tradición:

Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante (210b).

En dos cosas contradice esto todo lo que nos dijo en esencia el discurso de Aristófanes: primeramente, según Diótima el ser que amamos, que aquí se reduce a su puro cuerpo, no vale por sí mismo sino por la posibilidad que nos brinda de comprender a través de él lo que es la belleza corpórea; a diferencia de esto, Aristófanes nos dijo que sólo hay una persona que nos puede complementar y a la que nosotros también complementamos: el otro es símbolo nuestro y viceversa.

Pero ya en el principio del discurso se había roto este carácter simbólico del amor, justo porque, en nueva contradicción con Aristófanes, el amor no es ya más la relación entre dos seres ontológicamente complementarios sino, como lo acabo de mencionar, entre tres: el guía (que parece ser un amante alternativo), el amado y el que posee el cuerpo bello. Así, el carácter de único que tiene el símbolo personal, al que Aristófanes le dio tanta importancia, pasa a segundo término.

La otra cosa en que Diótima se aleja de Aristófanes es en que de un solo cuerpo bello se pasa muchos, ninguno de los cuales tiene siquiera una auténtica individualidad. Recalco la expresión: "cuerpo bello", no "persona", como si Platón deseara ver a este tercer elemento de la relación amorosa como algo abstracto y no como un individuo en sí. Y esto se acentúa cuando el filósofo afirma que hay que pasar de ese "bello cuerpo" a todos los cuerpos bellos. Incluso, eso de despreciar y considerar insignificante al cuerpo que primero

atrajo al amante por su belleza, me parece prácticamente inmoral o, por lo menos, criticable desde el punto de vista de la perfección a la que aspira el propio amante.

¿Por qué? Porque el otro, el cuerpo bello, no es más un fin en sí mismo sino un simple medio o, si se quiere, un peldaño para la realización del ser del amado, lo cual corrobora que "el <<eros>> platónico es, por su naturaleza, un amor egocéntrico. Todo se reduce al yo y a su destino".<sup>9</sup> Por lo tanto, se desconoce la significación ética del amor, si por ética entendemos, con base en lo que dijo Aristófanes, que la relación entre los amantes establece la absoluta igualdad de ambos que impide que uno sea un medio para el otro, pues es el complemento de su ser.

Así, por lo menos en este punto, la imagen usual del "amor platónico" (expresión equívoca si las hay) como algo ideal o puro, se derrumba ante lo que uno podría interpretar, por un lado, como una literal apología de la promiscuidad o de la licencia sexual y, por el otro, como una especie de utilitarismo de los demás. No es, por supuesto, ese el sentido que el discurso en su totalidad proyecta, pero lo que sí demuestra el pasaje en su brevedad es que la visión de Eros que nos presenta Diótima dista mucho de ser una ascensión espiritual o moralmente incuestionable.

Sin embargo, a renglón seguido Platón hace a un lado lo corpóreo cuyo disfrute le parece lícito, y afirma que el amante debe amar la belleza de las almas. Una vez más, se rompe con la idea de que el amor es una relación entre dos seres, pues siempre que una alma sea virtuosa, el amante deseará engendrar en ella bellos razonamientos para mejorarla y para contemplar por su parte "la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes" (210c), sin que aquí ya intervenga la belleza corpórea.

Puesto que ha dejado atrás por completo la concepción de Eros como relación entre dos seres, lo que le interesa a Platón es mostrar el aspecto político o, mejor dicho, sociopolítico que el amor tiene como fundamento de la relación entre el individuo y la *polis*. No por leyes de sangre o por tradiciones, por reflejo de una formación personal es que el individuo se identifica con la *polis* a la cual pertenece. Es decir, la trascendencia del amor respecto a lo puramente individual o íntimo, a lo que por su parte le daba una importancia capital Aristófanes, queda de manifiesto.

Bastaría comparar, en efecto, lo que ya Fedro nos había dicho sobre la conveniencia de fomentar el amor entre los individuos, para ver cómo ha variado el enfoque del texto sobre esta cuestión. En su discurso, Fedro también habló de la relación de lo erótico con lo sociopolítico, pero él no lo vio al margen de la relación intersubjetiva o, mejor dicho, de mutuo reconocimiento entre dos personas, sino como resultado de ella:

Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea (178d-e).

En cambio, aquí el amante contempla la belleza del orden sociopolítico pero no ya a través del otro en quien se encarna sino, por así decirlo, de manera directa, intelectualizada, lo cual le resta el carácter pasional e individual que de acuerdo con Fedro tiene.

---

<sup>9</sup> NYGREN, ANDERS, *Eros y ágape. La noción cristiana del amor*

Más aún, esa vinculación que le da a la *polis* su carácter más entrañable en el primer discurso del diálogo, aquí se subsume a su vez en una forma aún más poderosa de Eros, el que se dirige a la contemplación de las ciencias, cuya belleza se contrapone ahora sí de modo explícito con la de cualquier ser individual:

Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, 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 (...) (210d).

Más que de desarrollo en su argumentación, me inclinaria por hablar de una auténtica ruptura con la visión que hasta ahora ha sostenido el entramado erótico en el diálogo, incluyendo el propio discurso de Diótima. Ciertamente es que si comparamos lo que esta ha dicho con lo que por su parte expresó cada uno de los oradores precedentes, sobre todo Aristófanes, notaremos las varias contradicciones que he destacado en mis comentarios. Pero a pesar de esas contradicciones, lo que ha permanecido como fondo común de este discurso y los anteriores es una *ontología de lo humano* a partir de la cual se han enfocado diversos aspectos del amor.

En cambio, esa ontología desaparece cuando entramos a la dimensión de lo bello, que supone una ontología diferente para cuya comprensión la exposición del deseo y de la insuficiencia humana sólo juega un papel secundario. En otros

términos, si hasta aquí había bastado con analizar el ser del hombre para asimilar el del amor y aun el de la belleza (recordemos el discurso de Pausanias y el de Erixímaco), lo que propone Diótima es invertir la cuestión y adentrarse en una ontología de lo bello para de ella desgajar la del amor y la del hombre, cuya insuficiencia no se complementará ya con el otro sino habrá de superarse con la contemplación de lo bello en sí.

Subrayo los dos términos a mi juicio determinantes: "complementación" y "contemplación". El primero nos remite a la unión simbólica con otro ser de quien fuimos violentamente separados y a quien buscamos para reintegrar nuestra identidad originaria. El segundo, en cambio, nos descubre nuestro ser también como insuficiente pero no porque le falte el otro sino porque no participa de una realidad trascendente, lo bello en sí.

Llegamos por fin a lo que la propia Diótima llama el "término de la iniciación amorosa" -y recalco que incluso ahora Platón vuelve a hacer explícito que se trata no de un proceso conceptual sino de algo muy similar a una iluminación casi religiosa-, y es necesario extremar la sensibilidad para captar la singularísima manera en que Platón describe lo bello:

(...) 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 (211a).

Aun la más superficial de las lecturas nos muestra que esta realidad de la que Platón habla no corresponde a ninguna forma humana de imaginar o de percibir la belleza, al punto que resulta imposible, fuera de este extraño modo de

enunciarla, comprender a qué se refiere el autor. Más aún, como lo deja en claro la parte final del pasaje, lo bello no tiene nada que ver ni con la opinión ni con la apariencia sensible, pues no hay manera de confundirlo.

De ahí que esa realidad, la belleza en sí, tenga todas las características que en el poema de Parménides se predicán del ser o, como traduce García Bacca, del Ente:

## I.7

Un solo mito queda cual camino: *el Ente es.*

Y en este camino

hay muchos, múltiples indicios

de que es el Ente ingénito y es imperecedero,

de la raza de los "todo y solo",

imperturbable e infinito;

ni fue ni será

que de vez es ahora todo, uno y continuo.

## I.8

Porque, ¿qué génesis le buscarías?

¿Cómo o de dónde lo acrecieras?

Que del no-ente acrecerlo o engendrarlo

no admito que lo pienses o lo digas.<sup>10</sup>

Ya dije que lo bello de lo que habla Platón no resulta humanamente descriptible, y ahora que acabo de citar a Parménides corroboro que, al menos de acuerdo con la manera de interpretar el deseo en el nivel de lo que llamé la "ontología del hombre", no sería, en última instancia, *deseable*. ¿A qué me refiero? A que si hablamos incluso de la belleza de las normas o aun de las ciencias, nos movemos en una realidad humana que, como ya lo mencioné, queda oculta por esta nueva realidad trascendente para la cual el hombre no tiene ni siquiera un discurso apropiado y ha de cercarla vía el mito poético-religioso.

---

<sup>10</sup> *Los presocráticos*, México, 1944, p. 41.

Tan consciente se halla Platón de todo lo que digo que a continuación deja bien en claro que esta belleza no tiene ya nada que ver con lo humano:

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 razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada (211b-c).

La diferencia, pues, entre esta ontología de lo bello y la de lo humano, salta a la vista: *no sólo el cuerpo, el alma también queda por debajo de la belleza, de ahí que resulte absurdo amar a uno u a otra*; lo mismo podemos decir de la organización sociopolítica y aun de todo el conocimiento que no tenga por principio la trascendencia. Mas como el conocimiento por definición, el de la belleza absoluta, no es asequible a quienes viven de acuerdo con los afanes humanos, la consecuencia que podemos extraer de todo lo que Platón nos dice es que *el amante, o termina en la contemplación ajena a la realidad que la rodea, o, lo que es casi lo mismo, se convierte en un asceta*.

Por eso, resulta muy extraño que en lugar de profundizar su concepción de lo bello, Platón parezca borrar de un plumazo la ontología que apenas insinúa (que en rigor exigiría explicar el ser del cosmos en su conjunto con base en la belleza y en el recurso al mundo supracelestial, cosa que sí hace en el *Fedro*), para volver la mirada a la

ontología de lo humano y recordar de qué modo debe vivir el que ama a los jóvenes filosóficamente:

En este período de la vida, querido Sócrates -dijo la extranjera de Matinea-, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado (...) (211d).

Con este pasaje, Platón sintetiza las dos ontologías que han aparecido en el curso del diálogo para mostrar que, pese a su trascendencia, la belleza tiene efectos benéficos para el hombre, el más importante de los cuales es la posibilidad de inmortalización, idéntica a la divinización que uno mismo proyecta gracias a su esfuerzo personal. La divinización involucra para el hombre la práctica de las virtudes, el abandono de los fines engañosos que buscan los seres comunes y la felicidad tal cual; de lo que se deduce que la belleza es en última instancia una forma de manifestación de la verdad:

¿O no crees -dijo- que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad?

La forma interrogativa con que Platón enuncia su pensamiento prueba su fundamental intención de plantear lo que nos dice como una exigencia de dar una respuesta personal. Cada uno de los que escuchan o leen el discurso de Diótima ha de contestar a la pregunta justamente a través de su propia existencia que se encuentra en la permanente busca de la verdad, de Eros, de lo humano mismo, términos que se engloban en lo bello.

Con esto concluye la parte medular del discurso de Sócrates, tras la cual viene un breve pasaje en el que con expresiones más o menos retóricas el orador parece convenir por cortesía con quienes han hablado antes que él en un simple elogio a los poderes de Eros. Y aunque Aristófanes intenta decir algo -supongo yo que en realidad se propone responder a las críticas que Sócrates lanzó no tan discretamente contra lo que él había comentado-, en eso la escena del diálogo cambia radicalmente con la irrupción de Alcibiades, ebrio al frente de un grupo de jóvenes.

**CAPÍTULO III:**

**LA PRAXIS DEL EROS**

### LA PRAXIS DEL EROS.

Antes de comenzar el análisis de lo que sigue en el diálogo, quiero enfatizar que es el fragmento más desconcertante del mismo y, de seguro, uno de los pasajes más difíciles de interpretar de toda la obra de Platón. Si el propósito original del *Banquete* era que los presentes elaboraran discursos sobre el amor, parecería que se habría satisfecho al terminar el de Sócrates. Quizá algunas observaciones o réplicas -sobre todo aquella de Aristófanes que se queda en el aire-, pero nada más.

¿A qué se debe, entonces, la irrupción de Alcibiades con todo lo que implica? Voy a aventurar una hipótesis personal para responder esta pregunta: si hasta ahora Platón se ha movido en el terreno de la pura reflexión sobre el tema, es imprescindible que muestre de qué manera se puede vivir lo que nos ha dicho, y eso exige que Sócrates ejemplifique esta posibilidad.

En efecto, tanto en la introducción a la escena central del diálogo como en el curso de este, Platón se mueve en un plano muy próximo al mito, si es que no mítico por completo. Recordemos la serie de mediaciones que establece entre la narración (Apolodoro refiere lo que Aristodemo le dijo y eso se refiere a algo que sucedió mucho tiempo atrás) y el contenido conceptual; recordemos, más aún, que sobre todo en los dos discursos más importantes -para mí-, el de Aristófanes y el de Sócrates, el recurso al mito es fundamental (y más en el último, pues Sócrates ni siquiera refiere un mito que él haya conocido por su cuenta sino que le reveló una extranjera sacerdotisa)

Más aún, creo que en ningún otro de los diálogos de Platón el recurso al análisis psicológico de los personajes se maneja con tanta maestría como aquí. Si bien en todos los diálogos hay una personificación que le da al pensamiento un carácter dramático admirable -sobre todo a partir de la continua ironía socrática que hace evidente por contraste la personalidad de su interlocutor en turno-, en esta sección del *Banquete* Platón va a revelarse como el gran artista que es. A la par del pensador, encontraremos aquí al dramaturgo genial, lo que, si tenemos en cuenta que entre los personajes se encuentran Aristófanes y Agatón, dramaturgos también, no deja de ser significativo. En este pasaje, Sócrates y Alcibiades son seres humanos concretos, inconfundibles, y no sólo personificaciones de dos posturas intelectuales antagónicas.

Por eso, y creo que, ahora que lo escribo, esto me parece lo verdaderamente original de la parte final del *Banquete*, no sólo tendremos en ella una espléndida caracterización de cada personaje, sino algo que tal vez Platón no haga en ninguna otra de sus obras: *aquí nos cuenta una historia concreta de amor*. Al mismo tiempo que polemizan, Sócrates y Alcibiades narran lo que han vivido juntos y se reprochan uno al otro con una intensidad dramática que no encontramos en el resto de los diálogos. Que dos seres, aparte de defender sus ideas, nos hagan partícipes de su vida íntima, es lo que, insisto, más me asombra de este fragmento.

Por eso, en segundo lugar, el análisis del propio texto por mi parte debe ser diferente. No puedo sólo interpretar las ideas o mostrar la estructura argumentativa de un discurso, sino tengo que seguir en detalle los diversos matices que enriquecen la situación y el carácter de cada quien. En otros términos, *cómo se expresa el pensamiento es tan relevante como su contenido*.

Ello por delante, la respuesta de Sócrates a lo que acaba de decir Alcibiades es muy curiosa:

Agatón -dijo entonces Sócrates-, mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que *me enamoré de él*, ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas (213d, s.m.).

¿No es contradictorio que si Sócrates es el enamorado, quien sufre y se encela es Alcibiades mientras aquél parece ser el dueño de la situación? Esto sólo se explicaría con la teoría que se acaba de exponer, según la cual por más belleza que tenga el amado, no hay que arrebatarse por él.

Si lo que digo es cierto, entonces Alcibiades parecería como el amado que apenas se inicia en los misterios del amor y que por lo mismo confunde el plano de lo estrictamente corpóreo y personal con la felicidad que el amor sólo da, según Diótima, cuando lo hemos llevado más allá de la relación con otro ser humano. Sin embargo, esto no deja de ser extraño, porque que un ser excepcionalmente hermoso, como Alcibiades, se prende de alguien tan feo como parece ser que era Sócrates, y que éste se enamore de quien no posee la sabiduría -¿por qué, me pregunto, no se enamoró de Diótima si ella era sabia y virtuosa?-, resultaría de entrada un contrasentido.

¿No querrá Platón con este auténtico enigma psicológico mostrar que cuando en el fondo el amor sigue sin elevarse a lo puramente intelectual, es por fuerza contradictorio y que hace sufrir incluso a quienes, como Sócrates, dedican su vida al cultivo de la sabiduría? Si esto fuese así, veríamos que ni siquiera los más sabios están exentos de las contradicciones a las que el amor somete a todos. Y por eso,

Ha sido, pues, obvio desde el principio que Platón nos traslada a un plano ideal, reflexivo, en el que la exposición del tema no se ha contrastado con el testimonio de la realidad inmediata, que es lo que, de acuerdo con mi interpretación, va a hacer a lo largo del pasaje que se inicia. No basta que se alabe a Eros si no se muestra cómo nos conduce a la Belleza equiparable a la Verdad. Esto lo tiene que hacer explícito Sócrates con su propia vida.

Desde sus primeras palabras, Alcibiades rompe violentamente con la atmósfera general de la reunión:

Salud caballeros. ¿Acogéis como compañero de bebida a un hombre que está totalmente borracho, o debemos marcharnos tan pronto como hayamos coronado a Agatón, que es a lo que hemos venido? (212e).

A pesar de esa violencia, el anfitrión y sus invitados acogen de inmediato al recién llegado, quien toma asiento junto a Agatón sin percatarse que en el mismo lecho se encuentra también Sócrates; cuando lo descubre, suelta varias expresiones de sorpresa y le achaca, cosa que me llama mucho la atención, que acostumbra sentarse con los que son divertidos para entretenerse.

Con esta observación, advertimos que no sólo ha habido un cambio en el tono y la atmósfera de la obra sino en la propia escritura de Platón, que a lo largo de todo el pasaje que comentamos va a echar mano mucho más de recursos psicológicos y descriptivos que hasta este momento habían tenido un papel secundario. Si, como lo dije ya, se trata de mostrar la relación de la teoría del amor con la vida de quien la profesa, es lógico que Platón se interese mucho más por la personalidad de los participantes, en concreto de Alcibiades y Sócrates. Por eso, observaciones como la que destaco no son marginales sino tienen un sentido decisivo en el desarrollo de la argumentación.

tanto Sócrates como Alcibiades se comportan como dos enamorados que tienen mutuos motivos de queja y que no desean mostrarse débiles uno frente al otro, pero que al fin y al cabo sólo piensan en cómo agradar a quien aman. Porque lo que sí es claro es que el amor entre ellos es recíproco y apasionado.

Ello a pesar de las abismales diferencias entre el carácter de cada quien. Por ejemplo, Alcibiades pide vino, se bebe de un tirón dos litros y ordena que llenen la vasija para que Sócrates a su vez beba, no sin dejar de notar que este puede beber sin parar y sin embriagarse, cosa que aunque en el contexto tiene un sentido elogioso, no deja de despertar suspicacias ante un ser que no es capaz de perder en ningún momento la sobriedad y la racionalidad, que no se abandona nunca a sus impulsos y pasiones y, por lo mismo, tampoco es capaz de comprender que los otros sí lo hagan, pues no está en el estado emocional que los demás..

Esto me lleva, dentro de mi intención general de destacar las peculiaridades de esta parte final del *Banquete*, a mencionar que pese a las obvias intenciones de Platón, se deslizan observaciones sobre la personalidad individual de Sócrates que nos descubren a un individuo bastante rígido en su forma de ser, casi incapacitado para compartir con los demás el simple gozo de vivir. Lo cual resulta aún más extraño, porque Sócrates todo el tiempo estaba rodeado de jóvenes a quienes, supuestamente, enseñaba a vivir de acuerdo a la sabiduría, uno de cuyos sentidos fundamentales es precisamente el de ser el arte del buen vivir.

Podríamos, si seguimos esta línea de interpretación, detectar algunos otros rasgos muy desconcertantes -por no decir verdaderamente oscuros- de la personalidad de Sócrates. Por ejemplo, cuando enseguida Erixímaco invita a Alcibiades a que pronuncie su respectivo discurso en alabanza

del amor, como lo hicieron todos antes de que él llegara, Alcibiades responde algo bastante extraño:

(...) Comparar el discurso de un hombre bebido con los discursos de hombres serenos no sería equitativo. Además, bienaventurado amigo, ¿te convence Sócrates en algo de lo que acaba de decir? ¿No sabes que es *todo lo contrario de lo que decía*? Efectivamente, si yo elogio en su presencia a algún otro, dios u hombre, que no sea él, no apartará de mí sus manos (214d, s.m.).

A propósito subrayé una frase que en la totalidad del fragmento se pierde, porque en ella descubro a un Sócrates muy distinto de lo que la imagen tradicional del filósofo abstraído por la *sophía* nos transmite. Aunque es cierto que por el intercambio de indirectas y de supuestos reproches más o menos en broma, podríamos pensar que se trata de una más de ellas, ¿no resulta sospechoso al menos que en presencia de varios de los más asiduos compañeros de ambos interlocutores -y al mismo tiempo, destacados atenienses-, Alcibiades haga explícita una actitud de Sócrates que quizás podríamos llamar soberbia, si es que no tiránica? Porque entre broma y broma, lo que Alcibiades dice es en realidad que Sócrates no tolera que se considere a nadie por encima de él, ni aun a los mismos dioses. ¿No fue acaso por impiedad por lo que sus conciudadanos lo condenaron a beber la cicuta?

Lo que viene a continuación nos exige una exégesis cuidadosa para captar todos los matices que nos presenta la escena y el propio desarrollo argumentativo. Cuando Erixímaco le indica a Alcibiades que elogie a Sócrates, él responde:

¿Te parece bien, Erixímaco, que debo hacerlo? ¿Debo atacar a este hombre y vengarme delante de todos vosotros?

¡Eh, tú! -dijo Sócrates-, ¿qué tienes en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo? ¿O qué vas a hacer? -Diré la verdad. Mira si me lo permites.

-Por supuesto -dijo Sócrates-, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla (214e).

¿Elogiar para vengarse? ¿De qué, me pregunto? Si Alcibiades cambia el sentido del elogio por una literal confesión de lo que ha sido su relación con Sócrates, que es lo que veremos en los pasajes que siguen en el diálogo, es porque, creo, al hablar ebrio no tiene el deseo de hacer exposición de mitos o ideas que por más sublimes que resulten tal vez le parecen ajenas a la vida concreta ni, tampoco, callar aquello que tras la fachada de amante de la sabiduría oculta Sócrates. La violencia de lo que nos va a decir será desde mi punto de vista el reflejo de la que a través de sus artes discursivas ha ejercido Sócrates contra la vitalidad del propio Alcibiades.

Por eso, que este último hable ebrio no le quita a su testimonio ni un ápice de valor, al contrario, mayor peso le otorga a las revelaciones íntimas que hace sobre su conducta ante el rechazo disfrazado de medida de Sócrates. Y el hecho de que hable bajo los efectos del vino le da, insisto, una gran libertad para decir sin censura y sin inhibiciones qué tipo de persona es su amado Sócrates, cuyo elogio significativamente suplanta al de Eros que todos los demás han hecho.

Anomalía en la que no sé si se ha reparado como se debe: ¿cómo suplantar con un simple mortal a una divinidad tan poderosa como Eros al momento de hacer el elogio? ¿Y cómo convertir el elogio en una confesión que por más que se diga no deja de ser en el fondo un reproche o hasta un desenmascaramiento? Pues al comparar a Sócrates al inicio de su discurso con uno de los silenos, lo que lo asocia con los poderes báquicos que él siempre trata de contener, Alcibiades no deja lugar a dudas: Sócrates es en realidad, si no lo contrario, algo bastante lejano de lo que todos suponen.

Sé que la célebre comparación de Sócrates con los silenos en cuyo interior se encuentran estatuas de divinidades, no tiene por lo común el sentido que intento darle aquí, pero creo que no lo malinterpreto porque un poco delante Alcibiades le lanza una acusación a Sócrates que me sorprende:

(...) Que eres semejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación. *Eres un lujurioso. ¿O no? Si no estás de acuerdo, presentaré testigos (215b, s.m.).*

En todos los diálogos platónicos, la pasión de Sócrates por los bellos discursos se explica por su veneración por la verdad y por el deseo de ayudar al otro a "parir ideas", según la célebre fórmula que aparece en el Menón; aquí, empero, Alcibiades dice que esa pasión se debe más bien a un incontenible deseo de seducir que bien puede equipararse a la lujuria porque no responde a ninguna naturaleza mesurada. El parangón con el sátiro Marsias, que viene a continuación, confirma que Sócrates se deja llevar por la *hybris* igual que aquél al desafiar a Apolo, a quien creía inferior a sí mismo.

Lo más importante de este símil es que así como Marsias embelesaba a sus escuchas con el sonido de la flauta, Sócrates les arrebató a quienes le oyen todo control sobre sí mismos y los deja "pasmados y posesos". A Alcibiades, en concreto, lo ha arrojado con su arte de la palabra a un estado que ninguna relación aparente tiene con el de quien ha descubierto la sabiduría:

Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien (...) Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien

sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre (216b-c).

Si comparamos lo que el espléndido discurso de Sócrates nos dijo acerca del modo en que bajo la guía del amante experimentado el amado avanza hacia la contemplación de la Belleza con lo que ahora nos dice Alcibiades, notaremos que hay una gran contradicción entre los supuestos efectos benéficos de Eros con la desdicha que inyecta en el alma de quienes, como Alcibiades, disfrutan de la vida sin tener que justificar su placer. Lejos de que el fin del amor sea el descubrimiento de la autarquía individual, su resultado es el descentramiento y la pérdida de la confianza en uno mismo.

Más aún, lo que Sócrates ha generado en Alcibiades es una *culpabilidad* que él por su cuenta jamás habría sentido. Y esto es lo que me interesa resaltar, el modo en que el ideal socrático tiene tan negativas consecuencias para el amado y cómo le echa a perder el gozo de vivir con una culpa que enferma, literalmente, el alma.<sup>1</sup> En vez de ser dueño de sí, el amado cae bajo el imperio de un amante que lo controla o, por mejor decirlo, lo tiraniza.

Lo más paradójico de todo es que el propio Alcibiades pasa de la comparación con Marsias a expresar su ilimitada admiración por el carácter de Sócrates:

Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que

---

<sup>1</sup> Es común vincular el concepto de "culpa" con la moral cristiana y con la necesidad de sacrificio personal para resarcir la ofensa al Eterno. Sin embargo, y como creo que demuestra palmariamente este pasaje, ese concepto tiene raíces mucho más antiguas que la aparición histórica del cristianismo.

tenía que hacer sin más lo que Sócrates *mandara* (216e-217a, s.m.).

El verbo que subrayo marca la diferencia con lo que Sócrates nos ha dicho acerca de los frutos de Eros: no es el amado quien toma las riendas de su existencia sino que se somete a otro y pierde la capacidad de decidir libre y racionalmente qué hacer, al punto que un ser tan seguro de sí como Alcibiades, termina en el desconcierto y el sometimiento.

Estoy consciente de que mi interpretación contraría la imagen tradicional de Sócrates, pero todo lo que leo en estos extraordinarios pasajes en los que la penetración psicológica de Platón llega a su clímax me hacen pensar en un hombre realmente perverso, en alguien que se aprovecha de la ventaja que el saber y la experiencia vital le confieren para seducir a los jóvenes bellos y después rechazarlos para hacerlos sentir que, como dice el propio Alcibiades, se engrían por algo que no vale nada, la belleza corporal.

Concedo que esto último podría interpretarse como el necesario aleccionamiento de alguien vanidoso para despojarlo de sus propias limitaciones y disponerlo a la búsqueda de la virtud, pero hay, repito, en todo el pasaje una insistencia tal en la desmedida altanería de Sócrates que no me queda ninguna duda de que finalmente la imagen de éste que se nos dibuja es la de un ser a quien le gusta someter a los que son bellos. ¿No es esta, me pregunto, una de las formas más refinadas de crueldad, justo porque se disfraza de virtud?

Por supuesto, todo esto que destaco no tiene solamente un valor psicológico sino atañe a la comprensión filosófica más profunda de lo que Eros es, ya que permite corroborar si lo que la revelación de Diótima se ajusta a la realidad o no. No me cabe la menor duda de que la intención general de Platón a lo largo de toda esta parte es mostrarnos que efectivamente esta explicación filosófica del amor puede llevarse a cabo y que justamente Sócrates en su vida lo

realiza. Sin embargo, lo que yo descubro es que el que Sócrates se ajuste en todo momento a su concepción, en vez de contribuir al cumplimiento del amor, lo frustra.

En otros términos, Sócrates reduce a una teoría que por más que se expresa de manera sublime no deja de ser abstracta, lo que en la vida concreta siempre es irreductible: la personalidad del ser amado, la aceptación de su libertad con todo lo que esto implica.

Más, Platón trata de dar una teoría de lo que es el amor humano pero conciliándola con su teoría de las ideas y del tras mundo metafísico. Como hemos visto en su oportunidad, el amor humano debe subordinarse al amor por una belleza trascendente que se identifica por completo con la verdad; de ahí que el amado tenga que prescindir del amor por los seres bellos, sobre todo por uno solo a quien debería serle fiel de por vida, para encontrarse libre de cualquier compromiso con los demás y dedicarse sólo a la contemplación de la realidad ideal.

Así, siempre de acuerdo con la mi interpretación, que tras la serie de discursos en alabanza del amor se presente de manera inopinada Alcibiades, le brindará a Platón la posibilidad de mostrar que cuando se cuenta con un amante en verdad sabio, aun los individuos más vanidosos y ajenos a la búsqueda de la sabiduría logran romper con su naturaleza e iniciar su perfeccionamiento moral, que, según esto, consistiría en el triunfo de la parte mejor de su propio ser, el alma, sobre la inferior, el cuerpo.

Esto es lo que Platón nos muestra claramente. Pero lo que se descubre en el trasfondo de su propia exposición es justamente lo contrario de lo que intenta comunicar, es decir, que el amor por la belleza ideal sólo se manifiesta a costa del amor humano, del que experimenta un individuo por otro sin mayor afán que compartir el gozo de vivir y de

contribuir al engrandecimiento de ambos y de la *polis* (recordemos a Fedro y a Aristófanes).

Por eso, lo psicológico apoya aquí a cada paso la argumentación filosófica. Sin las contradicciones de Alcibiades y la confesión de cómo perdió gracias a Sócrates la confianza en sí mismo, no resaltaría tan rotundamente que es inalcanzable la supuesta concordia entre los dos tipos de Eros que desde el discurso de Pausanias se han distinguido.

Llegamos al pasaje más violento quizá de todos los que le debemos a la pluma de Platón, aquel en el que Alcibiades narra su frustrado intento de seducir a Sócrates. La extraordinaria extensión del fragmento (217b-219d) prueba que cumple una misión muy importante en la exposición del tema, el cual principia cuando Alcibiades refiere su inicial desconcierto al ver que Sócrates desdeñaba su belleza. Y aquí, de nuevo, es necesaria una aclaración: Alcibiades, al propiciar un encuentro íntimo con Sócrates, lo hace porque confía en que el interés de éste por él es auténtico: "Y creyendo que estaba seriamente interesado por mi belleza pensé que era un encuentro feliz y que mi buena suerte era extraordinaria (...)" (217a).

Nada hay en estas palabras que descubra a un personaje soberbio, al contrario, Alcibiades es un joven que se ha enamorado y lo único que considera importante es estar con Sócrates para realizar su amor, el cual también incluye el deseo de ser verdaderamente virtuoso. Lo que no sabe es que la idea de su amante acerca del amor no contempla el "encuentro feliz" que él ha imaginado y que en cambio exige la renuncia a cualquier tipo de satisfacción corpórea que no se rinda a los poderes de la "sublimación" que describió Diótima.

Lo que vemos en esto es, pues, la absoluta contraposición del ideal y la vida, de la teoría y el deseo o, si queremos decirlo con otros términos, de la contención y

la expresión del deseo de fundirse con el ser amado. De este modo, en ninguno de los encuentros que Alcibiades propicia para estar a solas con Sócrates, éste acepta la invitación a estar con él íntimamente. Dialogan, hacen gimnasia, luchan entre sí y nada de eso resulta. Alcibiades, en el colmo del desconcierto, decide echar mano de recursos más fuertes: "Le invito, pues, a cenar conmigo, simplemente como un amante que tiende una trampa a su amado".

Esto tampoco funciona al principio, y es necesario insistir para que Sócrates acceda. La primera vez que cenan juntos, "por vergüenza", Alcibiades tiene que dejarlo marchar sin más. Pero la segunda, decidido a triunfar, convence a Sócrates de que pase la noche en su casa.

Ya que no puedo citar *in extenso* la narración de ese encuentro nocturno, quiero al menos recalcar el extraordinario lirismo con el que Platón nos describe y la profunda identificación que despierta en cualquier lector que conciba a la filosofía como lo que el propio Platón dice que es, a saber, como la búsqueda de aquel saber que nos hace felices. Yo, en lo personal, no descubro aquí ni el mínimo rastro de teorización sino una representación fiel de lo que un joven verdaderamente enamorado es capaz de hacer. Y por eso me asombra más que Platón, por un momento, suspenda el hilo del discurso para darle voz simple y llanamente al amor de un ser por otro.

Este abandono, sin embargo, tiene un sentido fundamental para mí: a través de él encuentro magistralmente expresadas dos diferentes formas de ver la vida o, mejor dicho, de vivir: la que representa la cultura griega en su afán por glorificar la belleza del cuerpo y la que se anuncia con la actitud de Sócrates de no permitirse ninguna libertad pasional o emotiva.

En una palabra: el encuentro nocturno de ambos amantes, es también el enfrentamiento de *la cultura griega en su momento de máxima creatividad y el platonismo*.

Me centro sobre todo en aquel momento en que Alcibiades, tendido al lado de Sócrates, le expresa con una enorme ternura lo que siente por él:

Creo -dije yo- que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, *nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible* y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho (218c-d, s.m.).

Vamos a analizar qué tipo de hombre se expresa con tales palabras: consciente de la ventaja que le otorga su belleza, es lo suficientemente generoso para interpretar el desdén del amante como una muestra de pudor; no le pasa por la cabeza que el otro se muestre indiferente porque es incapaz de aceptar el simple gozo de la entrega amorosa. Más aún, la generosidad lo lleva a ofrecer, a pesar de ser más joven, sus propias riquezas y el de sus amigos para satisfacer cualquier necesidad de Sócrates. Quiere darlo todo porque su naturaleza es virtuosa de por sí.

Dije líneas atrás que en Alcibiades no percibo en ningún momento un carácter tiránico o soberbio, y lo compruebo al leer las palabras que subrayé en el fragmento: su amor por Sócrates responde sobre todo a su deseo de ser mejor. Y lo que es mucho más decisivo, lo que creo que le da a este pasaje una extraordinaria relevancia: no sólo busca ser mejor a costa del amante sin que este le interese como persona

(recordemos que Diótima dijo que una vez que el amado asciende, debe despreciar a quien antes amó), sino que Sócrates es para él tan importante como su propio mejoramiento.

Veamos por su parte con qué responde Sócrates a semejante declaración. Lo primero que hace es, conforme a su acostumbrada ironía -que aquí más que nunca se muestra como una real perversidad-, dejar en claro que su poder personal es muy superior a la belleza de Alcibiades. A continuación, dice que si fuese cierto que la belleza que posee gracias a su amor por la sabiduría es superior a la de Alcibiades, sería una necesidad "intercambiar <<oro por bronce>>", es decir, corresponderle al joven.

Así, a pesar de los esfuerzos de Platón por mostrarnos en este fragmento el carácter de su maestro como algo digno de la mayor admiración, lo que en realidad percibimos es un ser al que me atrevo a llamar resentido e incapaz de comprender la espontaneidad del amor juvenil. Cuando Alcibiades expresa sus sentimientos y espera una respuesta similar, lo único que Sócrates le ofrece es una argumentación irónica y una falta total de sensibilidad.

¿Qué efectos tiene sobre Alcibiades esta actitud? La forma en que describe su estado no deja duda al respecto:

(...) Es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa (218a).

De nuevo, la psicología del personaje tiene un trasfondo filosófico decisivo: según lo que Diótima había dicho, el resultado último del amor es hacer feliz al amado al llevarlo a la contemplación de la Belleza y al liberarlo de los engaños del cuerpo. ¿Qué sucede aquí, en cambio? Que

Alcibiades, lejos de ser feliz, se siente desconcertado, rechazado y hasta culpable por ser como es. Así, vuelve a hacerse evidente la contradicción entre el ideal erótico socrático y la vida en la plenitud de sus instintos.

¿A qué me refiero en concreto cuando hablo de esa contradicción entre el ideal y la vida? A que en principio no veo el motivo por el que no se consume el amor que Alcibiades le ofrece a Sócrates y que este dice corresponder -en 213d Sócrates le dice claramente a Agatón que está enamorado de Alcibiades-. ¿Qué impide, en efecto, que sean felices juntos? Paradójicamente, desde mi punto de vista, la barrera entre ambos es la propia teoría del amor que Sócrates profesa, a la cual ajusta su comportamiento al punto de ponerla por encima incluso del saber que la vida real le revela, que el amor es posible aun entre dos seres tan diferentes como el bello Alcibiades y él.

Es, entonces, la "ortodoxia" de Sócrates lo que en última instancia le impide ver qué posibilidades le brinda la existencia para ser feliz y para compartir su felicidad con alguien que desea mejorarse junto con él. Lo cual demuestra, una vez más, que cualquier ortodoxia pretende subordinar la realidad a su sentido, en lugar de hacerlo a la inversa, de tomar como punto de partida los hechos para proyectar los ideales de conducta.

¿Sería muy aventurado llevar estas observaciones más allá, hasta el punto en que la misma frase de Alcibiades nos descubre ese literal emponzoñamiento que el discurso filosófico provoca en la espontaneidad vital? Creo que no es exagerado ver desde esta perspectiva a Sócrates como aquel que ya había denunciado Aristófanes en *Las nubes*, es decir, como un individuo que por seducir y dominar a los jóvenes, sólo provoca que estos pierdan la alegría de vivir. Recordemos una de las escenas finales de la comedia de Aristófanes, en que exclama Estrepsíades, ya decidido a

vengarse del daño que las enseñanzas de Sócrates le han causado:

¡Ay! ¡Qué locura! ¡Qué demente he sido al ir, por indicación de Sócrates, a lanzar los dioses a la calle! Pero, querido Mercurio, no me guardes rencor. No me abandones, y perdóname. El ergotismo me había turbado el espíritu (...) En vez de coser penosamente los datos de un proceso, voy rápidamente a incendiar la casa de esos *razonadores*.<sup>2</sup>

Así, la tendencia de Sócrates a anteponerle a la realidad sus teorías, por más sublimes que parezcan, era algo reconocido por completo en su época, sólo que Aristófanes lo ve con ojo crítico y en cambio Platón lo considera un rasgo virtuoso, sin que por ello pueda disimular los terribles efectos que sobre el alma de Alcibiades tiene.

Y esto es lo que a mí más me inquieta, que el amor quede sin realizarse sólo por la imperiosa necesidad de que la vida cuadre con un saber que paradójicamente se pretende el verdadero arte de amar y vivir con felicidad. No es un impedimento externo el que aquí frustra el amor, es una razón que brota desde el interior mismo de lo que Sócrates entiende por Eros lo que acaba con cualquier posibilidad de compartir la vida para los amantes.

La contraposición entre un Sócrates siempre dueño de sí y un Alcibiades que antes de conocerlo era feliz y después de que él lo sedujo perdió el gozo de vivir, se desarrolla en los siguientes pasajes del texto, en los que el propio Alcibiades hace un retrato de Sócrates en el que este aparece como una persona de temple inquebrantable y de enorme fuerza física, que no le teme a nada en la guerra y que aguanta el frío y el hambre sin mayor problema.

---

<sup>2</sup> *Comedias completas*, tomo I, Trad. de Juan Bautista Xuriguera, Barcelona, 1957, p. 114.

El mayor motivo de elogio lo constituye, por supuesto, la habilidad de Sócrates para hacer discursos que aunque al principio parecen ridículos, después se revelan como los más bellos:

(...) Si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno (222a).

La prevención de Alcibiades, junto con el continuo tratamiento de la naturaleza del discurso socrático en prácticamente todos los diálogos platónicos tempranos o de la madurez de su autor (el ejemplo más importante lo representa, por supuesto, el *Fedro*), prueba que en la Atenas de entonces la figura de Sócrates se hallaba en una zona intermedia entre la admiración y el desprecio. Parece que esto tenía mucho que ver justamente con los tristes efectos que esos discursos tenían sobre la juventud, a la que, como lo demuestra el ejemplo de Alcibiades, sumían en el desconcierto.

Inmediatamente después del entusiasta elogio a Sócrates, Alcibiades vuelve al tono de reproche amoroso que ha empleado al referir la indiferencia de aquél. Ahora, no obstante, la razón del reproche es diferente, más que la indiferencia es el que Sócrates haya hecho lo mismo con otros de los más bellos y aristocráticos jóvenes de Atenas lo que Alcibiades denuncia:

Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofensas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a

quienes el engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante (222a-b).

Dada la relevancia que Sócrates tiene en toda la obra platónica como expositor de las ideas propias de su discípulo, estos rasgos a los que alude Alcibiades no podemos interpretarlos sólo en el nivel psicológico sino tenemos que darles el significado filosófico que a los ojos de Platón tienen. Que quien ha recibido la revelación de Diótima se comporte como lo hace Sócrates, da mucho qué pensar acerca de lo que la teoría sobre la naturaleza de Eros provoca en el terreno de la vida individual concreta como fundamento de una conducta autárquica.

Esto es, como ya lo dije, lo que más me inquieta, que al enfrentarse al testimonio de los hechos la teoría tenga los efectos contrarios a los que debería de acuerdo a sus fundamentos tener. Eros no hace felices a los jóvenes ni tampoco obliga a Sócrates a guardar fidelidad, y más bien parece una especie de arte de embaucamiento para apoderarse de la voluntad ajena. ¿No es acaso eso lo que Platón le reprocha una y otra vez a los sofistas?

Reparemos, ya para concluir este punto, en una última cuestión: que Alcibiades, aunque se acercó a Sócrates en busca de la sabiduría que creyó que iba a obtener al amar a éste, termina por quedar atrapado en un amor, insatisfecho para colmo, por un solo ser humano. El plano trascendente pasa por completo a segundo plano y sólo nos encontramos con los conflictos entre dos individuos que se enfrentan en un muy complejo juego de voluntades. Así, más bien parecería que ya en la vida real, Sócrates hace aquello que reprochó en un momento de su discurso a Aristófanes:

Y se cuenta, ciertamente, una leyenda -siguió ella-, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría,

el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo, realmente bueno (205e).

¿Qué hace él si no precisamente desviar a Alcibiades de sus elevados propósitos de adquirir el conocimiento indispensable para ser virtuoso y reducirlo a una terrible confusión y a la pérdida total de confianza en sí mismo, mientras que Sócrates sale ileso de todo? ¿Como llamar si no *narcisista* a semejante comportamiento y ver en él una total falta de compromiso con el ser amado al que se abandona justo en el momento en que, ya seducido, desea entregarse?

Peor aún, Sócrates no sólo se presenta como indiferente sino también como desleal al amor, pues cambia con facilidad de enamorado. Justo cuando concluye el discurso de Alcibiades, esa paradójica mezcla de reproches y elogios, se inicia la parte final del diálogo con un rápido intercambio entre Sócrates, Alcibiades y Agatón, el anfitrión, a quien el primero trata de seducir. En el curso de ese intercambio, Alcibiades exclama cuando Sócrates dice que no intente frustrar su nueva conquista: "¿Cómo soy tratado una vez más por este hombre! Cree que tiene que ser superior a mí en todo" (222e); y un poco adelante: "Siempre que Sócrates está presente, a ningún otro le es posible participar de la compañía de los jóvenes bellos" (223a).

Desde que hice la exposición de la "escala" erótica que nos presenta Diótima, recalqué la extraña indiferencia hacia la persona del ser amado, a quien se toma como un mero medio para la ascensión del propio ser hacia la belleza. Eso, que en los términos del mito parecía algo más o menos aceptable, cuando se ve al trasluz de la existencia se manifiesta como lo que es, una terrible contradicción con lo que la teoría sobre Eros afirma acerca de la sublimidad del amante y de cuán admirable resulta para los demás.

Esa es la contradicción que sirve como hilo conductor de toda esta sección del diálogo y lo que, como he señalado, le

da a la participación de Alcibiades un sentido mucho más hondo y -por qué no decirlo- conmovedor de lo que suele considerar la tradición. No es un ser incapaz de vencer su vanidad o que se desinterese por la sabiduría al que Sócrates ha engañado y olvidado por otro, es un representante de lo que la cultura griega siempre consideró como la quintaesencia de cada ser humano, el deseo de darse siempre a sí mismo una forma de ser más perfecta.

Por eso, en las últimas líneas del texto vuelvo a descubrir motivos para tomar distancia respecto a la usual manera de entender la figura de Sócrates. Apenas acaba de quejarse Alcibiades de las veleidades de aquél, cuando irrumpe en la casa de Agatón un grupo de jóvenes ebrios que provoca en todos los presentes un enorme deseo de beber vino y festejar ruidosamente, y el tema que supuestamente iba a desarrollarse, una serie de discursos en alabanza de cada uno de los presentes, queda en el aire.

¿Cómo hubiera sido el discurso de Sócrates que quería seducir a Agatón y tenía que hablar sobre él? Imposible saberlo. Platón, con uno más de sus extraños saltos, encamina en unas cuantas líneas la obra a su final, en el que todos, menos Agatón, Aristófanes y Sócrates, caen dormidos mientras estos se dedican a comentar la idea socrática de que el artista trágico debe dominar también la comedia. Sin que sepamos qué se dijo sobre el particular, Platón añade que los interlocutores de Sócrates se durmieron a su vez hasta que el único despierto fue este, que sale de la casa y pasa el día en sus actividades cotidianas.

No es con esta imagen de un ser sobrio y dueño de sí con lo que quiero puntualizar, sino con una pregunta que ya insinué al inicio de este capítulo, cuando resalté que Alcibiades, en vez de alabar a Eros, hace una especie de apología de Sócrates. De todos los presentes, es este el único del que se habla y, por el contenido general de lo que

se dice, en términos positivos. Sin embargo, he mostrado que hay suficientes puntos oscuros en lo que dice Alcibiades como para descreer de lo que el propio Platón quiso transmitirnos, a saber, que su maestro era el amante por excelencia.

Pues si de él se habla en paralelo con los discursos sobre Eros, es obvio que no podemos considerarlo sólo desde el punto de vista de la filosofía en cuanto ejercicio racional sino más bien hay que verlo como encarnación del Eros que tiende a la contemplación de lo bello. Por eso, que perturbe, seduzca y después olvide a los jóvenes mientras pregona el culto a la virtud no deja de tener una enorme trascendencia si pensamos en su conducta como ideal erótico.

¿Estuvo consciente Platón de estas contradicciones? ¿Hasta qué punto el poner en boca de Alcibiades las nada veladas referencias a la terrible voluntad de dominio de su maestro pudo justificarse por ser el orador quien era? ¿Pensó que, como lo había dicho Diótima, se puede despreciar a quien se ha amado cuando la propia perfección así lo exige?

Más aún, y esto resulta esencial, ¿qué sociedad fue la ateniense como para que Platón pudiera publicar una obra como el *Banquete* en la que la vida de algunos de los más célebres personajes -algunos de los cuales aún quizá vivirían- se ventilara con una franqueza que aun para nosotros resulta escandalosa?

La respuesta a semejantes cuestiones no la doy yo, la da el propio Platón con aquellas palabras espléndidas con las que concluye la *Apología de Sócrates*: "Eso no lo sabe nadie, excepto Dios".

## C O N C L U S I O N E S

Al finalizar el análisis de un texto tan fascinante como el *Banquete*, vuelvo a experimentar la extraña sensación de que los ideales, por más sublimes que resulten, no agotan jamás el significado de la realidad; de que más allá del orden que una teoría metafísica sobre el amor crea (orden que ha sido tan poderoso como para sobrevivir más de dos milenios), permanece la contradicción o, mejor dicho, la complejidad de la existencia.

Esto no significa que carezca de sentido el esfuerzo de la filosofía por clarificar el ser del amor y del propio hombre, al contrario; marca más bien los límites que tal esfuerzo tiene. Pues si hay algún modo de resolver esas complejidades en común y establecer vínculos más racionales, no es sino a través de los problemas que la filosofía saca a la luz para hacernos conscientes de ellos.

Es así que el amor del que me he ocupado, por más que en la vivencia inmediata parezca siempre intempestivo, adquiere por medio de la reflexión filosófica una identidad que nos permite contemplarlo con la profundidad indispensable para vivirlo sin tanto riesgo; y subrayo el término a propósito porque, como es obvio ahora que llegamos al final del recorrido, mi concepción personal del amor no se divorcia en ningún momento de lo que este significa como experiencia vital.

Tras estas observaciones preliminares, quiero sacar las conclusiones que de mi estudio se desprenden. Como lo puse de manifiesto en el capítulo I, el desarrollo argumentativo del *Banquete*, del inicio del diálogo hasta el discurso de Aristófanes, consiste en realidad en la presentación de

diversas visiones subjetivas o parciales acerca del amor (que van desde la ingenua de Fedro hasta la muy especializada de Erixímaco), las cuales se resuelven en el mito del andrógino con la contundente afirmación que en él se hace de la insuficiencia ontológica del ser humano individual. Según esto, el amor brota de la imposibilidad que cada hombre experimenta de dar por sí mismo unidad y totalidad a su existencia, por lo que ha de compenetrarse con los que *stricto sensu* son sus semejantes (y esto nos descubre el sentido más hondo de este último concepto).

Así, el sentido del mito que Aristófanes refiere se despliega a través de varios niveles que van desde el ontológico (el hombre es un ser insuficiente) hasta el ético y político (es indispensable complementarse con los demás porque formamos alguna vez parte de ellos y viceversa), los cuales adquieren unidad gracias al erótico, en el cual la complementación es absoluta.

Por ello, el amor aparece en esta primera parte del diálogo como la vía para superar la finitud e insuficiencia individuales y para dar salida a los conflictos que la existencia en comunidad a cada quien le plantea. Si amamos y si tenemos la fortuna de encontrar a quien es, literalmente, nuestra mitad perdida, la vida alcanzará la felicidad, lo cual, como acabo de decir, fundamentará en gran medida la dimensión ética y hasta política de nuestro ser.

Platón, sin embargo, no olvida que lo que acaba de referir es sólo un mito, que lo que en él plantea tiene un valor ideal que difícilmente puede convertirse en experiencia personal, justo porque la complementación exige un perfecto acoplamiento de dos destinos, lo cual es punto menos que imposible para un ser tan contradictorio como es el individuo concreto. Y por eso, el resultado final de la primera parte, por más bello que sea lo que Aristófanes dice, es que se hace

necesario trascender la noción del amor como pura identificación de dos individuos en el seno de la comunidad.

Por eso, la segunda parte del diálogo (según una división que hago para los fines de mi interpretación, de acuerdo con la cual el discurso de Agatón es un mero puente entre los dos oradores más importantes del banquete), la que analizo en el segundo capítulo de mi tesis, debe entenderse como la búsqueda de una solución a la insuficiencia de la individualidad, sólo que, para esa solución, el mito no basta y es indispensable complementarlo con una reflexión de índole conceptual.

En efecto, la explicación de la insuficiencia ontológica humana se da también en forma de mito: el amor es un *daimon*, hijo de Poros y Penia, y por eso es contradictorio. Lo que en cambio ya no es mítico es la consecuencia que Platón saca de la naturaleza demoníaca del amor: si el amor es contradicción originaria, la manera de resolverla ya no será la complementación con el otro sino algo muy diferente: la asimilación del individuo a la Belleza en sí. Como lo dije en el desarrollo de mi trabajo: *del amor por el otro, mejor dicho, por el semejante, se pasa al amor por lo Otro, mejor dicho, por lo trascendente.*

A primera vista, esta concepción platónico-socrática aparece como una solución idónea al problema de la insuficiencia; basta y sobra volver a esos pasajes en los que Diótima y Sócrates nos muestran la escala erótica que lleva al hombre a ascender hasta la Belleza, para comprender que Occidente haya vivido fascinado por la magistral exposición que de este punto hace Platón. Sin embargo, y más allá de la seducción del texto, lo que se descubre en la parte final del discurso socrático es una mistificación de la existencia en aras de los ideales, un esfuerzo por hacer a un lado la contingencia que implica la relación intersubjetiva para dar

paso a una falsa seguridad, la que proporciona el mundo de los ideales ascéticos.

Lo dije en su momento y ahora lo repito a modo de conclusión: en el paradigma erótico que traza Sócrates no hay espacio para una auténtica comprensión *filosófica* de la naturaleza intersubjetiva de nuestro ser. De acuerdo con el contenido del discurso que ahora nos ocupa, un ser al que se "ama" es sólo un peldaño en la ascensión del amante; ya no hay identidad ontológica entre los dos amantes como lo plantea Aristófanes con el mito del andrógino, y tampoco la hay entre la compenetración corpórea y la plenitud vital. El que desea satisfacerse a sí mismo de modo infinito y eterno, verá en los demás entonces puras sombras, apariencias de placer que nos seducen porque participan de la Belleza y que no merecen que nos detengamos en ellas más que un solo instante, mientras que por ellos proseguimos nuestra ascensión.

Así, por encima de la sublimidad del texto en el que se vierte, lo que el ideal erótico socrático -¿diré platónico?- plantea es la ausencia total de la dimensión ética, que se sacrifica en aras de una "armonía de los contrarios" puramente conceptual: aunque parezca que no, es mucho más fácil asimilar al alma y a la Belleza (por más que entre ambas el cuerpo suponga una barrera casi siempre infranqueable) que a la voluntad individual concreta con una voluntad semejante.

En otras palabras, lo que el amor socrático implica es la supresión de todos los aspectos complejos de la libertad, es *suplantar lo ético por lo metafísico*.

Si el *Banquete* hubiese finalizado aquí, no habría problema alguno de interpretación y tendríamos una visión muy clara del concepto platónico del amor como ascensión del amante al único fin erótico verdadero: la contemplación de la Belleza ideal. Mas como si Platón mismo se viese obligado a

dar cuenta de las contradicciones que el discurso de su maestro ha soslayado, vuelve a la dimensión vital con cuyo análisis principió el diálogo, y lo hace justo con la entrada en escena de Alcibiades, que analicé en el tercer capítulo de esta tesis.

A reserva de lo que en ese capítulo dije, quiero ahora resaltar que aquí, más que en ningún otro pasaje de la obra, la forma en la cual se expone el contenido tiene una fundamental importancia para comprender su significado: Alcibiades, a diferencia de todos los demás personajes del diálogo, no elabora un discurso ni refiere un mito sino narra lo que le sucedió con Sócrates. De entrada, esto le da a su intervención un sentido muy especial, pues al ser experiencia vivencial, lo que nos dice tiene un peso mucho mayor que lo que comentan todos los otros.

Más aún: lo que Alcibiades demuestra, aun sin quizá proponérselo, es que toda la teoría que Sócrates acaba de desplegar en torno al amor concebido como ascensión hacia la Belleza, no concuerda con las acciones del propio Sócrates, quien primero seduce a Alcibiades y después, cuando ya lo tiene por completo en su poder (la escena que Platón nos describe no puede ser más explícita), lo rechaza para demostrar que puede triunfar sobre su belleza porque él sólo tiene ojos para la celestial.

¿De dónde saca Sócrates la fuerza necesaria para despreciar al más bello ateniense de su época? De su concepción ascética del amor, para la cual lo corpóreo no tiene importancia: recordemos la insistencia que se hace en varios momentos del diálogo acerca de la sobriedad y contención socráticas: Sócrates no se embriaga, no experimenta frío, no se fatiga jamás, en una palabra, existe como si no tuviera cuerpo. Y esto, que visto superficialmente podría parecer admirable como muestra de autodomínio, se descubre en la experiencia erótica como la imposibilidad de

corresponder al amado, quien, de esa manera, queda atrapado en la seducción que el filósofo le ha tendido, como lo atestigua la confusión en la que Alcibiades se encuentra por causa de Sócrates.

La conclusión de esta tercera parte y aun de todo el diálogo sería, en consecuencia, que para Sócrates ya no es posible (como en cambio sí lo es para Aristófanes) superar la insuficiencia a través del amor como experiencia vital, pues ello exige la participación del cuerpo, de la pasión y, sobre todo, el difícil reconocimiento de dos voluntades; ante el riesgo que todo esto implica, Sócrates tiende la mirada más allá de la existencia y se proyecta a un trasmundo de ideales abstractos que serán en adelante los que satisfagan el deseo de plenitud individual.

A partir de esa conclusión, llego yo a la de mi propia tesis: lo que la lectura del *Banquete* nos descubre es que es ya imposible para la concepción erótica que sostiene el discurso de Sócrates, la comprensión del amor como una relación intersubjetiva. Por eso, como lo dije líneas arriba, *la metafísica suplanta a la ética*, lo ideal a lo vital y la contemplación al acto de entrega y a la posible pérdida de sí. ¿Mas acaso no niega eso la más honda aspiración del filósofo, que es la de conciliar el pensamiento con la vida? La respuesta a semejante pregunta, hoy más que nunca, permanece abierta, y de esa apertura se nutre nuestro propio esfuerzo por filosofar.

## BIBLIOGRAFÍA

Y

### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARISTÓFANES, *Las nubes. En comedias completas*, tomo I.  
Trad. de Juan Bautista Xurigera, Barcelona, 1957.
- ARISTOTELES, *L'Ethique a Nicomaque*, 4 Vols., Introd. trad.  
Et Commentaire René Antoine Gauthier et Jean Yves  
Jolif, Paris, Louvain, Publications  
Universitaires, 1970.
- , *Metafísica*. Ed. Trilingüe de V. García Yebra.  
Madrid, Gredos, 1990.
- ALSINA CLOTA, José, *El neoplatonismo, síntesis del  
espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989  
(Autores, textos y temas, Filosofía, 27).
- BRUN, Jean, *Héraclite ou Le Philosophe de l'Eternel Retour*,  
Poitiers, Éditions Seguers, 1969.
- CAMPS, Victoria, *La imaginación ética*, Barcelona, Seix  
Barral, 1983 (Col. Nuevo Ensayo, Josep Ma. Calsamiglia  
y Eugenio Triás).
- , *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990  
(Col. Ensayo).
- , (Editora), *Historia de la ética*, 2 Vols.,  
Barcelona, Editorial Crítica, 1992.
- Dictionnaire des Philosophes, Encyclopaedia Universalis  
Albin Michel, Préface d'André Comte-Sponville, Paris,  
1988.
- DOUGLAS, N. Morgan, *El amor: Platón, la Biblia y Freud*.  
Trad. Leonor de Paiz. México, Editorial Diana, 1965.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de grandes filósofos*, 2  
vols., Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar, nacimiento de la  
prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo  
Veintiuno Editores, 1979.
- , *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*.  
Trad. Ulises Guiñazu. México, Siglo Veintiuno Editores,  
1977.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1986.

GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

-----, *El ethos, destino del hombre*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / Fondo de Cultura Económica, 1996.

-----, *El héroe en el alma, Tres ensayos sobre Nietzsche*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

-----, *El malestar en la moral, Freud y la crisis de la ética*, 2ª. Edic., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

-----, *El poder de eros*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y letras / Paidós, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península, 1985 (Homo Sociologicus, 34).

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur L'Humanisme*, Edic. bilingüe, Paris, Aubier, 1964.

-----, *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

HELLER, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Ediciones Península, 1983 (Historia, ciencia, sociedad, 182).

HERÁCLITO, *Fragmentos*. Trad. de José Gaos. Ed. Crítica de Enrique Hülsz. Asociación Filosófica de México, 1982.

JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roses. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 3ª. Edic. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997 (Hermeneia, 39).

KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1985.

- MARINO LÓPEZ, Antonio, *Eros y hermenéutica platónica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1995.
- MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo, Historia de la filosofía greco-romana, I, desde los orígenes hasta Platón*, 5ª. Edic., Buenos Aires, Edit. Losada, 1964.
- MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Edic. Stylo, 1946.
- , *La vocación humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- , *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- , *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- , *Psicología de las situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura económica, 1975.
- , *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura económica, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. Trad, de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- , *El crepúsculo de los ídolos*. Trad, Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- , *Así habló Zaratustra*. Trad, Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- NYGREN, Anders, *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Trad. José A. Bravo. Barcelona, Editorial Sagitario, 1969.
- NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega. (The fragility of goodness, Luck and thics in Greek tragedy and philosophy)*, New York, Cambridge University Press,

1986.) Colección dirigida por Valeriano Bozal, Madrid, Visor, 1995.

PAZ, Octavio, *La llama doble. En Ideas y costumbres II. Usos y símbolos. Obras completas*, edición del autor, México, FCE, 1996.

PLATÓN, *Fedón, Banquete, Fedro, en Diálogos III*. Traducciones por C.

García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Ínigo, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

-----, *Hippias Majeur, Charmide, Laches, Lysis*, en *Oeuvres Completes*, Tome II, París, Société D'Editios "Les Belles Lettres", 1965.

-----, *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, en *Oeuvres completes*, Tome I, Trad. Maurice Croiset, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1966.

-----, *Le Banquet*, en *Oeuvres Completes*, Tome IV, 2<sup>a</sup> partie, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1966.

-----, *Phedre*, en *Oeuvres Completes*, Tome IV, 3<sup>a</sup> partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Societé d'Édition "Les Belles Lettres", 1966.

RICOEUR, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*. Trad. de Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inciarte. México, Siglo Veintiuno Editores, 1970.

RIVAS, Víctor Gerardo, *Voluntad de ser. El puro amor en Sor Juana*. México, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1995.

ROBIN, Leon, *La théorie platonicienne de l'amour*. París, Presses Universitaires de France, 1933.

SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*. Trad. de Juan Valmar. Buenos Aires, Losada, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Ovejero y Mauri. México, Porrúa, 1983.

SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

SAVATER, Fernando, *Humanismo impenitente*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1990.

-----, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1982

-----, *La tarea del héroe*. Madrid, Taurus, 1981.

SENECA, Lucio Anneo, *Tragedias*, Tomo I, Introd. trad. y notas de Germán Viveros, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1998 (Biblioteca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana).

SPINDZA, *Ética*. Prólogo y Traducción de José Gaos. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

TRIAS, Eugenio, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977.

-----, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino (Ensayos, 44).

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Edit. Gedisa, 1985 (Col. Hombre y sociedad, Serie Mediaciones)..

VILLORO, Luis, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional, 1997.

XIRAU, Ramón, "El tiempo vivido acerca de 'estar'", *Revista de la Universidad de México*, No. 416, México, UNAM, septiembre de 1985.