

## EL BANQUETE: DE LA VISIÓN ABSTRACTA DE EROS A LA HISTORIA DE AMOR DE ALCIBÍADES

IGNACIO GARCÍA PEÑA  
*Universidad de Salamanca*

### RESUMEN

El presente trabajo analiza los discursos de Sócrates y Alcibíades en el *Banquete* de Platón. Aquél presenta lo que suele considerarse como concepción platónica del amor, narrando la conversación que mantuvo con Diotima de Mantinea, en la que se considera a Eros como una fuerza que impulsa al amante hacia lo abstracto e inteligible. Alcibíades, en cambio, aparece de repente en escena y presenta una concepción en la que el amor puede dirigirse hacia un individuo concreto que se considera irrepetible y único.

*Palabras clave:* Alcibíades, Amor, Deseo, Diotima, Discurso, Eros, Sócrates.

### ABSTRACT

The given essay analyzes the speeches by Socrates and Alcibiades in “Symposium” by Plato. The latter presents what is usually considered as platonic notion of love by giving an account of the conversation that took place with Diotima of Mantinea. In this discussion Eros is considered as a mysterious force that turns lovers’ actions into abstract and intelligible ones. However Alcibiades comes suddenly into the scene and presents a new notion in which love can be shown to a particular individual, who is considered inimitable and unique.

*Key words:* Alcibiades, Desire, Diotima, Eros, Love, Socrates, Speech.

*“El Banquete se compone de una serie de narraciones cuidadosamente introducidas unas en otras. A la manera de una caja china, relata una conver-*

sación de Apolodoro con un amigo suyo, en la que habla de otra conversación del primero, en la que éste recuerda cierta información que le dio Aristodemo, quien refiere un discurso de Sócrates, (entre otros), personaje que rememora otro discurso de Diotima, que le informa de los secretos de los misterios”<sup>1</sup>. No hay nada nuevo en afirmar que el *Banquete* es una de las composiciones más magistrales de Platón, de la antigüedad y de la literatura universal. Cuando se estudia la obra con cierto detenimiento impresiona comprobar, al margen de la belleza de las palabras, lo minucioso que fue su autor al componerla, la cantidad de detalles significativos que pueden escapar a una primera lectura. El símil de Martha Nussbaum resulta enteramente apropiado, pues este diálogo se asemeja a una caja china en la que unas narraciones se introducen en otras y también unos discursos en otros, ya que el discurso de Sócrates articula todo lo anteriormente dicho, asimilando lo que le interesa, desechando lo inadecuado y, en cierta medida, anticipando lo que aún resta por decir. El *Banquete* constituye uno de los puntos de referencia de la filosofía platónica, muchos de sus pasajes se encuentran entre los más citados y estudiados por la importancia y la grandeza de los pensamientos que se expresan en torno a una gran diversidad de temas, como pueden ser la teoría de las Formas, la inmortalidad del alma, el tema del placer, la dialéctica y, por supuesto, el amor. Pero no sólo el contenido hace de ésta una de las obras más estudiadas y celebradas de Platón, puesto que el pensamiento se halla integrado e inexorablemente unido a su modo de expresión, haciendo del *Banquete* una obra de teatro tan original como brillante. El estilo socrático de preguntas y respuestas, de búsqueda de la definición es sustituido, provisionalmente, por una serie de discursos cuyo tema no es otro que el elogio de Eros. Pero, como digo, asombra descubrir lo bien entrelazados que se encuentran aquí forma y contenido; Platón escoge cuidadosamente a los interlocutores para, a través de los mismos, exponer las distintas opiniones que, en torno al amor, coexistían en la Grecia de su tiempo. A excepción de Aristófanes, los personajes son los mismos que encontramos en casa del adinerado Calias en el *Protágoras*<sup>2</sup> otro de los diálogos que destaca por su brillantez dramática. Y, además del esmero con que Platón imita el pensamiento y el estilo de cada uno de ellos, es fundamental prestar atención al orden de los discursos y a las referencias de unos a otros para interpretar correctamente tanto las intenciones platónicas como sus propias reflexiones en torno al amor. “Y es que, además de unos discursos sobre la naturaleza de Eros y su función en la vida del hombre,

1 M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, 232.

2 Podemos encontrar la enumeración de los presentes en PLATÓN, *Protágoras*, 314e-316a.

en el diálogo hay también unos hechos que son tan importantes como las palabras”<sup>3</sup>.

Así pues, dado que el *Banquete* puede asemejarse a una caja china entendiéndose que no sólo las narraciones sino también los propios discursos están incluidos dentro de otros, no comentaremos la obra siguiendo el orden normal puesto que, si bien la analogía no es exacta, sí es cierto que el discurso de Sócrates abarca e incluye los demás. Así, del mismo modo que Homero hace que Ulises recuerde sus peripecias anteriores en la corte del rey Alcínoo para después proseguir la acción y mostrar el desenlace, aquí recordaremos los anteriores encomios de Eros desde el socrático y, posteriormente, analizaremos cómo concluye esta magnífica pieza teatral.

A pesar de que la estructura del *Banquete* suele destacarse por su diferente estilo narrativo, ya que se abandona la forma dialogada propia de los diálogos de juventud y también del *Fedón*, siendo sustituida por largos monólogos, las diferencias no son tan grandes como parece a primera vista. El método socrático permanece inalterado: primero habrá una refutación dialogada de gran parte de lo dicho por Agatón y, posteriormente, se referirá también a lo inadmisibles que encuentra en el resto de discursos, aunque de forma bastante sutil. Y, después de las ironías y los rechazos, se expondrá la naturaleza de Eros sin abandonar completamente la forma dialéctica.

## 1. LA REFUTACIÓN DE AGATÓN

Después de cinco discursos, Sócrates se muestra, de nuevo, extremadamente irónico, pues afirma no creerse capaz de decir nada después de los insuperables encomios que han sido entonados<sup>4</sup>. Los asistentes aplauden entusiasmados a Agatón por la belleza de su discurso. Era previsible que tal cosa ocurriera, ya que la fiesta se celebra en su casa en honor del gran éxito de sus tragedias<sup>5</sup>. Sócrates, sirviéndose de un juego de palabras, aludirá al maestro del poeta trágico, mostrando así el carácter de su elogio, sus virtudes y, sobre todo, sus defectos: “*Su discurso, ciertamente, me recordaba a Gorgias, de modo que he experimentado exactamente lo que cuenta Homero: temí que Agatón, al término de su discurso, lanzara contra el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me*

3 M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “Introducción” en PLATÓN, *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992, 158.

4 Ya en 177d-e se quejó de lo difícil que resultaría su intervención por estar sentado en último lugar y, consecuentemente, por ser el último en hablar.

5 Agatón obtuvo una gran victoria en las Leneas del año 416 a. C. Es fundamental tener presente tal fecha para comprender la situación en la que se encontraban los interlocutores en el momento del simposio, especialmente Alcibíades.

*convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar*”<sup>6</sup>. Conociendo lo que Platón opina del sofista por el diálogo que lleva su nombre, podemos ya intuir la valoración que Sócrates hará de las palabras de Agatón. En realidad, el filósofo ha compuesto el discurso partiendo, precisamente, de esa premisa. No podemos comprobar directamente el estilo sofístico y gorgiano de este poeta, ya que no se ha conservado ninguna de sus obras y los testimonios de las mismas no aclaran esta cuestión<sup>7</sup>. Según el propio Gorgias, el arte que practica y enseña es el de la retórica, que capacita a los hombres “*para persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos*”<sup>8</sup>. La astucia de Sócrates obliga al sofista a reconocer que la persuasión retórica se encuentra al margen de la moral y de la verdad<sup>9</sup>, pues su propósito es, como defenderá también Calicles, el establecimiento de la ley del más fuerte para que el retórico sea capaz de imponerse sobre otros en la polis. Pero Agatón no está hablando aquí a los jueces ni a la Asamblea, sino que su discurso se dirige a los invitados con el sencillo propósito de obtener la victoria y el reconocimiento en este pequeño certamen privado; es decir, conseguir que el auditorio reconozca su elogio como superior al resto, como el mejor. Sin embargo, este tipo de retórica, como Sócrates obliga a reconocer al sofista, persuadirá a los ignorantes, pero no a los que posean conocimiento de aquello de lo que se habla<sup>10</sup>. Y, por una vez, el maestro de Platón deja al margen su pretensión de ignorancia y afirma “*no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor* (τὰ ἐρωτικά)”<sup>11</sup>. Por lo tanto, se encuentra en condiciones de refutar los errores cometidos por Agatón que, en definitiva, son los que Platón está achacando a su mentor, Gorgias. “*Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado (...) 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*

6 PLATÓN, *Banquete*, 198c. Homero, efectivamente, hace referencia al temor de Ulises a ser petrificado por la Gorgona (Odisea, XI, 633-635), pero, como bien apunta Martínez Hernández (*o. c.*, 238), es Píndaro (*Píticas*, X, 44-48) quien narra el mito de la Gorgona Medusa, quien convertía en piedra a todo aquel que la miraba.

7 Aristóteles se refiere a una obra de Agatón llamada *Anteo*, de la cual afirma que agrada y encanta (εὐφραίνει), (*Poética*, 1451b).

8 PLATÓN, *Gorgias*, 452e.

9 Lo cual no resulta ser una invención platónica ajena al propio Gorgias quien reconoce que “*la persuasión producida por la palabra modela el alma como quiere (...) en las convincentes argumentaciones de los discursos judiciales con las que un solo discurso encanta y persuade a una gran multitud, siempre que haya sido escrito con habilidad e independientemente de su veracidad*” (*Elogio de Helena*, 13).

10 Véase, PLATÓN, *Gorgias*, 459a-c.

11 PLATÓN, *Banquete*, 177d.

*bellas, sean o no así realmente*<sup>12</sup>. A pesar del tono inocente con el que Platón intenta presentar las palabras de Sócrates, parece que no están carentes de cierta vanidad. Y, al margen de esta insólita pretensión de sabiduría, suponen un ataque frontal contra todo lo dicho con anterioridad, que bien podrían haber sido objeto de reproche si no se encontrase ante un auditorio tan amistoso. Pero, a pesar de que, aparentemente, su crítica censura los defectos de todos los discursos precedentes, en realidad sus palabras se dirigen exclusivamente a Agatón pues el resto de interlocutores (quizá con la excepción de Fedro) han intentado mostrar la auténtica naturaleza de Eros y no sólo sus virtudes.

Por lo que respecta al anfitrión, las reprimendas de Sócrates están más que justificadas. Su discurso es el ejemplo de la belleza de la forma y de las palabras, así como de la total ausencia de contenido. A mi juicio, el de Agatón es el elogio más vacío de los que Platón nos presenta; resulta pedante, pomposo y, a pesar de los aplausos, difícilmente puede compararse con los tres discursos que le preceden. Reale nos transmite la opinión de Léon Robin quien piensa que *“la estructura agota todo el discurso: lo que se añade no es en realidad más que un ficticio ensamblaje de palabras, un collage de fragmentos heterogéneos, inflexiones simétricas de la frase, falsa poesía, pura búsqueda del efecto musical en el ritmo o la sonoridad a expensas de sentido”*<sup>13</sup>. El propio Reale quiere destacar la importancia del discurso de Agatón ya que supone un contramodelo del que presentará Sócrates, de manera semejante a lo que ocurre en el *Fedro* con el discurso de Lisias. A pesar de las críticas de todos los intérpretes, el auditorio, como hemos visto, despide el encomio con un sonoro aplauso. No pretendo, en absoluto, calificar de ignorantes a los allí presentes, pero quizá sí lo pretendía el mismo Platón quien, en su ficción poética, hace que los presentes se emocionen con un discurso tan vacío. Gorgias, como hemos dicho, está detrás de todo esto. El filósofo quiere mostrar, una vez más, cómo funcionaban la retórica y la política (y quién sabe si también la poesía, en la medida en que está emparentada con ellas) de la Atenas de su tiempo: parece que ya en la antigüedad su único objetivo es la persuasión, se sirve de la sonoridad de las palabras a expensas del contenido y presenta únicamente lo que el público quiere oír basándose en ciertos conocimientos psicológicos del mismo<sup>14</sup>.

Por suerte, Sócrates está presente y será el encargado de mostrar todos los defectos del discurso del poeta trágico. Jaeger ha sabido ver en el retrato que Platón hace de Agatón, algunos rasgos de su personalidad, no muy diferentes de los que

12 *Ib.*, 198d-e.

13 G. REALE, *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, 134.

14 En griego, la misma palabra sirve para referirse el orador y al político, pues el ῥήτωρ es aquel que habla y persuade a la asamblea respecto de determinadas cuestiones que atañen a la polis.

Aristófanes también se encargó de destacar<sup>15</sup>: “*En su relato de Eros nos pinta, con enamoramiento narcisista, su propia imagen reflejada en un espejo (...) Eros es, según pinta Agatón, el más feliz, el más hermoso y el mejor de todos los dioses. Es joven, fino, delicado y sólo mora en lugares floridos y perfumados (...) Posee todas las virtudes, la justicia, la prudencia, la valentía y la sabiduría*”<sup>16</sup>. A juicio de este poeta-sofista, Eros posee las virtudes cardinales que Platón presentará en la *República*<sup>17</sup>. Es cierto que este discurso se limita a mostrar un catálogo de atributos sin ofrecer ninguna demostración convincente de que verdaderamente pertenecen al amor, pues tan sólo expone sus relaciones con otros dioses, eso sí, de una manera poética y musical que pretende ocultar su carencia de profundidad. Por eso Sócrates, yendo un poco más allá de su habitual ironía, tendrá que refutar casi todo lo que Agatón ha dicho, a pesar de manifestar que se siente incapaz de superar sus palabras. Pero desea hacerlo de la forma acostumbrada, a pesar de lo que fue convenido: mediante un diálogo que busca alcanzar la verdad sobre el asunto en cuestión. “*¿Es Eros amor de algo o de nada?*» (ὁ Ἔρως ἔρῶ ἐστὶν οὐδενὸ ἢ τιυδὶ) «*Por supuesto que lo es de algo*»<sup>18</sup>. Nadie puede dudar de que amar es un verbo transitivo y, puesto que es una especie de deseo, el amor lo es necesariamente de algo igual que el padre ha de serlo de un hijo. Así pues, habrá que descubrir, manteniendo la redundancia que en encontramos en el original griego, qué ama el amor. “*Lo que desea desea aquello de lo que está falto y no desea si no está falto de ello*”<sup>19</sup>. A pesar de lo cual, puede decirse que el rico ama su riqueza y el sano su salud, aunque las posean actualmente. Sin embargo, lo que ambos desean no es lo presente, sino la posesión futura de esos mismos bienes, puesto que lo futuro, como es obvio, aún no se posee.

Como dijimos al principio, el discurso de Sócrates engloba o, al menos, incorpora algún elemento de todos y cada uno de los discursos anteriores. Y, aunque el de Agatón parece no recibir otra cosa que reproches, contiene algo

15 ARISTÓFANES, *Las Tesmoforiantes*, 191-2 y 200 ss.

16 W. JAEGER, *Paideia*, Madrid, F. C. E., 1996, 577.

17 No podemos detenernos aquí en las semejanzas entre *Banquete* y *República*, pero es destacable la proximidad e incluso contigüidad de la composición de ambas obras, pues se estima que la segunda fue redactada en varios años del decenio 380-370 a. C. y la primera, casi con seguridad, en algún momento del período entre 384 y 379 a. C.

18 PLATÓN, *Banquete*, 199e.

19 *Ib.*, 200a-b. Aristóteles, transmitiendo la opinión popular, afirma que, aunque todos buscamos la felicidad, tenemos opiniones muy diversas al respecto: “*incluso, una misma persona, opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, las riquezas; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y está por encima de ellos*” (*Ética nicomáquea*, 1095a). Cabe decir que en estas palabras podemos aún encontrar elementos socráticos. En el *Filebo* demostrará Platón que, si deseamos lo contrario de lo que el cuerpo experimenta, es necesario “*que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria, pues ¿con qué otra cosa iba a tenerlo?*” (35b-c), poniendo así de manifiesto que “*no existe ningún deseo del cuerpo*” (32b-c).

muy valioso que Sócrates no dejará pasar por alto: Eros está emparentado con lo bello. “Creo, en efecto, que dijiste más o menos así, que entre los dioses se organizaron las actividades por amor de lo bello, pues de lo feo no había amor”<sup>20</sup>. Estas palabras se adecuan perfectamente a la lógica socrática, según la cual nadie elige el mal voluntariamente, sino sólo por ignorancia. Los dioses, que carecen de ella por completo, sólo escogen lo que es bueno para sí mismos; y la belleza, como sabemos, está, para los griegos, indisociablemente unida a la bondad<sup>21</sup>. Se hace así evidente que no se desea simplemente aquello de lo que se carece, pues los dioses deberían desear la ignorancia y el sano la enfermedad, sino aquello que no se tiene y se considera bello y bueno. Habiendo aceptado ya que se ama aquello de lo que se carece, Eros, al contrario de lo que había firmado Agatón, no puede ser bello ni bueno<sup>22</sup>. El amor requiere, como toda atracción, dos extremos y esto es algo que la cultura griega exaltó mucho más que cualquier otra. Hoy decimos que “los amantes se quieren” sin hacer notar ninguna diferencia entre los componentes de tal relación amorosa. En la Grecia antigua, sin embargo, se hacía hincapié en la contraste entre el amante (ἐραστή) y el amado (ἐρώμενῶ). Cuando nos referimos a cosas y no a personas, es evidente que hay un sujeto que desea y un objeto deseado. De la misma manera se entendía la relación amorosa, en la que el amante solicita al amado la concesión de sus favores<sup>23</sup>. Estableciendo esta diferencia, es indiscutible que, si el deseo se ha de identificar con una de las dos partes, habrá de ser con el amante, como hace Sócrates. El defecto de Agatón ha consistido, precisamente, en atribuir a Eros, al amor mismo, todas aquellas cualidades que percibe en el objeto amado y de las que carece.

## 2. LA INTERVENCIÓN DE DIOTIMA

Llegamos aquí al punto de inflexión de la intervención de Sócrates. Éste pregunta al anfitrión si, después de este diálogo, aún mantiene todo lo que ha

20 PLATÓN, *Banquete*, 201a.

21 M. NUSSBAUM, o. c., 245: “debemos tener presente que «kalón», que seguiré traduciendo por «bello» designa un concepto moral-estético tan amplio que podría ser más correcto traducir el término por valioso”.

22 Se nos plantean aquí algunos interrogantes: aplicando lo dicho al discurso de Agatón, si Eros fuese bueno y bello, no sería amor ni deseo. En consecuencia, parece que los dioses no desean, a pesar de que, como se dice, organizaron actividades por amor de lo bello. Y, si el que actualmente es rico, desea la riqueza futura, ¿por qué no puede Eros ser bello y seguir deseando la belleza?

23 Para una exposición detallada de las relaciones amorosas en Grecia véase J.S. LASSO DE LA VEGA, “El amor dorio”, en M. FERNÁNDEZ GALIANO y otros, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985, 55-99 y también F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995.

dicho acerca de la infinidad de virtudes que Eros posee: “*Me parece, Sócrates – dijo Agatón–, que no sabía nada de lo que antes dije*”<sup>24</sup>. El poeta homenajeado, aquél cuyo discurso ha sido tan aclamado y aplaudido, parece ahora retractarse de sus palabras. Es entonces, y no por casualidad, cuando Sócrates menciona a la sacerdotisa Diotima de Mantinea. Apenas puede discutirse el hecho de que este personaje es una invención platónica que, por otra parte, desempeña una función importante en el diálogo. “*Esta ficción le permite a él, en primer lugar, mantener la pretensión de ignorancia (...) En segundo lugar, le permite mantener la forma dialogada, mientras que se adhiere nominalmente a las normas del banquete*”<sup>25</sup>. Sabemos que Sócrates, especialmente en los diálogos de juventud platónicos, no es muy amigo de los discursos. Y, aunque a partir del *Gorgias* dejará de ser ese interlocutor modesto que prefiere que sean los demás quienes afirmen y respondan, el personaje de Diotima permite a Platón que no sea Sócrates quien exponga su sabiduría. Su discurso es simplemente una continuación del diálogo que mantienen Sócrates y Agatón; pero ahora, Diotima interpretará el papel de Sócrates y éste el de Agatón. Tal como está transcurriendo la conversación, el maestro de Platón corre el peligro de dejar en ridículo al poeta trágico en su casa, en su propia fiesta. Sócrates defenderá las mismas tesis que el discurso de Agatón, mostrando así que él fue refutado de la misma manera, al tiempo que le permitirá eludir el papel de sabio<sup>26</sup>.

“*Os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, (γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμᾶς) que era sabia en éstas y otras muchas cosas*”<sup>27</sup>. Tanto el nombre de la sacerdotisa, como el modo de expresión y el contenido de sus palabras recuerdan enormemente al Sócrates platónico. Tendremos ocasión de comprobar cómo recurre en su discurso a la teoría de las Formas, sirviéndose de la ironía y la mayéutica por todos conocidas. Con todo esto, es fácil pensar que su propio nombre no es más que un juego de palabras con el que Platón pretende ya mostrarnos su personalidad. Como indica Martha Nussbaum, Διοτίμᾶς podría significar “honrada por Zeus” o “quien honra a Zeus”<sup>28</sup>, mientras Μαντινικῆς sería un juego de palabras que sugiriese μαντική, ya que, en varias ocasiones, se alude a las dotes religiosas

24 PLATÓN, *Banquete*, 201b.

25 W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1992, 371. Véase la nota a pie de página, que contiene amplia bibliografía sobre la historicidad y las características de este personaje.

26 Comparto así la opinión de W. JAEGER, *o. c.*, 578 y G. REALE, *o. c.*, 168.

27 PLATÓN, *Banquete*, 201d.

28 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 243-244.



de Diotima, quien expone lo que conoce gracias a una revelación y, además, salvó de una plaga a la ciudad de Atenas gracias a un sacrificio<sup>29</sup>.

La sacerdotisa continúa con la refutación justo donde Sócrates la había dejado: Eros no puede ser bello ni bueno. ¿Habría que afirmar, entonces, que, siendo una divinidad, sea feo y malo (αἰσχρὸν καὶ κακὸν)? Diotima resolverá esta cuestión exponiendo uno de los pensamientos más brillantes de Platón: “¿No sabes –dijo– que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia (ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεω̄ καὶ ἀμαθίᾱ) ”<sup>30</sup>. El pensamiento presocrático se hallaba anclado en una oposición de contrarios que no contemplaba nada intermedio. Brochard opina, a mi juicio erróneamente, que Platón supera aquí las doctrinas del Sócrates histórico, quien no contemplaba término medio entre el conocimiento y la ignorancia<sup>31</sup>. Tal afirmación no puede ser más gratuita e infundada y sería interesante saber cómo interpreta aquello de “sólo sé que no sé nada” y la *Apología* al completo, en la que es fácil suponer que Platón presenta un reflejo bastante fiel de su maestro. En realidad, el pensamiento platónico en torno a esta cuestión no es sino una prolongación del socrático. En el *Menón* y en la *República* encontramos claras explicaciones de lo que Platón entiende por recta opinión u opinión verdadera. En el primero, se hace hincapié en la falibilidad de la opinión recta que, si bien puede guiar la acción tan bien como el conocimiento, no consigue, como éste, dar razón de lo que hace, del cómo y el por qué<sup>32</sup>. En la *República*, en cambio, después de un desarrollo de la teoría de las Formas, se destaca la diferencia por lo que respecta a sus distintos objetos, que será reiterada en el *Timeo*: el conocimiento se ocupa de lo real y la opinión del devenir<sup>33</sup>.

Esta idea de que el amor es algo intermedio entre lo bueno y lo malo había sido ya anticipada en el *Lisis*: “Y digo, además, como presintiéndolo, que lo

29 En relación con todo esto, es destacable que Alcibíades tuvo una amante llamada Timandra y que fue él quien llevó a los atenienses a la derrota en Mantinea en 418 a. C. (batalla en la que murió el general Laques, conocido por dar nombre a un diálogo), debido a su obstinación por reanudar la guerra y romper la paz que el prudente Nicias había logrado entre atenienses y espartanos.

30 PLATÓN, *Banquete*, 202a.

31 V. BROCHARD, “Sobre el *Banquete* de Platón”, en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 1945, 60-61.

32 Véase, PLATÓN, *Menón*, 97a-98d.

33 PLATÓN, *República*, 475e-487a y *Timeo*, 27d-28a. Véase también la explicación de GUTHRIE, *o. c.*, 469-474. Me gustaría destacar la importancia y la brillantez de las aportaciones del *Sofista*, diálogo en el que Platón demuestra que el ser puede no ser y el no ser ser, ya que distingue los sentidos existencial y atributivo, cosa que generalmente se atribuye a Aristóteles, resolviendo así algunas de las aporías clásicas del pensamiento griego. Véase, *Sofista*, 256d-257b.

*amigo de lo bello y lo bueno no es ni bueno ni malo* (τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἕλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν). *Voy a decirte en qué sentido lo presiento* (μαντεύομαι). *Me parece como si hubiera algo así como tres géneros: primero, lo bueno, después, lo malo y, por último, lo que no es ni bueno ni malo*<sup>34</sup>. Como vemos, esto no pasa de ser un presentimiento de Sócrates, lo cual no dista demasiado de lo que afirma Diotima, quien también parece conocer la cuestión gracias a una especie de contacto con lo divino. El *Lisis*, como casi todos los diálogos de juventud no establece afirmaciones excesivamente concluyentes en torno, en este caso, a la naturaleza de la ἁλῖα, pero supone un anticipo de la teoría expuesta en el *Banquete*. En consecuencia, Eros no será bueno ni malo, sino algo intermedio. Pero, estando de acuerdo en que los dioses son extremadamente bellos y buenos, no podrá serlo también Eros, sino que habrá de ser algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal: “*Un gran demon* (δαίμων), *Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal. (...) Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo*”<sup>35</sup>. El *Fedón*, que muy probablemente fue escrito con anterioridad al *Banquete*, establece la tajante distinción entre lo sensible y lo inteligible. Pero no era posible en la mente de los griegos una absoluta separación de lo humano y lo divino. Eros no es un dios, pero tampoco un mortal, sino un demon o daimon<sup>36</sup>, cuya función es comunicar, integrar y unificar, como ha adelantado, en cierta medida, el discurso de Aristófanes.

Sócrates narra la explicación de Diotima, que constituye uno de los pasajes más leídos y comentados de la filosofía platónica. Para explicar la naturaleza dual de Eros, Platón recurrirá a un mito, según el cual este daimon fue engendrado en la fiesta del nacimiento de Afrodita (de ahí su vinculación con lo bello). Es hijo de Poros y Penía y heredó las cualidades de ambos. Como su madre, es pobre, siempre necesitado, indigente y descalzo (lo cual parece ya una descripción del propio Sócrates). “*Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, 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*

34 PLATÓN, *Lisis*, 216d.

35 PLATÓN, *Banquete*, 202d-e. “*Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia* (κοινωνίαν), *la amistad* (φιλίαν), *el buen orden* (κοσμιότητα), *la moderación* (σωφροσύνην) *y la justicia* (δικαιοσύνην), *y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno*” (*Gorgias*, 508a).

36 O un genio, como traduce Luis Gil (PLATÓN, *El Banquete*, Madrid, Tecnos, 1998, 54).

(ἰλοσοφῶν διὰ παντὸ τοῦ βίου), *un formidable mago, hechicero y sofista*<sup>37</sup>. Diotima caracteriza al filósofo, pues no otra cosa es Eros, de la misma manera que Sócrates lo ha hecho repetidas veces: no es sabio, como los dioses, puesto que los sabios no desean la sabiduría que ya poseen, ni tampoco tan ignorante, valga la redundancia, como para ignorar su propia ignorancia y creerse un sabio que no necesita ya de conocimiento alguno. Así pues, Eros es carencia de lo bello y lo bueno y, al mismo tiempo, posee capacidad y recursos necesarios como para obtener aquello que no posee.

Habiendo mostrado la naturaleza de este daimon, resta por saber cuáles son los beneficios que reporta a los hombres, cómo son y cómo actúan los enamorados. Se ha dicho que Eros es deseo de las cosas bellas, pero no queda claro qué busca el enamorado con la posesión de aquéllas. Si, al plantear esta pregunta, sustituimos lo bello por lo bueno que, para los griegos, estaban estrechamente emparentados, se hará evidente que “*por la posesión –dijo– de las cosas buenas, en efecto, los felices (οἱ εὐδαίμονες) son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin*”<sup>38</sup>. Sin embargo, de acuerdo con la lógica socrática (que es la de Diotima), todo el mundo desea poseer las cosas buenas y no decimos todos amen, sino que unos lo hacen y otros no. Pero, a continuación, se nos explica que con Eros ocurre lo mismo que con el término ποιήσῃ, que una parte recibe el nombre del todo, puesto que los poetas, los ποιηταί son sólo una pequeña clase dentro del género de los creadores o productores. De la misma manera, existen muy diversos tipos de amor, pero sólo denominamos con este nombre a ese deseo del bien y de la felicidad.

Estas explicaciones suponen una alusión al discurso de Erixímaco, pues, aunque en el lenguaje coloquial denominamos a un tipo de amor con el nombre del todo, se hace patente que Eros posee una dimensión universal. El médico había aplicado la distinción hecha por Pausanias entre el Eros Celeste y el Vulgar, al conjunto de la naturaleza. Así, hay un amor, un deseo, que reconcilia y armoniza los contrarios, al igual que haría un buen médico o músico, mientras el Eros Vulgar genera discordia y enemistad destruyendo toda armonía. Su discurso parece impregnado de ideas de distinta procedencia, pues se observa la influencia de la medicina pitagórica, de Empédocles y de Heráclito<sup>39</sup>. Como bien explica Jaeger<sup>40</sup>, es comprensible que Platón escogiera a un médico para exponer esta concepción naturalista, pues los conceptos de armonía y salud, que

37 PLATÓN, *Banquete*, 203d.

38 *Ib.*, 205a.

39 Compárese su discurso con el fragmento de Empédocles, DK 31 B 17. También cita y malinterpreta el de Heráclito, DK 22 B 51.

40 W. JAEGER, *o. c.*, 574-575.

tan importantes resultan en la concepción platónica del alma, son análogos a los establecidos por la medicina de la época, que tan impregnada estaba por el pensamiento de Heráclito. Sin embargo, y a pesar de lo interesante de la aportación de Erixímaco, no nos detendremos aquí en su exposición, pues nos interesa más la dimensión particular de Eros y el sentido restringido que Diotima ha explicitado en el texto anterior. Lo que Sócrates incorpora es esa dimensión universal que posee Eros, pero “*cualquier explicación que sólo atienda a sus aspectos puramente «físicos», cualquier intento de encuadrarle dentro de la mecánica de las «fuerzas» de la naturaleza, deja de lado los aspectos más importantes –psicológicos y metafísicos– de este estupendo motor de las almas, por grandiosa que sea la relación macromicrocómica en que se le incluya*”<sup>41</sup>. Platón deseaba incluir en la serie de discursos la aportación de la medicina griega y la filosofía naturalista, las cuales, si bien es cierto que contribuyeron notablemente al desarrollo de la ciencia y la filosofía, adolecían de algunos defectos de índole especulativa que aquí son puestos en evidencia y que no permiten alcanzar una comprensión tan profunda como la que será expuesta por Diotima.

### 3. LA TRAGICOMEDIA DE ARISTÓFANES

“*Y se cuenta, ciertamente, una leyenda –siguió ella–, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo 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*”<sup>42</sup>. Cuando Sócrates termine su discurso, Aristófanes querrá intervenir y que estas palabras aluden claramente a lo que él dijo. Éste es, sin duda, el personaje del *Banquete* sobre el que existe más controversia entre los intérpretes de Platón. Sabemos que, en *Las Nubes*, el poeta cómico presenta una imagen ridícula de Sócrates que influyó en su condena. En consecuencia, podemos imaginar el escaso afecto que Platón sentía por él, a pesar de lo cual aparece como uno de los personajes centrales en una de sus más brillantes obras. Todos esperamos, al leer el *Banquete*, que el filósofo ridiculice a este poeta y se tome la venganza por el perjuicio que causó a su maestro. Sin embargo, nos encontramos con un relato que supera en valía a muchos otros que Platón pone en boca de amigos o discípulos en éste y en otros diálogos. En realidad, Aristófanes debió hablar antes que Erixímaco, pero un ataque de hipo se lo impidió. Sin

41 L. GIL, “Introducción”, en *o. c.*, 16.

42 PLATÓN, *Banquete*, 205d-e.

duda, en este episodio hay una burla por parte de Platón, pero debemos analizar su discurso para entender su verdadera intención.

Algunos intérpretes opinan, como Grube, que “*sería inútil buscar algún significado profundo en esta divertida composición*”<sup>43</sup>, haciendo referencia al discurso aristofánico, según el cual los hombres, que antiguamente fueron seres esféricos y poderosos, se rebelaron contra los dioses y sufrieron el castigo de ser escindidos en dos partes. Así, el amor no es otra cosa que el anhelo que todos tenemos de encontrar esa mitad que nos falta, de recuperar nuestra naturaleza perdida, aspiración a la que dedicamos los esfuerzos de toda una vida. Si hay dos interpretaciones de este relato que resultan contrapuestas son las de Reale y Martha Nussbaum. El primero ve en este discurso, sorprendentemente, una alusión a las doctrinas no escritas de la Academia platónica, un mensaje cifrado destinado a aquellos iniciados que podían comprender el pensamiento que transmitía solamente por medio de la oralidad. Resulta, cuanto menos, paradójico que Aristófanes, alguien que contribuyó a la condena de Sócrates, que se burlaba de la filosofía, el encargado de transmitir tan elevados pensamientos. El poeta cómico afirma que los hombres fueron divididos en dos y que su máximo anhelo es volver a recuperar la unidad, encontrar la otra mitad, la que encaja a la perfección con nuestro cuerpo y nuestra alma. “*Es evidente, para el lector que no se obstine en negar de modo ahistórico e irracional la validez de la tradición indirecta y su irrenunciabilidad desde la perspectiva hermenéutica, que esta firme insistencia –por momentos incluso excesiva– en el «Dos» y el «Uno» no puede tener otra explicación filosófica sino con las remisiones alusivas (y en este caso emblemáticas) a los dos principios primeros y supremos*”<sup>44</sup>. Hay un pasaje del *Banquete* en el que Agatón critica los anteriores discursos argumentando que han felicitado al dios por los dones que procura, sin establecer cuál es su verdadera naturaleza<sup>45</sup>. Posteriormente, el poeta comete precisamente el mismo defecto que reprochaba a los demás. Aludo a este pasaje porque considero que resulta muy similar a la actitud de Reale, que reprocha a los demás la misma obstinación que él muestra en su interpretación<sup>46</sup>. No comparto la tesis de que Platón no otorgó significación alguna al discurso de Aristófanes, entre

43 G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1984, 159.

44 G. REALE, *o. c.*, 120.

45 PLATÓN, *Banquete*, 194e-195a.

46 Es cierto que no puede negarse la validez de los testimonios que aluden a las doctrinas no escritas de Platón, pero tampoco, como él hace, querer ver una alusión a las mismas cada vez que Platón utiliza las palabras “uno” y “dos”. No pretendo poner en cuestión su interpretación general, pero considero que, por lo que respecta al discurso de Aristófanes, muestra un obsesivo afán de encontrar confirmación a sus tesis. Uno de los pilares básicos de la hermenéutica es, precisamente, la toma de conciencia de nuestros prejuicios a la hora de interpretar, los cuales, si bien pueden enriquecer al propio texto, tampoco pueden ser insertados en el mismo a toda costa.

otras razones porque no es ésa una de las características del modo de proceder del filósofo. Pero resulta aún más extraño convertirlo en portador de una sabiduría que se consideraba tan valiosa como para no introducirla en sus escritos.

Martha Nussbaum, a mi juicio, interpreta este discurso de manera más adecuada. Destaca, en primer lugar, lo cómico y grotesco de las palabras de Aristófanes, quien presenta unos seres con extrañas formas y comportamientos, que resultarían ridículos si no fuera porque se alude, precisamente, a la naturaleza humana: “*es como lo que ocurre en las obras teatrales del propio Aristófanes, cuando se escenifica un comportamiento absurdo, incluso vil, y de improviso se muestra al espectador que ese comportamiento es precisamente el suyo*”<sup>47</sup>. Pero en su elogio hay también lugar para la tragedia. Cada hombre y mujer buscan su única otra mitad; y puede ocurrir que el encuentro jamás se produzca. Sus palabras son la más clara evidencia del carácter contingente y azaroso del amor. Parece, como en la tragedia, que los humanos nos hallamos expuestos a los designios divinos. “*Nuestra otra mitad se halla en alguna parte, pero es difícil ver cómo se pueden utilizar la razón y la planificación para encontrarla*”<sup>48</sup>. Efectivamente, según afirma el propio Aristófanes “*es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno, algo que no puede decir, pero adivina confusamente y deja entender como un enigma*”<sup>49</sup>. Por eso Platón buscará una mediación entre los designios azarosos de Eros y la capacidad racional del hombre, que le permite escapar de la contingencia, del puro azar, de la esclavitud y la servidumbre humanas que con tanta brillantez se ponen de manifiesto en la tragedia.

A pesar del pasaje del hipo, de lo grotesco de las palabras de Aristófanes y de la maestría con que Platón se encarga de imitar su estilo, no parece que este discurso suponga un ataque frontal contra el comediógrafo. Brochard ha sabido ver dónde se encuentra la crítica platónica y que, a pesar de algunas interpretaciones, “*bastaría un poco de atención para descubrir, a través de todo el diálogo, numerosas huellas de malevolencia y asegurarse de que Platón no ceja y de que trata siempre en enemigo al enemigo de su maestro*”<sup>50</sup>. Es interesante volver de nuevo al *Protágoras*. Allí, como dijimos, se encuentran ya los personajes del *Banquete*, aunque no son ellos quienes intervienen sino sus maestros sofistas. Lisias es el de Fedro, Pródico el de Pausanias, Hippias el de Erixímaco y Gorgias el de Agatón. “*El diálogo sobre el amor nos aparece, así, como un ataque vívidamente dirigido contra los mismos sofistas que Platón tan*

47 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 239.

48 *Ib.*, 214

49 PLATÓN, *Banquete*, 192c-d. Se alude aquí, aunque debemos pensar que no intencionadamente, al importante papel que juega el subconsciente en las relaciones eróticas de los seres humanos.

50 V. BROCHARD, *o. c.*, 55.

a menudo pone en apuros; pero esta vez es en sus discípulos donde los ataca. Es también un discípulo de Sócrates, Alcibíades, quien pronuncia el último discurso; se verá más adelante que de lo que se trata en el Banquete es, sobre todo, de la enseñanza entre maestros y discípulos. El Banquete es el diálogo de los discípulos: por sus frutos podemos juzgar la enseñanza de los maestros”<sup>51</sup>. Sabemos también que el mismo Sócrates finge ser discípulo de Diotima, con lo cual, todos, a excepción de Aristófanes, tienen un maestro. Con esto, probablemente, se quiere poner de manifiesto que todos aprenden de alguien, que, a excepción del poeta cómico, todos pueden aprender y tienen algo que enseñar. En un diálogo en el que se destaca la importancia de tener un maestro, en la obra de un autor que valoraba extraordinariamente el diálogo, la búsqueda compartida de la sabiduría, Aristófanes aparece solo, “es el único de los cinco primeros oradores que no aparece en la reunión del Protágoras, ni está en ninguna relación homosexual como la existente entre Erixímaco y Fedro o entre Pausanias y Agatón”<sup>52</sup>. Y, debemos añadir, la que existe entre Sócrates y Alcibíades.

La contribución más significativa del discurso de Aristófanes, que Sócrates introduce en el suyo, es la idea del amor como carencia, como deseo de lo que nos falta. Por otra parte, esto es algo que ya el propio Platón había planteado al final del *Lisis*, mediante unas palabras que recuerdan al discurso del comediógrafo: “Así pues, el que está privado de algo, ¿no es amigo de aquello de lo que está privado (ἐνδεεῖς)? (...) Luego el amor (ἔρως), la amistad (ᾠλία), el deseo (ἐπιθυμία) apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo”<sup>53</sup>. Sin embargo, como ya anticipaba Sócrates en el texto anteriormente citado, no se desea simplemente aquello de lo que se carece, sino lo bueno que no poseemos. No se ama lo propio en tanto que es propio, sino en función de su bondad, pues cada uno desea el bien para sí mismo. Eros es, en consecuencia, una aspiración universal; “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί)”<sup>54</sup>. Es evidente que, de acuerdo con la noción de la voluntad humana que tenían tanto Sócrates como Platón, esta definición es enteramente aplicable al género humano. Podría resultar desconcertante el hecho de que el amor se caracterice por un deseo aparentemente egoísta, que no se mencione al otro. Sin embargo, Aristóteles aclara esta confusión afirmando que el amor a los demás empieza por el amor a uno mismo: quien se ama y desea el bien para sí es aquél cuya voluntad se guía por lo que el intelecto le muestra

51 *Ib.*, 50-51.

52 M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *o. c.*, 162.

53 PLATÓN, *Lisis*, 221e.

54 PLATÓN, *Banquete*, 206a.

como bueno, lo cual, no siempre consiste en apropiarse de riquezas sino, generalmente, en ayudar y ser útil a los demás<sup>55</sup>.

#### 4. BELLEZA E INMORTALIDAD

El discurso de Diotima que transmite Sócrates se ha centrado en la exposición de la naturaleza de Eros: es deseo, no de cualquier cosa sino del bien; y no es un anhelo de simple contemplación sino de posesión, y no pasajera sino permanente. No cabe duda de que, si algo caracteriza al amor es, como magistralmente se encarga de mostrar Platón, el deseo de que dure para siempre. Pero, ahora que se ha mostrado el qué, surge la pregunta por el cómo: ¿cómo podemos satisfacer ese deseo de poseer siempre el bien? Sócrates finge perplejidad y plantea a la sacerdotisa qué puede hacer para alcanzar esa posesión. “*Pues yo te lo diré –dijo ella–. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma* (τόκοῦ ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν)”<sup>56</sup>.

Antes de continuar con el análisis de la conversación entre Sócrates y Diotima, debemos comentar la semejanza entre lo dicho aquí y algunos pasajes del discurso de Pausanias. No podemos extendernos demasiado en el análisis del mismo, pero es destacable la importancia que Platón parece concederle a las tesis que presenta, puesto que constituye el discurso más largo al margen del de Sócrates. Pausanias compagina el elogio a Eros con su particular defensa de la pederastia. Su método es un claro ejemplo del estilo de la sofística: “*las ideas que Pausanias expresa debían de ser las más difundidas entre los atenienses cultos y de rango elevado para justificar, desde el punto de vista ético, la pederastia. Pero en el discurso no se esgrime la argumentación justificativa*”<sup>57</sup>. En lugar de ofrecer una definición de lo que es Eros, Pausanias se limita a mostrar, como si de un sociólogo se tratase, las diferentes leyes que rigen la pederastia en distintas ciudades griegas, basando sus palabras en un presupuesto relativista. Las acciones, como el Eros que presenta Diotima, no son hermosas ni feas, “*sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea. Del mismo modo, pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente*”<sup>58</sup>. Es Pau-

55 Véase el capítulo VIII del libro IX de la *Ética Nicomáquea*, en la que Aristóteles explica lo que significa el verdadero amor a sí mismo οὐλαυπία.

56 PLATÓN, *Banquete*, 206b.

57 G. REALE, *o. c.*, 79.

58 PLATÓN, *Banquete*, 181a.



sanas el primero en distinguir los dos Eros, en correspondencia con las dos Afroditas, Urania y Pandemos. El amor, entonces, no es bueno en sí mismo sino que depende del modo como se practique. Para este sociólogo sofista, es bello que el amado conceda sus favores al amante siempre que busque su perfeccionamiento moral. Así pues, el Eros vulgar se limita a buscar la satisfacción sexual, mientras el celeste establece una asociación que incorporará el discurso de Diotima: el amor se encuentra estrechamente vinculado a la búsqueda de la sabiduría, a la filosofía. Y, al margen de la justificación de la pederastia y el amor homosexual, que no constituyen un tema explícito de discusión en el discurso que transmite Sócrates, también introduce una idea interesante que Diotima incorporará y matizará: cuerpo y alma son capaces de suscitar el amor, aunque se destaca la superioridad de lo psíquico respecto a lo físico.

Según estaba diciendo Sócrates, Eros es un impulso de procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma. El término griego τὸ κῶδ, utilizado aquí por Platón, significa originariamente parto o nacimiento. Así que, en contra de algunas opiniones que comentaremos más adelante, Diotima ha definido a Eros como un deseo de poseer siempre el bien que impulsa a los hombres, no al estatismo, sino a la acción, al alumbramiento, a la generación en la belleza. Todos, llegada una cierta edad, sentimos el deseo ineludible de procrear, aunque el sentido de esta expresión es mucho más amplio de lo que puede parecer. Y este anhelo es provocado por la belleza; *“por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama 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”*<sup>59</sup>. Las palabras de Platón, no siempre bien interpretadas, indican claramente que la belleza no es causa de nuestra “preñez”, ya que ésta es un estado universal, un impulso inconsciente que sólo puede llevarse a cabo en presencia de lo bello, ya que el encuentro con lo que no es bello obliga a retener penosamente este fruto que albergamos en nuestro interior. Ya sabemos que esta metáfora del alumbramiento es muy común en los diálogos platónicos y parece proceder del método de Sócrates quien, como Eros, heredó los caracteres y virtudes de sus padres.

Cuando leemos estos pasajes, en los que se alude al impulso universal de creación y generación, sin duda, lo primero que nos viene a la mente es la procreación física, pues parece que cualquier especie animal siente un deseo de engendrar y dejar descendencia por medio de sus hijos *“porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal* (ὄτι

59 *Ib.*, 206d.

ἀειγενεῖ ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὧ θνητῶ ἢ γέννησι”<sup>60</sup>. Es cierto que observamos en cualquier especie ese instinto generador y ese anhelo por prolongar su linaje, siendo así que los padres están dispuestos a realizar los mayores sacrificios e incluso a entregar su vida para salvar la de sus hijos. Cornford explica con claridad el papel que juega la belleza en el amor y el deseo de generación: “*El fin no es el goce individual e inmediato de la belleza, sino la perpetuación de la vida por medio de un acto creador al que asiste la Belleza como una diosa del nacer, para dar descanso a los afanes. La procreación es el atributo divino del animal que muere. Eros es, en última instancia, deseo de inmortalidad*”<sup>61</sup>. Esto enlaza con lo anteriormente dicho, pues, siendo el amor un deseo de poseer siempre el bien, habrá de desear, junto con éste, la inmortalidad. Pero, como dice el texto platónico, nos estamos refiriendo aquí a la inmortalidad en la medida en que es accesible a los mortales. Es curioso que consista en la generación y el cambio constantes, tendiendo en cuenta que la inmortalidad divina y la eternidad de las Formas platónicas consiste precisamente en su inmovilidad e inmutabilidad. Pero sólo de este modo puede lo mortal participar de la inmortalidad. Los animales buscan perpetuarse a través de sus hijos, a pesar de que esto no implique la inmortalidad personal e individual, sino una subsistencia en otro, semejante a nosotros. Tampoco, explica Platón, nuestro cuerpo es el mismo con el paso de los años, como tampoco lo son nuestras opiniones, deseos o temores, a pesar de lo cual conservamos una identidad y sentimos ser siempre la misma persona. Lo mortal sólo puede perpetuarse en los demás.

Es necesario poner en relación estas palabras con los diálogos más próximos (temporalmente) al *Banquete*: el *Fedón* que, casi con toda seguridad fue escrito con anterioridad; y la *República*, redactada antes o incluso simultáneamente. Sería lógico que aquí nos preguntásemos si Platón no está contradiciendo las demostraciones acerca de la inmortalidad del alma que ha expuesto en el *Fedón*. Lo que ocurre es que, del mismo modo que la teoría de las Formas supone un punto de inflexión en los argumentos de la filosofía platónica, también la imagen tripartita del alma marca un antes y un después en cuestiones tan relevantes como el amor, el deseo y el placer. Tal imagen es desarrollada en la *República* y el *Fedro*, pero se insinúa también en el *Banquete*. Hasta ahora se ha referido Diotima a lo mortal de nuestro ser. “*Por este procedimiento, Sócrates –dijo–, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera*”<sup>62</sup>. En el *Fedón*, el alma es considerada como un todo, pero Platón parece limitarse a lo exclusiva-

60 PLATÓN, *Banquete*, 206b.

61 F. M. CORNFORD, “La doctrina de Eros en el *Banquete*”, en *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, 137.

62 PLATÓN, *Banquete*, 208b.

mente racional, asociando los deseos e impulsos a nuestra naturaleza corporal. No obstante, con el paso de los años, el filósofo dotará al alma de una riqueza mucho mayor, haciendo hincapié en su diversidad y complejidad. A pesar de la indisoluble unidad del alma, podemos distinguir en ella tres componentes: lo racional, lo irascible o volitivo y lo concupiscible. Cada una, como se expone en algunos de los pasajes menos advertidos de la *República*, tiene sus propios placeres y deseos<sup>63</sup>. Y éstos pueden ponerse en relación, como hace Cornford, con las diversas vías de acceso a la inmortalidad que aquí expone Diotima.

Como hemos visto, podemos perpetuarnos a través de la especie, por medio de la generación de un nuevo ser semejante a nosotros mismos. Y, si este tipo de ansia de inmortalidad puede ponerse en relación con aquel hombre en el que predomina el elemento concupiscible de su alma, existe también un deseo de perpetuarse en los demás, pero no corporalmente, sino a través de las almas. “*Si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores (λοτιμίαν), te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos (ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοῦ γενέσθαι) «y dejar para siempre una fama inmortal»*”<sup>64</sup>. Existe, en el género humano, un anhelo de perpetuarse en la memoria de los demás.

Es en este punto donde Sócrates alude al primero de los discursos pronunciados, el de Fedro. No nos detendremos demasiado en el carácter de este personaje, ya que su discurso es el más breve y ligero de los pronunciados y, además, resulta más apropiado estudiarlo a la luz del diálogo que lleva su nombre. Las ideas fundamentales de su elogio son dos: que Eros, como muestran los poetas, es el más antiguo de los dioses y, por otra parte, que es él quien inspira las acciones más nobles, tanto en el resto de dioses como en los hombres. “*Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios «inspira valor» en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo*”<sup>65</sup>. Diotima menciona, al igual que Fedro, a Alcestris y Aquiles, cuya heroicidad consiste en haber elegido voluntariamente la muerte por amor. La sacerdotisa, no obstante, interpreta estos mismos hechos de una manera más prosaica, afirmando que su deseo era el de adquirir fama y perpetuar su nombre.

63 Véase, especialmente, PLATÓN, *República*, 386d-287a. Es también interesante a este respecto, como ya hemos mostrado anteriormente, el *Filebo*, diálogo en el que Platón afirma que, si bien es cierto que por medio del cuerpo experimentamos el vacío y la repleción, es el alma quien desea.

64 PLATÓN, *Banquete*, 208c.

65 *Ib.*, 179a-b.

En efecto, podemos distinguir a los que son fecundos respecto al cuerpo y “*quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos*”<sup>66</sup>. Y es que no sólo mediante nobles acciones se consigue una fama imperecedera; los poetas son el mejor ejemplo de ello. Éstos pretenden engendrar “hijos del alma” y son envidiados por la mayoría de los hombres, puesto que sus frutos son más bellos y más inmortales<sup>67</sup>. Así lo explica Unamuno: “*El que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva. Si la Imitación de Cristo es anónima, es porque su autor, buscando la eternidad del alma, no se inquietaba de la del nombre. Literato que os diga que desprecia la gloria, miente como un bellaco*”<sup>68</sup>. Los poetas, como los héroes, desean ser recordados, acceder a esa inmortalidad que otorga una fama imperecedera. También cita Platón a los legisladores, como Licurgo y Solón, quienes, gracias a sus “hijos”, tienen garantizado su lugar en la memoria de los hombres. No obstante, ya insinúa el texto de Unamuno que existe otro tipo de inmortalidad, no en el tiempo, sino en la eternidad.

## 5. LA REVELACIÓN DE LOS GRANDES MISTERIOS

“*Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά), por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte*”<sup>69</sup>. La inmortalidad a la que Diotima se ha estado refiriendo se relaciona con los misterios menores del amor, que son accesibles a todos. Muchos intérpretes, como Jaeger o Cornford, han visto en este texto un mensaje de Platón dirigido a su maestro, pues Diotima ha llegado al punto al que llegó Sócrates, capaz de engendrar hijos del alma, pero incapaz de remontarse hasta la verdadera inmortalidad. Por lo que se ha dicho hasta aquí, el individuo no sobrevive, sino que deja algún tipo de descendencia en la que, podríamos decir, permanecen sus genes, sus pensamientos o simplemente su recuerdo. “*Todo lo que los misterios menores contiene es cierto, incluso si no hay otro mundo, ni existencia que persista para ninguno de los elementos del alma individual. La revelación del otro mundo –el mundo sempiterno de las*

66 *Ib.*, 209a.

67 Es muy curioso que Platón, en 209c, emplee el comparativo ἀθανατωτέρων, pues no parece que la inmortalidad sea de las cosas que admiten el más y el menos. Probablemente se refiera a que los poemas y las obras de arte son más estables y duraderas.

68 M. UNAMUNO, *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1969, vol. VII, 139.

69 PLATÓN, *Banquete*, 209e-210a.

*Ideas— se reserva para los grandes misterios que vienen a continuación*”<sup>70</sup>. Este excelente análisis no invalida, por otra parte, la tesis de que las anteriores palabras vayan dirigidas a Agatón y no a Sócrates. Me inclino a pensar, con Grube y Reale, que Platón continúa aquí con el juego dramático de las máscaras, interpretando Diotima el papel de Sócrates y éste el de Agatón. La anterior interpretación parece implicar que el autor quiere poner de manifiesto la superioridad de su pensamiento respecto al de su maestro y, personalmente, considero que no es ése el estilo de Platón. Muy al contrario, habitualmente pone en boca de su mentor doctrinas propias que superan notablemente el pensamiento estrictamente socrático. Tanto es así, que, como sabemos, siempre está presente el problema de determinar con precisión qué doctrinas pertenecían verdaderamente al Sócrates histórico. Y veremos más tarde que el *Banquete*, como casi todos los diálogos, constituye una nueva apología del maestro.

Diotima se dispone ahora a describir los grandes misterios del amor, destinados a los ya iniciados en los menores. La sacerdotisa narrará, a modo de revelación, el ascenso erótico que ha de iniciarse en el plano físico, por ser lo más visible y evidente. El amor, por lo general, se inicia en la contemplación de un cuerpo bello que despierta nuestra admiración. “*Luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro* (τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὅποῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι) *y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma* (εἶδει καλόν), *es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos*”<sup>71</sup>. Vemos que, según se dice literalmente, la belleza de un cuerpo es hermana de la que encontramos en otro. Es éste, junto con los que le suceden, uno de los pasajes más brillantes y comentados del corpus platónico. Si, por ejemplo, en el *Sofista* encontramos explicitada tan sólo la segunda parte del conocido método dialéctico, a saber, la división o διαίρεσις, el final del discurso de Diotima nos mostrará la primera, que en el *Fedro* fue calificada como συναγωγή<sup>72</sup>. Una de las señas de identidad del platonismo es precisamente este empeño de reducir la pluralidad a unidad, la búsqueda de la identidad en la diferencia. Cuando se ha conseguido encontrar y caracterizar el género al que pertenecen los diversos elementos, podemos proceder a la división y diferenciación de los mismos.

A continuación, después de que el iniciado haya percibido que es una y la misma belleza la que reside en todos los cuerpos “*debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, desprecián-*

70 F. M. CORNFORD, *o. c.*, 139.

71 PLATÓN, *Banquete*, 210a-b.

72 PLATÓN, *Fedro*, 265d: “*consiste en reducir a una idea única, en una visión de conjunto, lo que está diseminado por muchas partes, a fin de que la definición de cada cosa haga manifiesto aquello sobre lo cual se quiere instruir en cada caso*”.

*dolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo*"<sup>73</sup>. En esta búsqueda del género, de la Forma suprasensible, que Eros posibilita, hay un claro desprecio hacia lo individual, que no pasa de ser un ejemplo imperfecto de algo superior. Y surge aquí una pregunta a la que aún no contestaremos, ya que resulta más pertinente hacerlo cuando analicemos el discurso de Alcibíades: si la belleza de todos los cuerpos es, en definitiva, una y la misma, ¿por qué hemos de considerar más valiosa (τιμιώτερον) la del alma que la del cuerpo? ¿Acaso porque la belleza del alma es de una naturaleza diferente?

El proceso, la ascensión que Diotima describe, parece una especie de abstracción en la que se parte de lo particular y se va elevando hacia los elementos más universales. Después de la belleza de alma, que ha dejado atrás la del cuerpo, el amante deberá fijar su mirada en la belleza de las leyes y las normas de conducta (ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖ νόμοι κάλον), para conducirse después a la de las ciencias (ἐπιστημῶν κάλλῳ)<sup>74</sup>. A veces se habla de la escalera de Eros, pues verdaderamente éste es un ascenso en el que los peldaños anteriores parecen quedar atrás. Lo individual y particular se va alejando a medida que nos elevamos. Parece que uno de los propósitos de este ascenso es que el amante, "*fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho*"<sup>75</sup>. De este modo, eso que Platón entiende por amor consiste, según la revelación de Diotima, en el conocimiento de la belleza, como demostrarán sus posteriores palabras. Como decimos, cada peldaño de la escalera da un paso más, alejándose de lo particular y acercándose a lo más universal. El inicio del ascenso consistía en dirigirse a los cuerpos bellos y en enamorarse de un solo cuerpo (ἐνδὲ αὐτὸν σώματος ἑρᾶν). Pero, después, debe comprender (κατανοῆσαι) que la belleza de los cuerpos no es diferente, que cada uno no posee una belleza distinta sino que todos participan de una y la misma. Pero ese comprender parece ya exceder lo meramente afectivo del amor y situarse en un plano intelectual. Sabemos que la filosofía, y su misma etimología lo indica, contiene ambos componentes, desea el conocimiento del que carece. Y, en el *Banquete*, se encuentran fuertemente entrelazados; pero, si bien es cierto que, como veremos a continuación, no está claro qué papel juega el amor en la contemplación de la suprema belleza, también lo es que Eros po-

73 Platón, *Banquete*, 210b.

74 G. REALE, (o. c., 227-228) comenta lo extraño que puede resultar al lector contemporáneo el hecho de que se hable de la belleza de las ciencias. Para aclarar la cuestión cita un texto de Aristóteles, cuya lectura recomendamos (*Metafísica*, 1078a 33-1078b 5), en el que comenta la cercanía de la belleza y la ciencia, especialmente la matemática, pues ambas están emparentadas con el orden, la simetría y lo definido.

75 PLATÓN, *Banquete*, 210d.

sibilita el comienzo de la ascensión pues parece que todo conocimiento surge de un deseo: “*La voluntad y la inteligencia se necesitan, y aquel viejo aforismo de nihil volitum quin praecognitum, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo nihil cognitum quin praevolitum, no se conoce nada que no se haya antes querido (...) Sin el deseo de ver, no se ve*”<sup>76</sup>.

El proceso de ascensión que se ha descrito no difiere demasiado del que se describe en el libro VII de la *República*<sup>77</sup>. Después de superar los pasos anteriores el amante llegará al final del camino, acontecimiento que se describe en términos muy próximos al lenguaje de los misterios, que resulta apropiado en labios de una sacerdotisa. La revelación se presenta al iniciado como una comprensión repentina. Citamos, a continuación, el extenso pasaje en el que se describe el objeto de tal comprensión, pues constituye una de las mejores descripciones de lo inteligible: “*existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo (...), sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada*”<sup>78</sup>. La realidad no es cuestión de opiniones, ya que éstas van unidas a lo siempre cambiante. Lo inteligible es ajeno a todo devenir y todo relativismo, pues se muestra siempre de la misma manera y, a pesar de su estrecha relación con los objetos sensibles, a los que confiere su belleza, en nada le afecta el cambio de éstos. Parece resolverse ahora la cuestión planteada en el *Hippias Mayor*, diálogo en el que el torpe interlocutor de Sócrates confundía la belleza y lo bello en sí con las cosas bellas, de manera que su definición estaba siempre asociada a algo múltiple y cambiante<sup>79</sup>. Por encima de todo, quiere destacarse la inmutabilidad de la belleza en sí que es, como aquí se dice, específicamente una (μονοειδέε̅). La relación establecida entre lo inteligible y lo sensible se describe aquí en términos de participación (a través de las conjugaciones de μετέχειν, igual que en el

76 M. UNAMUNO, *o. c.*, 176.

77 PLATÓN, *República*, 532a-b: “*cuando uno se vale de la dialéctica (διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ) para intentar dirigirse, con ayuda de la razón (διὰ τοῦ λόγου) y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí*”, entonces, dice Platón, se llega al término mismo de la región inteligible. Es un proceso que, aquí, concierne exclusivamente a la inteligencia.

78 PLATÓN, *Banquete*, 211a-b.

79 Como muestra de ello, véase el pasaje del PLATÓN, *Hippias Mayor*, 287d-288a.

*Fedón*), a pesar de que la terminología platónica irá evolucionando<sup>80</sup>. Veremos, a continuación, que el propósito de Platón es el establecimiento de objetos absolutamente estables, que permitan al hombre un conocimiento de iguales características, de tal manera que sus acciones no se vean sujetas a los cambiantes y engañosos designios del azar y de las opiniones humanas.

Afirma Diotima que la contemplación de la belleza en sí hace que todos los esfuerzos anteriores, como los del prisionero liberado de la caverna, merezcan la pena. Enumera de nuevo los peldaños que hay que superar para “*terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí*”<sup>81</sup>. El término que Platón emplea es el de μάθημα. No es fácil expresar con claridad qué tipo de conocimiento es el que se tiene de las Formas. El filósofo suele servirse de la metáfora visual<sup>82</sup>, ya que lo inteligible se ve, se contempla, se dirige la mirada hacia ello y se aprehende con el ojo del alma. Es difícil ser preciso al referirse a un tipo de conocimiento que no tiene nada que ver con el sensible, pero, tanto aquí como en la *República*, esta captación de las Formas parece unida a una especie de intuición que, aun cuando se entiende como esencialmente racional, contiene un elemento afectivo e incluso místico. No obstante, la interpretación de estos pasajes y de los términos empleados en ellos (a los que Platón muchas veces otorga un significado nuevo, diferente al de la tradición filosófica) difícilmente será precisa y responderá con exactitud a las intenciones platónicas.

A pesar de todo, lo habitual es considerar a Platón como un intelectualista extremo. Personalmente, considero que el mejor y más plausible comentario es el de Martha Nussbaum, del que, a continuación, se expondrán algunos aspectos. A propósito de aquellas interpretaciones afirma lo siguiente: “*El Banquete es un diálogo sobre la pasión erótica, afirmación ésta difícil de inferir desde algunas de las críticas que se han escrito sobre él*”<sup>83</sup>. Y citamos estas palabras para hacer manifiesta de antemano nuestra opinión ante pasajes como éste de Brochard: “*la contemplación puramente intelectual es siempre, a los ojos de Platón, la forma más perfecta de vida. El amor es un conductor que nos lleva hasta este término supremo, pero cuando llegamos a él su papel se ha terminado. Lo único que queda por hacer es retirarse para hacer lugar a lo que es más noble y divino en él, la intuición pura de la razón*”<sup>84</sup>. A juicio de este estudioso, la escalera del amor descrita en el discurso de Diotima es un mero instrumento del que nos servimos y que derribamos al alcanzar la cima

80 Véase el clásico libro, D. ROSS, *La teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986.

81 PLATÓN, *Banquete*, 211c-d.

82 Los vocablos más empleados son los derivados de βλέπω, ὁράω, y θεάομαι.

83 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 232.

84 V. BROCHARD, *o. c.*, 64.



que buscábamos. Parece que, logrado el objetivo, cesa el deseo, que el amante se recrea eternamente en la contemplación de esa belleza imperecedera y abandona para siempre el camino de la acción. No obstante, para comprender bien el *Banquete*, hay que terminar de leerlo. Sócrates nos expone las últimas palabras que escuchó de la sacerdotisa de Mantinea: ¿“no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud (εἰδωλα ἀρετῆ), al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera (ἀρετὴν ἀληθῆ), ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”<sup>85</sup>. Al principio del discurso se dijo algo de Eros, de lo cual no parece que Sócrates se haya olvidado: el amor es deseo de poseer el bien para siempre y de engendrar en la belleza. No es tan egoísta como para contentarse con la adquisición: “Platón ha visto ciertamente que el amor tiene como objeto la belleza y el bien, pero ha sabido comprender que ese deseo no es simplemente para descansar en la posesión de la belleza y el bien, sino que es para poder dar a luz esos bienes que ya tiene en sí germinalmente quien ama”<sup>86</sup>. Del mismo modo que el citado método dialéctico se compone de dos partes, una hacia arriba y otra hacia abajo (la reunión y la división), la escalera de Eros, según las palabras finales de Diotima, no se derriba, sino que se utiliza para descender por ella. Podemos encontrar más paralelismos con la salida de la caverna que se narra en la *República*. Allí se comenta que quien ha contemplado las realidades eternas siente la necesidad de imitarlas y de adecuar a ellas la disposición de su alma y, en la medida de lo posible, también la de la ciudad<sup>87</sup>. Las Formas son paradigmas, modelos cuya contemplación tiene como propósito la imitación de los mismos, ya que el filósofo busca asemejarse lo máximo posible a lo divino<sup>88</sup>.

En el texto anterior, se destaca la diferencia entre imágenes de virtud y virtud verdadera. De nuevo podemos hallar semejanzas entre lo dicho aquí y la construcción de la ciudad ideal. Sabemos ya que sólo podrá engendrar la verdadera virtud el que se halla en contacto con lo verdadero, es decir, con las Formas inteligibles. En la *República*, del mismo modo que aquí encontramos la distinción entre misterios menores y mayores, allí se separan nítidamente la educación inferior y la superior. Los guardianes habrán de recibir una instrucción basada en la música y la gimnasia, la primera como educación cultural para el

85 PLATÓN, *Banquete*, 212a.

86 F. PÉREZ RUIZ, “El amor en los escritos de Platón”, en *Pensamiento*, (1981), 47.

87 Véase, PLATÓN, *República*, 500b-502a.

88 Tanto en *Ib.*, 613b, como en PLATÓN, *Teeteto*, 176a-b, la ὁμοίωσι τῷ θεῷ, la semejanza con lo divino constituye el camino más recto hacia la virtud.

alma y la segunda como preparación física del cuerpo. La educación superior es la del filósofo, el cual, sirviéndose de la dialéctica, alcanzará la contemplación de lo que siempre es idéntico e inmutable. Los guardianes, por su parte, no poseerán un conocimiento que pueda calificarse de ἐπιστήμη, sino que se intenta que tengan una recta opinión que les permita actuar bien, a pesar de desconocer el fundamento y esencia de la virtud misma<sup>89</sup>. De manera semejante, quienes no son capaces de alcanzar el conocimiento de la belleza inteligible tienen que contentarse con engendrar imágenes de la virtud ya que no pueden imitar ese modelo divino que el filósofo contempla. La misma expresión, εἰδῶλων ἀρετῆ puede hallarse en el libro X<sup>90</sup>: Homero y los poetas imitan imágenes de virtud, lo cual no puede aceptarse en una ciudad ideal, que pretende ser una imagen de lo inteligible. El arte se limita a imitar acciones virtuosas; en el lenguaje del *Banquete*, podríamos decir que reproducen la multiplicidad de acciones bellas; pero una educación adecuada debería dirigir su mirada a la belleza misma. Espero que quede claro que, al igual que el método dialéctico no concluye cuando se alcanza el conocimiento del género, de la Forma universal que engloba los particulares, tampoco la acción concluye con la contemplación de bien o la belleza: “Es, pues, labor nuestra –dije yo–, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido (...) Que se queden allí y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan”<sup>91</sup>.

Hemos destacado anteriormente que los personajes del *Banquete* están presentes en el *Protágoras*. Pero las semejanzas con este diálogo no concluyen ahí. En el discurso de Sócrates se pone de manifiesto, conforme a su propio método, el deseo de encontrar un patrón inmutable desde el que enjuiciar lo particular. Es necesario, dijo, comprender que la belleza de distintos cuerpos es una y la misma. En el *Protágoras* y en muchos otros diálogos, Platón quiere establecer un criterio que libere al hombre de los designios de la τύχη y le permita obrar y decidir con la mayor infalibilidad posible. Y es que, el remedio para escapar al dominio del azar no es otro que la τέχνη<sup>92</sup>. Allí, al no haber desarrollado aún la teoría de las Formas, el placer y el dolor serán los criterios de elección, a pe-

89 Véase el clásico pasaje PLATÓN, *Menón*, 97a-99d, en el que se afirma que la recta opinión es tan útil como el conocimiento, a pesar de que no pueda dar razón (λόγον διδόναι) de las causas, a diferencia del auténtico conocimiento.

90 PLATÓN, *República*, 600e.

91 *Ib.*, 519c-d.

92 Es muy recomendable la lectura del capítulo “Paradojas de la moral concebida como «techné»” en J. VIVES, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, 38-93.

sar de que la distinción entre los que son buenos y malos ponga de manifiesto que aquéllos están supeditados a un criterio superior y externo. En cualquier caso, lo importante es el hecho de que Platón busca una medida cualitativamente homogénea, que permita un cálculo tan infalible como el matemático, aplicado con tanta precisión en las τέχναι. En el *Eutifrón* se destaca también la necesidad del cálculo y la medida para poner fin a la discusión mediante un conocimiento preciso, pero lo bueno, lo bello y lo justo no parecen poder medirse según este método<sup>93</sup>. En el *Banquete*, el patrón establecido posee ya un carácter estable: es la belleza inmutable conforme a la cual podemos juzgar los objetos bellos y conocer con certeza cuáles son más bellos. Los objetos son tales porque participan de la belleza en sí, razón por la que podemos decir que determinadas normas de conducta son bellas, o que las ciencias lo son más que los cuerpos. Platón desea que fijemos la mirada en el inmenso mar de lo bello (πέλαγος τοῦ καλοῦ), imagen que, sin duda, nos sugiere la idea de homogeneidad, pues el agua del mar es como la virtud del *Protágoras*, que constituye una unidad, no como los componentes del rostro que difieren entre sí, sino como un bloque de oro cuyas partes no pueden diferenciarse cualitativamente<sup>94</sup>. A medida que el enamorado asciende, debe considerar la belleza de los cuerpos como insignificante o pequeña (σμικρόν). Progresivamente, va captando la naturaleza homogénea de ese mar, de manera que la belleza de un cuerpo resulta ser como una gota de agua en un enorme océano. Desde esta perspectiva, se entiende que un objeto particular no merezca excesiva estima.

No obstante, y a pesar de la profundidad de esta concepción de Eros presentada por Diotima, hay algo que resulta extraño a nuestra forma de pensar, a nuestra actual percepción del amor. El discurso de Aristófanes parecía situar al hombre en un lugar semejante al que le otorga la tragedia, sujeto a lo ineluctable de tal modo que sus acciones sólo consiguen precipitar aquello que la fortuna le tiene reservado; el de Diotima, en cambio, conjuga el deseo con el conocimiento, dotando al hombre de una capacidad de control, gracias a un cálculo que pretende ser infalible. Con este conocimiento que nos acerca, sin duda, a lo divino, parece que nos alejamos de lo propiamente humano. Si afirmamos que Sócrates ama a Alcibíades, debemos entender que lo que le atrae es su belleza y, por otra parte, que ésta es semejante a la que puede encontrar en un discurso o en una demostración matemática. Y, siendo similar cualitativamente, éstas pueden ser cuantitativamente superiores a la pequeña participación de la belleza que posee Alcibíades.

93 PLATÓN, *Eutifrón*, 7b-d.

94 Véase PLATÓN, *Protágoras*, 329d.

## 6. LA REPENTINA IRRUPCIÓN DE ALCIBÍADES

Pero, cabe pensar, si Platón hubiese querido que, de manera inequívoca, fuese ésta la conclusión que sacase todo lector del *Banquete*, probablemente habría concluido aquí el diálogo: el auditorio aplaudiría las palabras de Sócrates con entusiasmo y éste se marcharía triunfante habiendo vencido a los demás discursos y derrotando a las disciplinas y tendencias que cada personaje representa. Pero, mientras los presentes elogiaban a Sócrates y Aristófanes intentaba decir algo en respuesta a la alusión a su discurso, se oyó un gran ruido, provocado por Alcibíades, que se presenta borracho para coronar a Agatón. Con este golpe teatral se produce un giro radical en la narración, ya que pasamos del universo contemplativo e intelectual del Eros de Diotima al griterío formado por un hombre ebrio y su séquito, que llega sostenido por una flautista y coronado de hiedra y violetas. De repente, descubre que Sócrates está sentado al lado del anfitrión y parece recriminarle que se siente siempre junto al más bello de los asistentes. El maestro de Platón, con tono asustadizo, se dirige a Agatón: “*mi pasión por este hombre (ἔρω τοῦ ἀνθρώπου) se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él (τούτου ἠράσθην), ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura (μανίαν) y de su pasión por el amante (ἡλεραστίαν)*”<sup>95</sup>. Nosotros, al igual que los lectores antiguos a quienes Platón dirigía sus escritos, conocemos los acontecimientos históricos que suceden a este simposio celebrado en 416 a. C., sabemos qué es lo que hará Alcibíades poco después. Este joven de familia rica y poderosa en Atenas, nació en torno a 450 a. C. y fue educado por Pericles tras la muerte de su padre Clinias. Durante el período en el que ejerció como general ateniense se mostró siempre beligerante, rompiendo, como hemos apuntado, la paz que Nicias había logrado con Esparta. Poco después los acontecimientos que tiene lugar en casa de Agatón, Alcibíades encabezará la expedición a Sicilia en 415 a. C.; la empresa no resulta como él esperaba y los soldados deben regresar. Y, tras una de sus frecuentes orgías, es acusado de decapitar y de cortar los genitales a una estatua en honor de Hermes, razón por la que desertará y se aliará con los espartanos<sup>96</sup>. Conociendo estos datos, no sorprende el temor de Sócrates ante un hombre violento, poderoso y algo soberbio.

<sup>95</sup> PLATÓN, *Banquete*, 213c-d.

<sup>96</sup> Es probable que la estrecha relación entre Sócrates y Alcibíades fuese otro factor influyente en la condena de aquél. Después de huir a Esparta y de contribuir al desastre ateniense, sedujo a la mu-

En el texto anterior se hace manifiesta la estrecha relación existente entre estos dos personajes, ya mencionada en otros diálogos. Al inicio del *Protágoras*, Sócrates viene de estar con Alcibíades y comenta que, a pesar de su belleza, ha encontrado en el sofista a alguien más hermoso, pues le supera en sabiduría<sup>97</sup>. Aunque el propio Alcibíades se encargará de darnos los detalles de esta relación. Se muestra todavía amenazante, a pesar de lo cual desea compartir la corona que traía para el homenajeado: “Ahora, Agatón –dijo–, dame algunas de esas cintas para coronar también ésta su admirable cabeza y para que no me reproche que te coroné a ti y que, en cambio, a él, que vence a todo el mundo en discursos, no sólo anteayer como tú, sino siempre, no le coroné”<sup>98</sup>. La intervención de Alcibíades suele justificarse por diversos motivos, no demasiado convincentes. Es cierto que, como muestran estas palabras, establece la superioridad de la filosofía respecto a la poesía y la retórica; pero no era necesaria la aparición de Alcibíades, ni tampoco el modo en que lo hace, para que el lector sacase esta conclusión. El final de la obra, en el que Sócrates conversa con Agatón y Aristófanes bastaría para resaltar una idea que, por otra parte, conoce cualquier lector de Platón. Parece que esa encarnación de la filosofía, que es Sócrates, vence a todos por medio de los discursos, mientras la poesía debe contentarse con obtener, ocasionalmente, el aplauso del público. Aquí, como cabría esperar que hiciera en su discurso, Alcibíades hace hincapié en la capacidad discursiva de la filosofía, en el carácter racional socrático, en la búsqueda de la verdad que garantiza la victoria dialéctica. Él, en cambio, se erige como símbolo de todo lo dionisiaco que había sido apartado de la fiesta: consigue que la flautista vuelva a entrar, su corona es de hiedra y violetas y, además, encuentra a los presentes demasiado sobrios, por lo que les incita beber más vino, al tiempo que pide para sí la jarra más grande. Y Erixímaco, que ejerce de moderador durante todo el diálogo, le comunica el acuerdo al que todos llegaron al principio: el que bebe, pronuncia un discurso en elogio de Eros. Pero, ebrio como está, la comparación con los discursos de hombres sobrios no resultaría equitativa. Piensa, además, que Sócrates se sentiría celoso si elogia a cualquiera que no sea él (devolviéndole así el reproche que él mismo acaba de recibir). Por lo tanto, si se le permite, entonará un elogio a Sócrates. “«¡Eh, tú!, ¿qué tienes

jer del rey Agis, lo que le llevó a escapar de nuevo, encomendándose a la protección del sátrapa persa Tisafernes. Regresó a Atenas en 411 a. C., dirigiendo con éxito algunas campañas, pero su derrota en Notio en 406 le hizo perder el cargo. Los dirigentes atenienses no escucharon sus consejos en la importante batalla de Egos Pótamos. Atenas fue sitiada en el año 404, tras lo cual se implantó el régimen oligárquico de los Treinta. Alcibíades se exilió de nuevo y fue asesinado en Frigia. Para una exposición de su interesante biografía, véase, J. de ROMILLY, *Alcibíades o los peligros de la ambición*, Barcelona, Seix Barral, 1996.

97 Véase, PLATÓN, *Protágoras*, 309a-c.

98 PLATÓN, *Banquete*, 213d-e.

en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo?, ¿o qué vas a hacer?» «–Diré la verdad (τᾶληθῆ ἔρω). Mira si me lo permites.» «–Por supuesto –dijo Sócrates–, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla»<sup>99</sup>. Alcibíades manifiesta su propósito de decir la verdad, afirmación que no será contradicha cuando termine su discurso. No es frecuente que Platón ponga la verdad en boca de ningún personaje, a excepción de Sócrates, a no ser para exponer después su retractación. Por ello, debemos tomar conciencia de la importancia que el autor concede al discurso que Alcibíades se dispone a pronunciar. Aún más curioso es el hecho de que se disponga a decir la verdad sobre Sócrates, sobre la pasión personal que siente también por un individuo particular, cuando la verdad parece residir en lo inmutable, en lo real, en las Formas. Los elogios a Eros no se dirigen a nada particular, sino a ese sentimiento universal que este daimon inspira. Incluso Aristófanes, que hace alusión a la conducta individual, se sirve de abstracciones y de afirmaciones universales para convencer al auditorio. Todos comparten la idea de que el amor debe ser definido, debe mostrarse su carácter universal, para lo cual es conveniente elevarse hacia lo abstracto y no centrarse en relatos concernientes a relaciones personales y particulares. Pero el ebrio Alcibíades basará su verdad en la experiencia propia, en el sentimiento que despierta en él un individuo.

Así pues, este personaje ha conseguido poner del revés todo lo que ha sucedido anteriormente. Siendo amigo y discípulo de Sócrates, conoce las objeciones que éste puede plantearle, razón por la que se anticipa a las mismas y expone su justificación: “A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes (δι’ εἰκόνων). Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla”<sup>100</sup>. Parece que la manera en que los discursos anteriores han procedido (o han intentado proceder) es utilizando argumentos, razonamientos, o, al menos, definiciones. Las imágenes, como en el de Aristófanes, se empleaban como medio y no como fin, pues buscaban explicitar una situación que se presenta como universal. Aquí, sin embargo, las imágenes tienen por objeto la verdad. Podríamos pensar que se insinúa, una vez más, la conocida diferencia entre el μύθος y el λόγος, que muchas veces se utiliza para establecer, equivocadamente, la diferencia entre el pensamiento mítico o irracional y el filosófico. No es ése el lugar para adentrarse en esta discusión<sup>101</sup>, pero, si bien es cierto que Platón busca siempre, siguiendo el método socrático, la definición y la argumentación lógica, el único camino que parece conducir a la verdad, cualquier lector co-

99 *Ib.*, 214e.

100 *Ib.*, 215a.

101 Recomiendo la lectura del recientemente traducido estudio L. BRISSON, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Adaba, 2005.

nocerá la importancia que los mitos y las imágenes tienen en el conjunto de la filosofía platónica<sup>102</sup>. Suele servirse de imágenes allí donde el objeto sobre el que se habla no permite un discurso a base de argumentaciones. “¿*Qué subyace en estas afirmaciones? Podemos aventurar una posibilidad. Existen algunas verdades sobre el amor que sólo se aprenden experimentando una pasión particular. Si pedimos a alguien que nos enseñe dichas verdades, esa persona tiene que recrear sus propias experiencias en el oyente: contar una historia, despertar la imaginación y los sentimientos del interlocutor con sus recursos narrativos. Las imágenes y símiles resultan muy útiles para que el oyente comparta la experiencia y la recree en su interior*”<sup>103</sup>. Alcibíades no va a exponer una historia de amor para que extraigamos unas conclusiones aplicables a otros casos. Él no va a hablar de la belleza como una propiedad de todos los cuerpos, como esa esencia repetible que hallamos en la multiplicidad: va a exponer su propia historia de amor, el que siente por Sócrates.

No obstante, suele entenderse que lo importante del discurso de Alcibíades no es nada que tenga que ver con él mismo, sino la descripción que hace de la personalidad de Sócrates. Platón podría utilizar el discurso de Alcibíades para presentar un retrato de su maestro, de las virtudes que poseía, en contraposición al que encontramos en *Las Nubes* que, como ya hemos dicho, contribuyó decisivamente en su condena. Así el final del *Banquete*, sería una nueva apología, en la que el autor insiste en la injusticia y corrupción del sistema ateniense, capaz de condenar al más virtuoso de sus ciudadanos. Sin embargo, aun cuando esta idea puede contener parte de verdad, no parece justificación suficiente para la intervención de Alcibíades.

Alteraremos el orden de este último discurso para mejor comprensión del presente comentario. “*Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo (...) Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar*”<sup>104</sup>. Lo que suele destacarse en todos los estudios es que Alcibíades presenta a Sócrates como la personificación, la encarnación del propio Eros, del perfecto amante. Si el discurso de Diotima ha podido generar la impresión de que se ha postulado una meta inalcanzable, un amor y conocimiento ajenos al alcance de los mortales, el Sócrates de Alcibíades será la prueba de que es posible vivir conforme al Eros que, en última instancia, parece ser también una personificación de la auténtica filosofía. Vemos en este texto una repetición

102 No es necesario poner ejemplos; pero, si aún hay alguien que piensa que Platón desprecia el mito y los recursos poéticos puede liberarse de su error acudiendo al *Timeo* o al pasaje del *Fedón*, 114d.

103 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 253.

104 PLATÓN, *Banquete*, 216d-e.

de argumentos anteriores. Sócrates parece un amante ansioso por degustar los placeres de la belleza corporal de los jóvenes atenienses. Pero, en realidad, no es eso lo que busca, pues sabe que la belleza es un mar inmenso y que esos cuerpos son sólo una gota en la que no debe concentrarse. El propio Alcibíades comenta su error, cuando pensó que Sócrates estaba interesado en su belleza; utilizó todas las artimañas que conocía para intentar seducirle: conversó con él, le acompañó al gimnasio, pero Sócrates no cedía. Finalmente, decidió tenderle una trampa, invitándolo a su casa y preparándolo todo para que tuviera que quedarse allí a dormir, yaciendo a su lado. Pero sus nuevas tretas tampoco dieron fruto, así que decidió expresar sus sentimientos. Alcibíades está dispuesto a compartir con Sócrates sus bienes, sus amigos y cualquier cosa que desee, pues cree que, a cambio, obtendrá su sabiduría. *“Debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. 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 lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce»”*<sup>105</sup>. Nos preguntábamos anteriormente por qué habría de ser superior la belleza del alma a la del cuerpo. Desde los presupuestos esbozados en el discurso de Diotima, podríamos pensar que tal belleza es mayor (en cantidad), pues la belleza que reside en los cuerpos, las almas, las leyes y las ciencias, es, como se dijo, una y la misma, de la que todo lo demás puede participar. Es cierto, como apunta Reale<sup>106</sup>, que estas palabras de Alcibíades se asemejan a ciertos aspectos del discurso de Pausanias quien, más que una conciliación entre lo físico y lo psíquico, busca una justificación del placer corporal uniéndolo a intenciones pedagógicas. Y es que, aun cuando anteriormente se estableció la homogeneidad del mar de la belleza, parece que aquí subyacen otros presupuestos platónicos, no explicitados, pero de sobra conocidos por otros diálogos: a saber, la superioridad del alma respecto al cuerpo. Precisamente en el *Alcibíades I*, se defiende la tesis de que *“el hombre no es otra cosa que su alma”*<sup>107</sup>. Pero no hace falta acudir tan lejos para confirmar esta teoría, pues en el *Fedón* se afirma claramente que el alma está emparentada con lo divino y el cuerpo con lo mortal<sup>108</sup>. Así, puede entenderse que, aun siendo homogénea esa belleza y estando presente en lo diverso a pesar de ser una,

105 *Ib.*, 218e.

106 G. REALE, *o. c.*, 244-245. A pesar de la semejanza, considero que las intenciones y los presupuestos de Pausanias y Alcibíades difieren notablemente.

107 PLATÓN, *Alcibíades I*, 130c. La autenticidad de este diálogo es aún tema de debate entre los especialistas. Pero es cierto que, aun cuando no sea una obra platónica, sus tesis se asemejan a algunas de las que encontramos en otros diálogos. Para profundizar en esta discusión, véase, Zaragoza, J., “Introducción” en PLATÓN, *Diálogos: dudosos, apócrifos, cartas*, Madrid, Gredos, 1992.

108 Véase, PLATÓN, *Fedón*, 80a.



el trueque que Alcibíades propone a Sócrates es injusto, no porque la belleza de cuerpo y alma sea diferente, sino porque ambos, al margen de toda belleza, pertenecen a ámbitos diferentes de la realidad, poseen un rango ontológico diferente. El alma se asemeja a lo divino, estable e inmutable, pues estas mismas características son las que poseen sus objetos de conocimiento. El cuerpo, nadie puede negarlo, es corruptible y se encuentra estrechamente vinculado con lo sensible. Así pues, Alcibíades quiere poner en relación cosas de distinta naturaleza, por lo que Sócrates se muestra disconforme con el trato.

La sabiduría y la templanza que muestra el maestro de Platón no parecen propias de un ser humano. Es inmune a las tentaciones sexuales, al dinero y los honores y, además, su valentía es digna de destacarse. El propio Sócrates salvó la vida de Alcibíades en Potidea<sup>109</sup>, mostrándose como el más prudente y sereno de los soldados. Puede pasar varios días sin comer, camina descalzo y sin ropa sobre el hielo, bebe más que cualquiera y nadie le ha visto jamás borracho. Se quedaba parado meditando desde al alba mientras los soldados “*le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol*”<sup>110</sup>, al igual que hace justo antes de entrar en casa de Agatón.

El discurso de Alcibíades, magistralmente elaborado por Platón, combina los elogios con el odio y la violencia que generan en él el rechazo socrático. Es, como se ha dicho, un perfecto retrato del auténtico hombre demoníaco (δαίμονιῶ ἀνὴρ). Todo en él es templanza, valentía, sabiduría. Y, sin embargo, nos gustaría preguntar a Platón si verdaderamente el ideal humano ha de consistir en asemejarse al Sócrates que aquí nos presenta. Al margen de que pueda ponerse seriamente en duda que el retrato que aquí se presenta sea verídico, por mucho que Sócrates consiguiera una extrema disociación entre su alma y su cuerpo, la metáfora con la que Alcibíades nos lo presenta resulta totalmente apropiada: “*Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior*”<sup>111</sup>. Efectivamente, la sensación que nos produce el relato de la personalidad socrática produce la impresión de ser, al mismo tiempo, dios y estatua. Es sabio, prudente y audaz, y puede quedarse estático y extático durante días. Su imagen, presumiblemente, constituye más un ideal que una realidad, una meta que debemos alcanzar para que nuestra vida sea ordenada y controlable, para que nos liberemos de la esclavitud a la que nos somete el azar y las pasio-

109 Se cuenta que Sócrates sólo salió de Atenas en dos ocasiones, durante el asedio de Potidea (432-430 a. C.) y la batalla de Delio (o Delión) en 424.

110 PLATÓN, *Banquete*, 220d.

111 *Ib.*, 215a-b.

nes mal dirigidas. Pero, “¿es esta la vida que queremos? (...) No se nos permite el confortable pensamiento de que la persona transformada será semejante a nosotros, sólo que más feliz. Sócrates resulta un ser bastante extraño”<sup>112</sup>.

Sin embargo, tenemos argumentos para pensar que el mismo Platón tenía sus propias sospechas en torno a este ideal de vida. En primer lugar, es interesante lo que Alcibíades narra y cómo lo narra y, en segundo, lo que Sócrates le hace sentir y lo que le atrae de él. Ya hemos comentado que el joven ateniense introduce todo lo dionisiaco que había sido apartado del simposio y que su discurso se sirve de imágenes para transmitir un tipo de conocimiento basado en la experiencia y el sufrimiento propio (παθόντα γινώσκειν). Así, Alcibíades no destacará la racionalidad socrática, sino que lo compara a los silenos y los sátiros. Sócrates, como ellos, aun cuando esconde un tesoro en su interior, es físicamente muy feo. Por lo tanto, es difícil iniciar el ascenso narrado por Diotima, puesto que partía de la contemplación y comparación de los cuerpos bellos, descubriendo que es la misma belleza la que está presente en todos ellos. Pero no es sólo que Alcibíades introduzca lo dionisiaco con su corona de hiedra y obligando a los demás a beber más vino, sin que adorna a Sócrates, seguidor incondicional de Apolo, con esos mismos caracteres. “¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias (...) Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo. De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos”<sup>113</sup>. Ejemplos como éste los encontramos a lo largo de todo el discurso. Las palabras de Sócrates, como si se tratara de un flautista, hacen que su corazón palpite como si estuviera poseído. “A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas”<sup>114</sup>. Alcibíades destaca todo lo irracional de Sócrates, lo que le atrae inexorablemente como el canto de las sirenas. No se refiere a la persuasión mediante argumentos racionales sino a la posesión y el encantamiento a los que se ve sometido por la melodía de sus palabras. El efecto que Sócrates le produce es comparado con la mordedura de una víbora, con una picadura que se apodera de su alma, algo que todos conocen pues, según dice, “todos habéis participado de la locura y frenesí del filósofo (τῆ ἰλοσόφου μανίᾳ τε καὶ βακχείᾳ)”<sup>115</sup>. Así, el relato socrático de Alcibíades, que todos los comentaristas interpretan como retrato del

112 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 251.

113 PLATÓN, *Banquete*, 215b-d.

114 *Ib.*, 216a.

115 *Ib.*, 218b.

auténtico amante, como personificación del mismo Eros, no parece centrarse en la racionalidad de Sócrates, en su habilidad dialéctica, sino, como aquí se dice, en su delirio báquico, en la locura en la que está preso y atrapa también a los demás.

Pero lo más extraordinario de sus palabras es, precisamente, lo que está en abierta contradicción con el discurso de Diotima. Según ella, lo que valoramos en los cuerpos y las almas es una propiedad, algo repetible por doquier, que podemos encontrar disperso en la multiplicidad, de manera que una legislación puede ser tan bella o más que cualquier persona, por el hecho de contener más belleza o participar más en ella. *“Piénsese en la profunda observación de Epicuro en el sentido de que, si Menelao hubiese considerado a Helena una simple mujer como otras «jamás se hubiese escrito la Ilíada ni tampoco la Odisea»”*<sup>116</sup>. La concepción de Diotima tiene la ventaja de considerar la multiplicidad como un mar en el que se extiende una misma belleza, de manera que la pérdida de un ser amado, a diferencia de la concepción aristofánica, no nos condena a la soledad, puesto que esa belleza que apreciábamos puede encontrarse en muchos otros que también participan de ella. No es esto, en absoluto, lo que Alcibíades destacará de la persona de Sócrates; de hecho, sus palabras están encaminadas a alcanzar una conclusión: *“Creo –dije yo– que tú eres el único digno de convertirse en mi amante”*. *“Es cierto que en otras muchas y admirables cosas podría uno elogiar a Sócrates. Sin embargo, si bien a propósito de sus otras actividades tal vez podría decirse lo mismo de otra persona, el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración (...) Como es este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros”*<sup>117</sup>. En Alcibíades y en su retrato de Sócrates sí podemos reconocernos, descubrimos lo semejante de nuestros afectos y pasiones, lo incomparable e insustituible de la persona a la que amamos.

Al terminar el discurso, lo único que Sócrates le reprocha es el no parecer borracho sino completamente sereno y afirma que su propósito no era simplemente elogiarle, sino enemistarle con Agatón; es decir, que sus palabras son una nueva treta para intentar conquistarle. Como hemos visto, las palabras de Alcibíades no están carentes de cierta ambigüedad: por un lado, Sócrates repre-

116 M. NUSSBAUM, *o. c.*, 248. La cita de Epicuro se encuentra en *Disertaciones por Arriano*, 1.28.13.

117 PLATÓN, *Banquete*, 218c y 221c-d.

senta a ese hombre demoníaco y, al mismo tiempo, es un flautista preso de la locura, que genera encantamiento y que no se parece a ningún hombre que exista o haya existido. No pretendo afirmar que Platón se retracte de lo mencionado por boca de Diotima; pero, aun cuando sólo pueda conjeturarse su verdadera intención, éstos y otros pasajes pueden llevarnos a dudar de las interpretaciones tradicionales. Sócrates, en el *Gorgias*, le dice lo siguiente a Calicles: “*he advertido que ahora tú y yo sentimos, precisamente, el mismo afecto; somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibíades, hijo de Clinias, y a la filosofía; tú a los dos Demos, al de Atenas y al hijo de Pirilampes*”<sup>118</sup>. En ningún caso puede interpretarse que Platón rechace el Eros de Diotima, ni que nos inste a cultivar el amor hacia un individuo por encima de todo. Pero, quizá, con el genial discurso de Alcibíades, quiere, al menos, sembrar la duda en los lectores. Quizá, como en este texto, pueda seguirse el camino de la filosofía, la escalera de Eros, sin dejar atrás los peldaños que ya hemos escalado. Puede que, en lugar de una escalera, también Eros sea como esas cajas chinas, que no abandonan lo inferior y más pequeño, sino que lo guardan en su interior. Platón fue siempre un escéptico, un buscador incansable; aquí desea concluir su obra planteando ciertas dudas. En cierto sentido, puede considerarse el *Banquete* como otro de los diálogos aporéticos: Sócrates se marcha de casa de Agatón y, como sabemos, no ha dicho la última palabra en torno a Eros, sino que continuará la discusión en otro momento.

118 PLATÓN, *Gorgias*, 481d.