

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

UNA LECTURA DEL *SIMPOSIO* DE PLATÓN

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
PRESENTA
MANUELA RIUS CASO

DIRIGIDA POR
DR. ENRIQUE HÜLSZ PICCONE



MÉXICO, D.F.
2010



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.

Agradezco, en primer lugar, al doctor Enrique Hülsz Piccone el valiosísimo apoyo académico que me ha brindado durante muchos años. Sin su generosidad y paciencia, este trabajo de investigación sobre Platón no habría llegado finalmente a puerto. Le manifiesto mi agradecimiento sincero por esto y porque él hizo posible mi asistencia al Seminario de Metafísica del doctor Eduardo Nicol, con lo cual me brindó el privilegio de escuchar la voz filosófica de uno de los pensadores más profundos y comprometidos de habla hispana. A ellos, y a la doctora Juliana González, les debo mi pasión por la filosofía y, en particular, por la filosofía griega antigua.

Expreso mi gratitud, también, a las doctoras Lizbeth Sagols y Carmen Trueba, por sus valiosas enseñanzas y por las enriquecedoras observaciones que hicieron a mi trabajo. Extiendo mi agradecimiento a Guillermo Hurtado y Gustavo Ortiz Millán, por haber aceptado ser mis sinodales y por otorgarme su apoyo y amistad.

Durante el largo camino de elaboración de esta tesis, he contado con el estímulo y aliento de mis amigos de la Facultad de Filosofía y Letras; les doy las gracias a Pedro Stepanenko, Efraín Lazos, Oscar Martiarena (a quien debo haber conocido a Martha Nussbaum), Julio Beltrán y Juan Sánchez, por sus comentarios y sus discusiones.

A mis hermanos, Luis y Eugenia, les agradezco su apoyo y cariño incondicional; a Mónica Schnadower, su gentil ayuda con los textos en francés; a Laura Navarro e Iván Barberá, su cercanía y calidez. He contado siempre con el respaldo de mi familia, y a todos les expreso mi profundo agradecimiento.

Estoy particularmente en deuda con mis compañeros del Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas, pues sin su apoyo en las tareas cotidianas no habría podido concluir este trabajo. Les agradezco de todo corazón a Claudia Chávez, Alberto Barrañón y Laura Manríquez su solidaridad y su entrañable amistad. A Laura Manríquez espero poder corresponderle, además, sus certeras observaciones a mi escrito.

Por último, quiero dar las gracias a Marco García, Verónica Legorreta, Raquel Ramírez y Norma Aldana por su paciencia y compañerismo.

A la memoria de mis padres

A Alba

A Tito

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL.....	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I	
EL <i>SIMPOSIO</i> : LA FUNCIÓN DE SUS PERSONAJES.	
LOS ENCOMIOS DE FEDRO, PAUSANIAS, ERIXÍMACO, AGATÓN Y ALCIBIADES	
<i>1.1 Cronología, estilo y estructura del Simposio.....</i>	16
<i>1.2 Caracterización y función de Diotima, Sócrates y Alcibiades</i>	22
<i>1.3 Los discursos del Simposio. Breve resumen y análisis de la visión del eros desde la doxa. El encomio de Alcibiades a Sócrates.....</i>	32
Fedro.....	32
Pausanias	36
Erixímaco	41
Aristófanes (resumen)	46
Agatón	48
Diotima/Sócrates (resumen).....	52
Alcibiades	57
<i>1.4 Similitudes y diferencias entre los discursos: aspectos que distinguen a los encomios de Aristófanes y Diotima/Sócrates</i>	61
CAPÍTULO II	
EL EROS Y EL BIEN EN EL DISCURSO DE ARISTÓFANES	
<i>2.1 Análisis del discurso de Aristófanes.....</i>	66
<i>2.2 El mito y sus consecuencias</i>	70
Capítulo III	
EL DISCURSO DE DIOTIMA/SÓCRATES.	
CONSIDERACIONES EN TORNO A LA FIGURA DE EROS COMO DAÍMON	
<i>3.1 Dialéctica erótica en el discurso de Diotima</i>	84
<i>3.2 El mito del nacimiento de Eros, los componentes del daímon.....</i>	87

<i>3.3 Escala amorosa</i>	101
<i>3.4 Consideraciones finales</i>	110
CONCLUSIONES	115
BIBLIOGRAFÍA	119

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo propongo una lectura del *Simposio* que toma como base y referencia principal la relación exclusiva del eros con el Bien o Belleza,¹ relación en la que radica, a mi modo de ver, la significación filosófica del amor y su relevancia para el ser humano, desde la perspectiva de Platón. La tesis que sostengo plantea, por un lado, que todos los discursos que pronuncian los personajes del *Simposio* expresan, de maneras y con sentidos diferentes, el deseo del Bien como característica distintiva del deseo erótico y, por otro, que en el discurso de Aristófanes se delinearán los rasgos del aspecto no reflexivo del alma.

El *Simposio* es el primer diálogo en el que Platón aborda y desarrolla ampliamente su noción y teoría del amor. Valiéndose de distintos personajes que pronuncian encomios en honor a Eros, Platón expone varias de las cualidades del amor que revelan su importancia y proyección antropológica, moral, social e incluso ontológica. Sin embargo, en el discurso de Diotima/Sócrates, Platón da un vuelco a la noción del eros para establecer en él el fundamento y el sentido ontológico y existencial del ser humano: el amor no es sólo el motor (motivación emocional) que nos hace vivir, pensar y actuar, sino también lo que les da sentido y dirección a todas nuestras actividades, creaciones y conocimientos, a la existencia misma. Platón explica el fenómeno del amor por razón y causa del Bien en sí, de lo real y verdadero, y aclara que el propósito ulterior del amor

¹ Aun cuando en el *Simposio* la Idea única y culminante de la que se habla es la de Belleza en sí, en el diálogo se equipara lo bueno con lo bello (201c, 204e, 205a, 206a) y me parece justificado interpretar que la belleza es un aspecto o manifestación de lo bueno (el aspecto que nos seduce y atrae). Por esta razón, en este trabajo lo Bueno se equipara con lo Bello.

siempre es el Bien. Este propósito real del amor sólo se revela en el discurso de Diotima/Sócrates, es decir, sólo es comprendido por quienes poseen el conocimiento. Pero eso no significa que quienes no poseen ni conocimiento ni comprensión suficientes no actúen guiados por ese mismo propósito. Platón sostiene que toda motivación y expresión erótica humana, por más mundana que sea, responde en realidad al propósito más elevado de alcanzar el Bien, independientemente del grado de comprensión que se tenga de ello, y esa idea subyace, por tanto, en el diálogo; es decir, se puede conjeturar que Platón elaboró los discursos basado en esa idea.

Mi intención es exponer que, efectivamente, en todos los discursos se manifiestan ideas sobre el eros que revelan el deseo de alcanzar el Bien en los personajes que los pronuncian y, también, que hay en estos últimos una aprehensión intuitiva del Bien mismo y del sentido e intención del deseo erótico y no un conocimiento racional pleno y preciso de ello. Creo que los discursos, más que aportar ideas en aras de cimentar o sustentar la teoría que finalmente expresa que la causa y el fin del deseo erótico es el Bien en sí, esto es, que el eros es el deseo de alcanzar el Bien en sí, son resultado, cada uno de ellos, del deseo de alcanzar o poseer el Bien y que la información que arrojan expresa o devela una parte importante del pensamiento platónico en torno al eros, no obstante contener ideas imprecisas, equivocadas e incluso contrarias a la definición y noción del eros. Esta parte del pensamiento de Platón queda oculta si, en lugar de considerar los discursos completos, sólo se toma en cuenta lo que apoya el

discurso de Diotima/Sócrates. Asimismo, una lectura que tampoco tome en cuenta la caracterización de los personajes y la función que Platón les asigna en el diálogo, también será incompleta.

Mi propuesta, pues, es hacer una lectura interpretativa del *Simposio* a la luz de lo que declara Diotima/Sócrates, es decir, a la luz de las ideas metafísicas de Platón expresadas ahí². Las principales ideas metafísicas a las que recurriré para interpretar el diálogo son las siguientes: 1) la idea de la Belleza en sí, o Bien en sí, como causa de la existencia y esencia de todo lo bello, es decir, a lo que debe la propiedad de bello todo aquello de lo cual podemos decir que es bello o bueno.³ 2) Que, ante cualquier imagen bella, lo que el alma aprehende o ve, en

² No es mi intención hacer en el trabajo un estudio y desarrollo del planteamiento metafísico de Platón, ni tampoco una exposición pormenorizada o crítica de éste; pretendo solamente señalar algunos de los aspectos de su metafísica y de la idea del Bien que se relacionan con la noción y función del eros. Platón desarrolla su teoría de las Ideas principalmente en el *Fedón* (en el que, por ejemplo, se aborda más ampliamente la idea de la Forma del Bien como causa de todo lo bello, en 100c-e), *República*, *Fedro*, *Teeteto* y *Sofista* y no en el *Simposio*. Me parece, sin embargo, que en este último hay referencias importantes a la teoría de las Formas, así como una clara distinción entre el ámbito de lo verdaderamente real (lo que es en sí) del que participa de éste (211b). Pienso esto por varias razones: primero, la definición que hace de la Belleza (*Banq.* 211a-b) corresponde a la de las Formas puras descritas en el *Fedón* (78d-84b): “Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente[...] que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna” (78d). Segundo, lo que es en sí, existe separado de todo lo que participa de él: el ámbito sensible, los razonamientos, ciencias, etc. (*Banq.* 211a, 211e; *cfr.*, *Fedón*, (73c-75d), y es captado, exclusivamente, por el razonamiento y la “vista del entendimiento” (219a), *cfr Fedón*, 79a. En contraste con las cualidades de lo que es en sí, lo que participa de ello, es imperfecto, desigual, cambiante, perecedero, sujeto a valoraciones subjetivas; es una apariencia (*Banq.* 218e) de lo que es en sí. Tercero, la relación entre los particulares (ser humano concreto, ley concreta y ciencia concreta) con la Belleza en sí (*Banq.* 211b), es igual que la que describe en el *Fedón*: 100c-d. En *Banq.* 212a se afirma que cuando el iniciado llegue a la cúspide verá “la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, ya no imágenes de virtud, al ya no estar en contacto con una imagen...”, de lo que se infiere que las otras bellezas que condujeron a la Belleza en sí son imágenes de la Belleza y lo que se engendró fueron “imágenes de virtud”. Cuarto, en *Banq.* 208a, se alude a la teoría de la reminiscencia, desarrollada antes en el *Menón* (81a-d) y el *Fedón* (73c-75d), aunque tampoco se ahonda más al respecto.

³ 211b, 209e.

la medida de sus posibilidades, es la Forma de la belleza o Belleza en sí⁴ y ante ella reacciona. 3) Que somos atraídos por el Bien, deseamos siempre el Bien⁵ porque lo identificamos como lo propio de nosotros (205c)⁶; Eros vive en las almas de los seres humanos⁷ y es lo que nos impulsa hacia el Bien, por el deseo de poseerlo, pero también, por el deseo apremiante de comprenderlo⁸, de lograr la comprensión (*episteme*) de lo que es la causa, a la vez, de la verdad y de la mente conocedora; éste es el conocimiento⁹ que corresponde a la virtud y que proporciona la máxima felicidad.

Me parece justificado y pertinente hacer una lectura tomando como base y referencia el planteamiento metafísico de Platón, porque es lo que fundamenta su teoría del amor, aunque el *Simposio* no sea un diálogo dedicado a este tipo de análisis.

Por otro lado, sostengo en este trabajo, también, que Aristófanes, en cuyo discurso Platón describe la reacción de un alma que no cuenta con el apoyo de la razón ante la visión súbita del Bien en sí, y las consecuencias de ello, caracteriza el aspecto irreflexivo del alma. Su discurso plantea un objetivo del eros contrario

⁴ 210b, 218e-219a.

⁵ Es una de las ideas que Platón expresa en varios diálogos: en el *Gorgias*, dice: “En realidad es en busca del bien que caminamos cuando caminamos” (468 b), y en la *República*: “Cada alma persigue [el bien] y hace todo lo que hace por amor al mismo, pues tiene alguna concepción intuitiva de su existencia (o de ‘que es algo’)” (505 d-e).

⁶ “Platón ha destacado a favor del bien su supremacía en un aspecto concreto, en cuanto objeto del deseo. Los hombres pueden desear cosas que no son buenas, pero sólo porque creen que lo son. El objeto más profundo de su deseo es lo que *es* bueno”, Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 58.

⁷ *Banq.*, 195e

⁸ 203d, 204b.

⁹ Elegimos siempre lo que nos parece bueno (y bello), aunque no lo sea, pero a nadie satisface lo que parece bueno: las “mayores posesiones no benefician al hombre a menos que posea el bien, y cualquier conocimiento en nada le beneficia a menos que conozca el bien...”, Ross, *op. cit.*, p. 58

al planteado por Diotima/Sócrates, y en esta discrepancia podría encontrarse el origen del conflicto del alma, ejemplificado por Alcibíades, en quien la energía erótica es más una fuerza avasalladora que una aliada o colaboradora. Por esto, y porque a través del mito de los andróginos introduce la idea clave platónica de una naturaleza común del ser humano y el eros, que reaparece, después, en el mito del nacimiento de Eros, Aristófanes es una figura central del *Simposio*. Mi visión se opone, por tanto, a la idea de que su discurso carece de contenido y relevancia filosóficas, como afirman muchos de los críticos, entre otros M.A. Grube, K.J.Dover y Cornford¹⁰.

Con respecto a noción platónica del amor que desarrollo en el trabajo me baso en los estudios, principalmente, de I.M. Crombie, Juliana González, Antonio Gómez Robledo, W. Jaeger, R.A. Markus, Eduardo Nicol, Leon Robin y C.J. Rowe,¹¹ quienes sostienen, en términos generales, primero, que Diotima/Sócrates expone el pensamiento de Platón; segundo, que el eros es la fuerza capaz de salvar el vacío existente entre los mundos noético y físico, algo que logra mantener unido el todo, proporcionando al hombre un camino de acceso al Bien

¹⁰ Menciono sólo los títulos de las principales obras en las que me basé; la ficha completa puede consultarse en la bibliografía. Cornford, F.M., "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*"; Dover, K.J., *Plato: Symposium*, y "Aristophane's Speech in Plato's *Symposium*"; Grube, M.A., *El pensamiento de Platón*.

¹¹ Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*; Gozález, Juliana, *Ética y libertad*; Gómez Robledo, Antonio, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*; Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*; Markus, R.A., "The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*"; Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*; Robin, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*; Rowe, C.J., *Plato: Symposium, e Introducción a la ética griega*.

en sí y, tercero, que el eros constituye el factor decisivo de la existencia humana y la base de su desarrollo espiritual.

La lectura que hago del *Simposio* interpreta la teoría del amor de Platón considerando lo que dicen los discursos y también los personajes, lo que simbolizan algunos de ellos y lo que personifican otros. En el primer capítulo explico las razones por las que creo que es importante tomar en cuenta esto, y que tiene que ver con la intención de Platón de haber realizado el *Simposio* con las características estructurales y estilísticas que lo distinguen de otros diálogos. En la primera parte, expongo la función de Diotima como sacerdotisa y guía de Sócrates y el papel que desempeña Sócrates en este esquema; describo, también, la relación entre Sócrates y Alcibíades y el conflicto interno de este último, con base en las ideas implícitas de la teoría del amor que, en mi opinión, son expuestas mediante estos personajes y su vínculo. A ellos tres los he ubicado en el terreno de la verdad: Diotima y Sócrates porque la poseen y comunican, Alcibíades porque dice la verdad sobre Sócrates en correspondencia con la descripción del eros que hace Diotima.

En la segunda parte del capítulo expongo los discursos, salvo el de Aristófanes —que reservo para un capítulo aparte—, de los personajes que he ubicado en el terreno de la opinión, en tanto que no tienen plena conciencia del propósito ulterior del eros y no poseen un conocimiento, *episteme*, del Bien: Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón. Como dije anteriormente, mi propósito es mostrar en sus discursos el deseo subyacente por el Bien y que hay una

aprehensión intuitiva de éste. Tras un breve resumen de sus encomios, expongo mi interpretación yuxtaponiendo lo que al respecto afirma Diotima/Sócrates. Finalmente, interpreto el encomio que hace Alcibíades de Sócrates.

Mi visión de estos personajes y de sus aportaciones a la doctrina del amor platónico se apoya, principalmente, en las ideas de Juliana González, Antonio Gómez Robledo, W. Jaeger, Eduardo Nicol y W.K.C. Guthrie.

Dedico el segundo capítulo al análisis de lo expresado por Aristófanes, que debe ser estudiado por separado, dada su complejidad e importancia. Además de los críticos de Platón que he mencionado, en este apartado hago referencia a las interpretaciones de Kenneth Dover, R. A. Markus, Martha Nussbaum¹² y C.J. Rowe.

Por último, en el tercer capítulo realizo una interpretación y un análisis de la noción platónica del eros a partir del mito del nacimiento de Eros y de su naturaleza de *daímon* (de intermediario e intermedio entre el mundo trascendente y el sensible y humano). En mi opinión, no es posible entender la gran complejidad que entraña la figura del eros y su indispensable e irremplazable función para que los seres humanos logren la comprensión del Bien, junto con el crecimiento espiritual que ello implica (expresado en la escala amorosa, en el ascenso filosófico), sin considerar sus cualidades constitutivas y que sintetiza en la naturaleza de *daímon*. Mi intención en este capítulo es ofrecer

¹² Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*

una explicación de cómo y en qué sentido eros posibilita el vínculo exclusivo entre el ser humano y el Bien. Aquí hay que añadir las obras de Terence Irwin y J.C.B. Gosling¹³.

¹³ Gosling, J.C.B., *Platón*; Irwin, Terence, *La ética de Platón*.

CAPÍTULO I

**EL *SIMPOSIO*: LA FUNCIÓN DE SUS PERSONAJES.
LOS ENCOMIOS DE FEDRO, PAUSANIAS, ERIXÍMACO,
AGATÓN Y ALCIBIADES**

1.1 Cronología, estilo y estructura del Simposio

El *Simposio* fue escrito entre el 384-379 a. C.¹ La mayoría de los estudiosos ubica este diálogo, junto con el *Menón*, *Fedón*, *República* y el *Fedro*, en el llamado periodo de madurez de Platón, periodo en el que desarrolla varias de las ideas centrales de su propio sistema filosófico, como la teoría de las Formas y la teoría de la reminiscencia e inmortalidad del alma². Aunque hay importantes conexiones con el *Lisis*, en el que se aborda la amistad, en el *Simposio*, Platón presenta el primer tratamiento extenso de su doctrina del eros. Valiéndose apenas del método socrático de preguntas y respuestas y de la discusión-conversación, como lo hace en la mayoría de los diálogos, Platón opta por un estilo y estructura muy distintos para exponer sus ideas: seis personajes reunidos en casa del poeta trágico Agatón, en festejo de su primera victoria teatral en las Leneas, pronuncian cada uno un discurso en honor a Eros. Los personajes son Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, el propio Agatón y Sócrates, quien en realidad incorpora a otro personaje más en el encomio a eros, pues habla por él mismo y transmite lo que a este respecto le enseñó la

¹ Fecha en la que coinciden la mayoría de los autores: A. Diés, *Autor de Platon*, p.246; Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol.1, p. 23; David Ross, *teoría de la ideas de Platón*, p. 25, entre otros muchos.

² En estos diálogos, también llamados “diálogos ideológicos”, “se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se aborda la naturaleza ontológica de las diversas Ideas (alma, belleza, amor, Estado, educación, etc.)”, M. Martínez Hernández, en *Platón. Diálogos*, vol III, p. 146. En el periodo de madurez, “Platón ha llegado a construir un sistema filosófico propio, que su funda en la llamada ‘teoría de las ideas’, con una ética y una política subordinadas a una concepción metafísica idealista del universo y del destino humano”, C. García Gual, en *Platón, Diálogos*, vol. III, p. 9.

sacerdotisa de Mantinea, Diotima³ Finalmente, se une a ellos Alcibiades, quien inesperadamente llega casi al final de la reunión. Tanto el estilo de exposición continua o monólogo, como la elección de esos personajes —ocho, en total— y la función de los encomios que preceden al discurso de Sócrates/Diotima constituyen aspectos clave para la lectura que propongo del *Simposio*.

Primeramente, creo que la función de los discursos previos al de Sócrates no es únicamente la de ir introduciendo elementos e ideas en contribución a la teoría de Platón, para que ésta sea desarrollada finalmente en boca de Sócrates/Diotima, como opina una gran parte de los críticos de Platón.⁴ Coincido con lo que señala Rowe con respecto al supuesto desarrollo gradual de la figura o significado de eros: “It is in any case hard to construct any joint account that might emerge from the sequence from Phaedrus to Agaton. ...Nor, in my view, is any significant point made by any of them still surviving, in the form in which it was put, by the time Socrates has finished”⁵. Por otro lado, sería también un sinsentido, como señala el mismo autor, que Platón elaborara discursos tan

³ Más adelante me referiré con más detalle a este personaje.

⁴ Por ejemplo, Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, p. 367 Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 154 Kenneth Dover, “Aristophanes’ Speech in Plato’s Symposium”, en *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVI, p. 47 entre otros.

⁵ C.J. Rowe, *Plato: Symposium*, p.8. Incluso autores que sostienen el punto de vista contrario, como Kenneth Dover, aceptan que no en todos los discursos es clara la intención de contribuir a la teoría de Platón expuesta por Sócrates, particularmente en el discurso de Aristófanes, cuya noción de eros se contrapone con la de Sócrates/Diotima: “If Plato really meant us to regard Aristophanes’ speech as an advance towards a true conception of Eros, he veiled his design impenetrably, for it is the central point of that speech which Diotima rejects explicitly”, Kenneth, Dover, “Aristophanes’ Speech in Plato’s Symposium”, p. 47

cuidadosamente trabajados sólo para que Sócrates finalmente los superara y desechara.⁶

Esto refiere al problema de la aportación sustancial de estos discursos y la intención de Platón de incluirlos en el diálogo. Por un lado, pienso que si bien es difícil encontrar una descripción secuencial de la figura de eros en los primeros discursos, Diotima/Sócrates no descalifican las numerosas y diversas nociones en torno al amor vertidas en ellos sino que las aclaran en algunos casos, o las contextualizan y explican, en otros, en el marco de la teoría general del eros; sin duda, estos discursos expresan, entre otras cosas, como lo expondré en el análisis que haré de cada uno de ellos, la dimensión social, moral y ética, del amor, sus profundos vínculos y alcances en los distintos ámbitos de búsqueda y desarrollo espiritual humano, todo lo cual constituye una parte fundamental de la concepción filosófica de Platón, así como la idea de que el impulso erótico es lo que subyace y guía toda motivación y actividades humanas. Por otro lado, de acuerdo con la propuesta que desarrollo en este trabajo, creo que a la luz de lo que declara Diotima/Sócrates se revela una parte sustancial de estos encomios pues expresan, como espero mostrar en cada caso, algunas de las distintas expresiones del Bien en sí, independientemente del grado de conciencia, claridad y conocimiento que se tenga de él, así como las diversas respuestas del alma ante su visión. En otras palabras, creo que una visión retrospectiva muestra la idea de Platón de que todo y cualquier tipo de deseo es, en realidad, un deseo por

⁶ “On the face of it, there would be little point in Plato’s filling a fair proportions of the whole dialogue with a set of elaborate and carefully worked disquisitions merely in order to have Socrates reject them.”, Rowe, *op. cit.*, p. 8

el Bien en sí, y que la noción que se tenga de éste —que puede ser oscura, e incluso equivocada—, o se logre obtener, determinará la búsqueda del deseo erótico y lo guiará con toda su fuerza e intensidad.

Ligado a esto, concuerdo también con Rowe en que hay que ver a los cinco primeros oradores como representando, cada uno, un tipo o carácter abstractos, tanto como al individuo mismo y que el propósito primario de Platón no es hacer de ellos una especie de retrato histórico⁷; más bien, pienso que se vale de ellos como un recurso para poder brindar una visión más amplia de su concepción del eros que el que puede ofrecer, y ofrece, la sola exposición de ésta, haciendo que éstos representen y personifiquen diferentes facetas de la compleja personalidad humana, reveladas a partir de la experiencia erótica, un tema que, desde mi punto de vista, es complementario a la teoría del eros: en tanto que búsqueda del Bien, la experiencia erótica además de determinar y regir la vida del ser humano, revela una parte esencial de su ser y modo de ser, lo cual se refleja en cada uno de los oradores, en la idea que tienen de sí mismos y en su modo de vida. El caso de Alcibiades me parece particularmente significativo porque, como se verá más adelante, personifica un alma atormentada por una vivencia erótica frustrante y violenta, que lo confronta incesantemente a su imposibilidad de satisfacer su deseo por Bien y de procurarse un mejor tipo de vida y más feliz. Precisamente uno de los propósitos que persigue el presente trabajo es tratar de

⁷ C.J. Rowe, *Plato: Symposium*, “A better solution is to see the first five speakers as each representing a *type* as well as an individual”, p. 9

determinar las causas en el propio *Simposio* del conflicto interno que vive Alcibiades y que se traduce en ese tipo de vivencia erótica.

Así, la lectura del *Simposio* que hago aquí está inserta en el contexto global del pensamiento filosófico de Platón —lectura que explora el sentido y significado del eros en cuanto a su vínculo con el Bien—, y no como la de un texto aislado, no obstante ser un diálogo cuya temática y estilo lo hace una obra con valor propio. Coincido con la esquematización del *Simposio*, como un todo orgánico, que propone G. Diez,⁸ para quien “todo el diálogo es una configuración simbólica de la idea de Belleza (*kalón*) personificada en la extensa realidad de Eros y revelada por los caminos de la opinión y de la verdad”.⁹ Los cinco primeros encomios corresponden al terreno de la opinión (*doxa*), mientras que el diálogo entre Sócrates y Agatón, previo a su discurso y de Diotima, así como la participación de Alcibiades, al de la verdad (*alétheia*). La distinción entre los terrenos de la opinión y el de la verdad está sustentada en 198d-e y 199a-b, cuando Sócrates no sólo se rehúsa a hacer un encomio del tipo que han hecho los anteriores oradores pues consiste en “atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada” (198b) sino que está dispuesto a “decir la verdad” (199b) a su manera, “si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre el Eros” (198b). Por su parte, Alcibiades se propone elogiar a Sócrates diciendo la verdad sobre este último (214e).

⁸ G. Diez, “Platons *Symposion*. Symbolbezüge und Symbolverständnis”, revista *Symbolon* IV, 1979, pp. 49-76, citado por M. Martínez Hernández en la edición de Gredos del *Simposio*, p. 177.

⁹ *Ibidem*, p.178.

Para explicar qué es lo que creo que expresan los discursos correspondientes al camino de la *doxa*, hago referencia, primero, a la definición del eros que se desprende del discurso de Sócrates/Diotima: eros es el deseo por el Bien en sí, al tiempo que es un deseo impulsado por el Bien mismo. Segundo, a la relación del eros con el Bien que expresa la atracción por la belleza; somos atraídos al Bien mediante la belleza (la medida y proporción del Bien son cualidades compartidas por la naturaleza de lo bello y la virtud) y, si bien la virtud en general puede no atraernos, la belleza presenta valores espirituales en una forma más accesible y atractiva: la belleza brinda una imagen inmediata del deseo de lo bueno, del deseo de bondad y de verdad¹⁰. En este contexto, los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón expresarían opiniones del eros producto de la experiencia del enamoramiento y forjadas a partir de la revelación del Bien a través de la belleza, de revelaciones sensibles, por decirlo así, en la que la imagen del Bien ofrece apenas una vaga y oscurecida noción de lo que éste es en realidad y apenas se atisbe el esplendor real de la belleza pura, y aunque el Bien sea experimentado y expresado más como una intuición que como un conocimiento o certeza, lo cual es señalado y retomado en el discurso de Diotima/Sócrates; en el encomio de Aristófanes también aparece este deseo por el Bien, pero encaminado a una noción simplista del Bien, producto de una visión parcial y estrecha, incapacitada para forjar y entender nociones abstractas, y enfocada a satisfacer necesidades de orden más bien físico, todo lo cual es puesto

¹⁰ Véase pp. 9-10 de la introducción

de manifiesto también por lo dicho por Sócrates/Diotima. Por las razones que se expondrán en este y en el siguiente capítulo, pienso que Aristófanes representa y expresa el aspecto irreflexivo del alma. Para algunos estudiosos¹¹, por el contrario, Aristófanes es el verdadero portavoz del pensamiento platónico sobre el eros, en lugar de Sócrates/Diotima, con el argumento de que su discurso es el único que se dedica a la pasión entre dos individuos.

1.2 Caracterización y función de Diotima, Sócrates y Alcibiades

La inclusión de Diotima, por otra parte, es otra de las razones por las que se cuestiona el papel que desempeña Sócrates en este diálogo. Sin pretender ahondar en las discusiones que hay en torno a esto, me parece que el personaje de Diotima, como una figura con autoridad filosófica, con la función de transmitir una parte importante del pensamiento de Platón, queda validada, principalmente, por ser ella la que hace la descripción de la Belleza o Bien en sí.

Si bien el personaje de Diotima es, desde mi punto de vista, una creación literaria y prácticamente un reflejo de Sócrates —su amor por el conocimiento y la verdad y el empleo de la mayéutica como método de investigación filosófica—, Platón la incorpora como un personaje más, independiente de Sócrates:

¹¹ Por ejemplo, Allan Bloom, sostiene que Platón hace una parodia del racionalismo de Sócrates en el discurso de éste y Diotima "The Ladder of Love, in Plato's *Symposium*," trans. Seth Benardete and with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 104-5, 127, 135-39.

Pero la naturaleza del tema [el amor], situado en los límites mismos de la filosofía, y lo que sobre él es menester que diga Sócrates, exigen un nuevo artificio literario. Sócrates no añade otro discurso a la serie de los otros cinco que lo han precedido. Su discurso es el relato de una enseñanza mística que le fuera impartida por Diotima. El sentido religioso de este saber es el recurso por el cual Platón subraya su importancia, y a la vez señala la posición que ocupa, fronteriza entre las zonas de lo racional y lo irracional.¹²

Hay, ciertamente, muchas interpretaciones en torno a la intención de Platón de hacerla aparecer como guía o maestra de Sócrates.¹³ En tanto como sacerdotisa, es decir, en tanto intérprete y comunicadora (202d) entre los humanos y los dioses y, en este caso, transmisora de sabiduría filosófica, me parece que la relación discípulo-maestra entre Diotima y Sócrates que se muestra en el *Simposio* es un recurso de Platón que le permite hacer un retrato más vívido de Sócrates como un genuino y profundo discípulo de la filosofía, de un amante de la verdad, y que es, justamente, lo que Sócrates quiere conseguir que hagan los demás comensales. Igualmente, le posibilita ofrecer un retrato de Sócrates en el que el aspecto filosófico está entreverado con el emocional, que es uno de los aspectos clave en el tema del amor, y mostrar la importancia e injerencia de la filosofía en la vida cotidiana y en el modo de ser y de vivir. Le ayuda, mediante la ejemplificación, a exponer la idea de que el aprendizaje erótico es gradual y de toda la vida.

¹² Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 360

¹³ Para Cornford, por ejemplo, Diotima es una invención en el diálogo para evitar que Sócrates haga parecer a Agatón como un insensato. “Finge [Sócrates] que él mismo había hablado de Eros en términos semejantes con Diotima, [...] Sócrates, además, puede explayar la doctrina íntegra como si no fuese suya, sino de aquélla, y evitar así la presunción de saber sobre Eros más que los restantes huéspedes”, *La filosofía no escrita y otros ensayos*, p. 134

En mi opinión, Diotima es la guía filosófica a la que Sócrates consulta constantemente¹⁴ dentro de sí mismo, en su voz interior, pero que en el *Simposio* aparece proyectada en la figura de Diótima, como personaje aparte y que hay que tomar como lo presenta el propio Sócrates. Él, a diferencia de otros diálogos, no está discutiendo en torno a la definición del eros o amor, sino exponiendo la disquisición que tuvo al respecto con Diotima tiempo atrás y, sobre todo, exponiendo “expresamente la verdad sobre Eros” (199b) que le fue revelada por medio de la reflexión filosófica. Si bien en el diálogo se alude, con toda intención, de manera vaga a la existencia real del personaje de Diotima, se procura, por el contrario, hacer manifiesta su autoridad y, en cierto sentido, su realidad: Sócrates la describe como una sacerdotisa de Mantinea, cuya vasta la sabiduría (201d) —que es lo que representa, junto con su facultad religiosa y sacerdotal (202e)—, consigue beneficios para los hombres, como el “aplazamiento de diez años de la epidemia” de la peste que obtuvo para los atenienses (201d). Aunque en sentido estricto no es un daímon, tiene facultades especiales, no comunes en los seres humanos, y puede tener la misma función que los daimones pues es el vehículo que éstos utilizan para comunicar, directa e inmediatamente, los asuntos y temas divinos. Creo que sólo un personaje de esta naturaleza puede hacerse parecer como guía de Sócrates.

Que sea Diotima quien revele la verdad en torno al eros creo que sirve al propósito de Platón de expresar la idea de que el conocimiento proveniente del

¹⁴ “Si pudiera [contestar a la pregunta que le hace Diotima], no estaría admirándote, por tu sabiduría ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas” (206b)

eros se obtiene a lo largo de toda la vida, mediante la práctica constante del erotismo, como aparece Sócrates en el diálogo¹⁵, del desarrollo pleno del potencial erótico y la aproximación lenta y permanente a la meta última, pues además de que se requieren reiterados esfuerzos intelectuales para comprender la Verdad, el orden de lo real, es indispensable entender la naturaleza humana misma a fin comprender cómo y en qué sentidos le es posible realmente alcanzar el Bien; este conocimiento se consigue, en parte fundamental, mediante el conocimiento de sí mismo, el autoconocimiento, por el que se debe descubrir no sólo las capacidades y potencialidades individuales, sino la complejidad misma de la propia naturaleza; la experiencia erótica, como ninguna otra, hace posible el autoconocimiento al develar una parte del ser propio y dejar al descubierto la profundidad, intensidad y complejidad del deseo que subyace en toda aspiración y actividad y por el que, finalmente, se elige un modo de vida y se forja el ideal de uno mismo.

El conocimiento que proviene del eros no es exclusivamente teórico sino también vivencial: por un lado, a partir de la vivencia de la experiencia erótica o amorosa (en tanto impulso sexual y enamoramiento) es posible reflexionar sobre ésta, sobre su contenido emocional, y abstraer conceptos y formular teorías. Por otro, la comprensión del contenido abstracto y formal del eros (la profundización y asimilación del contenido teórico) afecta y modifica la vivencia erótica y al propio individuo. Es vivencial, también, en el sentido de que cada quien debe

¹⁵ Precisamente, por eso, [...] yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera [...]” (212 b).

descubrir por sí mismo las vías de acceso al Bien, y parte de ese descubrimiento implica, entre otras cosas, un conocimiento gradual de uno mismo tanto como ser individual como parte del mundo y de la realidad: parte fundamental de la enseñanza erótica consiste en descubrir lo real en el mundo, en el terreno sensible (y, en este sentido, redescubrir lo sensible), así como que la persona, voluntaria y con plena convicción, persiga los fines correctos del erotismo, que son los fines del Bien mismo. Se trataría, así, de un aprendizaje de toda la vida en el que, a medida que se descubre y comprende la verdad, se modifican las conductas y hábitos, las creencias y conocimientos, por más profundamente arraigados que estén; por esto, la sola explicación teórica sobre la profundidad y alcances de eros no es suficiente para que haya una comprensión real y se asuma por completo la condición erótica.

En el *Simposio*, Sócrates recurre a Diotima para comprender los asuntos del amor. En su carácter de sacerdotisa, ella transmite la verdad sobre “las cosas y misterios del amor” (209 e) con la intención de guiar a quienes han tenido una experiencia erótica y desean profundizar en estos asuntos. Pero escuchar la verdad (o entenderla sólo a nivel teórico) no es lo mismo que alcanzarla; dice Sócrates para finalizar su discurso:

Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé convencido; y convencido intento también persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros. Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás... (212 b).

Las palabras de Diotima persuadieron a Sócrates de seguir el camino de la verdad cuando él no contaba más que con opiniones en torno al amor extraídas de su experiencia, como ocurre con los demás comensales del banquete: "...poco más o menos también yo le decía [a Diotima] lo mismo que Agatón ahora a mi: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas: pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él..." (201 e), y más adelante:

Si llegas a verla [la Belleza en sí, le dice Diotima a Sócrates], 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 y estás dispuesto, tanto tú como otros muchachos, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. (211 d).

Y seguir el camino para alcanzar la verdad, el camino filosófico que conduce y hace asequible la verdad clarificando los conceptos que de manera confusa y segmentada surgen en la experiencia sensible, haciendo nítidas las causas reales que motivan y satisfacen el deseo profundo del eros, condujo a Sócrates a consagrar su vida a la búsqueda y comprensión de la Belleza o Bien y, entonces, por convicción, a persuadir a otros de hacer lo mismo, incluyendo, por supuesto, a Alcibiades, quien, al final del diálogo, reprocha y al mismo tiempo elogia lo que en resumidas cuentas es, desde mi punto de vista, el modo de ser y actuar producto de la vivencia erótica elegida por Sócrates.

Precisamente Alcibiades, por último, juega un papel muy importante pues al tiempo que retoma el discurso teórico de Diotima para exponerlo en términos de una vivencia, acusa la polaridad y tensión entre Sócrates y Aristófanes y sus

respectivas teorías. Para algunos estudiosos Alcibiades apuntala lo dicho por el comediógrafo y su reproche a Sócrates es una crítica de Platón al extremo racionalismo de su maestro. Hay también quienes ven en esta escena una crítica del propio Platón a la noción de autosuficiencia planteada supuestamente en la escala amorosa de Diotima¹⁶, y la revaloración de la pasión por un individuo. Efectivamente, contrasta la desesperación de Alcibiades por conseguir la atención de Sócrates, y la aparente indiferencia de este último no sólo por Alcibiades sino por sus otros enamorados (216 d y 222 b). Contrasta, asimismo, la necesidad de Alcibiades por Sócrates para realizar su deseo erótico y la aparente falta de necesidad de Sócrates de cualquier ser humano para realizar ese mismo deseo, como se podría interpretar que dice Diotima en la descripción de las primeras etapas de la escala erótica (210 b); en suma, contrasta la simplificación del ser humano que aparentemente hace Sócrates, para quien éste sería un medio y no el fin mismo del eros frente a la postura contraria de Alcibiades, que es la que sostiene Aristófanes.

Pero creo, como se verá adelante, que el planteamiento de Platón es otro: si se debe rechazar el “fuerte arrebató” (210 b) por un solo individuo es por no

¹⁶*La fragilidad del bien...*, Nussbaum, Martha, pp. 250-252: “Del rarificado universo contemplativo del filósofo autosuficiente somos devueltos, con un sobresalto [la abrupta entrada de Alcibiades a la casa de Agatón], al mundo que habitamos, y se nos invita (mediante la expresión paralela ‘de repente’) a contemplar también esa visión como un amanecer y una revelación. Se nos induce a que preguntemos si existe un tipo de saber en sí mismo vulnerable y orientado a objetos vulnerables (y, en caso afirmativo, si la ascensión lo abarca, lo trasciende o, simplemente, pasa de lado” p. 252. Y en la p. 258: “Con sus afirmaciones de que su relato es verídico y de que él propone abrir y conocer, Alcibiades está manifestando que el conocimiento que el enamorado posee de su amado, adquirido por medio de la intimidad corporal e intelectual, es en sí mismo un tipo único y valioso de saber práctico que podemos perder si ponemos el pie en el primer peldaño de la escalera socrática”.

dejar vencer al impulso irracional que en el individuo amado no ve al individuo mismo, sino la posibilidad de colmar una necesidad o una carencia, de obtener del individuo lo necesario para cancelar el deseo, o mitigarlo aunque sea momentáneamente: el individuo amado no es, entonces, el fin del deseo erótico sino un medio para desactivar el deseo mismo. El impulso irracional es una parte del individuo humano, pero Platón ve en él una fuerza que puede impedir el despliegue o desarrollo de la razón o inteligencia sobre su verdadero objetivo y que constituye la posibilidad real para conocer y comprender al individuo amado (y al ser humano en general) y de valorar en profundidad su ser y existencia. No es por la pasión que Platón advierte el peligro del eros¹⁷, sino por la tendencia y capacidad humanas de no profundizar en las causas y objetos de los deseos y necesidades y de buscar la manera, por el contrario, de colmarlos de la manera más inmediata posible y suprimirlos. Mientras Aristófanes se enfoca en la urgencia de colmar el deseo, la escala erótica de Diotima/Sócrates conduce a profundizar en el deseo hasta comprender su origen mismo; por esto, me parece que la intención de Sócrates con sus enamorados, y consigo mismo, es impedir que se mitigue la intensidad del deseo erótico o que se desvíe o transfigure.

Alcibiades, más que ningún otro de los participantes del *Simposio* —salvo Sócrates—, ha tenido acceso y ha captado el Bien o la Belleza en sí a través de la persona de Sócrates;¹⁸ sin embargo, no ha conseguido obtenerlo de ninguna

¹⁷ “El grandísimo y engañoso amor” (205 d).

¹⁸ “Querido Alcibiades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico.

manera: ni logra alcanzarlo mediante la persona de Sócrates, lo que calmaría su deseo al creer que lo ha satisfecho y suponer, igualmente, que ha logrado el dominio no sólo de su persona sino también la de Sócrates y de lo que ve a través de él, ni consigue encauzarse por el camino que le indica Sócrates y lo que ve en él, que es el camino de la reflexión filosófica, que le permitiría abstraer la belleza del caso individual e ir la comprendiendo y satisfacer su verdadero deseo. A pesar de que Alcibiades desea seguir el camino filosófico, según dice en 215e-216a¹⁹ y en 216e-217a,²⁰ una de las causas que se lo impiden es una fuerza o impulso de sí mismo que no logra vencer y que lo aleja de lo que le dice Sócrates, como afirma en 216.²¹ El sentimiento de vergüenza que le provoca a Alcibiades no lograr vencer el deseo por “el honor que le dispensa la multitud” y que se contrapone precisamente a su deseo de no dejarse vencer por eso y, más bien, de seguir el camino de la razón, representado por Sócrates, indica claramente un conflicto interno, similar al descrito en la *República* cuando Leoncio siente enojo consigo

Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que es sólo apariencia, y de hecho te propones intercambiar ‘oro por bronce’. Pero, mi feliz amigo, no sea que te pase desapercibido que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso”. (218 e-219 a)

¹⁹ “[...] por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy.”

²⁰ “[...] que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara.”

²¹ “Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas, para no envejecer aquí a su lado” (216^a) “Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que lo veo me avergüenzo de lo que he reconocido.” (216b-c)

mismo por no lograr vencer su deseo de ver cadáveres.²² Asimismo, Alcibiades se lamenta de haber sido “mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven...” (218 a) y le echa en cara a Sócrates haberlo hecho participar de su “locura y frenesí”, que lo ha marcado para toda su vida. Este reproche a Sócrates por haberle sembrado la semilla de la filosofía indica no sólo que Alcibiades advierte y reconoce en ésta la posibilidad de enriquecer y desplegar su espíritu y de satisfacer su más profundo y crucial deseo, sino su desazón y frustración ante dicha posibilidad que se torna clara e inevitablemente inalcanzable a una voluntad que se sabe dominada por otros deseos e intereses, así como doblegada por placeres más inmediatos. Además de ejemplificar un alma en conflicto, Alcibiades representa también, a mi parecer, al ser humano que ante la visión del Bien en sí, súbitamente toma conciencia, entre otras cosas, de su propia vulnerabilidad e insuficiencia —como los hombres recién escindidos de Aristófanes— y que a causa de una fuerza interna que le impide desplegar su espíritu y descubrir con ello su vínculo con la Realidad permanente y absoluta, procura consuelo a su persona y pretende, vanamente, subsanar su naturaleza.

He expuesto en esta sección las principales razones que, desde mi punto de vista, sustentan la importancia y función que tienen los principales personajes del *Simposio*, en una lectura del diálogo inserta en el pensamiento filosófico general de Platón, por un lado, y tomando el discurso de Sócrates/Diotima no sólo

²² *República, Libro IV*, 439 e y 440 a y b.

como la voz propia de Platón (su pensamiento en torno al eros), sino como la clave para comprender el papel y aportación de los demás comensales del *Simposio*, así como el contenido de sus discursos. En el siguiente apartado haré un breve resumen y análisis de los discursos del terreno de la *doxa* (salvo del de Aristófanes, que dejaré para el siguiente capítulo) en el que espero mostrar con más amplitud esto.

1.3 Los discursos del Simposio. Breve resumen y análisis de la visión del eros desde la doxa. El encomio de Alcibiades a Sócrates

El *Simposio* reúne varios personajes, de diferentes edades, vocaciones y sensibilidades, como apunta Martin Warner,²³ cuyos discursos reflejan los alcances y relevancia de eros en el vasto campo del quehacer humano. Revelan, asimismo, la profunda complejidad del ser humano y el inextricable vínculo del eros con el carácter, la educación, el desarrollo intelectual y capacidad emocional de los individuos.

Fedro (177b-180b)

Erixímaco propone celebrar y elogiar a Eros ante la observación de Fedro de que no hay poeta que lo haya encomiado jamás y ningún hombre se ha “atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente” (177 c), a pesar de ser Eros un “dios tan antiguo y tan importante” (177 a), de hecho, el dios más antiguo como refieren autores cosmogónicos como Hesíodo, Acusilao y Parménides (178 b).

²³ Warner, Martin, “Love, self, and Plato’s *Symposium*”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 29, no. 117 (Oct., 1979), pp. 329-339

Fedro ve en Eros una de las causas de mayores bienes recién llegada la juventud y, fundamentalmente, una fuerza impulsora de nobleza y de grandes y nobles acciones en beneficio tanto de la vida privada como en la comunidad estatal. Por un lado, la presencia del amado despierta un sentimiento de vergüenza tal, que se rechazan las acciones feas y malas y, por otro, inspira un intenso sentimiento de valentía, virtud que redundará en beneficio tanto del individuo como de las ciudades (menciona el poderío que tendría un ejército de enamorados) (178 d-e).

El más inspirado acto de nobleza, el “deseo de honor por lo que es noble” (178 b), que el amor puede provocar en los enamorados, es morir por el amado o amante. Tal es el caso de Alceste, quien murió por su marido, y de Aquiles, quien incluso siendo amado, opta por morir por Patroclo “esta virtud en el amor [que, sin embargo, los dioses] la admiran, elogian y recompensan más cuando el amado ama al amante, que cuando el amante al amado, pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios” (180 b).

Fedro concluye afirmando que Eros es el dios más eficaz para asistir a los hombres “en la adquisición de virtud y felicidad” (180 b). En suma, ve en eros una fuerza omnipotente que inspira aversión al mal y la persecución del bien.

Hay varios aspectos importantes en el discurso de Fedro y me interesa destacar las siguientes ideas. Primeramente, el deseo espontáneo por la virtud que despierta la experiencia amorosa: la relación amorosa trasciende la esfera exclusivamente física y personal, pues el vínculo que la consolida se centra en las virtudes y el desarrollo de éstas; esto significa identificar como meta un objetivo más abstracto (un ideal moral), que guía y da sentido a la relación interpersonal

misma, lo que implica un desarrollo espiritual de los individuos. Más aún, al rebasar la esfera de la individualidad, el amor se vuelve el nexo de los individuos de una comunidad guiados por “la intención de vivir noblemente” (178c), lo cual constituye una de las bases de la *polis*:

No hay bien que supere al bien amar. El amor es un principio que regula la conducta, enderezándola en sentido virtuoso. [...] Las acciones grandes y bellas son imposibles sin amor, lo mismo en la comunidad que en la vida individual (*Simposio* 178c y siguientes). El amor ya no es sólo conciencia moral, [...] sino que por vez primera se instituye el vínculo que une a los individuos en el seno de la comunidad: eros cumple la función de ser conciencia moral y también política. [...] En definitiva, sustituye a la ley como principio de la vida política, pues la ley misma carece por sí sola de la fuerza necesaria para promover “acciones grandes y bellas”, si no es inspirada por este otro principio más fundamental. Si el hombre es un animal político, tiene que ser primeramente un ente amoroso²⁴.

Así, el deseo erótico expresado por Fedro no se agota en la satisfacción de los deseos sensuales sino que incluye el deseo por el bien y la excelencia: en esto consiste la felicidad que sólo el amor es capaz de brindar.

En el discurso de Diotima hay alusiones directas a lo dicho por Fedro: el deseo que está detrás del “amor de los hombres por los honores” (208 c), y por el cual se es capaz de morir, es el deseo por la inmortalidad, de asegurarse una

²⁴ “Aquí, por vez primera, se considera el amor como principio de la conducta humana, como una especie de conciencia moral vigilante, que advierte el camino malo e induce a seguir el bueno. Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, pp. 361-362

“fama inmortal” mediante actos virtuosos, como corresponde a quienes son fecundos según el alma (209 a). Este deseo de inmortalidad no es exclusivo de los enamorados (en 208 d, menciona a Crodo, rey de Ática, quien muere por el reinado de sus hijos), sino de todos quienes persiguen este fin, aunque algunos lo consiguen procreando hijos mortales y otros hijos inmortales, dependiendo de si son fecundos de cuerpo o de alma.

Sin que se haga ya referencia directa al discurso de Fedro, de las palabras de Diotima se deduce que es la Forma de la belleza que se logra advertir en el ser amado lo que inspira el valor y nobleza, así como el sentimiento de vergüenza que inhibe la cobardía y otras feas acciones. Y es esta visión la que transforma al individuo y lo hace actuar súbitamente como si estuviera poseído por un dios (180 b); sin embargo, Fedro apunta el valor e importancia que tiene el actuar del amado en el mismo sentido que el amante. Sin pretender ahondar en este asunto, sólo quiero señalar aquí que esta mención al actuar del amado podría referirse a uno de los estadios de la práctica erótica que más adelante describirá por Diotima: si bien la visión súbita del Bien despierta en el enamorado, el amante, el deseo intenso de emparentarse y acercarse a él mediante la realización de bellas y virtuosas acciones, el amado puede actuar de manera similar aunque sin contar con la enorme motivación que significa la repentina visión del Bien, sino guiado, básicamente, por los principios y fines teóricos del Bien. Esto quiere decir que la motivación para actuar conforme al Bien puede provenir de la comprensión y asimilación de la forma misma del Bien y no exclusivamente de su visión.

Pausanias (180d-185c)

Distingue dos eros: el Pandemos (seguidor de Afrodita, hija de Zeus y de Dione) y el Uranio (seguidor de Afrodita, hija sólo de Urano). El primero es el eros ordinario, el instinto irreflexivo y vulgar, que no involucra más que la satisfacción de los apetitos carnales. Este es el amor con el que aman los hombres ordinarios y no es “digno de ser alabado” (181 a) pues, además, quienes lo practican aman tanto hombres como a mujeres, se interesan en el cuerpo más que en alma y eligen a los menos inteligentes a fin de poder llevar a cabo su feo propósito. Por el contrario, el eros divino, el Uranio, es el amor homosexual y se preocupa por servir al verdadero Bien, la justicia y la perfección del amado; considera a la persona no como un medio para su propio placer, como lo hace el amor inspirado por Pandemos, sino como un fin del amor profundo y bello.

En lo que constituye un alegato a favor de la pederastia²⁵ con adolescentes exclusivamente, y en particular, una defensa a que los amados concedan sus favores a los amantes (182 a), Pausanias señala que la intención que se persigue al hacer algo (“según como se haga” (181 a)) es lo que hace que esto sea bueno o malo pues, por sí mismas, las acciones no tienen ningún valor moral. Así, el amor (y la pederastia) es malo si la intención por parte del amante es únicamente satisfacer los deseos físicos y utiliza a las personas para alcanzar este fin; es malo por parte del amado, si persigue como fin obtener riquezas,

²⁵ Su discurso está enmarcado en una discusión sobre este tema. Pausanias comenta la postura de distintas regiones de Grecia: en Élide y Beocia, donde es aceptada esta práctica, Jonia y Asia Menor, donde es condenado y en Atenas, que según se desprende de sus palabras, donde hay una postura complicada y ambivalente.

poder, etc. Es bueno, por el contrario, si se persigue la educación y el desarrollo espiritual del amado, y de parte de éste, adquirir conocimiento y virtud. La intención, el modo de amar, determina los alcances y calidad del amor: la mera relación sexual no hace justicia al deseo erótico de lograr una comunión con el alma del otro y, por ello, es un amor perverso con el amado y pervertido del amante. Es una perversión del amor mismo, un amor pérfido. Hay, por lo tanto, otra cualidad que distingue a los dos erotes, y a la que se da gran importancia a lo largo de su discurso: mientras que la búsqueda del eros Urano es por el amor permanente y por ello su objeto primario de amor es el alma y el “carácter que es bueno” (183 e), que son estables y posibilitan a los amados permanecer “firmes a lo largo de toda su vida” (183 e), el amor del eros Pandemos es efímero, azaroso e inestable “al no estar enamorado tampoco de una cosa que es estable” (183e), como es el cuerpo, “ya que tan pronto se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, ‘desaparece volando’” (183e) el amante.

Platón introduce en este discurso ideas cruciales de su teoría del eros: en primer lugar, ubica al eros en una concepción más profunda de *paideia* pues la intención buena tiene como fin ayudar al amado a desarrollar su personalidad y su perfeccionamiento moral e intelectual; en segundo lugar, la distinción de los dos erotes, uno inestable y egoísta y el otro perdurable y comprometido en procurar el bienestar, en el sentido amplio y profundo, del otro:

Otra de las ideas decisivas de la teoría platónica del *eros* —dice Juliana González—es que hay un *buen amor* y un *mal amor* [...] El buen amor busca, ante todo, la formación, el crecimiento, el enriquecimiento moral del amado. *Paideia* y

fecundidad. Propicia un bien o virtud en el amado. De ahí que sea durable. “El mal amor”, en contraste, se consume en la inmediatez de la mera satisfacción física, intrascendente, fugaz. Es amor pasivo que toma al amado como objeto, como medio para su propio placer, que *no produce nada* y deja a los amantes internamente inafectados e intocados.²⁶

Con respecto a este discurso y lo expresado por Diotima/Sócrates, creo que el interés que pone Pausanias de combatir la infidelidad y conseguir la perdurabilidad del amor, que va desde sugerir leyes que provean alguna garantía de fidelidad, como la ley de impedir a los amante a enamorarse de mancebos imberbes de los que no es posible advertir si en un futuro serán o no virtuosos en alma y cuerpo (182 d-e), con lo cual se impediría que “se gaste mucha energía en algo incierto” (182 d) y cuya práctica propicia la infidelidad, la inconstancia y el abandono, hasta una referencia sobre la importancia del tiempo en los asuntos del amor²⁷, podría reflejar, a mi modo de ver, el deseo por conservar el Bien o, mejor, “de poseer siempre el bien”, como dice Diotima en 206b.

Por otro lado, a diferencia de Fedro, para quien eros es pasión amorosa y su encomio versa sobre las emociones virtuosas que despierta el amor, en el discurso de Pausanias la pasión y el deseo están desvinculados del eros; el amor celeste, el que “induce a amar bellamente” (281 a), está sustentado en principios (el de la pederastia y “el relativo al amor a la sabiduría” (184 d)): el amante tiene como principio hacer “sabio y bueno” (184 e) al amado y éste adquirir o mejorar

²⁶ González, Juliana, *Ética y libertad*, pp78-79

²⁷ “...con el fin de que transcurra el tiempo, que parece poner a prueba perfectamente a la mayoría de las cosas” (184 a).

“en algún saber o en cualquier otra forma de virtud” (184 d) así como ser justo con el amante (184 e). Este tipo de amor requiere para su realización una planeación meticulosa tanto de la relación amorosa (desde la elección del amado o amante), como de su desarrollo y consecución de sus objetivos, en la que no tiene cabida ninguna expresión emocional espontánea. El “amor a la sabiduría” (184 c) y todas las formas de virtud que menciona Pausanias no son deseadas sino que motivan y justifican el actuar en tanto “principios”, es decir, en tanto imperativos que enuncian algo que debe ser o realizarse, y no como causas ni como objetivos del eros, cuya adquisición se desea con toda pasión²⁸. Las ideas de Pausanias apelan a la razón práctica, al comportamiento pragmático, y hacen por completo a un lado el contenido y valor del aspecto emocional del eros. Y hay un abismo entre atender las virtudes en tanto principios establecidos conforme a normas y costumbres sociales y desear alcanzar la virtud en tanto expresión del Bien, es decir, desear llegar a ser virtuoso. Lo primero recae en el terreno de la normatividad moral y la función de la razón queda restringida a regular el comportamiento de acuerdo con los principios y reglas establecidos (a la ejecución y cumplimiento de los principios), en vez de reflexionar sobre ellos. La costumbre y el deber, y no la convicción, son antepuestas como instancias reguladoras del comportamiento y aceptación de los lineamientos morales, y el

²⁸ Platón cuida los términos de este discurso y en ningún momento se utiliza la palabra deseo vinculada con la virtud o con lo que es bueno, ni con relación al amado o al amante (a diferencia de Fedro, quien dice que el amor es “deseo de honor por lo que es noble” (178 d)). En ningún caso Pausanias dice que el amado desea ser más virtuoso, o que desea adquirir conocimientos. En su lugar dice “pensando que por medio de él va a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud” (184 c), “y el otro (el amado) necesita hacer adquisiciones en cuanto educación y saber en general” (184 d-e).

eros se justifica en tanto esté subordinado a las costumbres e intereses de la sociedad (en este caso la de Atenas). En este contexto, lejos de ser una fuerza liberadora, el potencial valioso del eros se relaciona con el sometimiento del individuo frente a la sociedad y frente a sus principios, y por ello Pausanias se refiere al vínculo del amado con el amante como “esclavitud voluntaria, no vituperable: la que se refiere a la virtud” (184 c): “Pues está establecido, ciertamente, entre nosotros que si alguno quiere servir a alguien, pensando que por medio de él va a ser mejor en algún saber o cualquier otro aspecto de la virtud, ésta su voluntaria esclavitud no se considere, a su vez, vergonzosa ni adulación” (184 c). Lo segundo, por el contrario, implica consagrar la razón, la actividad racional, a la reflexión de las virtudes y del Bien, pues precisamente el deseo por alcanzar la virtud implica comprender la esencia de la misma. El deseo por el Bien sólo se satisface mediante la reflexión pura sobre él, no supeditada o con miras a algún fin práctico; el deseo conduce a la comprensión e interiorización del Bien y de la virtud como parte de un mismo, como un modo de ser, cuya realización implica convicción plena, deseo, y no esclavitud ni obligación, como sí lo requiere lo otro: “Éste es el amor de la diosa celeste, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y para los individuos, porque *obliga*²⁹ al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud” (185 b).

²⁹ El subrayado es mío.

Las palabras de Pausanias son una reflexión en torno al potencial erótico humano, cómo encauzarlo y obtener de él el mayor beneficio para el desarrollo de la vida humana, básicamente la social, pero su noción del eros, y por lo tanto del potencial erótico, es limitada pues pretende soslayar, por no decir someter, el aspecto pasional de éste y, junto con ello, la posibilidad del despliegue y liberación del alma en su búsqueda amorosa por la Verdad.³⁰ Y, a pesar de su relativa utilidad en el terreno social y su pretensión moral,³¹ Platón hace manifiesta la insuficiencia fundamental de esta noción de eros al excluir como alguno de sus objetivos, expresiones o consecuencias, la felicidad. El discurso de Pausanias es el único en el que no se menciona la palabra felicidad o feliz ni hay alusión a esta característica distintiva y crucial del eros.

Erixímaco (185e-188e)

Erixímaco toma el turno de Aristófanes, a quien le corresponde hablar pero se lo impide un fuerte ataque de hipo.³² Este incidente que propicia la alteración del

³⁰ “Comparado este discurso con el de Diotima, vemos que Pausanias establece su distinción entre el *eros* noble y el *eros* vil partiendo de puntos de vista situados al margen del *eros* y no originariamente implícitos en él”, Jaeger, *Paideia...*, p. 222.

³¹ Hay quienes consideran que Platón quiso personificar en Pausanias “un sofista que hace un uso pervertido de la moralidad...” o por el contrario “un intento de purificación de su vicio al preferir las normas atenienses en lugar de las costumbre licenciosas de Élide o Beocia...”, M. Martínez Hernández, traductor del *Simposio*, ed. Gredos, p. 168. Desde mi punto de vista, Pausanias personifica más bien, la visión y postura del moralista (o tradicionalista) pragmático, para quien el juicio social constituye la máxima instancia moral, y para el que todo el quehacer humano sólo encuentra su sentido en la función práctica. Para Guthrie, por ejemplo, Platón, en el personaje de Pausanias, “está ofreciendo una especie de parodia de Sócrates para poner en evidencia cuán fácilmente puede malinterpretarse o usar indebidamente su doctrina”, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV.

³² “...me dijo Aristodemo que debía hablar Aristófanes, pero que al sobrevenirle casualmente un hipo, bien por exceso de comida o por alguna otra causa, y no poder hablar, le dijo al médico Erixímaco, que estaba reclinado en el asiento de al lado:

—Erixímaco, justo es que me quites el hipo o hables por mi hasta que se me pase...” (185 c-d)

orden de los discursos no es sólo un recurso literario sin mayor trascendencia sino que tiene varios significados. Por un lado, es importante advertir que sin la intervención de Erixímaco, Aristófanes no hubiera podido hablar; víctima de su necesidad de saciar o colmar su hambre y sed, Aristófanes se condena a no poder hacer uso de la palabra, del *logos*, y sólo consigue hacerlo una vez que el médico, Erixímaco, le ayuda a restablecer la armonía. Por otro lado, este incidente subraya el contraste entre el comportamiento desbordado y proclive a la satisfacción ilimitada que se nos hace ver de Aristófanes, y la actitud pragmática y contenida de Pausanias, actitud que se refleja en su discurso, y antes, en su preocupación por la manera en que se beberá.³³ Entre estos dos modos de ser opuestos, Platón inserta la participación de Erixímaco, cuyo encomio, precisamente, gira en torno la importancia de armonizar los elementos contrarios y lograr un equilibrio de las fuerzas opuestas en las almas y en los cuerpos.

Muchos críticos consideran que con la escena del hipo y del estornudo, Platón se venga de Aristófanes y lo ridiculiza. Ciertamente Platón tenía razones para hacer esto, razones que son expuestas en el mismo *Simposio*: en *Las nubes*, Aristófanes se burla de Sócrates, y de ello da cuenta Alcibiades en 221 b: “En segundo lugar, me parecía, Aristófanes, por citar tu propia expresión, que

³³ Es Pausanias quien, en 176 a, pide a los demás comensales que determinen el modo para “beber lo más cómodo posible”, ya que todos, incluido él, aún resienten los efectos de la bebida del día anterior. Aristófanes celebra la buena idea de Pausanias de asegurar “por todos los medios un cierto placer para nuestra bebida” pues reconoce que el día anterior se excedió, estuvo “hecho una sopa” (176b). Tras la intervención de Erixímaco, acuerdan todos tomar “no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno” (176e).

también allí como aquí [Sócrates] marchaba ‘pavoneándose y girando los ojos de lado a lado’ ”. Sin embargo, más que querer ridiculizarlo a manera de venganza, creo que Platón quiere decir lo que piensa de Aristófanes a través de estos incidentes y, fundamentalmente, a través de su propio discurso. De acuerdo con lo que pretendo sustentar en este trabajo, Aristófanes expresa (y personifica) el aspecto irreflexivo del alma cuya atención se centra en los apetitos corporales; el aspecto que, por sí mismo, no puede refrenar el impulso de saciedad que vulnera al alma y la incapacita para cualquier otro propósito, tal y como se representa al comediante en este episodio. En el capítulo dedicado a analizar su discurso, profundizaré en estos y otros aspectos.

Erixímaco habla desde el punto de vista de un médico, un naturalista y su estilo e ideas marcan un contraste con los discursos anteriores. Retoma de Pausanias la idea de que eros es doble. Esta naturaleza doble de eros existe en el alma de todos los hombres como impulso hacia la belleza y, en realidad, en todo lo que existe, en los cuerpos animados e inanimados, pues “a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas” (186 a-b). El eros hermoso es el amor que reside en el estado sano de los cuerpos y el vulgar, que Erixímaco atribuye a la Musa Polimnia en lugar de Pandemos, en el enfermo. Tanto en la naturaleza del cuerpo como, en general, en todo lo que existe, hay pares de opuestos (frío-caliente, amargo-dulce, etc.) que, cuando se combinan y complementan en ordenadas operaciones amorosas pueden inducir a la tranquilidad, prosperidad y estabilidad; por el contrario, si no hay equilibrio y concordia entre estos pares y predomina alguno de ellos, acontece la enfermedad,

inestabilidad y desgracia. El buen eros desea y propicia el orden, la armonía de los contrarios y la reconciliación de los distintos elementos; el eros vulgar es desmesurado y se concentra en uno sólo de los elementos sin propiciar o lograr armonizar todos los elementos y deseos. Erixímaco destaca la naturaleza cósmica del eros como fuerza que actúa en el conjunto de la naturaleza pues todo está regido por él: los múltiples y diversos quehaceres humanos e incluso divinas (187e), el acontecer de la naturaleza (188a) e incluso la relación entre los humanos entre sí y con la divinidad: Eros “...nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros.” (188d)³⁴

Erixímaco ve en la armonía la esencia del eros y, siguiendo a Jaeger, “su teoría de concordia armónica se basa en la teoría heracliteana de los contrarios”³⁵, aunque critica a Heráclito por no expresar con claridad la idea de la armonía de los contrarios: “Dice [Heráclito], en efecto, que lo uno ‘siendo discordante en sí concuerda consigo mismo’, ‘como la armonía del arco y de la lira’.” (187a)³⁶. Explica que mientras dos cosas permanezcan discordantes, no

³⁴ Erixímaco representa la tradición naturalista: “la práctica médica de la época se apoyaba en gran parte en las teorías generales sobre los contrarios básicos, caliente-frío, húmedo-seco, amargo-dulce, etc., teorías de las que era sólo una especial aplicación el logro de una mezcla armoniosa en un cuerpo sano, y los tratados hipocráticos recorren ampliamente, y a veces críticamente, todo el campo de la filosofía natural” Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, p. 369.

³⁵ Jaeger, *Paideia*, p.225

³⁶ El fragmento (B51) completo de Heráclito dice, de acuerdo con la traducción de Conrado Eggers Lan, “no entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira”, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, ed. Gredos, p. 350. No sólo en el discurso de Erixímaco, Platón hace referencia en el *Simposio* a Heráclito; hay referencias “implícitas y anónimas”, como señala Enrique Hülsz, en 207c ss, el pasaje acerca “de la inmortalidad de la naturaleza mortal [...] alude oblicuamente a B6 y quizás a B62”.

pueden armonizar y concordar: es el arte musical, el medicinal, el que logra disolver la discordancia de los elementos y volverlos armónicos.

A diferencia de Pausanias, Erixímaco no rechaza al eros vulgar sino que recomienda aplicarlo cautelosamente, “para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso” (187 e) o enfermedad. Esto, a mi modo de ver, es una idea fundamental de la teoría del eros de Platón, que más adelante desarrollará y profundizará: es importante obtener placer y aprender de él; la ausencia de éste o su contención o rechazo es síntoma de un desequilibrio que hay que subsanar pues indica que no hay un desarrollo pleno del eros. Ambos erotes se encuentran en todo lo existente y ambos son poderosos y determinan el curso de los acontecimientos naturales y humanos; pero el eros más poderoso es el que sintetiza los beneficios de ambas naturalezas: “¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general! Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses³⁷, éste es el que posee mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad...” (188 d).

HülszPiccone, Enrique, “La imagen de Heráclito en el *Cratilo* de Platón”, compilado en *El saber filosófico antiguo y moderno*, coordinado por Jorge Martínez Contrearras y Aura Ponce de León, ed. Siglo XXI/Asociación filosófica mexicana, p. 255. Hülsz defiende la siguiente lectura de B2: “el sol no es sólo nuevo cada día, sino siempre nuevo [y el mismo]” (*ibid.*, n2); el fragmento B62, de acuerdo con la versión de Conrado Eggers, dice: “inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos”, *op. cit.*, p. 352.

³⁷ En su visión del eros como fuerza omnipresente y omnipotente, Erixímaco extiende su influencia y poderío al campo de la divinidad, el mundo divino. Este error lo señala Diotima en 202c, cuando argumenta que los dioses son siempre felices pues poseen todo lo bello y bueno, y no carecen de nada. Eros no está entre los dioses, no actúa en su terreno, sino que vincula ambos mundos.

La naturaleza del ser humano es compleja y para lograr su pleno desarrollo se requiere profundizar en ella y aprender a equilibrar sus componentes. Platón se vale de un médico, de un estudioso de la naturaleza humana³⁸, para asentar estos aspectos fundamentales. Asimismo, Erixímaco exhorta a comprender la complejidad de la naturaleza doble del eros y de la comunión de los seres humanos con el cosmos gracias a esta fuerza.

Aristófanes (189c-193d)

El análisis de este discurso se hará en el capítulo siguiente. Aquí sólo haré el resumen general.

Aristófanes comienza destacando el poder y enorme importancia de Eros para el ser humano; afirma que es el más filántropo de los dioses, “al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas³⁹, habría la mayor felicidad para el género humano” (189d). La naturaleza humana original, continúa el comediógrafo, era muy distinta a la que conocemos: antiguamente las personas tenían cuerpos redondos en su totalidad, con cuatro brazos y cuatro piernas, y una cabeza con dos rostros exactamente iguales, situados en direcciones opuestas, sostenida sobre un cuello circular; aunque caminaban rectos, corrían velozmente dando giros circulares, como acróbatas, apoyándose en sus ocho miembros. Cada persona tenía dos órganos genitales con los que

³⁸ Como señala Eduardo Nicol, Platón “complementa su idea de la virtud del alma [expresada primero en Pausanias] con la idea noble de la ‘virtud’ o *areté* del cuerpo”, *La idea del hombre*, p. 364.

³⁹ Platón utiliza el término *iaomai*, que significa “curar”. El término aparece también en 189d, 191 c-d, 193d.

engendraban y parían en la tierra, y no entre ellos, y había tres sexos: masculino, femenino y andrógino. De gran poderío físico y arrogancia, estos seres conspiraron en contra de Zeus y en castigo, éste decidió cortarlos en mitades, ordenando a Apolo que saneara los cortes y arreglara cada mitad con la forma actual de los seres humanos.

En esta transformación de la naturaleza humana tiene origen el eros; a partir de su insuficiencia, los seres humanos tratan de restablecer su ser y naturaleza original, y buscan complementarse con otros seres humanos, de acuerdo con su origen: cada mitad de varón busca a otro varón, cada mitad de mujer a otra mujer y el andrógino a la pareja heterosexual. Cuando ocurre la pasión amorosa entre dos personas, el enamoramiento en términos humanos, se debe, de acuerdo con Aristófanes, a que esas personas son cada una la mitad de lo que inicialmente conformaba un solo ser. El deseo exclusivo que despierta lo que cada quien considera que es su complemento (*símbolo*, 191d) —que en el discurso de Aristófanes se considera que es el ser complementario de uno mismo, que encarna otra persona, y en el de Diotima/Sócrates, el Bien—, va más allá del contacto sexual pues lo que verdaderamente se anhela es “llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado” (192e). Lo que se espera conseguir, finalmente —lo que nos hará realmente felices—, es sanar nuestra propia naturaleza, “restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos” (193d).

Si somos piadosos con los dioses podremos aspirar alcanzar a encontrar a nuestra pareja complementaria, con la esperanza de restaurar nuestra

naturaleza original, pero si no lo somos, corremos el riesgo de ser seccionados nuevamente.

Agatón (194e-197e)

Al finalizar Aristófanes, Erixímaco celebra “lo mucho y variado” (193e) que se han dicho en torno al amor y que, “si no supiera que Sócrates y Agatón son formidables en las cosas del amor, mucho me temería que vayan a estar faltos de palabras.” (193e). Sócrates, entonces, manifiesta su “miedo y desesperación” (194a) por la situación en la que se encuentra y que seguramente empeorará después de que Agatón haya pronunciado su discurso. Al escuchar esto, Agatón acusa a Sócrates de pretender “hechizarlo” (194a) y desconcertarlo, haciéndolo creer que “domina a la audiencia una gran expectación” (194a) ante la idea de va a decir un bello discurso. Sócrates le responde que no cree que después de haber presentado, en la víspera, con “hombría y elevado espíritu” (194a-b) una obra suya frente a mucho público, se desconcierte ante un público conformado por unos pocos. Agatón argumenta que no está “tan saturado de teatro como para ignorar también que, para el que tenga un poco de sentido, unos pocos inteligentes son más de temer que muchos estúpidos” (194b). Tras acotar, con gran ironía que, dado que los presentes en el banquete acudieron a la representación de su obra, conforman parte de la masa y no del grupo de inteligentes dignos de temer, Sócrates le pregunta que si se encontrara con esos otros “realmente sabios” (194c) se avergonzaría ante ellos si fuera consciente de “hacer algo que tal vez fuera vergonzoso”, a lo que Agatón responde

afirmativamente. En seguida, Sócrates le cuestiona si no se avergonzaría ante la masa si creyera que hace algo vergonzoso (194c), pero Agatón ya no responde porque Fedro interrumpe el diálogo a fin de que continúen con los encomios.

Agatón comienza su participación asegurando que, a diferencia de los demás comensales que “no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa” (195 a), él sí va a referirse a la naturaleza misma de eros y después a sus obras. Sin profundizar mucho en sus argumentos, Agatón atribuye a eros un sinnúmero de cualidades: es el dios más feliz “por ser el más hermoso y el mejor” (195 a); es el más joven, pues huye de la vejez, y también el más delicado dado que reside en lo más “blando” de los dioses y humanos que es el carácter y el alma (195 e). Es flexible y elegante, y en cuanto a virtudes, es justo, incompatible con la violencia, “extraordinariamente templado” pues domina todos los placeres y deseos (195 c), valiente y sabio. Eros mismo es el más grande de los poetas, ya que es quien inspira la poesía misma. Finalmente, eros es quien hace posible la vida y el arte. Siendo de esta naturaleza, eros es el causante de todas las bendiciones para dioses y humanos: antes de él, durante el reinado de la Necesidad acontecían muchas tragedias y desgracias, “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 humanos” (197 b).

Todos aplauden estruendosamente el discurso de Agatón pues es un discurso bello y poético, digno del poeta trágico que selecciona y utiliza muy bien las palabras sin preocuparse del significado real de las mismas, es decir, sin

preocuparse por la verdad, como hace ver Sócrates en 198d-e, 199a.⁴⁰ Y precisamente ésta es una de las razones por las que Platón condena a los artistas: propician y fomentan la percepción desvirtuada de la realidad no sólo porque reproducen e imitan las imágenes sensibles, que de por sí no reflejan fielmente su contenido real o esencia, sino también porque alientan a su público a abandonar una actitud analítica y crítica y conformarse con productos u obras que son fácilmente asimilables y, en apariencia, profundas y veraces. “Es el retrato del artista, dice Eduardo Nicol: Es el único discurso que no trae ninguna aportación intelectual [...] Platón ha querido delinear en él a un tipo humano, no tanto para ridiculizarlo, cuanto para señalar el peligro que entraña decir palabras lindas vacías de verdades.”⁴¹

Agatón se coloca frente a los demás como una autoridad no sólo al criticar que no han abordado la naturaleza de eros (195 a) sino también al sugerir que tampoco saben hacer elogios.⁴² Tras esa aclaración, Agatón hace un elogio

⁴⁰ “Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base, pero luego deberíamos seleccionar de estos mismos aspectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsa, no importaba nada. Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado. Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuí a Eros, y afirmáis que es de tal naturaleza y causante de tantos bienes, para que parezca el más hermoso y el mejor posible, evidentemente ante los que no le conocen, no, por supuesto, ante los instruidos, con lo que el elogio resulta hermoso y solemne”.

⁴¹ *La idea del hombre*, p. 369

⁴² “Yo quiero, en primer lugar, indicar cómo debo hacer la exposición y luego pronunciar el discurso mismo. En efecto, me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos. La única manera correcta, sin embargo, de cualquier cosa es explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable” (194 e-195 a).

grandilocuente que versa exclusivamente sobre el objeto del eros, es decir, en lo amado, como lo señala en el discurso de Sócrates/Diotima en 201e y 204c,⁴³ y no en la naturaleza misma de eros, como hace creer.

Ante esto Sócrates, que después de las palabras de Aristófanes ya había expresado su consternación y preocupación por el rumbo y tono de los discursos y preveía que el de Agatón iba a superar en este sentido al de los demás (194 a), declara que no puede hacer un encomio del tipo de los que se han hecho, pues éste consiste “en atribuir al elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si fueran falsas, no importaba nada” (198e), con tal de que el elogio resulte hermoso, solemne, y logre persuadir a quienes no son versados en el tema. En su lugar, ofrece decir “expresamente la verdad sobre Eros” (199b). Sócrates no sólo se rehúsa a hacer un discurso retórico, sino que acusa las falsedades que entraña la retórica como método argumentativo; una de éstas, la apariencia frente al conocimiento y verdad: “Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado” (198e). La retórica carece de todo método racional basado en la comprensión de su materia de estudio por lo que su producto no merece confianza; su propósito no es otro que persuadir y complacer a los oyentes sobre

⁴³ “Poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismo argumentos que yo a él...”. “Tú creíste —le dice Diotima a Sócrates— que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente...”

cualquier tema, sin preocuparse de la verdad. En contraste, el método argumentativo utilizado por Sócrates es la búsqueda dialéctica de la verdad.

La idea que retoma Sócrates del discurso de Agatón es que el amor es por lo bello, pues de lo feo no hay amor (201a).

Sócrates/Diotima(199d-212c)⁴⁴

Sócrates da inicio a su participación interrogando y refutando (en diálogo directo en vivo) al propio Agatón a propósito de la naturaleza de eros, y le hace reconocer tres aspectos importantes: eros es amor de algo (199e); segundo, eros desea algo que no posee (200b), algo que no está a su disposición y de lo que se tiene realmente necesidad y que se desea conservar para un futuro (200d-e), y por último, que eros no es ni bello ni feo y que ama, por lo tanto, lo bueno y bello (201b-c).

A continuación, Sócrates se declara poseedor de la ciencia erótica y refiere a las enseñanzas que recibió de Diotima, sacerdotisa de Mantinea; su discurso puede dividirse en dos grandes secciones; una sobre la esencia y propiedades de eros (201 e-204 c), y otra sobre los efectos de eros en los hombres. (204 c- 212 a).

Del primer apartado, los puntos más importantes son: de acuerdo con las enseñanzas de Diotima, eros no es ni bello ni feo, ni malo ni bueno, sino algo intermedio (*metaxy*). No es un dios pues éstos no tienen ninguna carencia (poseen todo lo bueno y bello y, por lo tanto son felices), sino algo intermedio

⁴⁴ Al igual que el discurso de Aristófanes, aquí sólo se hará un resumen de las palabras de Sócrates pues el análisis se hará en otro capítulo

entre lo mortal y lo divino: es un *daímon* y actúa como intermediario entre los hombres y lo divino: “Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, se suerte que el todo queda unido consigo mismo como uno continuo” (202 e), es decir, eros mantiene en cohesión el universo.⁴⁵

La naturaleza intermedia de eros le viene por su origen: es hijo del Recurso (Poros) y de la Pobreza (Penia) y tiene las características de ambos: ávido de sabiduría y rico en recursos, es búsqueda infatigable y adquisición, por un lado, y carente, seco y desamparado, por otro; muere y resucita constantemente y nunca está falto de recursos ni es rico; es un amante de la sabiduría en posición intermedia entre ésta y la ignorancia (203 e-d). Eros es lo que ama y es de la naturaleza descrita, pero a la vez es “amor de las cosas bellas” (204 d), es decir lo amado y, por lo tanto, es “totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso” (204 c).⁴⁶

En cuanto a la función que tiene para los humanos, Diotima comienza por equiparar la belleza con el bien, por lo que el deseo por lo bello es en realidad deseo por el bien; el deseo de poseer cosas buenas, y de que sean tuyas para siempre, es en pos de la felicidad. Y este deseo es compartido por todos los humanos y no sólo con respecto a las relaciones amorosas interpersonales sino

⁴⁵ *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Jaeger, pág. 579, n. 54

⁴⁶ En el capítulo siguiente analizaré a detalle lo que a mi modo de ver constituye una idea fundamental dentro de la teoría del amor de Platón: la idea de que eros es tanto lo que ama como lo amado, con las características descritas por Diotima y de las que se desprende que hay una sutil diferencia entre lo que representa Poros y “el amor de las cosas bellas” que corresponde a lo amado.

con respecto a la vida en general: “todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, él grandísimo y engañoso amor’ ” (205 d). De esta manera, toda actividad humana es expresión del deseo erótico pues no hay ninguna actividad que no se realice⁴⁷ si no se cree que es benéfica, es decir, de la que se obtendrán uno o varios bienes. Estamos emparentados con el Bien, lo identificamos como propio (205 e), y nuestra motivación será alcanzarlo y poseerlo para siempre, independientemente de la noción que tengamos del él y si es correcta o no.

Pero una cosa es la motivación y el objetivo y otra la manera específica en que se obtiene el bien,⁴⁸ y esto sólo ocurre mediante la generación y “procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (206 b). El impulso creador, inherente al humano, y la fecundidad y deseo de procreación, propios de la naturaleza mortal, responden al objeto último de eros, que es la inmortalidad. Dado que el amor tiene por objeto la perpetua posesión del Bien (por lo tanto, “necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad” 207 a), y dado también a que somos producto y participamos del Bien o Belleza inmortal, idéntico a sí mismo eternamente, causa de la existencia y del orden de todo (tal y como lo describe Diotima en 211 a-b), buscamos reproducir esa expresión de la Belleza en la medida de lo mortal y dentro de sus posibilidades. Ésta es la causa de la fertilidad tanto del cuerpo como del alma y por ello es imposible que la

⁴⁷ Diotima menciona como ejemplos los negocios, afición a la gimnasia y el amor a la sabiduría (205 d)

⁴⁸ “...¿de qué manera y en qué actividad se podría llama amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial?...” (206 b)

procreación y generación (o creación) se den en lo feo⁴⁹. Este pasaje del discurso de Sócrates contiene, desde mi perspectiva, varias ideas fundamentales de la filosofía de Platón, las cuales se analizarán con más detalle en el siguiente capítulo. Por lo pronto me parece importante destacar una de ellas, la que se refiere a la fecundidad del alma humana. Si bien es necesario un entorno de belleza y el contacto con ésta para que sea propicia la generación y procreación de bellos razonamientos sobre el conocimiento y otras virtudes, previamente el alma tuvo que haber concebido y, una vez fecundada, siente el fuerte arrebató por lo bello para poder dar a luz, como dice Platón en 206e y también en 209 c: “[quien es fecundo según el alma], al estar en contacto, creo yo, con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía ya concebido...” Que el alma sea desde siempre fecunda y conciba lo que después procreará en presencia de lo Bello —es decir, concretará en ideas o razonamientos lo concebido como opinión o intuición—, indica que hay una tendencia innata hacia lo bello y un deseo de comprender y contemplar el Bien y, fundamentalmente, que hay un deseo, igualmente innato, de “participar en el buen ordenamiento general del universo”⁵⁰, esto es, de trascender la esfera de lo individual y de lo estrictamente humano (por esto los productos o creaciones

⁴⁹ “Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama de contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que el que está fecundado y ya abultado le sobrevenga un fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto.” (206 d)

⁵⁰ Gosling, J.C.B., *Platón*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993, trad. Ana Isabel Stellino, p. 97.

provenientes del alma “son inmortales ellos mismos” (209 d)). Es un deseo que, de ser posible, inducirá a la persona a dedicar toda su vida a la contemplación de la Belleza.

También en cada individuo hay una renovación constante de sus elementos, tanto corporales como del alma, e incluso los conocimientos, mediante la cual se conserva todo lo mortal, “no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento [...] lo mortal participa de inmortalidad...” (208 a-b).

Por último, Diotima revela a Sócrates el máximo misterio del amor,⁵¹ la última transfiguración de eros, en la que, como dice M. Cornford, éste “se convierte en pasión por la inmortalidad, no ya en el tiempo, sino en la región de lo eterno”⁵²: la manera correcta de acercarse a las cosas del amor es ascender hasta la comprensión de la Belleza en sí, lo cual se lleva a cabo en tres fases: ascensión a lo bello y sus diversos grados a través del cuerpo, alma y conocimiento; esto conduce a la visión y comprensión de la Belleza en sí y sus atributos y, por último, a engendrar virtudes verdaderas y ya no imágenes de ésta, y con ello, lograr la inmortalidad: “¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?” (212 a). Sólo quiero señalar aquí que alcanzar esta meta no es algo puramente intelectual sino que implica la conversión del alma al Bien.

⁵¹ Dado que es uno de los temas centrales del siguiente capítulo, aquí sólo aparecerá un brevísimos resumen.

⁵² *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Cornford, Francis M., p. 140

Alcibiades (214e-222a)

Completamente borracho, Alcibiades irrumpe en la casa de Agatón acompañado de otros compañeros de juerga. Tras percatarse de la presencia de Sócrates e intercambiar unas palabras con él, se dispone a pronunciar un encomio, pero dedicado a Sócrates. Empieza su elogio comparando a Sócrates con los silenos y sátiros, en concreto con el sátiro Marsias, por el poder tan grande de sus palabras y su profundo efecto en quienes las escuchan. Alcibiades reconoce que a él lo han perturbado al grado de pensar que no vale la pena “vivir en las condiciones que estoy...pues me obliga [Sócrates] a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses” (216 a). Las palabras de Sócrates han conseguido que Alcibiades se sienta avergonzado por no lograr lo anterior y también por dejarse vencer por el honor que le dispensa la multitud (216 b); asimismo, han logrado que su alma se sienta irritada “en la idea de que vivía como un esclavo” (251 e). Más allá de la imagen superficial de Sócrates, Alcibiades ha visto las imágenes del interior de éste, que son, en realidad, imágenes más reales de la Belleza, “divinas y doradas”, inmensamente bellas y admirables (216 d) que lo han deslumbrado y conmovido profundamente, al punto de querer hacer “sin más lo que Sócrates mandara” (217 a), sin conseguirlo.

Con sentimientos encontrados de admiración y rencor, Alcibiades hace un retrato de Sócrates que pone en correspondencia el comportamiento y modo de ser de éste con la doctrina expuesta por Diotima: está siempre en disposición amorosa con todos los jóvenes y celebra la belleza, pero no tiene una relación

íntima con ninguno de ellos; Sócrates se muestra indiferente ante la falta de comida, al frío y al cansancio, sin que esto signifique una actitud contenida ni de rechazo a los placeres corporales pues “en cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar...” (220 a) y de beber abundantemente sin emborracharse nunca. Alcibiades narra los episodios de guerra en los que estuvo con Sócrates y rinde tributo a su valor y entereza: la campaña de Potidea, en la que Sócrates le salvó la vida al propio Alcibiades y la batalla de Delion, cuando el ejército ateniense huía perseguido por los tebanos, Sócrates junto con Laques se retiraron tranquilos y caminando “observando tranquilamente a amigos y enemigos” (221 b); en suma, la actitud de Sócrates muestra ausencia de miedo y indiferencia al peligro y a la posibilidad de perder la vida, sin que esto signifique menosprecio por la misma⁵³.

Anteriormente dije que la actitud de Sócrates, que es incomprendida y admirada no sólo por Alcibiades sino por la mayoría de los personajes del *Simposio*,⁵⁴ responde, a mi parecer, a su vivencia erótica⁵⁵ por la que ha consagrado su vida al Bien, lo que significa que la conciencia y pensamientos de Sócrates están abocados por completo a éste, como señala N. Findlay con

⁵³ Al contrario: Alcibiades refiere que la actitud de Sócrates hacía ver a todos que si alguien lo atacaba, “se defendería muy enérgicamente” (221b).

⁵⁴ Por ejemplo, no sólo Alcibiades refiere como un comportamiento extravagante de Sócrates la vez que estando en campaña, absorto en sus pensamientos, permaneció de pie, sin moverse del mismo lugar durante dos días (220 c-d); al inicio del diálogo, ocurre una situación similar, cuando Sócrates se queda plantado en el portal de una casa, “concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo” (176 d) y llega tarde a la casa de Agatón; esta actitud causa extrañeza en todos salvo en Aristodemo, que siempre acompaña a Sócrates y sabe que es una de sus costumbres (175 a).

⁵⁵ Cfr. *Filebo*, 65a

respecto a las meditaciones extáticas de Sócrates.⁵⁶ Encontrarse en el nivel que él está supone varias cosas, como haber ido despejando la idea del Bien de imágenes, creencias, opiniones correctas e incorrectas y haber pulido y entrenado “la vista del entendimiento” con la que se comprende el Bien. En el último peldaño de la escala erótica está la Belleza en sí que explica la perfección, pues es responsable de ella, de las etapas previas de dicha escala y, en general de todo. Aquí se ha comprendido la importancia real y trascendencia de los seres humanos y de todo lo que existe por su relación con el Bien: este hecho es el que la vista del entendimiento puede ver con claridad y reconocer la belleza en todos los seres, mismos que, por lo tanto, son susceptibles de ser amados y respetados todos, y no sólo uno o algunos de ellos. Por otro lado, la visión directa del Bien implica comprender la esencia misma de la virtud y por qué y en qué sentido es infinitamente bella; más aún, en la cúspide del deseo erótico es posible alcanzar la inmortalidad en el campo de lo eterno y la más pura felicidad mediante la procreación y generación de virtudes reales y no de simples imágenes; es poder actuar de modo similar “al dios-artesano que, con vistas a las Ideas, crea cosas ‘reales’(ónta) y no meras apariencias (*phainómena*)...En este sentido, el hombre conocedor de las ideas sería productor de ‘verdadera perfección’.”⁵⁷ Esto último implica, finalmente, haber podido reconocer la virtud y la belleza en uno mismo como algo propio.

⁵⁶ En el libro *The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974, p. 145, Findlay interpreta los momentos de meditación extáticas de Sócrates como meditaciones en torno a la Belleza en sí.

⁵⁷ Fierro, Angélica, “La teoría platónica del éros en la *República*, *Diánoia*. *Revista hispanoamericana de filosofía*, vol.LIII, mayo 2008, n.60, p. 24

Esto, a mi modo de ver, explica, en términos generales, el actuar virtuoso de Sócrates no sólo en un sentido de la virtud sino en todos los aspectos de ésta y no sólo en relación con algunas personas sino con todas y todo, por supuesto, incluido él mismo. Pero no sólo explica su actuar, sino su preocupación e intención por hacerlo constantemente y su preocupación, también, de cerciorarse de que lo está haciendo realmente conforme a la virtud en sí: su propósito es mantenerse en posesión de la Belleza y de ahí, creo, las meditaciones extáticas.

Por último y en relación con la actitud de indiferencia de Sócrates frente a cuestiones físicas y corporales, incluidas las relaciones sexuales y el miedo ante el peligro de muerte, actitud que Alcibiades describe como un gran “dominio de sí mismo” (221 b), Sócrates no ha abolido la parte apasionada de la naturaleza humana ni ha descartado la validez de los apetitos sensuales⁵⁸ en aras de una contemplación desapasionada del Bien;⁵⁹ por el contrario, ha encauzado todo esto, toda la fuerza y pasión del alma, bajo la dirección de la razón, que es apta y capaz de procurar la satisfacción del alma toda y satisfacer el mayor de los

⁵⁸ Platón no comparte con los cínicos la idea de renegar del cuerpo hasta el punto de “que el sabio dará en encontrar refugio en una perrera”, como dice Cornford en la *Filosofía no escrita*, p. 130. Sócrates no era un “inculto, carente de gracias, sin música” (*ibid.*), como describe Platón a quienes ultrajaban sus cuerpos y renunciaban a la pasión y al mundo. Por el contrario, Sócrates era un hombre de pensamiento y también un hombre de pasión, un amante, como continuamente se autodefinía. Crombie, por su parte, afirma que “la principal idea de Platón es que los seres humanos son seres inteligentes y además sensibles, y una vida satisfactoria debe satisfacer ambas capacidades”, p.280, y más adelante, “Además, una vida auténticamente placentera depende de la inteligencia, como artífice del orden y la armonía y como fuente principal del auténtico placer”, p. 281, en *Análisis de las doctrinas de Platón*. En el *Simposio* de Jenofonte, Sócrates se declara amante y practicante de la danza, *cfr. Los recuerdos de Sócrates. Banquete/Apología*, Jenofonte, Bibliotheca Graecorum et Romanorum Mexicana, versión de Juan David Bacca, 1993, UNAM, p 373.

⁵⁹ “Eros no es un mero deseo genérico de lo bueno: el deseo universal de lo bueno, en tanto se lo describe como *éros*, preserva sus atributos distintivos de intensidad, dominio de la vida del individuo y atracción por la belleza, en cuanto aspecto más aparente de lo bueno” Fierro, *Diánoia. Revista de filosofía*, núm. 60, p. 28.

deseos, el deseo del Bien. Eros es un caudal de energía y haber concentrado toda su fuerza y encauzarla al Bien significa que la conciencia del individuo, la atención del alma, está concentrada en éste y ya no en la persona, en el agente, y mucho menos en sus afecciones corporales, que no son reprimidas o aniquiladas, sino que no son el centro de la atención de la persona; no son lo más relevante de y para ésta; no guían al individuo ni lo determinan. En este sentido es que Sócrates tiene, como ninguno, dominio de sí mismo, es “capitán de su propia alma”, como dice Gosling.⁶⁰ Y para aquél que ha contemplado el Bien en sí y ha comprendido todo y alcanzado la inmortalidad en la región de lo eterno, la muerte no tiene relevancia ni significado, como se verá más adelante.

1.4 Similitudes y diferencias entre los discursos: aspectos que distinguen a los encomios de Aristófanes y Diotima/Sócrates

El *Simposio* está dedicado al amor, al erotismo, que es diferente del sentimiento de amistad, *philia* (el cual Platón aborda en el *Lysis*) y de *epithymía*, pues no se trata ni de un deseo desapasionado y genérico por el Bien, ni de una mera ansia sexual indeterminada, vinculada con las necesidades fisiológicas como el hambre, la sed, etc., y que no requiere ser saciada con objetos específicos⁶¹. Por el contrario, eros es el deseo apasionado por algo específico que se distingue por su intensidad y la exclusividad del objeto que puede satisfacerlo. Asimismo, eros se distingue por ser una fuerza que puede ser tanto aniquiladora y destructiva

⁶⁰ Platón, Gosling, p. 334.

⁶¹Como señala Angélica Fierro en “La teoría platónica del éros en la *República*”, publicado en *Diánoia. Revista hispanoamericana de filosofía*, núm. 60, mayo 2008, pp. 25-26

como creativa y unificadora y que determina el modo de ser de los individuos y su vida misma. Esto lo expresan, en términos generales, todos los discursos pronunciados en honor de Eros: algunas ideas están en Fedro, Pausanias, Aristófanes y Alcibiades, cuyos encomios se basan en la vivencia de la experiencia erótica y hablan del sentimiento de amor, del deseo erótico, despertado por una persona; otras en Erixímaco y Agatón, y todas reunidas en Sócrates/Diotima, cuyo encomio comprende y aborda tanto la vivencia como la teoría. En todos ellos es manifiesta la intensidad y fuerza del deseo que despierta eros, que es reconocido como un factor determinante en la clase de vida que se lleva y en la que se quiere llevar, y en el sentido que brinda a la vida y existencia humanas: en Fedro, el eros es una fuerza omnipotente gracias a la cual se puede optar por vivir noblemente; en Pausanias, los dos erotes ponen de manifiesto los distintos modos de ser del hombre; en Aristófanes, constituye la fuerza para “sanar” la naturaleza humana; en Alcibiades, es la fuerza aniquiladora; en Erixímaco, es el equilibrio que posibilita la armonía y el bienestar en general, o todo lo contrario, y en Agatón, es la responsable de la toda felicidad humana y de su creatividad. En Sócrates/Diotima, es la fuerza que vincula y hace accesible al ser humano el Bien mismo, que vuelve al mundo inteligible y devela el sentido de la existencia humana dentro de la estructura del todo organizado e inteligente.

Otra característica del eros presente en todos los discursos, aunque abordado y expresado de distintas maneras y con diferentes grados de claridad, es que su objetivo último trasciende la esfera de lo sensible e individual y recae en lo general y abstracto, como las virtudes a las que se refieren Fedro,

Pausanias, Erixímaco y Agatón⁶², o al Bien del que habla Sócrates, e incluso al deseo de reestablecer la naturaleza original, que es la finalidad del amor para Aristófanes. Sin embargo, éste último no comparte con los demás otra cualidad fundamental del eros, la de posibilitar al humano trascenderse a sí mismo, de superar los requerimientos y limitaciones propias de su condición mortal y sensible, y acceder al mundo netamente intelectual y espiritual. La meta final del eros de Aristófanes no es sólo por completo irrealizable, sino que no tiene otra preocupación y alcance que el individuo mismo y la gratificación de éste: incluso el restablecimiento de su naturaleza no depende de un desarrollo espiritual ni arrojaría o implicaría alguno, si se lograra. Aquí, lejos de dirigirse a lo absoluto y procurar el “abandono de uno mismo”, como dice Léon Robin, para lograr la consonancia con el Alma universal,⁶³ la fuerza del eros está concentrada en el individuo y en la importancia de éste⁶⁴.

Por otro lado, a diferencia de los demás oradores del terreno de la *doxa*, en Aristófanes el origen del eros alude a la naturaleza humana, al igual que en Sócrates/Diotima. En el mito del hombre original y su división hay, a mi modo de

⁶² “Cabe suponer que así como pensaba [Platón] que la sabiduría era, esencialmente, el conocimiento del bien, concebía el valor, la templanza y la justicia como búsquedas del bien”, David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 61

⁶³ *La théorie Platonicienne de l'amour*, Léon Robin, “Aimer, peut-on dire, c'est sortir de soi-même. Platon a magnifiquement interprété et développé cette formule”, p. 189 “Dans le premier de ces dialogues [el *Simposio*], l'Amour se révèle à nous comme un moyen de nous affranchir non pas seulement du Sensible, mais aussi de l'individuel”, p.181

⁶⁴ En relación con esto, dice I. M. Crombie: “... el amor no es el tributo pagado por una persona a otra, sino el tributo pagado a lo que el otro ejemplifica, es decir, la belleza; [...] el amor posee, por lo tanto, una enorme importancia en nuestro desarrollo espiritual, pues nos desprende o puede desprendernos de la preocupación hacia los particulares, que es la esencia de la actitud mercenaria, y nos capacita para confiar en las propiedades universales. Así, únicamente la belleza es capaz de estimularnos a la pasión filosófica.” *Análisis de las doctrinas de Platón*, p. 200

ver, una relación dialéctica de ser y no-ser, de insuficiencia y existencia, que origina al eros, dialéctica que también aparece en el discurso de Diotima, aunque abordada y concebida de modo muy distinto, como se verá en el análisis de cada una de ellos. Aristófanes deriva de las causas originales del eros una meta o finalidad específica: lograr nuevamente la integridad del ser del hombre, reestablecer su naturaleza original, la cual no incluía ni carencia ni vacío; curar nuestra condición actual. La felicidad está condicionada a que eros cumpla por completo este propósito aunque, “en las circunstancias actuales” (193 c) y tanto impulso por “llevarnos a lo que nos es afín” (193 c) procura los mayores beneficios y “proporciona para el futuro las mayores esperanzas” de lograrlo; es decir, es una motivación para vivir. En el discurso de Sócrates hay también una finalidad específica del eros derivada de su origen, que es abarcar lo absoluto, para lo cual es indispensable comprender la naturaleza humana, en tanto naturaleza sensible e inteligente; a diferencia de Aristófanes, este objetivo constituye el sentido de la existencia humana.

CAPÍTULO II

EL EROS Y EL BIEN EN EL DISCURSO DE ARISTÓFANES

2.1 Análisis del discurso de Aristófanes

Uno de los temas más debatidos es la intención de Platón de incluir a Aristófanes en el *Simposio*, y del significado y los alcances de su discurso. Mientras que para unos, como Grube¹, por ejemplo, no hay ningún contenido de relevancia filosófica en su encomio, para otros, sus palabras son reflejo del pensamiento de Platón. Aristófanes constriñe el eros a la relación entre dos personas; no es que sea el único en abordar la relación amorosa interpersonal y centre su discurso en ello, sino que ciñe los alcances, significado e importancia del eros a la relación interpersonal; en este sentido, como ningún otro, su encomio da relevancia al sujeto y es por esto que algunos críticos ven en él el reflejo del pensamiento de Platón. Pero, independientemente del interés filosófico, en lo que la mayoría de los críticos concuerda es que es el discurso que más penetración ha tenido en el lector general a lo largo de la historia, y por el que, incluso, se identifica al diálogo mismo.²

Como he dicho anteriormente, pienso que la importancia filosófica de este encomio estriba en que se encuentran contenidos y expresados ahí algunos de los elementos que, en el pensamiento de Platón, configuran el aspecto irreflexivo del alma, como espero mostrar en este apartado; por un lado se expone la concepción del Bien desde esta perspectiva y, por otro, se explica la reacción y posibilidades

¹ “Sería inútil buscar algún significado profundo en esta divertida composición, si bien pretende convencernos en general de la enorme profundidad y poder que posee el instinto del amor”. M. A. Grube, *Platón*, p. 159

² Por ejemplo, A. E. Taylor, *Plato: the man and his work*, p. 219; Dover, K.J. “Aristophanes’ Speech in Plato’s *Symposium*” *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 68 (1966), p.48

del aspecto irreflexivo ante la visión del Bien. Esto supone, en primer lugar, que Aristófanes no es el único que se refiere al fenómeno del enamoramiento, sino que lo hacen todos, como traté de mostrar en el capítulo anterior, y que la persona que es identificada como el complemento exclusivo y propio, es tal por la visión del Bien que se advierte a través de ésta. Supone, asimismo, que la pasión por el Bien que despierta su visión, lo cual también es expresado en todos los encomios, tiene en Aristófanes connotaciones muy distintas a la de los demás, como se verá en este capítulo. En otras palabras, pienso que el discurso de Aristófanes se refiere a la reacción del aspecto irreflexivo humano frente al Bien, al Absoluto, y sus consecuencias, más que a la pasión amorosa entre dos individuos concretos.

Hay varios elementos, tanto formales como de contenido, que, a mi modo de ver, indican que Platón da una importancia especial tanto al personaje de Aristófanes como a su discurso, que permiten pensar que si bien Platón no está expresando a través del comediante su propio planteamiento en torno al eros, tampoco pretende que se le considere como un discurso por completo chusco, absurdo y espurio, que no aporta nada de interés. Por ejemplo, en cuanto a la forma de los discursos pertenecientes al terreno de la doxa, de acuerdo con la esquematización que se ha seguido en el trabajo, el de Aristófanes es el construido más sistemáticamente. Se pueden distinguir en él dos grandes secciones: el mito y las consecuencias que se derivan del mismo. El mito, a su vez, puede dividirse en dos partes: estado originario de la naturaleza humana (189e-190d) y afecciones que ha tenido (190d-191c). En cuanto al contenido teórico, Aristófanes profundiza la discusión y le da otra proyección al apuntar la existencia e importancia del eros

en todos los seres humanos y no sólo entre amantes y amados varones. Erixímaco había destacado ya el carácter universal del eros, pero en el plano cósmico; Aristófanes señala el carácter esencial del eros en los seres humanos.

Por otro lado, Platón recurre al mito únicamente en los discursos de Diotima y Aristófanes, y a pesar de que son mitos muy distintos entre sí, abordan los mismo temas, de gran importancia en la filosofía de Platón: la estructura y los componentes ontológicos de la naturaleza humana y del eros. Precisamente esto es lo que hace tan difícil la lectura del discurso de Aristófanes y su inserción en el diálogo: por un lado, Platón hace que Aristófanes identifique el origen del eros en la propia naturaleza humana (uno de los temas fundamentales de su teoría, que reaparece en el discurso de Diotima) y, más aún, que vincule con el ser del hombre el origen y objetivo del eros: en el mito de los hombres originales se señalan, o se derivan de él, aspectos fundamentales de la naturaleza humana, y junto con ello, parte de sus más hondas aspiraciones y deseos, incluido el desarrollo de su ser y existencia misma, como se verá más adelante. Por otro, las consecuencias que se derivan del mito de los hombres originales es el blanco específico de la crítica platónica; es el único discurso que Diotima confronta explícitamente, en 205 e-d,³ porque limita o constriñe la potencialidad erótica a la relación interpersonal y, principalmente, porque apuntala la preeminencia subjetiva frente a lo objetivo.

³ “Y se cuenta, ciertamente, una leyenda [...] según la cual los que busquen la mitad de sí mismos 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, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno” Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.” (205e-206a)

El mito que Platón crea, expone y desarrolla con tanta meticulosidad, en boca del personaje que representa y encarna lo que se describe, no constituye, en realidad, un importante reto por su contenido teórico-argumentativo,⁴ el cual fácilmente Diotima destroza. El discurso de Aristófanes no pone en riesgo, ni remotamente, el planteamiento y sustento teórico de la teoría del eros expresada por Diotima/Sócrates, y es poco probable (pues resulta ocioso) que Platón lo haya expuesto para entablar un debate a nivel teórico; más bien, el riesgo que entraña este discurso, y es por lo que a mi modo de ver Platón le da énfasis y cuidado especial, incumbe a la posibilidad y el deseo del ser humano de alcanzar del máximo objetivo del eros, el Bien: más allá de las dificultades racionales que entraña la consecución del Bien, una de las principales causas que obstaculizan el análisis racional sobre su objeto real de estudio y desvían su atención hacia otros propósitos, radica en la propia naturaleza humana, en tanto gobernada por necesidades y satisfactores físicos, que es la perspectiva que Platón hace que Aristófanes exponga en su discurso.

⁴ Aristófanes no hace ni sugiere en ningún momento un tratamiento metafórico, simbólico o abstracto del mito, que es, en realidad, la manera de obtener y entender su contenido. Y la asunción literal del mito implica un sinfín de sinsentidos y problemas sin solución: uno de los más inmediatos, como señala C.J. Rowe, es que el mito no contempla ni explica el amor de los seres humanos producto de la relación de dos seres humanos: “We need not to ask how the idea of ‘other halves’ can still apply to generations who have been born in the ordinary way, and are not the direct product of cutting in half; or if we ask it, there is not answer”. *Plato: Symposium*, p. 155.

2.2 El mito y sus consecuencias

Primero analizaré el mito aristofánico, el origen y composición del eros, y después la situación del hombre actual y su posibilidad erótica.

“Precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores [lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y los andróginos, de la luna]. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses” (190b). De acuerdo con lo expresado en este pasaje, en los hombres originales, aún no escindidos, no existe el eros: no tiene cabida en su naturaleza sobrada, poderosa y autosuficiente, ajena a las debilidades, necesidades y deseos, que es la condición ideal que aspirará obtener el ser humano mediante el eros. Éste surge, en su forma más rudimentaria, como conciencia de vulnerabilidad y necesidad, cuando esta naturaleza es dividida y debilitada⁵: “Así, pues, un vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaban 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” (191 a).

Aquí la dialéctica del eros está vinculada con el binomio ser y no-ser (o vacío o carencia, no obstante que el no-ser no es un elemento constitutivo del eros sino un factor originariamente contingente impuesto precisamente para impulsar la potencialidad erótica; si bien los hombres mitológicos aún no escindidos pueden

⁵ 190 c “Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles”, dijo Zeus.

poseer la capacidad de amar, ésta se activa únicamente ante la súbita presencia del vacío o no-ser entre su ser. El no-ser o vacío aparece como un factor extraño y perturbador: en el ser del hombre escindido se instaure un vacío, en el lugar que antes ocupaba su otra mitad, inamovible e imperturbable ante el pánico e impotencia de los seres mitológicos que no consiguen sobrevivir a su nueva condición (191 a-b). Es añadido, entonces, un elemento fundamental, la sexualidad, que se convierte en el lazo de unión entre los seres mutilados, es decir, en el puente que salva el vacío, pero que no lo incorpora a su ser.⁶

Con la sexualidad añadida a la conciencia de necesidad y de vulnerabilidad finalmente funciona este mecanismo dialéctico al lograr la aceptación de la individualidad y, así, con el eros, deviene la posibilidad de la existencia humana. En los hombres existe de manera innata la posibilidad de amar porque en cada ser humano es inherente el vacío o carencia que impulsará por siempre su capacidad erótica. El amor permite a los hombres sobrevivir su individualidad y su condición de ser insuficiente gracias a la interrelación sexual, a la reproducción y a la eterna aspiración —mas no realización— de reestablecer la integridad o completud de su ser: “Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana.” (191 c-d).

⁶ “De esta forma, pues, (Zeus) cambió hacia la parte frontal sus órganos genitales y consiguió que mediante éstos tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo masculino en lo femenino, para que si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida” (191c).

En estos pasajes hay dos ideas vinculadas con el origen del eros y la naturaleza del hombre actual de alcances metafísicos: por un lado, el deseo humano de recobrar la mitad propia seccionada (idea que sustenta el sentimiento de amor por una persona en particular, que es la única capaz de satisfacer por completo el deseo erótico), que se analizará más adelante, y por otro, el deseo de restablecer su ser, de recobrar la naturaleza original⁷ (lo cual sustenta la idea de que el amor es el impulso innato de “curar” la naturaleza actual), por lo cual el eros tiene un propósito superior, de relevancia existencial para la persona, al impulsar la integración de su ser: “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” (191 c-d).⁸ Literalmente “símbolo” significa complemento: la unidad ontológica originaria requiere de la unión de sus partes complementarias para su restauración; asimismo, símbolo significa parte del ser que se genera pero, en tanto parte —y no totalidad— y sugerencia de un ser ausente, señala el vacío o carencia a la que debe su insuficiencia: tal es la importancia de eros en esta concepción y la urgencia de realizar su propósito.

El *eros* nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo. Este anhelo innato lo

⁷ 192 e “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad”. También en 193 d “...Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos”.

⁸ La idea de que el hombre es un símbolo de hombre es una de las aportaciones más importantes de Platón a la filosofía. A pesar de que es Aristófanes quien la introduce, en el discurso de Diotima esta idea tiene su verdadero desarrollo.

convierte en un mero fragmento que suspira por volver a unirse con su mitad correspondiente durante todo el tiempo que lleva una existencia separada y desamparada. Aquí, el amor por otro ser humano se enfoca desde el punto de vista del proceso de perfección del yo. Esta perfección sólo es asequible en relación con un tú, mediante la cual las fuerzas del individuo necesitado de complemento se incorporen al todo primitivo y puedan ejercer así su verdadera eficacia. Mediante este simbolismo, el *eros* se encuadra plenamente dentro del proceso de la formación de la personalidad.⁹

La teoría metafísica expuesta por Aristófanes “determina la esencia del amor como una privación, y de la vida como un afán radical, inalterable, y que por no satisfacerse nunca, se proyecta más allá de la vida misma, y le da a ésta su sentido o intención trascendente”¹⁰, dice Eduardo Nicol en relación con uno de los principales postulados del *Simposio*: el amor es algo que determina la condición humana. Aristófanes descubre que esta condición humana “es naturaleza y es historia: el hombre es lo que es, y además ‘lo que le pasa’...La naturaleza insuficiente, mermada, incompleta del hombre es la explicación de su historia: un afán eternamente renovado, nunca plenamente satisfecho”.¹¹

La insuficiencia del ser del hombre lo impulsa a buscar el desarrollo pleno de su ser: el amor tiene una razón más profunda que la sola atracción por una persona pues los lazos que genera entre los humanos remiten a la comunidad ontológica original: En el discurso de Aristófanes hay esbozadas ideas éticas de la mayor relevancia: el ser humano realmente *es* únicamente en relación con otros,

⁹ Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega II*, p.226

¹⁰ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p.336

¹¹ *Ibid.* P. 366 y 368

en concreto en relación con un prójimo, al decir de Juliana González.¹² Asimismo, está señalada una de las ideas más profundas en toda teoría del amor, como señala Antonio Gómez Robledo: “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 espiritual¹³. Sin embargo, son ideas que la propia concepción aristofánica del eros, a diferencia de la de Diotima, hace imposible su plena realización por las razones que se verán a continuación.

Aristófanes advierte, ciertamente, la naturaleza incompleta del hombre, su condición de ser y no-ser; advierte su insuficiencia y su apetito de ser —urgencia, en esta concepción—, pero su noción de la naturaleza humana es superficial e incompleta pues no hay comprensión —ni posibilidad de obtener alguna— ni de esta naturaleza en su conjunto, ni de sus componentes: ser y no-ser o carencia. No hay mención ni alusión en todo el discurso, excepto cuando se habla de los dioses¹⁴,

¹² “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.”, González, Juliana, *Ética y libertad*, p. 74. En *El poder de eros*, Juliana González dice “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. 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.” Pp. 69-70

¹³ Y continúa Gómez Robledo... 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.” *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, pp. 395-396.

¹⁴ En 190e, los dioses deliberan sobre qué deben hacer para contener el desenfreno de los hombres originales y, “tras pensarlo detenidamente” Zeus llega a la solución de cortarlos en mitades para debilitarlos y, al mismo tiempo, puedan seguir existiendo los hombres.

de algún tipo de capacidad o posibilidad cognitiva; la única herramienta que se menciona explícitamente (191c) con la que es provisto el ser humano de Aristófanes para alcanzar tan importantes y elevados propósitos (de relevancia existencial, efectivamente, pues determinan el desarrollo de la persona en cuanto a su manera de ser y estar, y junto con esto, el tipo de vida que se quiere llevar y la calidad de la misma, entre otras cosas) es el sexo, y las relaciones sexuales como la única forma para relacionarse con los demás. Si bien Aristófanes señala, a partir de 192c, que el deseo final inspirado por eros va más allá de los alcances de la gratificación sexual, los hombres descritos en su discurso no pueden ahondar más sus lazos que lo que consiguen a través del contacto sexual; desean profundizar su vínculo, pero no saben con claridad ni qué quieren conseguir en realidad(192c), ni se les ocurre cómo pueden lograrlo y, mucho menos, pueden expresarlo: es Hefesto quien descifra lo que cada mitad humana “adivina e insinúa enigmáticamente” (192d), y es un deseo imposible de realizar. Así que, en suma, el material de los seres humanos para que puedan realizar su ser, construir su vida y su historia y desarrollar sus vínculos sociales y personales, radica y depende de su de su potencial físico/material y, en particular, de su capacidad sexual¹⁵.

A diferencia de los demás, el eros para Aristófanes no tiene conexión con las capacidades, potencialidades y aspiraciones intelectuales y espirituales humanas: no hay interés de conocer a las personas con las que se establece una relación amorosa, ni siquiera la considerada como la mitad propia, sino sólo deseo de

¹⁵ “What we have instead is the temporary satisfaction of sexual relationships, and these are the best a promise of a more permanent happiness and closer union.” Alexander Nehamas, “The Symposium”, en *Virtues of authenticity. Essays on Plato and Socrates*, p. 307

fusionarse corporalmente con ésta(s)¹⁶; no es necesaria la persuasión (ni la educación) y son irrelevantes las virtudes y conocimientos que posea el otro, al contrario de lo que son para Pausanias; Aristófanes guarda silencio con respecto a las artes y a las ciencias, a diferencia de Erixímaco y Agatón; el eros no evoca ni inspira la consecución de valores generales y abstractos, como la sabiduría, nobleza y valentía, sino que, como acertadamente señala Mary P. Nichols, Aristófanes “atribuye coraje y virilidad sólo a los actos de muchachos que abrazan a sus amantes masculinos”,¹⁷ acto por el cual serán valientes en asuntos políticos (192 a) estos seres que, sencillamente, no hablan.¹⁸ Desprovistos de herramientas intelectuales y espirituales, o cuando menos desinteresados de saber si las poseen o no, puesto que no les son indispensables del todo, los seres humanos de Aristófanes no pueden aspirar a una plenitud de ser más que física y material¹⁹ —el ideal que plantea el comediógrafo es el hombre aún no escindido, cuya fortaleza, poderío y perfección (en el sentido en que no tiene necesidades) se atribuye a su integridad material, y solamente a ello— y, en consecuencia, sus nociones de bien y de bienestar están en relación directa con la satisfacción de las

¹⁶ Como señala Kenneth Dover, a diferencia de todos los demás comensales que, en diferente grados, se refieren al eros en términos abstractos, Aristófanes es el único que no lo hace y que se compromete plenamente con lo particular y perecedero, dando por sentado que la reunión con el individuo particular que corresponde a la mitad propia seccionada es un fin en sí mismo: “Every other speaker argues to some degree in abstract terms, even if the argument disguises itself, in traditional form, as an exposition of the attributes of a supernatural being. Only Aristophanes commits himself whole-heartedly to the particular and the perishable; he takes it for granted that for an individual reunion with his unique, individual ‘other half’ is an end in itself. This is the issuer between him and Diotima”. p. 47 en “Aristophanes’ Speech in Plato’s *Symposium*”.

¹⁷ Nichols, Mary, “Socrates’ Contest with the Poets in Plato’s *Symposium*”: “He attributes courage and manliness only to the acts of boys embracing their male lovers (192a)”. p. 190

¹⁸ Sólo los dioses hablan en el discurso de Aristófanes.

¹⁹ En su crítica a Aristófanes, Diotima hace alusión a esto: “...ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que estas partes de sí mismos son malas” 205e.

necesidades y deseos físicos. Buscará y se procurará lo que considera bueno para él, que en su caso es colmar la carencia o vacío de su ser pues es advertido como un trastorno o afección que debe erradicarse,²⁰ con lo que está dentro de sus posibilidades y su alcance: lo material y físico, y en esto se sustentará su actuar en general.

Destaca Kenneth Dover el contraste del predominio y defensa de lo subjetivo, expuesto por Aristófanes frente a la validación de lo objetivo, y de los valores objetivos, que hacen tanto Fedro, Pausanias, Agatón y Sócrates, para quienes eros es nuestra reacción a la belleza y, al referirse a la belleza de las almas, todos hablan en términos de una reacción de algo que es objetivo, en la medida en que su valor o valores son reconocidos por la sociedad en general.²¹ Aristófanes, ciertamente, antepone lo subjetivo de tal suerte que el deseo que A siente por B (el deseo de una mitad por su contraparte) es incomprendido por todos dada la ausencia de cualidades objetivas (reconocidas por todos) de B, así como la indiferencia de A frente a la accesibilidad de la infinitamente deseable D (que posee cualidades objetivamente más deseables y en mucho mayor medida que B).²² Pero la respuesta por completo subjetiva de Aristófanes no implica que no sea

²⁰ “...los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros...es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano” (189 d). También en 193 d: “...si mostramos piedad con los dioses, [eros] nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos.”

²¹ *Op. cit.*, p. 49

²² “When A’s desire for B amounts to ‘preference’, it often happens that B is not conspicuous for objectively desirable qualities, that C does not understand why A prefers B, and that A’s preference is unshaken by the accessibility of the infinitely desirable D”, p49. “To the first three, eros is our reaction to beauty; and when they take the trouble to speak of ‘beauty of soul’ (e.g. 183e1), they are still speaking in terms of a reaction towards something which is objective in so far

una reacción al Bien, es decir, que no pueda darse una respuesta subjetiva como reacción frente a algo objetivo, en este caso, a lo objetivo *per se*. La respuesta no depende del objeto sino del sujeto y, en este caso, de sus posibilidades. La respuesta subjetiva de Aristófanes no se debe a que está reaccionando a algo no objetivo, frente a la mitad complementaria, sino a que no cuenta con las capacidades necesarias para advertir la existencia de algo más allá de la apariencia sensible e inmediata, lo que da sustento a ésta, y toda la intensidad del eros que despierta la visión del Bien es dirigida y concentrada en una persona particular, de quien se espera obtener todo el significado del Bien. Precisamente esta imposibilidad de abstracción manifiesta en Aristófanes y su discurso, es lo que creo que Platón quiere evidenciar, así como los límites y limitaciones de la reacción y percepción subjetiva y del inevitable reduccionismo al que conlleva: el impulso que el Bien²³ despierta en el hombre de Aristófanes, es el de completud²⁴ —una acepción unívoca de totalidad, de absoluto—, completud material que

as its value is recognized by society in general. To Diotima, eros is our reaction to the imperishable, which is the object of knowledge, because is real, and *pari passu* the object of desire, because is good.”, Kenneth Dover, *op. cit.*, p. 49

²³ El deseo de superar el límite de las posibilidades sexuales, es decir del medio que posibilita, y determina y rige, al ser humano no sólo de relacionarse con otros y entablar vínculos sociales, sino de sobrellevar su compleja condición ontológica (de ser y no ser), ocurre cuando es advertido el Bien en una persona —y es en el único lugar donde se menciona la palabra “alma” y el deseo de ésta: “Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente” (192c-d). En el *Simposio* está expresada la idea platónica toral de que es el deseo por el Bien lo que está detrás de todo acto y motivación: los conceptos equivocados acerca de lo que es mejor y del Bien son consecuencia de un entendimiento incompleto o visión parcial de éste.

²⁴ “El amor es identificado con este deseo de completud; su objeto, que quizá de otra manera desconoceríamos, es definido simplemente como ‘complemento’ (*symbolon*) de la necesidad del amante”.²⁴ R. A., Markus, “*The Dialectic of Eros in Plato’s Symposium*”, compilado en *Plato. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. Modern Studies in Philosophy. A Collection of Critical Essays Edited by Gregory Vlastos, p. 135

fusiona el vacío: no es en vano que sea Hefesto, y no un médico, quien ofrece sus habilidades e instrumentos para “curar” a los amantes²⁵.

La visión o aprehensión espontánea del Bien o Ser absolutos no supone una comprensión suficiente y acabada de él. La completud que busca el hombre de Aristófanes es un claro ejemplo de esto: la complejidad que entraña la totalidad del Ser no puede ser comprendida junto con la inmediatez del ser sino mediante una exégesis racional y conceptual del significado o significados de dicha totalidad. Completud remite o hace referencia únicamente a la idea de saciedad, “saciedad de ser”, dejando poco claro su sentido y significado. Asimismo, la noción de completud simplifica el aspecto carente, insuficiente, de vacío o no-ser del hombre, que es asumido como una parte de la naturaleza del ser del hombre, que no dice nada sobre éste, y cuyo único sentido es echar a andar el eterno afán de completud. Por eso me parece que Platón usa a Aristófanes para exponer una noción trágica del amor y del ser humano, el cual es incapaz de aceptar y sobreponerse a su vulnerabilidad y necesidad, y estar sitiado por su propia individualidad. El hombre es un ser trágico porque su potencialidad erótica, es decir, su potencialidad vital y existencial está fragmentada y condenada a la eterna e infructuosa tarea de reconstruirse a sí misma, y por ello el hombre es incapaz de reconciliar y reconciliarse con su propia naturaleza: el vacío, la carencia, el no-ser activa un deseo de completud o integridad tal que elimine

²⁵ “¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo...”(192 d-e)

precisamente el origen del deseo mismo y culmine en un acto en el que dejaríamos de ser los que somos:

Entonces yacerían abrazados el resto de sus vidas, fundidos en uno e inmóviles hasta la muerte. [...] En efecto, lo que en su movimiento apasionado pensaban que era lo que más deseaban, aparece ahora como una totalidad que pone fin a todo movimiento y toda pasión. Una esfera no entabla relación sexual con otra. Tampoco come, bebe ni duda. Como perspicazmente observa Jenófanes, ni siquiera se desplazaría de un lugar a otro, al carecer de motivos para ello; sería completa (B25). El *éros* es la aspiración a convertirse en un ser sin deseos contingentes. Es un deseo de segundo orden que se relaciona con la cancelación de todos los deseos. Esta necesidad que nos hace patéticamente vulnerables al azar tiende, como ideal, al modo de existencia propio de una estatua metálica.²⁶

Es este mismo deseo de completud que está en la base de la búsqueda de gratificación sexual y, en general, de los placeres físicos: es indispensable colmar la carencia de ser para que deje de instigar al ser humano, aunque sea momentáneamente, y se pueda ocupar “las demás cosas de la vida” (191c). El discurso de Aristófanes plantea el contacto sexual y la satisfacción física como la respuesta y fin del deseo erótico por una razón mucho más profunda que el solo placer corporal: el Bien o Ser absoluto acusa la fragilidad de la naturaleza sensible, su vulnerabilidad y su carácter efímero y perecedero: es esta carencia de ser la que se tratará de subsanar²⁷ —en realidad, de mitigar y paliar temporalmente— con los recursos propios de lo sensible, si no cuenta con el apoyo

²⁶ Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, pp. 241-43.

²⁷ “Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana” (191c-d)

de la razón. Es comprensible entonces, desde esta perspectiva, que se quiera volcar la energía erótica a los requerimientos sensibles y materiales y que el ser humano tenga como principal preocupación, y también satisfacción, colmar sus deseos físicos. En tanto que el deseo es necesidad permanente de encontrar paliativos que subsanen la carencia de ser de lo material y sensible, es un deseo que domina al sujeto y su existencia, que supedita su actuar y desarrollo vital, y determina la idea de sí mismo y del mundo. Esta noción explica que la conciencia del individuo esté atrapada o concentrada en él mismo.

Sin embargo, por más que se afane el hombre en cumplir este propósito, incluso si hubiera logrado la perfecta fusión con otro, estará consiguiendo sosegar su falta de ser, pero no alcanzando el verdadero bien y beneficio que, sin estar en posibilidad de comprenderlo, en realidad anhela. La creencia del hombre de Aristófanes de lo que constituye el bien, el bienestar y la felicidad es una creencia falsa y le es imposible, con las herramientas que tiene, percatarse de ello. Así, a pesar de que realice y cumpla los objetivos eróticos en aras de procurar el bienestar y estabilidad de su ser, la gratificación que obtenga de ello irá acompañada de la frustración de no haber conseguido su objetivo por completo. Por esta falsa creencia, los hombres están condenados a no lograr más que a sobrellevar su existencia.

A pesar de que aborda y señala aspectos ontológicos, el discurso de Aristófanes es insatisfactorio desde el punto de vista metafísico. Lo es, también, desde la perspectiva ética, en la medida en que la base de todas las interacciones humanas está determinada por la satisfacción de necesidades individuales y

subjetivas, y el interés por el bien y bienestar no sólo no supera el ámbito personal sino que está centrado en la supervivencia. En esta concepción los seres humanos no son considerados, primero y ante todo, sujetos íntegros e independientes, con los cuales se pueda entablar una relación profunda y compleja, sino seres determinados primordialmente, si no es que exclusivamente, por sus necesidades básicas y pulsiones de supervivencia.

Es importante aclarar, para finalizar, que no obstante las dificultades señaladas, el objetivo que plantea Aristófanes del eros constituye una posibilidad para el aspecto sensible, aunque sea falsa. A mi modo de ver, el discurso de Aristófanes expresa un objetivo del eros dirigido a satisfacer necesidades y deseos fundamentales para el individuo, pero sin considerar lo mejor para éste en cuanto una totalidad; los deseos y necesidades expuestos por Aristófanes corresponden y expresan la naturaleza humana, con toda su fuerza e intensidad, pero se contraponen a los que resultan de la comprensión de dicha naturaleza tanto en su contenido como en sus objetivos y, fundamentalmente, de la comprensión del Bien. Éste es el objetivo expuesto en el encomio de Sócrates/Diotima, contrario al de Aristófanes, pero compartido en distintos grados y sentidos por todos los demás oradores del *Simposio*. Mientras que en éstos la visión racional del Bien está opacada por las veladuras sensibles, Aristófanes no incluye a la razón y su visión del Bien está ceñida a las potencialidades de lo sensible y material.

CAPÍTULO III

EL DISCURSO DE DIOTIMA/SÓCRATES: CONSIDERACIONES EN TORNO A LA FIGURA DEL EROS COMO *DAÍMON*

3.1 Dialéctica erótica en el discurso de Diotima

L'Amour c'est bien, par conséquent, une méthode universelle, en ce sens qu'elle nous élève à un point de vue d'où nous dominons tout ce qui est: le monde des Idées, cosmos ordonné et beau; l'âme du monde, image de ce cosmos; l'arrangement même de l'Univers visible; l'ordre des sciences et des occupations; la constitution et la vie des âmes et des corps.

Léon Robin

En el primer capítulo se hizo un breve resumen de este discurso en el que se destacaron los puntos más relevantes: eros es amor de algo; segundo, que desea algo que no posee, que no está a su disposición y de lo que se tiene realmente necesidad y que se desea conservar para un futuro, y por último, que eros desea y ama lo bueno y bello. Con respecto a su esencia y propiedades, se expone la naturaleza intermedia del eros entre lo bello y lo feo, el conocimiento o sabiduría y la ignorancia, lo bueno y lo malo. Asimismo, eros es un *daímon*, un intermediario, entre los hombres y lo divino, entre el mundo sensible y material y el mundo noético (203a)¹. Eros vive en el alma de los seres humanos y por él siempre buscamos y deseamos la belleza y también el bien y bienestar. Gracias al eros nos es posible acceder al ámbito trascendente, en particular al Bien o Belleza

¹ “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres.” (203a)

en sí, y nuestra intuición y visión de éste se convertirá en comprensión de él y, por tanto, de todo lo que es y existe, incluidos los seres humanos, si logramos culminar el proceso correcto para “acercarse a las cosas del amor” (211b), es decir, si logramos que el eros alcance su objeto real de deseo. La prueba de que la naturaleza mortal persigue la inmortalidad, el Bien, se observa en el impulso creador, en la fecundidad y deseo de procreación, que es la manera en que lo mortal puede obtener y participar del Bien. En tanto que buscamos el bienestar porque nos provoca felicidad, el eros es la fuente de la felicidad humana.

Platón encuentra en el eros, en el amor por lo bello, la fuerza que le da sentido a la existencia humana, que motiva todo sus actos y creaciones y que mueve al ser humano a desplegar su más elevado yo. Eros hace partícipe al ser humano, a través de sus creaciones, del orden real. Gracias a él, el ser humano puede aspirar alcanzar los más elevados bienes, el Bien mismo, y lograr satisfacer los anhelos tanto de su ser sensible como de su ser espiritual.

En este apartado expondré algunos aspectos por los que, a mi parecer, el aspecto crucial de eros, su naturaleza de *daímon*, por el que es capaz de conjuntar lo sensible con lo formal y cohesionarlo en una unidad, le dan su real proyección a la naturaleza humana. El Bien comprende tanto la esfera o ámbito formal como el sensible y es, asimismo, lo que le brinda realidad e inteligibilidad². Eros constituye uno de los elementos de y para esta cohesión, no

² Los dos mundos o esferas de realidad son comprendidos en y por la Idea suprema, la idea del Bien: a ésta le debe su ser y existencia tanto lo inmaterial como la material. Además, es la fuente del conocimiento y la cognoscibilidad de las Ideas (éstas son susceptibles de ser conocidas en virtud de su relación con el Bien; es su principio explicativo) así como de lo inteligible del mundo

sólo porque conduce a la mente al terreno noético y devela su cognoscibilidad sino porque incorpora precisamente a lo sensible en la unidad real y racional, y lo incorpora en sí mismo, en su estructura originaria. Como se verá en este apartado, la figura del *daímon* refiere a lo Absoluto y en esto radica, desde mi punto de vista, la facultad del eros de develarle al ser humano su condición y realidad ontológica, su vínculo con el Bien o Realidad que le hará comprensible la razón del deseo mismo por el Bien. Asimismo, en tanto que *daímon*, es decir, en tanto que síntesis de la naturaleza sensible y la racional humanas, el eros mismo puede desplegar por completo sus posibilidades y potencialidades y alcanzar el objeto último de su deseo: gracias a que conduce a la razón humana al ámbito inmaterial donde obtendrá conocimiento de lo real, ésta no sólo comprenderá la estructura del orden real inmanente en todo lo que existe, sino que propiciará (hará viable) la realización de creaciones tanto espirituales como materiales conforme a los principios de ese orden real.

Eros posee una naturaleza híbrida o intermedia (*metaxy*) en cuanto que es esencialmente carente de su objeto (lo bueno y lo bello) (202d) y, a su vez, provisto de recursos para procurárselo. Por esta naturaleza es un intermedio y, sobre todo, un intermediario que vincula el ámbito humano con lo bueno, lo bello, lo divino e

material. El Bien es principio unificador y omnicomprendivo del orden de las esencias, mientras que él mismo sobrepasa en dignidad y en poder hasta al ser esencial (*Rep.* 509b). En cuanto a la relación del Bien con las Ideas éticas, “la esencia de cada una de las virtudes consiste en una relación con el Bien: que existen en virtud de esa relación y podemos entender sus naturalezas a la luz de ella. [...] Las Ideas de las virtudes le deben, entonces, el ser y la inteligibilidad a la Idea del bien.”, Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, pp. 60-61

inmortal (202d). Es un “gran *demon*” (202d), que encuentra su máxima expresión en el anhelo del filósofo por la verdad:

El que ama la sabiduría, o sea literalmente el filósofo, es un ser intermediario entre el saber y la ignorancia. Y ésta es la posición que ocupa el Eros, lo que vale tanto como decir que es la posición que ocupa el hombre en el orden de los seres: la de un ser intermedio en tensión permanente, siempre anhelante y afanoso; con un afán de amor, guiado por la filosofía —o con un afán amoroso de sofía— cuando su vida es mejor y se orienta al Bien.³

3.2 El mito del nacimiento de Eros, los componentes del diámon

Nuevamente Platón recurre al mito para exponer el origen del eros en una naturaleza común con la del ser humano:

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis⁴. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penia, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penia, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros (203b-c).

Eros es la síntesis de ser y no-ser, de la plenitud y de la carencia. No surge ni es consecuencia de la carencia o vacío sino que, en parte, es en sí vacío. Si ser y no-ser o vacío son constitutivos del eros, éste no pudo evitar o salvar el vacío, ni

³ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 372

⁴ Metis es la primera esposa de Zeus (*cfr.* Hesíodo, *Teogonía*, 886). Representa la inteligencia práctica y productiva; es astuta, ingeniosa y productiva.

tampoco colmarlo, aunque también sea plenitud total. La dinámica dialéctica expuesta por Diotima no deposita en el no-ser el incentivo del amor sino en la síntesis del ser y no-ser: el vacío (o carencia) no es la causa que despierta el deseo de plenitud o riqueza; no activa la vitalidad erótica, ni tampoco la mengua y declina (no contrarresta la potencia y potencialidad del ser), sino que es parte de ella. A diferencia de lo expuesto en el discurso de Aristófanes, aquí el vacío no es impuesto al ser, no aparece posteriormente sino conjuntamente con el ser en un modo necesario de la existencia⁵. También, a diferencia del planteamiento de Aristófanes, el objetivo último en esta concepción del eros es el entendimiento, la comprensión del Bien o Belleza absolutos y “procreación” en él, lo cual es completamente realizable, mediante un esfuerzo intelectual permanente, impulsado necesariamente por eros.

La función o finalidad del vacío en esta concepción es exactamente la misma que la del ser: descubrir y conducir al Bien mismo, a la realidad auténtica, lo cual quiere decir que en el no-ser hay posibilidad de conocimiento. Lo que sintetiza la figura del eros es la totalidad y por tanto, constituye la cualidad humana capaz de conducir a la comprensión y contemplación de la belleza absoluta. La intención dialéctica del eros será, por tanto, incorporar o integrar el ser y el no-ser, la plenitud y el vacío, para poder abarcar finalmente lo absoluto.

⁵ “El hecho revelador es que el hombre *es y no es al mismo tiempo*: es “lleno” y “vacío”, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición ontológica cifrada, precisamente, en la contradicción y en un estado ambiguo y dinámico, siempre en proceso y siempre relativo”, dice Juliana González en *Ética y libertad*, p. 73.

Penia simboliza, desde mi punto de vista, el principio o aspecto material; Poros, por el contrario, el antitético de la materia, por un lado, y el aspecto espiritual y la naturaleza inteligente del ser humano, por otro. Son principios contrarios que, aun oponiéndose, se implican mutuamente y no pueden explicar sus funciones el uno sin el otro. Estos dos principios son, pues, en la síntesis del eros, un aspecto particular del Bien, o mejor, la fuerza que deriva de éste y que conducen al él.

Platón define la herencia de Penia en el eros como:

En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre de la indigencia por tener la naturaleza de su madre (203c-d).

Penia, a diferencia de lo divino, no posee ninguna de las propiedades de lo que realmente es, de lo que brinda estructura y fundamento; en contraste de lo que es en sí y por sí, como la Belleza pura que es descrita en 211a-b y e⁶, representa lo mortal, imperfecto y efímero, lo cambiante e inestable, es decir, lo carente o pobre de realidad y ser plenos. Son las cualidades propias de lo sensible. En sí misma no es, literalmente, ni buena, ni bella, ni verdadera ni deseable. La naturaleza de lo sensible, Penia, entraña el vacío, así como la

⁶ “...existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece” (209a); es idéntica a sí misma, bella en todos los sentidos y aspectos, inmutable, “bella por naturaleza” (210e) y, “por cuya causa existen aquéllas” (209e), es decir todo lo bello que “participa” (211b) de la belleza en sí. Es la “belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales...” (211e).

necesidad, el azar, lo efímero y, en cierto sentido, el caos. Simboliza la faceta más cruda de la necesidad de lo sensible: indefensa y demandante, carente de ser y de recursos propios (racionalidad, conocimiento y sabiduría) para proveerse de bienes que mejoren o cambien su situación. Aparece en el festín de los dioses cuando éstos han terminado de comer, en busca de mendrugos, “como era de esperar” (203b), es decir, como ya había ocurrido antes. Sin embargo, en esa ocasión se le presenta la oportunidad, y la aprovecha, de obtener mucho más que sobras para sobrevivir ella temporalmente: viendo que Poros está dormido a causa de su embriaguez con el “néctar”, se embaraza de él, esto es, consigue a través de su hijo, Eros, la unión del ámbito material y sensible con en el divino y real, y con ello logra, entre otras cosas, procurar a lo característico de su naturaleza un recurso propio para obtener los bienes que le son indispensables, así como un estatus ontológico superior.

Por otro lado, el impulso dinámico y creador, el impulso vital identificado generalmente con el amor, corresponde más bien al ser, a la noción de *Poros* o “Recurso”:

...de acuerdo con la naturaleza de su padre, [Eros] está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está

en abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. (203d-e)⁷

No sólo la plenitud corresponde al ser, sino también el deseo de plenitud, de lo bueno y bello y de sabiduría.

Con Poros, a mi modo de ver, Platón introduce el aspecto de lo divino en una forma de divinidad que adquirirá una significación exclusiva justamente en la síntesis del eros, en su unión con lo sensible: por su embriaguez con el “néctar”⁸, se da lugar a la procreación y nacimiento de Eros. Por ser un *diamon*, Eros es un deseoso y permanente amante de los bienes y dones que los dioses poseen: belleza, bondad y felicidad, sabiduría y conocimiento.

⁷ “Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (203e)

⁸ En su libro *La théorie Platonicienne de l'amour*, Léon Robin, interpreta la embriaguez de Poros por el néctar como “la saciedad momentánea, la posesión momentánea del bien a la cual debe suceder el impulso hacia nuevos bienes, o a la posesión renovada de bienes ya obtenidos (L'ivresse de Poros, gorgé de nectar, symboliserait la satiété momentanée, la possession passagère du bien à laquelle doit succéder l'essor vers de nouveaux biens, ou vers une possession renouvelée des biens déjà obtenus), p. 107. Para el autor, el jardín de Zeus simboliza el ser viviente, particularmente el hombre, “en el que el amor resulta de la unión de la necesidad y de la habilidad industriosa” (...dans lequel l'amour résulte de l'union du besoin et de l'habileté industrielle, p. 107). Poros simboliza esta habilidad industriosa, esta riqueza que, sin embargo, no es ni esencial, ni durable, y cuya posesión del bien no es más que “una embriaguez y, después de un sopor, un impulso hacia una posesión renovada...El mito del nacimiento del Amor, hijo de Penia y de Poros, de la naturaleza sensible, en la cual hacen falta las Ideas, y de la naturaleza inteligente, que ha conocido los objetos Inteligibles hasta la embriaguez pero también hasta el olvido que le sigue o que tiene como consecuencia...pero en Poros no hay nada de fijo o determinado, sino una mezcla de la desposesión y de la posesión, del No-ser y del Ser, una ascensión a lo Inteligible que no es en absoluto una identificación ya que lo perturba al punto de la embriaguez...Poros es esta parte del Alma, que sin ser idea, está emparentada con las Ideas, que sin ser dios, es admitida en el festín de los dioses” (...n'est qu'une griserie et, après un assoupissement, un élan vers une possession renouvelée...le mythe de la naissance de l'Amour, fils de Pénia et de Poros, de la nature sensible à laquelle les Idées font défaut et de la nature intelligente, qui a connu les Intelligibles jusqu'à l'ivresse, mais aussi jusqu'à l'oubli qui en est la suite....car en Poros il n'y a rien de fixe, mais un mélange de la non-possession et de la possession, du Non-Être et de l'Être, une accession à l'Intelligible qui n'est point une identification, puisqu'elle le trouble au point de l'enivrer. Bref Poros, c'est...cette partie de l'Ame qui, sans être Idée, est apparentée aux Idées, qui, sans être dieu, est admise au festin des dieux), p.139.

El resultado sintético, a mi modo de ver, de la unión de Penia y Poros es, la *intención* y el *sentido* —cuya expresión erótica es el deseo— por el Ser o Bien absoluto, lo cual confiere sentido al movimiento y existencia humana, al individuo en cuanto tal. En el eros, el vínculo de la naturaleza de lo sensible con el trascendente adquiere su real significación: su sentido por el ser va más allá de su dependencia de lo que es propio del ser y que ella carece. En eros se supera la imposibilidad de Penia de acceder por ella misma al Ser o Bien en la renuncia a satisfacer sus carencias o necesidades por el sentido mismo del Ser, es decir, por la existencia. La naturaleza de lo sensible adquiere finalmente un recurso para el Ser y no está más sujeta a transformar su naturaleza para adquirir relevancia ontológica ni supeditada a ser colmada para conservar su existencia: el sentido por el ser de la naturaleza de lo sensible se expresa precisamente por lo que es ella y en lo que es.

En el ser viviente, en el hombre, el eros hace posible que éste trascienda su naturaleza sensible si es capaz de entender el sentido del ser que hay en ella, y de realizar el propósito de eros, que es el suyo propio, por encima, en última instancia, de su propia individualidad.

En el Eros, la herencia de Poros se traduce, asimismo, en sentido e intención (deseo erótico) en razón del ser: el deseo de alcanzar el Bien es lo que le da sentido e intención a su búsqueda de belleza, conocimiento y sabiduría. El sentido por el Bien conduce al individuo a la comprensión de éste, de la verdad abstracta y, finalmente, a la participación en el orden de lo real, “engendrar y criar virtudes verdaderas” (212a).

Aunque Platón no dice explícitamente en el *Simposio* que la facultad de concebir y el deseo de procrear en los seres mortales es producto de la unión de ambas naturalezas, creo que es lo sugiere con el mito del nacimiento de Eros, y que sustentan afirmaciones como que “...la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal” (206c). Platón considera que el deseo del ser vivo de reproducirse responde al deseo de alcanzar, en la medida de lo mortalmente posible, la inmortalidad, es decir, perpetuar la existencia de lo mortal y en particular la del individuo mismo. Los seres vivos comparten el deseo de engendrar y procrear, el “impulso creador” (206c), pero la preñez no es el resultado del amor provocado por la visión de lo bello sino, como señala Guthrie, “un estado universal que *causa* excitación cuando se produce un encuentro con la belleza (206d)”⁹. La fecundidad (gestación) es, pues, un estado universal que comparten todos los seres vivos en aras de la inmortalidad, a diferencia de los dioses que, si se reproducen, no es por alcanzar la inmortalidad porque la poseen.

Somos atraídos hacia el Bien a través de una de sus expresiones: la belleza que, en tanto que expresión de éste y, por lo tanto, de lo inmortal, hace posible y propicia la creación y procreación humanas y la generación de los seres vivos¹⁰. Nos sentimos atraídos y amamos las cosas bellas aunque, más bien, amamos y

⁹ “Todo adulto es potencialmente un creador de niños, grandes acciones o de ideas y, a menos que él se haga así en realidad, se siente frustrado e insatisfecho”. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, p. 373

¹⁰ Así, pues, la Belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento. Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama de contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto.” (206d).

deseamos la procreación y generación en lo bello (206e): por la herencia de Poros, eros buscará y estará al acecho de lo bello, de los “entornos de belleza” (209b) para propiciar el parto de la creación o producto de quien lo ha engendrado¹¹. Por esa misma herencia, su avidez por el conocimiento y la sabiduría llevará a eros a buscar la belleza en expresiones cada vez más generales, abstractas, complejas, reales y veraces (normas de conducta, leyes, ciencias) hasta culminar en la Belleza en sí, siempre y cuando vaya acompañada de la razón, del pensamiento crítico, pues es éste el que puede analizar y hacer comprensible la belleza contenida en manifestaciones tanto sensibles como inteligibles. Corresponde a la razón, igualmente, entender en qué consiste “la belleza de la forma” (210b), cómo y en qué sentido “todo lo bello está emparentado consigo mismo” (210b) y, con respecto al individuo, hacerle comprender su empatía y parentesco con la Belleza o Bien (205e) y determinar con plena convicción lo que, con base en el conocimiento del Bien, es lo mejor para éste. El razonamiento filosófico debe preceder a la aprehensión de la Belleza en sí misma, aprehensión que, “no obstante, es un acto instantáneo de visión mental *que trasciende* al pensamiento, del mismo modo que ella [la Belleza] no es en sí un pensamiento o un conocimiento (211a).”¹² El eros impulsará al individuo a la cima, pero para alcanzarla es indispensable tanto el trabajo intelectual (el pensamiento reflexivo) como el desarrollo espiritual del individuo.

¹¹ “Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible” (206c).

¹² Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, p. 378

Resumiendo: amamos y deseamos lo que no tenemos, el bien y la belleza, y queremos poseerlos para siempre; nuestra naturaleza compleja, carente y plena a la vez, insuficiente pero provista de recursos, buscará incesantemente trascender su condición efímera y mortal mediante la reproducción y generación, porque es la manera de los seres vivos de poseer para siempre el Bien¹³. La atracción erótica hará posible que los procesos de procreación y generación se lleven a término en entornos de belleza, en presencia de la Belleza en sí, aunque se trate de imágenes de ésta. Esta búsqueda del ser mortal por “existir siempre y ser inmortal” (207d) se expresa de diversas maneras: desde la procreación y generación de hijos mortales (“La unión de un hombre y una mujer es, efectivamente, procreación y una obra divina” (206c)), de hijos ellos mismos inmortales (209d), concebidos en el alma, que es de “naturaleza divina” (209b), como conocimientos y otras virtudes así como leyes que promuevan la justicia y regulación de ciudades (209a), hasta virtudes verdaderas (212a), engendradas ante la visión de la Belleza en sí, y no a través de una imagen.

Resulta, entonces, que para obtener lo que carecemos, o dicho en otros términos, la reacción de nuestra alma frente al Bien en sí, lo que le inspira su visión y nos reúne, nos emparenta y nos hace partícipes de él, incluso aunque sean imágenes de éste, es crear, nuestras creaciones, dar en lugar de recibir.

Concuerdo, por esto, con la aseveración de R. Markus:

¹³ “...¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad” (207a).

“This radical change of perspective is made by Plato’s abandoning the picture of love in terms of which the discussion has hitherto proceeded, the picture appropriate to eros, of an incompleteness seeking completion by its complement. The new picture which henceforward becomes the dominant one, is that of love as a begetting or procreating. Procreation is first brought into the desire-fulfillment picture as a ‘sign’ wherein lovers manifest the intensity of their desire (206 B et seq.) for perpetual possession of the good [...] it is not desire for possession of its object that begetting satisfies, but some quite distinct desire [...] This ‘desire’ —if we may still call it such— is now of a being already complete or ‘perfect’ (in a cosmological and etymological sense), indeed, complete to overflowing; no longer is it thought of as a lack. This ‘desire’ is not for something to be obtained —the beloved— but for giving something from itself; and the beloved is not its object but becomes, in the course of the immediate sequel (206 D), the beautiful or good in the presence of which the lover performs his creative bringing forth [...] We know by now that desire for its ‘desire’ in a very queer sense: it is desire to give rather than to receive, a kind of generosity rather than a kind of need. It culminates in togetherness with the object loved and in creative bringing forth in its presence from the lover’s superabundance”¹⁴.

El significado y consecuencias de esto se verán con más detalle en el siguiente apartado, dedicado a la escala amorosa. Antes de pasar a ello, es muy importante señalar un último aspecto de la naturaleza del ser vivo desarrollada por Diotima/Sócrates en relación con la teoría del eros.

En 207d-e y 208a-b¹⁵ se describe la manera en que cada individuo se preserva él mismo (adquiere un carácter de inmortalidad) mediante el constante

¹⁴ Markus, R. A. “The Dialectic of Eros in Plato’s Symposium”, pp. 138-140

¹⁵ “...porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo. Pues incluso en el tiempo en que se dice que vive cada una de las criaturas vivientes y que es la misma, como se dice, por ejemplo, que es el mismo un hombre desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se dice que es el mismo, ese individuo nunca tiene en sí las mismas cosas, sino que continuamente se renueva y

cambio y renovación tanto de su cuerpo y lo perteneciente a él, como de su alma: “hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores” e, incluso, los conocimientos. Lo divino es inmortal y siempre “completamente lo mismo” (208a), idéntico a sí mismo, sin cambio; en contraste, lo mortal está en permanente cambio y la manera de participar en la inmortalidad (208b) sólo puede ser “por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo” (207d). En cuanto al conocimiento, cuyos distintos contenidos tendrán efecto inevitablemente en el alma y sus afecciones, no se trata de una sucesión de conocimientos que sobrevienen de manera totalmente ajena a la voluntad y participación del individuo mismo, como ocurre casi por completo con las transformaciones físicas y corporales; si bien es inevitable e independiente el proceso mismo de olvido y renovación de conocimientos constante y permanente, el individuo puede (y debe) determinar una parte o elementos sustantivos del contenido de sus conocimientos presentes y, fundamentalmente, de los futuros: dependerá precisamente de esto que logre el objetivo adquirir un carácter de inmortal. Deberá producir sus propios conocimientos y reproducir en los futuros,

pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren. Pero mucho más extraño todavía que esto es que también los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nunca somos los mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular. Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa semejante a lo que era. Por este procedimiento lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera.

como se verá a continuación, determinados rasgos que le posibilitarán e inducirán a producir sus propios vástagos de excelencia y sabiduría. Platón habla en términos generales (renovación de todo tipo de conocimiento), pero se refiere a un objeto de conocimiento, el único y real, no sólo sobre el que es posible establecer un conocimiento¹⁶ (*episteme*), sino que posibilita el conocimiento mismo: el Bien o Belleza, que constituye el objeto de conocimiento (y amor) de eros. Es el Bien —y el eros— la base y sustento que posibilita y da continuidad a la diversidad de conocimientos; es en torno a él sobre los que versan éstos.¹⁷

Platón implica, obviamente, que se mantiene la identidad del individuo a pesar de los constantes cambios de toda índole. Y que se mantenga la identidad en el sentido de que siga persistiendo la misma persona a través de los cambios y, usando la terminología de Terence Irwin¹⁸, que el yo futuro resulte reconocible al yo actual, requiere que este último sea capaz de determinar lo que valora de sí

¹⁶ El *Simposio* no aborda directamente la teoría de las Formas puras ni la de la reminiscencia. Sin embargo, hay alusiones a ambos asuntos: en 208a dice que el olvido es “la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo *recuerdo* [no dice un nuevo conocimiento] en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento hasta el punto de que parece que es el mismo” (208a); *cfr. Fedón* 75e, 76, donde sí aborda directamente estos temas y los desarrolla. Como dije anteriormente, no es mi intención ahondar en estos temas, sino señalarlos conforme aparecen en el *Simposio*. Para Guthrie, por ejemplo, el contacto, visión o conocimiento de la forma de lo Bello, “descrito de un modo tan gráfico en el *Simposio*, sólo se alcanza por medio de la *anamnesis*, que, a su vez, implica la reencarnación y la inmortalidad. La doctrina de las Formas y de la inmortalidad del alma ‘en sí misma’ [...] son inseparables”, p. 374. Con respecto al pasaje que se está estudiando, asevera que Platón usa, en diferentes contextos, “conocimiento” “con el significado no sólo de lo que nosotros llamamos conocimiento en esta vida, sujeto a pérdida y recuperación, sino también con el sentido del conocimiento perfecto del alma filosófica después de su liberación [corporal] [...] La única diferencia que hay entre el *Fedón* y el *Simposio* es que, en el segundo, Platón es más optimista: el seguidor filosófico de Eros puede recobrar, incluso en esta vida, la visión intelectual de la Belleza invisible en sí”, *Historia de la filosofía griega*, p. 377.

¹⁷ “La individualidad no es entonces radical, desvinculada y solitaria, sino unida a la continuidad misma de la vida. Pero esta continuidad es justamente la que salva la identidad del individuo a través de los cambios en que se mantiene, y a lo largo de las generaciones en que pervive. Sin amor no hay pervivencia, ni salvación del individuo”, Nicol, *op. cit.* p. 374

¹⁸ Irwin, Terence, *La ética de Platón*, pp. 502-508.

mismo y desea reproducir en el yo futuro¹⁹, es decir, cambios en los que el individuo reproduzca algo de sí mismo en aras de preservar su existencia. De acuerdo con lo dicho por Diotima/Sócrates, lo que se desea reproducir en el futuro, en el yo futuro, es la posibilidad de continuar la reproducción y generación personal en la Belleza²⁰, cada vez con una visión más clara y conocimiento de ésta, que es el rasgo que más se valora o se quiere de uno mismo²¹. En otras palabras, lo que va a posibilitar la futura generación y reproducción en lo Bello será el desarrollo racional de los valores del individuo que le han permitido aprehender la Belleza en expresiones abstractas y complejas, valores netamente espirituales que progresivamente harán más virtuoso al individuo.

La idea de engendrar y reproducirse en lo Bello se refiere también, por supuesto, a la reproducción interpersonal, es decir, a la generación con otra persona de un nuevo ser, a la generación, reproducción y cuidado (209c) junto con otros de frutos espirituales, pero también a engendrar en otros virtudes, bellos pensamientos y razonamientos tales que los modifiquen o renueven, que es una de las intenciones de la *paideia*. Platón pone como ejemplo de estas últimas las creaciones de Homero, Hesíodo, Solón, quien dio origen a las leyes atenienses

¹⁹ Como señala Terence Irwin, “La persistencia de una misma persona no exige que ningún componente de esa persona siga siendo cualitativamente el mismo a lo largo de su vida, sino que únicamente requiere de las apropiadas conexiones causales [por ejemplo, “dejar en su lugar”] y cualitativas [“de la misma clase que era”], entre las distintas etapas.”, *La ética de Platón*, p. 504

²⁰ Tener “también en el futuro la conservación y mantenimiento de estas cualidades” (200d)

²¹ Esto último se relaciona con la idea de Jaeger de que el amor es amor de sí mismo (*filautía*), el “amor superior por sí mismo, que reconoce la forma más acabada de la propia perfección moral. [...] El *eros* socrático es el anhelo de quien se sabe imperfecto por formarse espiritualmente a sí mismo con la vista puesta constantemente en la idea. Es, en rigor, aquello que Platón entiende por ‘filosofía’: la aspiración a llegar a modelar el verdadero hombre dentro del hombre.”, *op. cit.*, p. 323.

(209d), entre otros que han engendrado en los hombres mucha virtud y “puesto de manifiesto muchas y hermosas obras” (209d).²² El deseo personal de conservar para siempre el Bien conduce a la persona reproducir—y desarrollar— en sí misma los rasgos y valores que la ponen en consonancia con el Bien y que le brindan la posibilidad de obtener un conocimiento de éste cada vez más claro y profundo; ese mismo deseo la llevará a reproducir en otros aquello que considera valioso reproducir en sí misma. Y si bien la motivación de esto responde al interés personal de preservarse el individuo a través de sí mismo y de otros (no sólo por las creaciones o hijos inmortales que cobran realidad en presencia del amado, de su belleza, con quien se cultiva esa creación y a quien se intenta “educar”²³, sino por lo que se “engendra en él” (210a) o ellos, de manera indirecta, es decir, mediante las creaciones mismas, lo que éstas engendren en los otros, y de manera directa, los conocimientos, otras virtudes (209a), el desarrollo de los valores y, fundamentalmente, el amor a la sabiduría que, mediante la actividad, reflexión y formación filosófica se engendran en las personas), la preocupación por el otro u otros, la preocupación de procurarle(s) el bien y

²² Así concebida, Platón considera la tradición del espíritu griego desde Homero y Licurgo hasta él mismo como una unidad espiritual. En torno a la poesía y a la filosofía, por mucho que en su modo de ver discrepe su concepto de la verdad y la realidad, se arrolla como nexo de unión la idea de la *paideia*, que brota del *eros* para convertirse en *areté*.” Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, p. 234.

²³ “...ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo.” (209b)

bienestar será la misma e igual, irá en correspondencia a la que se tiene por uno mismo, pues es precisamente lo que se quiere procrear y engendrar²⁴.

El deseo de preservarse uno mismo conlleva, finalmente, a reflejarse en los otros, a verse a uno mismo en los otros y ver a los otros en uno mismo; conlleva a reconocer en ellos, como en uno mismo, la posibilidad del despliegue del espíritu común y comunitario en razón del Bien en sí.

3.3 Escala amorosa

En 210, Diotima revela los “ritos finales y suprema revelación” del amor y describe el modo correcto de acercarse a las cosas del amor para ascender progresivamente a la Belleza en sí; es una práctica “que procede sistemáticamente de lo sensual e individual a lo poético y genérico”²⁵.

Bajo la interpretación que se ha desarrollado en este trabajo, la *scala amoris* es la descripción del crecimiento espiritual que ha de lograr necesariamente aquél que, a través del amor, pretenda culminar el proceso erótico y ascender a la Belleza en sí. Este crecimiento espiritual involucra el gradual perfeccionamiento moral de la persona que ha procurado y procura modificarse con base en lo que ha aprendido y espera aprender acerca de lo Bello, es decir, que procura que su yo y sus sucesivos yo tengan los rasgos de haber

²⁴ “Socrates’ account of *eros* is frequently read as excluding attachments to individuals. In fact, it rather presupposes them, in the shape of that dialogue with like-minded others which he sees as an essential condition of philosophical progress. What is more, his notion of the good for the individual, at its highest, seems to be generous enough to include caring for others, at least insofar as it includes contributing to their intellectual improvement”, Rowe, C.J, *Plato: Symposium*, p. 7

²⁵ J. N. Findlay, “The Myths of Plato”, *Dionysius* II (1978), 19-34, citado en la nota 115, p. 261 de la traducción del *Simposio* de la editorial Gredos.

aprendido más acerca de lo Bello. En este sentido, la escala es un método dirigido a que el individuo vaya desprendiéndose no sólo de lo sensible sino también de lo individual, de su propia individualidad y subjetividad, conforme lo exige lo Bello en sí y su aprendizaje, conforme entraña la asimilación y apropiación de este aprendizaje. Implica, asimismo, un esfuerzo intelectual por comprender en qué consiste la esencia de la Belleza y los significados de su expresión. De acuerdo con lo que se vaya reflexionando en torno al Bien, el alma podrá obtener una parte fundamental del contenido de sus productos o creaciones que responderán a intereses cada vez más teóricos e irán siendo, gradualmente, más vastas y extensivas, más complejas y abstractas, más inmortales: en este sentido me refiero a crecimiento espiritual.

El proceso erótico, en tanto comandado y particularizado por el deseo (amor) “de la generación y procreación en lo bello” (206e), es decir, por el deseo de concebir y crear en lo Bello implica un aprendizaje gradual de lo Bello²⁶ a través de diversas manifestaciones de éste partiendo del grado más bajo hasta lo más abstracto y general: primero se aprende a reconocer la belleza física, que es

²⁶ Una interpretación de lo que consisten los estadios amorosos de cada etapa de la escala amorosa la ofrece María Angélica Fierro: “Una posibilidad es pensar que en cada estadio se alcanza la comprensión de un tipo de belleza en el sentido de entender la perfección o armonía del grupo de objetos correspondientes al mismo. Así se comprendería la belleza de los cuerpos, en el sentido de entender lo que constituye su perfección, como podría ser la proporción anatómica que hace bello a un cuerpo. Este tipo de comprensión la podría poseer de modo acabado un escultor como Fidias, por ejemplo. Luego seguiría la captación de lo que hace perfecta y armoniosa la vida de cualquier individuo y comunidad. A continuación, de lo que constituye la perfección de las ciencias, tales como la matemática, la geometría, la astronomía; es decir, lo que las hace ser acabadamente ciencias. Finalmente, en el caso de que alguien fuera capaz, lograría la percepción del principio común y fundacional de toda la belleza previa, es decir, la visión de la Belleza en sí. El conocimiento de la belleza se acrecienta en cada nivel, y en ese sentido se puede hablar de un ‘ascenso’ o ‘grados de conocimiento’.” *Diánoia. Revista de filosofía, op. cit.*, p. 40.

compartida por todos los cuerpos bellos²⁷ (210b), belleza que hace posible dar a luz “bellos razonamientos”; posteriormente, la belleza del alma, su virtuosismo o perfección (210b), ante la cual se engendran y buscan “razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes” (210c) lo que, como dice Jaeger: “es la fase en que su *eros* [el del iniciado] se convierte también en fuente de educación para la otra parte y hace brotar discursos que hacen mejores a los discípulos”²⁸. Sigue entonces el aprendizaje de la belleza contenida en las normas de conducta y en las leyes (210c), es decir, en las obras y creaciones en los que se sustentan el desarrollo de la cultura y de las civilizaciones y, posteriormente, se verá la belleza de las ciencias (210c), esto es, de los conocimientos (*epistemai*) que versan sobre el orden real, sus estructuras y fundamentos, en el mundo y el cosmos. Finalmente, logrará la visión mental de la Belleza en sí (211a), “desprendida de todos los fenómenos y relaciones concretos”²⁹, ante la cual no sólo es posible la máxima creación sino la verdadera y real: “virtudes verdaderas, ya que se está en contacto con la verdad. Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?” (212a).

Esos son los pasos que Diotima dice que hay que seguir como peldaños (212c), pero para ascender de una etapa a otra sucesivamente se debe completar

²⁷ Antonio Gómez Robledo señala que en este momento o etapa “de la educación erótica-estética hay una especie de desindividualización (es el término empleado por Robin) del amor físico, y por lo mismo también un principio de espiritualización del amor, dado que la universalidad de la belleza sensible no puede ser objeto de posesión física, sino de goce estético”, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, p. 407

²⁸ Jaeger, *op. cit.*, p. 235

²⁹ Jaeger, *op. cit.*, p. 236

el proceso erótico de gestación y procreación pues es la única manera de lograr y concebir nuevas creaciones y conseguir la preservación de la existencia individual. La ascensión requiere que el individuo conciba en cada etapa frutos espirituales y los dé a luz en los distintos entornos de belleza. Se trata de dos momentos y condiciones diferentes que, a mi modo de ver, constituyen la dialéctica erótica: por un lado, el deseo de crear, de dar a luz el fruto ya concebido, por lo cual se buscan entornos de belleza y, por otro lado, el deseo o impulso de concebir (fecundidad), que llevará a buscar lo que será el germen y contenido de la creación futura en lo que se ha comprendido de la Belleza, a raíz de su visión, en lo que se ha reflexionado y aprendido de ésta.

Una de las ideas que se ha sostenido en este trabajo es que lo que provoca el enamoramiento o entusiasmo erótico es la visión de la Belleza o Bien, a pesar de que sea por medio de imágenes en las que apenas se atisba su esplendor real. Este entusiasmo y pasión ocurre ante la visión de lo que propicia que el alma dé a luz sus creaciones: "...cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama de contento, procrea y engendra [...] De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebatado por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto" (206d). Este momento está asociado a la alegría y vitalidad del eros; en realidad, todos los momentos en los que la visión del Bien hace que el impulso vital y creador se vea colmado ante la posibilidad de procrear sus frutos. Aquí, la vía de acceso a la Belleza es mediante la visión, primero sensorial y después intelectual o racional, de ésta: esta visión provoca que el individuo actúe como si

estuviera “poseído por un dios” (180b) y por cuya pasión se lo identifica como amante. Pero para poder advertir la belleza en expresiones inteligibles y abstractas, la belleza contenida en las proyecciones espirituales, es necesario preparar a la mente: por ejemplo, se pueden acatar leyes y normas de conducta sin más, sin reflexionar sobre éstas, sin entender los principios universales a los que aspiran, ni el sentido y motivo de su creación y el propósito espiritual al que responden, se puede ser ciego, pues, a su contenido (sentido) de belleza. Lo mismo puede ocurrir con las ciencias.

El ascenso de la escala amorosa exige poder reconocer la belleza en expresiones gradualmente más abstractas para poder completar el proceso erótico. Antes de llegar a la cúspide, se deberá haber procreado y generado en entornos de belleza, no obstante contener o ser imágenes³⁰ de la Belleza en sí y, por lo tanto, reflejar bellezas imperfectas, algunas más objetivas y reales que otras pero todas sujetas a criterios valorativos subjetivos, bellezas que no deben a sí mismas su belleza, muy distintas a la Belleza en sí, “algo maravillosamente bello por naturaleza” (210e), “por cuya causa existen aquéllas” (210a), “todas las otras cosas bellas [que] participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causan ni aumento ni disminución, ni le ocurre

³⁰ En 212^a, Platón distingue entre lo real y lo que es apariencia o imagen de esto: cuando el iniciado “vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, ya no imágenes de virtud, al ya no estar en contacto con una imagen...”. Las otras bellezas que condujeron a la Belleza son, por lo tanto, imágenes de la Belleza y lo que se produjo o creó son “imágenes de virtud”. Véase p.3 de la introducción de este trabajo.

absolutamente nada” (211b).³¹ Sin un ascenso escalonado por el que se puede ir advirtiendo expresiones de la Belleza progresivamente más abstractas y generales, y también, más objetivas y reales, no será posible ver, con lo que es posible, la Belleza absoluta³² y engendrar virtudes verdaderas.

Una vez liberado el fruto concebido sobreviene el momento en el que se ha de procesar la información que se tiene en torno a lo Bello y recabar nueva, lo que hará nuevamente fecunda al alma y preñarse, y preparará a la mente para que pueda distinguir y reconocer otras expresiones de belleza. Es el momento en que el intelecto deberá aportar los contenidos y elementos teóricos de lo Bello percibido en lo sensible, la información sobre éste que haga posible distinguir la belleza en otras expresiones; es decir, deberá determinar los rasgos que comparten esas expresiones y por los cuales pueden ser considerados bellos, y qué rasgos hay en otras expresiones por las que se las pueden considerar más bellas y que no comparten otras (se irá ampliando y decantando la noción de lo bello y lo bueno). Deberá, igualmente aportar información de lo que significa que algo sea bello y de por qué es bello y no feo. Aquí la razón debe desempeñar una de sus más importantes funciones que es la dividir y separar para distinguir lo verdaderamente bello y bueno, lo verdaderamente real, de lo que no es. En suma,

³¹ La descripción de la Belleza en sí corresponde a la de las Formas descritas en el *Fedón*: (78d-84b).

³² “Si hemos aprehendido la forma, dispondremos de una explicación general de la belleza, explicación que no sólo es válida para todos los casos de belleza y sólo para ellos, sino que también da cuenta de por qué se les llama correctamente casos de belleza y se agrupan bajo una misma denominación. Este saber, una vez logrado, primará sobre nuestras impresiones vagas y mezcladas de bellezas particulares, enseñándonos a ver.” Nussbaum, M., *La fragilidad del Bien.*, p. 258

la razón, la inteligencia, irán haciendo gradualmente comprensible la noción de belleza y pueda ser advertida en expresiones cada vez más amplias y generales. Sólo mediante la reflexión, el pensamiento crítico, se obtendrá la abstracción formal de la belleza.

Lo anterior implica que el individuo irá modificando, a su vez, su concepción acerca de lo que es realmente valioso en general y en él mismo, y querrá reproducirlo tanto en él como en los demás. El análisis lo llevará a modificar sus opiniones y creencias en torno a lo bueno y bello, a determinar cuáles son falsas y cuáles verdaderas y por qué; con base en todo esto, podrá reformular sus intereses y escala de valores en torno a lo que considera bueno y bello para él, para su vida presente y futura y en relación con los otros.

En este momento no es posible ningún tipo de afirmación o reafirmación individuales pues apenas se está gestando en el alma un nuevo fruto. No es, pues, una etapa del amor comandada por la emoción o entusiasmo, pero una vez concluida, renacerá el deseo pasional por lo bello. Al final de la escala, ambas etapas coincidirán y rematarán en la Belleza en sí: descubrirá la ciencia de la Belleza en sí (210e); su proceso de conocimiento llegará a término cuando lo conduzca al “conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí” (211c), la cual podrá, entonces, ver con “lo que es necesario contemplarla” (212a) y engendrar virtudes verdaderas.

Así, siguiendo la escala erótica, una vez que el iniciado se enamoró de un sólo cuerpo y engendró en él bellos razonamientos, no será por otras imágenes sensibles ni sus consecuentes emociones por lo que podrá “hacerse amante de

todos los cuerpos”, sino hasta cuando logre comprender por qué puede reconocer la misma belleza en todos y en los diversos cuerpos.³³ Esta nueva noción de la belleza, acrecentada a partir de la reflexión y comprensión, así como las otras de los sucesivos momentos de reflexión, hará fértil al alma para concebir nuevos y más elevados frutos, que buscará concretar o dar a luz ante una referencia de belleza más amplia, compleja y abstracta: un alma virtuosa (210 b). Es claro que el individuo que ha recorrido este proceso ha logrado desprenderse no sólo de creencias profundamente arraigadas de lo que consideraba bueno y bello en general sino de lo bueno y bello para él y en él: ha logrado un ascenso espiritual que ahora regirá su manera de ser y actuar.

A ese momento de creación y procreación sucederá nuevamente el de reflexión, que versará ahora sobre el nuevo material obtenido tanto de la visión de la Belleza en las almas como de lo recabado del proceso anterior. La reflexión posibilitará al iniciado comprender en qué reside la belleza del alma y por qué “todo lo bello está emparentado consigo mismo” (210c), incluidas las normas de conducta y las leyes (210c), cuya belleza ahora puede contemplar y considerar “la belleza del cuerpo como algo insignificante” (210c). El desarrollo espiritual del individuo en este punto lo llevará a procurar (engendrar) el bien y bienestar ya no de una o un grupo de personas sino de sociedades enteras. Su conocimiento es

³³ “debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos” (210b).

mayor y más bello incluso que el de los artistas y poetas pues concierne a “la regulación de las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia” (209a).

Pasará entonces a descubrir la belleza de las ciencias y a reflexionar sobre lo que éstas revelan que es, a mi modo de ver, la expresión más elevada de lo real y verdadero que hay en el cosmos. Ante esa “inmensa belleza” o “mar de lo bello” deberá abocarse a partir de este punto, si no es “mediocre y corto de espíritu” (210d) de tal manera que no pueda abandonar la belleza de un solo ser (de la un ser humano o la de una norma de conducta), a reflexionar en torno a la verdad universal, por completo abstracta, para que pueda, entonces, engendrar “muchos bellos y magnífico discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría” (210d). Sólo el más alto conocimiento y saber, alcanzados mediante el arduo trabajo de la razón, aunado al más elevado espíritu que encarna una persona virtuosa, podrá descubrir la única ciencia, la ciencia de la Belleza en sí³⁴, y verla con lo que es posible; finalmente podrá engendrar virtudes verdaderas y llegar a ser inmortal (212a)³⁵, como dice Cornford, “en la región de lo eterno”³⁶.

³⁴ Gosling sintetiza así el ascenso erótico: “Los detalles del pasaje son problemáticos, pero algunas cosas están claras: en principio, el progreso ha avanzado, primero, hacia una generalidad mayor dentro de cada campo y hacia una comprensión de lo que constituye la perfección en ese campo; segundo, no sólo es importante hacer generalizaciones en un campo, sino también atravesar las diversas etapas posteriores; tercero, éstas parecen hallarse ordenadas jerárquicamente; cuarto, el término final es una forma de conocimiento, y se trata de un conocimiento acerca de lo que es responsable de la perfección de las primeras etapas. En otras palabras, el progreso avanza, al menos parcialmente, hacia una comprensión más sinóptica. Parece probable que la jerarquía sea un primer esquema del ordenamiento general. Los cuerpos se encuentran subordinados a las almas, la virtud de las almas exige razonamiento y conocimiento, éste último se encamina a ordenar las cosas y el *kalos*, la perfección, del conocimiento se percibe cuando entendemos el orden total del que las almas son la parte dominante”. J.C.B. Gosling, *Platón*, p. 92

³⁵ “El yo espiritual es la *areté*, que irradia como ‘gloria’ en la vida de la comunidad”, Jaeger, *op. cit.*, p. 233

³⁶ *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Cornford, Francis M., p. 140

Es esta posesión del Bien, posesión permanente y que otorga el sentido a la existencia toda, a la que se refiere Sócrates cuando dice que él trata de “persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tomar colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros.” (212b). Sócrates es “un hombre demónico” (203a): es un sabio³⁷ en materia de amor que posee el mayor de los bienes, el más bello.

3.4 Consideraciones finales

Love, [...] is to mean not *only* the whole complex of passions, desires and impulses directive of all activity; it is also directive of these passions, desires and impulses themselves. Love is not only subject to ethical criteria for its assessment, but at the same time provides these criteria and performs the activity of assessment.³⁸

Eros es el deseo apasionado por lo bueno y bello que constituye cada existencia humana; esta energía o fuerza vital representa en cierto modo, como dice Léon Robin, “el instinto específico de inmortalidad y de universalidad”³⁹. Su objetivo es conducir al hombre a la mayor aproximación al Bien y a su máximo

³⁷ “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres [...]. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico...” (203a)

³⁸ Markus, R. A. “The Dialectic of Eros in Plato’s Symposium”, p. 138

³⁹ *Ibidem*: “Dans le premier de ces dialogues [el *Simposio*], l’Amour se révèle à nous comme un moyen de nous affranchir non pas seulement du Sensible, mais aussi de l’individuel. A l’égard des corps aussi bien qu’à l’égard des âmes, il représente en quelque sorte l’instinct spécifique de l’immortalité et l’universalité.” “Aimer, peut-on dire, c’est sortir de soi-même. Platon a magnifiquement interprété et développé cette formule”. *Op. cit.* p. 189.

conocimiento posible.⁴⁰

El propósito que entraña el amor, que motiva el deseo y que es revelado por éste —sólo el amor descubre o revela el verdadero anhelo del hombre— le brinda sentido a las acciones humanas. Dicho de otro modo, todo y cualquier acto y creación indica y es prueba de la intención humana por el Bien, su verdadero *télos*: el desarrollo de la ciencia y la cultura, la comprensión de la justa medida en la vida práctica y las instituciones plenas de valor de la comunidad humana, todo esto que significa, por lo menos, un peldaño hacia el supremo Bien, es producto del eros o amor; es su esencia.

Pero el sentido real del “grandísimo y engañoso amor” (205 d) no es inmediato y su comprensión supone, como se ha visto, además de la mediación racional, una exigencia y desarrollo espiritual. Y si, como en el planteamiento de Aristófanes, el énfasis de la dialéctica erótica se deposita en la necesidad absoluta que entraña la naturaleza de lo sensible (como el incentivo del amor y como su sentido), se distraerá el impulso y entusiasmo erótico para abocarse a realizar este falso sentido: el problema de esto es que demandará totalmente la atención de la conciencia, sin dar momento ni cabida para la reflexión sobre si se está cumpliendo el objetivo real del deseo erótico, y sólo en la medida en que se logre sustraer a la conciencia de tal enajenación y haya cabida para la reflexión, se

⁴⁰ Una aprehensión del Bien, al cual somos afines, que guíe nuestras acciones y pensamientos hacia una vida más próxima a lo que él es y sintetiza y, de esta manera, nos volvamos lo más felices y virtuosos posible. “With this conception, maybe like the original Socrates, he combines a set of convictions about what the truth might in general be like, if only we could grasp it, and about how such a grasp would improve our lives; and this combination results in a passionate commitment to philosophy...”, Rowe, *op. cit.*, pp.3-4

podrá ir orientando la fuerza erótica a profundizar en el sentido no sólo del amor sino de nosotros como seres eróticos. “El amor, en tanto que aspiración hacia la inmortalidad, nos libera parcialmente de trabas o estorbos de la vida sensible”⁴¹ que significa, justamente, liberarnos de las ataduras de la necesidad que implica lo sensible y lo mortal; en otras palabras, significa lograr trascender la pulsión instintiva —regida, como el instinto más primitivo, por el impulso de sobrevivencia— que acompaña y remite a la necesidad.

Lograr trascender la demandante esfera de nuestra necesidad, trascender nuestra individualidad, abre la posibilidad de advertir y entender la trascendencia del Bien por encima de la vida de cualquier ente particular o concreto, incluidos nosotros, y junto con esto, advertir y entender la trascendencia de la existencia misma y de nuestra propia existencia —éste es, a mi modo ver, uno de los más importantes sentidos del eros: el asombro (*thauma*), en el sentido más profundo y original, por el hecho de la existencia y advertir la belleza inmanente en ella. En este punto es posible obtener la más elevada comprensión de lo que somos: entender, por un lado, nuestro vínculo con todo lo existente y, por otro, nuestra condición humana: la inevitabilidad de nuestra naturaleza sensible, sus consecuencias y, también, su justa importancia no sólo frente al Bien sino también frente a nuestra propia existencia. Comprender lo que somos es comprender el origen y razón de nuestras necesidades físicas: su inevitabilidad y exigencia, su espuria insaciabilidad que puede provocar una

⁴¹ “L’Amour, en tant qu’aspiration vers l’immortalité, nous libère partiellement des entraves de la vie sensible; de plus, [...]il nous conduisant jusqu’à l’Idée du Beau.” Léon Robin, *op. cit.*, p.181.

afanosa pero equivocada búsqueda del Bien. También es comprender nuestro ser o aspecto racional y espiritual y su deseo de profundizar y llegar a comprender el origen mismo del deseo erótico: por qué nos atrae la belleza, por qué deseamos el Bien y por qué nuestro más profundo y elevado deseo es la comprensión más completa posible de éste, y su posesión. Liberarnos de las trabas de la vida sensible es liberar a la conciencia del claustro de nuestra individualidad y subjetividad en aras de la verdad objetiva, del Bien y Belleza puros, de la trascendencia.

La noción del ser humano expresada en el discurso de Diotima/Sócrates no recae en ni comprende, exclusivamente, su aspecto racional; no rechaza ni menosprecia el aspecto sensible y físico/material sino que, por el contrario, señala su realidad e importancia ontológica. La felicidad que busca e implica eros compete al individuo humano en cuanto tal y a su vida terrenal. En tanto seres inteligentes y sensibles (corporales), una vida humana feliz debe satisfacer ambos aspectos y, como se ha expuesto en este apartado, corresponde a la razón, a la inteligencia, procurar esta satisfacción y armonía al individuo, como está apuntado en el discurso de Erixímaco. La energía erótica, para que cumpla con todas y sus más altas expectativas, incluidas las sensibles, debe ser encauzada por la razón; de otra manera, como en Aristófanes, esta energía someterá a la razón y al individuo entero a la búsqueda incesante de satisfactores sin mayor sentido y resultado que el de sobrellevar la vida terrenal.

El eros, se ha dicho ya, es el deseo apasionado por lo bueno y bello, el cual se manifiesta en los distintos individuos de diversas formas: “ya sea en los

negociosos, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría” (205d). Eros es, entonces, aquello que orienta nuestra existencia en una determinada dirección. A pesar de que se trata del mismo objeto de deseo y conocimiento, el Bien, la energía erótica se focalizará en lo que cada quien entienda por éste, en lo que cada quien considere bueno para sí mismo y en ello centrará la pasión de su vida. El *Simposio* habla sobre las razones por las que, a pesar de que todos deseamos el Bien, no siempre se coincide en lo que es éste ni se comprende apropiadamente qué es bueno: deja claro que la herramienta crucial para obtener una comprensión real y objetiva es la razón, la inteligencia, pero sólo si va acompañada por el alma, acompañada de un crecimiento espiritual: se pueden superar las dificultades epistemológicas y lograr una comprensión teórica del Bien y, no obstante, se puede seguir orientando la existencia en una dirección equivocada: la vida propia puede seguir dominada por una pasión que toma como absolutos lo que no son más que referencias parciales o imágenes del Bien y Belleza. Si bien el *Simposio* no se dedica al análisis en torno a lo que impide o detiene el crecimiento espiritual y sus consecuencias, me parece que en el discurso de Aristófanes pueden encontrarse las causas y origen de ello.

CONCLUSIONES

El *Simposio* es uno de los ejemplos más acabados del enorme talento filosófico y literario de Platón. Es uno de los diálogos más atractivos, pero también, uno de los más difíciles porque, como se vio, el tema que aborda está relacionado con varios aspectos de la filosofía platónica: su metafísica, teoría del conocimiento, ética, psicología y estética, este último punto, por cierto, fue poco abordado en el trabajo. La lectura que realicé se concentró en destacar la unidad filosófica del diálogo, aunque dejó, relativamente al margen, el aspecto literario, pues el propósito era comprender la importancia del amor en la concepción filosófica de Platón, y analizar cómo y por qué Platón ve en el eros un vínculo exclusivo con el Bien.

Una de las mayores dificultades del *Simposio* es, justamente, determinar qué es el amor para Platón y formularlo en una definición lo suficientemente amplia y precisa; esta dificultad no sólo se debe a la manera como responde el diálogo mismo a esa pregunta clave, sino a la complejidad que entraña la noción platónica del amor y la figura del eros. La pregunta, más bien, que guió la lectura que realicé, y que el diálogo contesta de manera más directa, es por qué amamos, cuya explicación se encuentra en saber qué amamos. Entender esto aclara, en buena medida, el vasto y profundo significado de la noción platónica de amor y su importancia filosófica.

Una de las conclusiones a las que llega este trabajo es que el *Simposio* tiene como principal objetivo explicar el fenómeno del amor con base en su sustento y origen metafísicos. El núcleo de la teoría del amor de Platón es la

figura del eros como intermediario e intermedio entre el mundo divino y el humano, y es prácticamente imposible comprender el significado de esto sin ahondar en el pensamiento metafísico de Platón y, en particular, en lo que significa y representa la idea suprema del Bien. Dicho en otros términos, la enorme importancia que tiene el amor para Platón se comprende al estudiar al eros y su vínculo con el Bien.

Platón advirtió el valor del eros, su real importancia y profundas implicaciones para el ser humano, y advirtió también que es la fuerza que orienta la existencia de los individuos en una determinada dirección. La lectura del *Simposio* a la luz de lo que declara Diotima/Sócrates dio cuenta de los discursos completos, considerados como respuestas de la reacción del alma frente a al Bien, y permitió entender la función que desempeñan algunos personajes del diálogo. Además de la información directa sobre el eros y su importancia y efectos para el ser humano, es fundamental tomar en cuenta las ideas que se expresan en torno a la naturaleza humana, de su complejidad y factores que, finalmente, determinarán el curso que se dará a la energía erótica así como el nivel de desarrollo que podrá alcanzar.

Entre los propósitos del trabajo estaba analizar si en el discurso y personaje de Aristófanes, Platón delinea el aspecto irreflexivo del alma. Es posible concluir que, efectivamente, a través del comediógrafo se exponen algunos de los rasgos de la naturaleza irreflexiva y el carácter impulsivo humanos, que no involucran ni al aspecto racional ni al espiritual para satisfacer el deseo erótico. Si bien advierte en su discurso la insuficiencia de la

naturaleza humana, el deseo por el Bien se focaliza, exclusivamente, en el aspecto insuficiente humano, es decir, en el aspecto sensible y físico, estableciendo un objetivo específico para el eros: la permanente satisfacción de las necesidades y demandas de orden físico/material; toda la fuerza o energía erótica es encauzada para procurarle al individuo un bienestar físico, como base del bienestar emocional.

Mientras que Diotima/Sócrates destacan la importancia de la razón, del pensamiento reflexivo, para permitir el despliegue espiritual que exige el desarrollo pleno del deseo erótico, Aristófanes omite la facultad racional para la consecución de ese mismo deseo. Lo que expone Aristófanes en su discurso es fundamental para entender por qué el eros, en vez de ser un aliado, se puede convertir en una fuerza avasalladora, que desarmoniza al individuo y lo pone en conflicto consigo mismo.

No obstante que ni Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón poseen la máxima comprensión del Bien y del verdadero objetivo del eros, han encontrado en éste un aliado que les procura la felicidad que cada uno de ellos persigue. Han encauzado su potencial y energía erótica con base en la noción que cada uno de ellos ha alcanzado del Bien y de lo que es bueno, y con ello guían sus vidas y forjan el ideal de sí mismos y de los demás. En diferentes grados, su eros concilia el desarrollo de su ser espiritual y el de su ser sensible y carnal.

En contraste, Alcibiades enfrenta un conflicto interno y su eros no actúa como su colaborador: a pesar de que desea seguir el camino racional y filosófico, no lo consigue porque no cuenta con el apoyo de la fuerza, pasión y entusiasmo

que provee el amor y que es indispensable para alcanzar ese objetivo: su fuerza erótica está encauzada al objetivo de satisfacer las necesidades de su naturaleza sensible y mortal. Contrario a su deseo, Alcibiades no puede resistirse al “honor que le dispensa la multitud”, porque su eros no está de lado de su voluntad sino de sus necesidades y carencias.

BIBLIOGRAFÍA

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Adam y Charles Black, MacMillan, St Martin's Press, 1968.

_____ y A. E. Taylor, *Varia socrática*, presentación y traducción de Antonio Gómez Robledo, Cuaderno 53, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1990.

Castañeda, Héctor-Neri, *La teoría de Platón sobre las Formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*, Cuaderno 34, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1976.

Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Introducción general por Conrado Eggers Lan, introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Biblioteca clásica Gredos, 12, ed. Gredos, 5º reimpresión, Madrid, 2008.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, vol. I, *Grecia y Roma*, trad. Juan Manuel García de la Mora. Ed. Ariel, Barcelona-Caracas-México., cuarta edición, 1979.

Cornford, F.M., "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*", en *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 68–81. 1950 (Versión castellana: *La filosofía no escrita y otros ensayos*, trad. de Antonio Pérez-Ramos, ed. Ariel, España, 1974).

Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. 1 *El hombre y la sociedad*, trad. de A. Torán y J.C. Armero, ed. Alianza Universidad, segunda reimpresión, España, 1990.

Diès, A. *Autor de Platon. Essais de critique et d'histoire*, ed. Société d'edition "Les Belles Lettre", 12 edición, París, 1972

Dover, K.J., *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

_____, "Aristophane's Speech in Plato's *Symposium*", *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVI, 1966, Londres, pp. 41-50

Fierro, María Angélica, "La teoría platónica del eros en la *República*", *Diánoia. Revista de filosofía*, vol. LIII, No. 60, mayo 2008, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM, pp. 21-52.

Galpérine, Marie Claire, *Lectura du Banquete de Platon*, editorial Verdier, París, 1996.

Gómez Robledo, Antonio, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

González, Juliana, *El Ethos, destino del hombre*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM y Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

_____, *Ética y libertad*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1989.

Gosling, J.C.B., *Platón*, trad. de Ana Isabel Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1993.

Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Biblioteca hispánica de filosofía 80, ed. Gredos, 2 reimp., Madrid, 1987.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy. V. The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Inglaterra, 1978.

_____, *Historia de la filosofía griega, IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*. Ed. Gredos, trad. de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, 1990.

_____, *Los filósofos griegos*, trad. de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, Breviario 88, México, 1987.

Hackforth, R., "Immortality in Plato's *Symposium*", *The Classical Review*, vol. 64, Núm. 2, Cambridge, 1950, pp. 43–45.

Halperin, D.M., 1992, "Plato and the Erotics of Narrativity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volumen suplementario, ed. Klagge & Smith, Clarendon Press: Oxford, 1992, pp. 113–129.

Hülsz Piccone, Enrique, "La imagen de Heráclito en el *Cratilo* de Platón", en *El saber filosófico antiguo y moderno*, coordinado por Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León, ed. Siglo XXI/Asociación Filosófica de México, primera edición, 2007, México, pp. 255-267.

Irwin, Terence, *La ética de Platón*, trad. de Ana Isabel Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2000.

Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega II*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 1948.

Krämer, Hans Joachim, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, Universidad del Estado de Nueva York, trad. John R. Catan, EUA, 1990.

Markus, R. A. "The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*", en *Plato. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. Modern Studies in Philosophy. A Collection of Critical Essays Edited by Gregory Vlastos. Anchor Books. Doubleday and Company, INC. Garden City, Nueva York, 1971. Pp.132-143.

Murdoch, Iris, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, trad. de Pablo Rosenblueth, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 239, México, 1982.

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Stylo, 1946.

_____, *La vocación humana*, FCE, México, 1953.

Nichols, Mary P., "Socrates' Contest with the Poets in Plato's *Symposium*", *Revista Political Theory*, vol. 32, No. 2, abril, 2004, pp. 186-206

Nehamas, Alexander, *Virtues of authenticity: essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Neumann, Harry, "Diotima's Concept of love", *The American Journal of Philology*, vol. 86, No. 1, enero 1965, The Johns Hopkins University Press, pp. 33-59

Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. de A. Solís, ed. La balsa de la Medusa, Madrid, 1995.

Platón, *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*, vol. III; traducciones, introducciones y notas por C García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Editorial Gredos, segunda reimpresión, Madrid, 1992.

_____, *Obras Completas*. Trad. del griego, trad. de Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, segunda edición, novena reimpresión, España, 1990.

_____, *Diálogos. República*, vol. IV, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, ed. Gredos, cuarta reimpresión, 1986.

Robin, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, Presses Universitaires de France, París, 1964

Ross, W. D. *Teoría de la Ideas de Platón*; trad. de José Luis Diez Arias, ed. Cátedra, España, 1986.

Rowe, C.J., *Plato: Symposium*, Aris & Phillips LTD, Inglaterra, 1998.

_____, *Introducción a la ética griega*, trad. de F. González Aramburo, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México, 1993.

Taylor, A.E., *Plato, the Man and his Work*, Methuen, Londres, 1960.

Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973.

Windelband, Wilhelm, *Historia de la filosofía. Primera parte: La filosofía de los griegos*, trad. de Francisco Larroyo, segunda edición, Antigua librería Robredo, México, 1948.