

Jorge Eduardo Rivera

# EL BANQUETE

*Una vía hacia Dios*

Donación U. Católica de Temuco, Chile, por el Sr. Valde...  
Folio 14, 19...



Ediciones Universidad Católica de Chile

## I. LA PRIMERA PARTE DEL SYMPOSION

Ediciones Universidad Católica de Chile  
Vicerrectoría Académica  
Comisión Editorial  
Casilla 114-D, Santiago, Chile.

Jorge Eduardo Rivera  
Inscripción No 56.242  
Derechos Reservados  
Primera edición: 500 ejemplares  
Marzo 1983  
Diseño: Ana Maria Maksymowicz  
Producción: Publicidad Universitaria U.C.  
Impresión: Alfabetá Impresores

El título de este diálogo de Platón —*tò sympósion*— no nos ilustra acerca del tema que en él se trata. Un “*sympósion*” es una celebración festiva, corriente en la época de Platón, en que un grupo de amigos se reúnen para una comida en común, a la que sigue luego un *beber-juntos*, que es lo que significa la palabra griega. Pero no se trata de beber por beber, sino de conversar en torno a un tema prefijado. Lo que interesa en un *sympósion* es el tema de que se habla y lo que se dice acerca de él.

¿De qué se habla en este *sympósion* que Platón nos pone delante? La respuesta es aparentemente fácil: se habla del amor. Pero aquí

empiezan las dificultades, porque para eso que nosotros llamamos amor los griegos tenían varias palabras distintas con significaciones muy dispares. En realidad, en el *Sympósion* no se habla del amor, sino del *eros*. ¿Y qué es este *eros*? Lo que el *eros* de verdad sea, no lo sabemos sino al final del diálogo. En las manos de Sócrates, el *eros* se nos convertirá en algo para lo que nosotros necesitamos otra palabra. ¿Filosofía? Se lo ha sostenido con buenas razones: el tema del “banquete” sería la filosofía, o si se quiere, la filosofía como *eros*. Pero podría pensarse también que no se trata de la filosofía, así en abstracto, sino “del filósofo”: de Sócrates como filósofo. El elogio de Sócrates por Alcibiades sería la culminación de todo el diálogo, su verdadero *télos*. Sin embargo, podría sostenerse también que el tema a que toda la conversación apunta es más alto y trascendente: se trataría nada menos que de Dios. ¿O será el tema la pregunta acerca de cómo puede salvarse la *pólis* de la situación de crisis en que este grupo de hombres la siente debatirse?

Quizás pudieran resumirse todas estas posibilidades diciendo que en el “Banquete” se habla del *eros* como impulso vital fundamental que lleva al hombre a una claridad intelectual gracias a la cual puede éste desembocar finalmente en Dios. Quien sea capaz de seguir esta “in-tentio” profunda del *eros* es filósofo. Sólo él puede salvar la *pólis* del derrumbe presente.

Este “diálogo” es *sui generis*: en toda la primera parte y en la tercera se nos ofrecen largos discursos. Esto lo diferencia de otros diálogos platónicos, donde Sócrates aparece haciendo breves y cáusticas preguntas a las que se siguen también breves respuestas. Sólo en la parte central —en el discurso de Sócrates— vemos reaparecer, subrepticamente, el modo socrático de pensar, el discurso quebrado, detenido, puesto a prueba, en rápidas idas y venidas a través de los interlocutores.

En esta primera lección nos ocuparemos de los cinco primeros discursos, los llamados “discursos no filosóficos”, que conforman lo que podría considerarse como la “primera parte” del “Banquete”. Antes de abordarlos, quisiéramos, sin embargo, detenernos en dos cuestiones previas: el problema de la tradición y el problema del diálogo como género literario filosófico.

## LA TRADICION

Este diálogo, como sucede a veces con los de Platón, no es un diálogo “directo”, sino “indirecto”: el discurso fundamental está inserto en otro, y este otro, en otro.

El primer diálogo pone delante de nosotros a Apolodoro —un devoto de Sócrates— y a unos ricos, hombres de negocios (*plousioi*,

*khrematistikoi*), que lo interrogan acerca de un encuentro de Sócrates con Platón y con otros, en que se habló acerca del *eros*.

A su vez, Apolodoro tampoco estuvo presente en esa reunión socrática y sólo puede contar lo que a él le contó Aristodemo —otro devoto de Sócrates.

El filosofar de Sócrates con sus amigos llega hasta nosotros a través de una *tradición*.

Tradición es fundamentalmente transmisión oral de algo, en este caso, de una filosofía. Apolodoro le cuenta a los hombres de negocios lo que a él le contó Aristodemo, y de paso cuenta lo que le contó Glaucón que le había contado alguien, a quien se lo había contado Fénix, a quien se lo contó Aristodemo.

¿Qué hay en todo este contar?

Para responder a esta interrogante, preguntémosnos cuál es la manera cómo la filosofía está presente en el mundo. Se diría que la filosofía, por lo menos hoy, está presente en los libros. Para nosotros, los libros son algo casi sustantivo, algo que casi, casi está ahí como lo están los árboles y las piedras.

Pero los libros no son sino una ayuda en la transmisión oral. Un libro filosófico requiere explicaciones e interpretaciones. Estas pueden estar en otros libros, pero estos otros libros tienen un carácter muy distinto del de los primeros: están más cerca de la tradición oral.

En definitiva, la filosofía vive en lo que uno le dice a otros y —casi siempre— en lo que uno le dice a otros acerca de lo que alguien ha dicho. Es lo que estoy haciendo yo en este momento.

Hay unos pocos filósofos esenciales, creadores. Ellos dialogaron con su mundo y le abrieron a *ese mundo* una nueva y esencial visión. La necesidad de lo oral en ellos radica en que su filosofía no era una especie de “aerolito” caído del cielo, sino un *elevarse*, un *salir* de una determinada situación hacia una verdad fundamental.

Los demás... repetimos a esos pensadores originarios. Pero “repetición” no es ni puede ser un mero acto mecánico, pues entonces estaría de más. Re-petición (*Wieder-holung* = re-toma) es siempre un tomar *lo mismo*, pero desde la propia situación. Tomar lo mismo, de otra manera.

En este decirse unos a otros la verdad, *vive* la filosofía.

## EL DIALOGO COMO GENERO LITERARIO FILOSOFICO

Decíamos que este “diálogo” es un diálogo *sui generis*. Se trata de una serie de discursos (*lógoi*) en alabanza y encomio del *éros*: *erotikoi lógoi*. Pero, *sui generis* y todo, es este un diálogo. Hay un referirse de unos *lógoi* a otros, un responderse, y un avanzar hacia una meta (el discurso de Sócrates).

La pregunta que queremos plantear aquí es la siguiente: ¿por qué esta forma del diálogo? ¿Se trata de un “revestimiento” literario para una cosa que podría decirse —y quizás mejor— de otra manera?

En general, podríamos plantear la pregunta de una manera más amplia: ¿es el género literario que reviste la filosofía algo contingente, azaroso, sin importancia?

De hecho, la filosofía se ha expresado en las más diversas formas literarias. Primero, como poesía; por ejemplo, en Parménides. O en aforismos (Heráclito, Nietzsche). O en diálogo (Platón). O en forma de “tratado” (Traktat) o de “ensayo”.

Me voy a centrar aquí en la forma literaria que es el diálogo. ¿Para qué todo este trajinar con opiniones encontradas, este trabajoso ir sacando poco a poco la verdad? ¿No sería más directo decir inmediatamente lo que se piensa?

¿No podrían suprimirse los “sofistas” que en los diálogos de Platón suelen aparecer como contrincantes de Sócrates, diciendo cosas erróneas, y exponer pura y simplemente la verdad tal como Sócrates la ve? ¿No está de más este ir y venir entre la verdad y el error?

En nuestro diálogo, ¿no podrían dejarse de lado los cinco discursos previos al de Sócrates, los discursos “no filosóficos”? ¿O estarán ahí tan sólo como adorno, como complemento “literario”, como contrapartida de la verdad, para que ésta resplandezca mejor?

En todos estos supuestos, la forma del diálogo sobraría filosóficamente. No sería *necesaria* para la filosofía misma.

Responderemos por pasos contados:

a) El diálogo es un logos en estado naciente, un logos en gestación. A través del diálogo se llega a un logos, esto es, a un decir que dice la verdad de las cosas. Lo que Platón hace en sus diálogos es precisamente *poner en obra* este llegar a ser del logos filosófico. No se trata de que uno de los interlocutores —Sócrates— ya esté en posesión de la verdad y que sólo sea cuestión de que logre “convencer” a los otros de esta verdad o de probarles que ellos están en el error. No, no se trata de eso. La verdad es el *todo* del diálogo, o sea, el acontecer de-velante, el *paso de la no verdad a la verdad*.

Verdad es, para los griegos, *a-létheia*, des-ocultamiento. O sea, verdad es algo que *acontece*: el des-ocultarse de lo que estaba oculto. No hay verdad filosófica como una posesión en la cual se está desde un comienzo, sino que la verdad, como acontecer des-ocultante, tiene como supuesto la no verdad, el ocultamiento.

El estado “natural” del hombre es la no-verdad. Pero no-verdad no significa originariamente “error”, sino *ocultamiento*. Se está primero en la *dóxa*, en el simple “parecer”. Lo que comparece en esta parecencia que es el parecer son los entes. No a-parece aún el ser de esos entes o, mejor, el ser co-aparece, pero ocultándose. Comparecen los entes que son, sin que *su ser* mismo comparezca como tal.

Sólo poco a poco y paso a paso el hombre logra que el ser mismo se muestre como tal, es decir, en su verdad. Este arrancarles a los entes la verdad de su ser es el des-ocultamiento, la *a-létheia*. Y esto es lo que *ocurre* en el diálogo. Este acontecimiento no se *dice*, sino que “acontece”.

Es un error pensar que el diálogo sea una “expresión” o un vehículo de “comunicación” de una verdad ya hecha y alcanzada sin él. El diálogo no trata de “expresar” nada que primero estuviera “dentro” y que luego tuviera que salir “fuera”; sino que el diálogo *es* el acontecer mismo del movimiento de-velador.

Por eso, los interlocutores que dicen algo que luego mostrará ser no-verdad, que tendrá que ser *abandonado*, no son “suprimibles”, sino que son esenciales al diálogo: en ellos está el “supuesto” del de-velamiento, esto es, el estado de velamiento.

b) Un segundo paso, conexo con el anterior: toda verdad filosófica tiene una *situación*. Aunque “lo que” en ese estado de verdad se ve, la verdad entendida como “adecuación de la mente con la realidad”, sea algo en cierto modo intemporal o “eterno” (en el sentido de que *siempre* será verdad eso que allí se ve), la *llegada* a esa verdad es algo que acontece desde una cierta situación y dentro de ella, y es, en este sentido, algo *temporal* (histórico). De este modo, “la verdad” lograda tiene un *sentido*: es verdad *en* esa situación y no así en absoluto, atópicamente.

Cuando se dice “es verdad”, ello significa que se ha salido de un estado en que la verdad no trasparecía. Y entonces, la verdad está asentada sobre ese estado anterior. Cuando Sócrates lleva a un sofista al reconocimiento de que su anterior posición era insostenible, lo ha hecho dar un paso hacia la verdad de su estado anterior. Entre la verdad plena y la no-verdad hay muchos estados intermedios. Hay cosas más verdaderas que otras, y luego otras aún más verdaderas. De ello habla Platón en la explicación del Mito de la Caverna, en la República.

Por eso, es falso que lo contrario de la verdad sea el “error”, si se entiende por error una simple proposición falsa. Lo contrario a la verdad es el no-desocultamiento. Y el no-desocultamiento tiene grados. Cada paso en el diálogo socrático es una ascensión hacia el desocultamiento. Al des-ocultarse la imposibilidad de sostener una determinada posición, se abandona un estado que ocultaba la verdad, y al abandonar ese estado, ya no se *está* en la no-verdad, sino que se produce una in-estabilidad (típica en los diálogos socráticos) que impele hacia el des-ocultamiento. Un diálogo es algo eminentemente dinámico: es un movimiento hacia el des-ocultamiento.

La nueva verdad, la verdad a la que se llega, va a tener sentido sólo desde allí desde donde fue conquistada. “Sentido” es la pertenencia a una situación total: el ensamblaje en el-todo.

Por eso, todos los pasos son importantes y todos los interlocutores son necesarios, también los "equivocados".

c) Todos los diálogos de Platón, pero muy especialmente el *Sympósion*, son políticos. En el sentido de que en ellos se hace presente la *pólis* del tiempo de Platón en sus *reales posibilidades*. Los sofistas no son simplemente hombres malévolos, falsarios, codiciosos, sino que son la posibilidad de un saber autónomo, ilustrado y culto, en la Grecia del siglo V.

Que ese saber esté haciendo peligrar otras honduras humanas que la fe tradicional había hecho presentes, es el genial instinto, "olfato", de Sócrates (su *dáimon*). Hoy vemos a los sofistas ya derrotados. En cambio, Sócrates se enfrentó con una sofística muy real, muy fuerte, muy atractiva y muy vigente entre las clases sociales rectoras. Cuando aparecen en los diálogos, son *realmente* una tremenda posibilidad de la *pólis* griega. En los diálogos de Platón "acontece" su desenmascaramiento, la exhibición de la verdad del peligro que ellos entrañaban para la vida colectiva griega. Y en este sentido, en los diálogos de Platón "acontece" la más alta y real política.

Junto a los sofistas están los hombres de la *tradicición*, Aristófanes, por ejemplo. Ellos ven con horror la demolición de la estabilidad social de Grecia por obra de los sofistas. Su reacción consiste en negar el saber que busca afirmarse en sí mismo y, por ello, su reacción es retornar a los viejos mitos y costumbres. Pero éstas ya no están vivas en Grecia. Han sido socavadas por muchas cosas, entre otras, por la razón, triunfante pero inerte frente a las necesidades de la vida colectiva, incapaz de dar un fundamento nuevo a la *pólis*.

Sócrates es un hombre de la razón, un ilustrado. Así pudo pasar por un sofista más a los ojos de los tradicionalistas. Sócrates es todo lo contrario de un reaccionario. Está al día, y acepta el reto de la razón autónoma. Pero, a la vez, comprende que la razón está sustentada y portada por un poder —en definitiva, religioso— que, si bien puede ser iluminado por la razón, está, sin embargo, más allá de ella, escapa a su control. Por eso, Sócrates aprecia también la tradición. Pero, aun apreciándola, no puede repetirla, porque esa tradición está muerta. Lo que Sócrates quiere es que la razón ilumine aquello que en la tradición es eterno, y que se apoye en eso. Sócrates es un hombre de su tiempo, pero, a la vez, un hombre guiado por un instinto (como diríamos hoy) por un "demonio" (*dáimon*) que le advierte lo que *no* hay que hacer. Este poder superior a la razón es lo religioso de Sócrates, algo que lo pone en camino hacia una nueva forma de religiosidad, que es precisamente la que resplandece en el *Sympósion*. Una religiosidad más alta y más pura que la tradicional.

d) En el diálogo de Platón acontece exactamente lo que se nos dice en el Mito de la Caverna (República, libro VII). Así como este mito carecería de sentido sin la caverna, esto es, sin la oscuridad del primer

momento, si sólo se nos hablara de luz y libertad, y —entre otras razones— porque el mito narra precisamente el *acontecimiento* de la salida hacia la luz y no describe tan sólo el *estado* de luz; así también el diálogo necesita de la oscuridad de las opiniones sofísticas para que éstas se conviertan en movimiento hacia la luz.

Sócrates no es un iluminado en posesión del saber, sino un partero mayeuta que lo que sabe es ayudar a encontrar la verdad desde dentro, a darla a luz. Sócrates es semejante al hombre que fuerza a los prisioneros del mito a darse vuelta hacia el fuego y a caminar hacia la luz exterior. Es, de este modo, el gran educador (*e-ducare* es llevar a alguien desde...) en un sentido alto y nada "pedagógico".

Educación —filosofía— política son, en Platón, todavía una sola y misma cosa.

## LOS CINCO PRIMEROS DISCURSOS

Son los llamados discursos "no filosóficos". ¿Qué sentido tienen, dentro del todo del *Sympósion*?

Hablaremos de ellos, primero, *in genere*, y luego, de cada uno en particular.

### A. In genere

Es necesario evitar dos posiciones extremas. La primera consiste en pensar que se trata de simples "errores" o "falsedades" que bien podrían pasarse por alto sin que nuestra lectura del diálogo perdiera nada importante desde el punto de vista filosófico. A esta primera posición extrema se reduce también aquella que considerara estos discursos como simple *Vorspiel und Tanz*, preludeo y danza preparatorios para lo verdaderamente serio, que sería el discurso de Sócrates. Estos primeros discursos darían, por así decirlo, los "temas" (en el sentido musical de la palabra) que luego retomará Sócrates y desarrollará en forma filosófica, en su *verdad*.

La segunda posición extrema es exactamente antagónica de la anterior, y consiste en considerar estos discursos como *verdaderos*, pero en un sentido no filosófico, que se le escapa necesariamente a la filosofía. Contendrían ellos, en cada caso, una verdad pre-racional que luego sería iluminada filosóficamente (y quizás, incluso, ocultada) por Sócrates. Es, por ejemplo, la interpretación de García Bacca en su comentario al Banquete<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Obras Completas de Platón, Banquete-Ion, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.

Como interpretación de Platón, esta posición es insostenible, porque Sócrates mismo va a criticar esos discursos en su conjunto como incapaces de *tálethé légein* (198 C - 199 B), y los va a criticar, además, en sus detalles (que el eros sea un dios, que sea bueno el amor homosexual, etc.). En tal caso, o bien es falso lo que dice Sócrates, o bien en los discursos “no filosóficos” se contiene una no-verdad.

A mi modo de ver, la única manera de *entender* esos discursos es ver en ellos una *situación real histórica*, de la que Sócrates intenta salir. La filosofía de Sócrates (y de Platón) es la *respuesta* a esta situación; una respuesta *vital*, que consiste en el descubrimiento filosófico del ser de esa realidad que es el impulso erótico que lleva al hombre más allá de sí mismo, hasta Dios.

La situación histórica de Atenas hacia fines del siglo V es la que queda *presentada* en los cinco discursos anteriores al de Sócrates. Es una situación de quiebre de las instancias tradicionales, religiosas, en que se había fundado la existencia privada y pública de la antigua Grecia. Todo aquello que dictaba al hombre griego el modo como se debe vivir ha perdido vigencia. La fe mitológica es abandonada por los “intelectuales”, los hombres “ilustrados”, representados en forma paradigmática por los sofistas, pero que no se reduce solamente a ellos. La filosofía había ido minando, desde el comienzo, los mitos (cf. especialmente Jenófanes), o bien, quizás mejor, nació ella misma cuando la fe mítica empezó a resquebrajarse. Las *tékhnai* representan un nuevo modo de enfrentarse con las cosas de la vida (o sea, las cosas que se usan en y para la vida), un modo fundado en un saber *racional*, autónomo, es decir, que se apoya en los principios de la misma razón y no en algo extra-racional. Pero las *tékhnai*, que pueden servir para saber cómo manejar las cosas con las que el hombre tiene que habérselas (guerras, barcos, dinero, ciudades), no bastan para mostrar cómo debe vivirse *haplôs*, absolutamente. Ellas no iluminan al hombre acerca del bien y del mal de la vida como totalidad, acerca de la *eudaimonía* y de la *areté*. Por ello surge, con la sofística y sus congéneres (por ej. Isócrates) una cosa nueva que se llama “retórica”, que representa un *Ersatz* de eso que falta. La sofística pretende tener en la retórica una verdadera y superior *tékhne*, pero en ella el saber no es un saber acerca de “lo que se dice”, sino un saber acerca de “cómo decirlo”. Aquí encontrará su punto de apoyo la crítica de Sócrates a la retórica. No a *ella misma* por lo que es, sino a lo que ella no es ni puede ser y que, sin embargo, pretende ser. En el Fedro se habla de lo que podría ser la retórica si fuera de verdad una *tékhne*. La retórica será reemplazada en Sócrates por la filosofía.

Junto al descreimiento, a las *tékhnai* y *epistémai* (saberes), a la retórica sofística, están los “tradicionalistas”, los que se oponen a las luces de la razón demoledora y que quisieran mantenerse aferrados a

una tradición que ya no está viva. Esta posición está representada en el “Banquete” por Aristófanes.

Hay, además, otro tipo de personajes: una especie de poetas, que ya no viven del mito, pero que lo “usan” con finalidad “poética”. Es una poesía que no consiste en poner en palabras las radicales realidades religiosas, sino una poesía que podría llamarse “sin raíces”, si es que esto merece todavía el nombre de poesía. Consiste ella en decir bellamente cualquier cosa. Es la poesía de lo “bonito”. Es el caso de Agatón.

Todos estos hombres intentan *salvar* la polis del desmoronamiento inminente. De ahí los intentos “educacionales” sofistas y “salvatorios” o reformatorios que aparecen en estos cinco discursos. La gran pregunta que está tras ellos es la siguiente: ¿cómo hay que vivir para que la vida de la polis llegue a ser buena?

En los cinco discursos anteriores al de Sócrates se cierne constantemente esta pregunta. Todos ellos son “prácticos”, intentos de salvación. Se ve en el eros un tremendo poder salvador, pero esto es solamente un barrunto, una sospecha, que se ha tornado colectiva en la Grecia de fines del siglo V. Un barrunto sin claridad intelectual, sin raíces ontológicas.

De esta cavernaria oscuridad es de donde Sócrates intenta salir a la luz del sol, a la *alétheia*. Su discurso no es más que esta salida y, por consiguiente, pre-supone la oscuridad de la que sale, la situación presentada por los cinco discursos previos.

## B. Los discursos en particular

Veamos ahora un poco más de cerca cada uno de estos discursos, sin entrar empero en el detalle del texto, que supondremos bien conocido.

FEDRO presenta, es decir, nos pone delante, la situación de quiebre del mito. Aparentemente su discurso se mueve en el mundo de los mitos. Pero el “mito” de Fedro ya no es el viejo y tradicional mito. En efecto, pone como uno de los grandes dioses (*mégas theós*) a Eros, y lo llama “admirable (*thaumastós*) entre los dioses y los hombres”. Esto no es tradicional. En el fondo, es una crítica al mundo del mito tradicional, donde el gran dios del amor es Afrodita, la belleza, y no el eros. Eros es solamente un “acompañante” de Afrodita.

Cuando alguien cambia los mitos y hace de ellos lo que quiere, es porque ya no cree en ellos, sino que los “usa”. En los mitos *se está*. No se pueden “manejar”.

Las “razones (*tekméria*) en las que Fedro pretende apoyar su tesis, su “documentación”, por así decirlo (¿estamos ya en el ámbito de

la razón ilustrada!) están tomadas de tres autores, Hesíodo, Acusilao, Parménides. Los dos primeros sólo asignan vagamente, como antepasado de Eros, al Caos, y no “demuestran” propiamente nada, pues si se tratara de antigüedad, habría otros dioses aún más antiguos. Eros no está en modo alguno destacado en esos textos. En cambio, sí lo está en Parménides, quien efectivamente dice que la diosa “inventó”, como primerísimo de todos los dioses, a Eros. Pero precisamente este texto procede de la filosofía y ya representa un momento de quiebre del mito tradicional.

El intento salvatorio de Fedro aparece en la tesis de que, siendo Eros un antiquísimo dios, es causa para los hombres de los mayores bienes: *megíston agathôn hemîn aitiós estin*. En efecto, eso que importa que los hombres aprecien y estimen (*hegeísthai*) durante toda su vida, si es que quieren *vivir bellamente* (*kalôs biôsesthai*) nada es capaz de ponerlo ante sus ojos tan bien como lo hace el eros: ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza. ¿Y qué es esa cosa tan importante para la vida? En la respuesta a esta pregunta, Fedro muestra ser un griego y estar anclado, a pesar de todo, en una tradición: para vivir bien es necesario sentir vergüenza por lo “feo” y ambición de lo “bello”. Feo y bello significan aquí: lo que está mal y lo que está bien. Pues “sin estas cosas ni la polis ni el hombre privado podrán hacer nada grande y bello”.

Lo que ya no es tradicional es que la vergüenza es interpretada aquí no como un sentimiento de *respeto* interior a sí mismo, o mejor, a la realidad, sino como vergüenza frente a los demás. Y el deseo del bien (de lo “bello”), ya no es un anhelo del bien por sí mismo, porque es “bello”, precisamente, sino mera *philotimía*: deseo de honra. Supuesto este pivote, el argumento en pro del eros como fuerza suprema que mueve a hacer el bien y evitar el mal, gira sin problemas.

Ahora bien, si nos preguntamos cuál es el supuesto de toda esta argumentación, veremos sin dificultad que no es otro que una situación de incertidumbre acerca de lo que debe guiar la vida. Si es necesario hacer una apología del poder del eros en la conducción de la vida, la única razón de ello es que ya no se *sabe* lo que está bien y lo que está mal. Sólo una instancia “externa”: la vergüenza frente a los otros o la ambición de honra puede sostener “lo que está bien”. Y eso mismo que “está bien” ya no es, como en la tradición, algo en sí mismo *bello*, sino un “tópico”, una tradición que perdura... pero muerta.

La interpretación que Fedro propone de los textos poéticos tradicionales no es nada tradicional y representa una verdadera desmitologización de ellos. Que el coraje inspirado por Dios a algunos héroes, en el decir de Homero, provenga de Eros, es una manera inusitada de comprender al gran poeta de Grecia. E igualmente, cuando nombra a Alceste, Orfeo y Aquiles, la tradición queda deformada y transfigurada por una concepción que ya no es propiamente mítica, sino racional.

El Eros, desmitologizado y racionalizado como fuerza de que el hombre dispone, se convierte así en salvador de la vida privada y pública.

Fedro es un sofista que utiliza los temas del mito sin fe verdadera en él. Casi se diría que se trata de meros apoyos “retóricos” de una tesis según la cual lo único que puede salvar la vida de la polis y la vida privada es un eros entendido como “amor”, hetero u homosexual.

Esta tesis de Fedro queda resumida en sus palabras finales, que expresan bien su posición: “Eros es de los dioses el más antiguo y venerable (—¿dónde queda Zeus?—) y el más decisivo (*kyriôtatos*) para la adquisición de la *areté* y la *eudaimonía* (—la preocupación salvatoria—) para los hombres, tanto vivos como muertos”.

PAUSANIAS representa otro “momento” de la reflexión sofística. Aquí el quiebre del mito es total; en el fondo, no se cree ya en absoluto en los mitos. La prueba de ello es que Pausanias “inventa” dos Eros, que no existen en la tradición mitológica griega. Tampoco hay dos Afroditas, como él pretende, sino solamente dos tradiciones diferentes acerca de su nacimiento, y quizás dos cultos distintos.

Pero Pausanias, que es un “ilustrado”, un racionalista, “deduce” del doble nacimiento una doble personalidad y “pone” —así, tranquilamente— dos diosas distintas.

La “razón” de que una sea celestial (*ouránia*) y la otra popular (*pándemos*) no logra echarse de ver y sólo se comprende por el afán a priori de salvar la homosexualidad.

Tan poco religioso, en sentido tradicional, es este Pausanias que, después de haber declarado, con aparente piedad, que “se debe elogiar a todos los dioses” (*epaineîn mèn oûn dei pántas theoús*), no titubea en declarar, un poco después, que “no todo Eros es bello, ni digno de ser alabado” (*ho Eros ou pás esti kalôs oudè áxios enkomíázesthai*).

Pero, ¿por qué esta duplicación de Eros y Afroditas?

La razón de ello estriba en que en Pausanias aparece planteado a la razón autónoma el problema moral, con su antagonismo del bien y del mal.

Cuando se pierde la norma viva de los usos y costumbres tradicionales, fundados en la fe religiosa, la razón, abandonada ahora a sí misma, queda sin dirección, y tiene que decidir por su cuenta lo que hay que hacer, es decir, decidirse entre el bien y el mal.

Ahora bien, el principio ético en Pausanias es el formalismo: nada es bueno o malo en sí mismo, sino sólo por el modo como se lo hace. Así el eros —reducido ahora de ser un dios a ser una *práxis*— no es en sí mismo bello ni feo, sino que sólo es bello (= bueno) el que mueve a amar bellamente.

El esfuerzo “casuístico” de Pausanias va dirigido ahora a tratar de juntar *areté* con pederastia.

Vemos una razón ontológicamente desarraigada, cuya finalidad es

buscar una forma de vida que resulte buena para el individuo y la polis. Pero buena, no en sí misma, sino porque mantiene, *por prestigio*, ciertas apariencias tradicionales: que amar al hombre es mejor que amar a la mujer (puesto que el hombre es “más” que la mujer), que amar siempre es mejor que amar momentáneamente, etc.

La “sociología” que presenta Pausanias en su discurso está en armonía con esta moral sin arraigo ontológico. Todos los *nómoi* (usos y costumbres) son “comprensibles” racionalmente. Se puede encontrar la razón de todos ellos. Porque ninguno es, en sí mismo, justo o injusto.

Si hay una ventaja de unos *nómoi* sobre otros, ésta radica en la mayor autarquía de que goza el hombre y la razón en unas partes de Grecia respecto de otras. En Atenas la ley es superior porque hace posible la filosofía (entendida a la manera sofística) y la *areté*, entendida como posesión de sí mismo. De ahí, el concepto de una “esclavitud voluntaria”: de la del que es esclavo acerca de la *areté*. Esclavo de la pasión, es cierto, pero de una pasión que permite crecer en autonomía ética y racional. “Se debe reunir en uno sólo estos dos *nómoi*: el que versa sobre la pederastia y el que versa sobre la filosofía y toda otra *areté*...” (184 D).

ERIXIMACO. Si el discurso de Pausanias puede ser caracterizado como un intento de establecer una ética del eros, donde las palabras claves son *kalôs* y *aiskhrôs* (de un modo bello, de un modo feo; y aquí “bello” y “feo” quieren decir “bueno y malo”, éticamente aprobable o reprochable), el de Erixímaco tendría que ser caracterizado por las palabras *tékhnē* y *epistéme*. Ambas designan un saber racional acerca de las cosas que se trae entre manos. Estas palabras no se refieren a un saber que versa sobre la actuación del hombre, la *práxis*, sino a un peculiar saber acerca de aquello con que tiene que habérselas el hombre: casas y barcos, cuerpos sanos y enfermos, fenómenos de la naturaleza y fenómenos sociales.

Erixímaco amplía el concepto de eros desde una actividad humana a una aspiración y anhelo que radica en todas las cosas: *en pási tois oúsi*. Representa, en esta especie de resumen de la polis griega de fines del siglo V que es el “Banquete”, al “hombre de ciencias”, como diríamos hoy. Es, al igual que Fedro y Pausanias, un “ilustrado”, pero, a diferencia de ellos, es el ilustrado científico. No es ni orador, ni mitólogo, ni moralista. Es el experto de una *tékhnē*, la medicina, que, desde ella, se asoma al todo del campo del saber racional.

Tampoco en él deja de haber la preocupación por la vida de los hombres y de la polis, pero sus reflexiones acerca de ellas no buscan un bien o mal absolutos —éticos— como fundamento del buen vivir, sino un *savoir vivre*: saber vivir sin destruir la armonía interna, el equilibrio, la salud física y espiritual. Esto ya no es ética, sino todo lo contrario de ella; es, si se quiere, simple astucia del vivir, el típico *Ersatz* de la ética

desde aquel entonces, pasando por Epicuro y Montaigne, hasta nuestros días.

Propio de esta postura es el paso que se produce en 186 B-E desde la actitud absoluta de Pausanias —modos de actuar que son simplemente bellos o feos, buenos o malos, es decir, desde la ética como imperativo categórico— a un imperativo (*deí*) y a un *kalôn* y *aiskhrôn* (bien y mal) que lo son *condicionadamente*. Pausanias decía: “bello es entregarse a los buenos, y feo, entregarse a los licenciosos” (*toís agathoís kalôn kharizesthai, toís akolástoís aiskhrôn*). Así, absolutamente: bueno, feo. En cambio, Erixímaco dirá: “es necesario no darse a ellas *si* se ha de ser un hombre que sabe su *tékhnē*” (se refiere a las tendencias enfermas del cuerpo). El “*si*” muestra que hemos salido de la ética —del imperativo categórico— y que estamos en el plano de una necesidad de tipo condicionado. Si quiero ser *tekhnikós*... ¿Y si no quiero?

Lo mismo se advierte cuando, hablando de la música y de su “aplicación” a los hombres, el eros popular ya no es simplemente malo, sino que hay que manejarlo “con cuidado” (*hôn deí eulaboúmenon prospheíein hoís ân prospheíei*: 187 E) “de manera que pueda cosecharse goce (*hedoné*) sin que se produzca ningún desarreglo (*akolasian medemían*)”.

Todas las palabras cambian aquí de sentido: *deín*, deber, es ahora “tener que... si”. *Kalôn* y *aiskhrôn*, bello y feo, ya no significan ahora bueno y malo en sentido moral, sino útil y ventajoso. *Akolasía* no es licencia y desorden moral, sino desorden en la “salud” física o psíquica.

El discurso de Erixímaco es un discurso ordenado. Su orden no es el de la retórica de Fedro o Pausanias, sino el de la “razón geométrica”. Las distintas partes están claramente separadas. Al final de cada una de ellas se define la ciencia correspondiente. No hay misterios. Esculapio es alguien de quien hablan “los poetas aquí presentes”. Eros no es hijo de Afrodita, sino de una Musa. Pero aquí “musa” significa casi tan poco como cuando hoy se habla de “la musa de Neruda”.

ARISTOFANES representa en la polis griega de fines del siglo V la tendencia conservadora y “reaccionaria”, es decir, que reacciona contra el abuso —la *hýbris*—, la des-mesura de una razón sin raíces religiosas en la tradición. A la vez, es un comediógrafo, alguien que “escribe comedias”, es decir, un poeta. El comediógrafo es el poeta de Diónysios, del dios que saca “fuera de sí”, fuera del “sí mismo” de la razón, fuera del “control” que la pura razón pretende poseer sobre la vida del hombre. La comedia es, como diría Ortega, “vacaciones de humanidad”; pero, más que vacaciones de humanidad —o de “seriedad”— la comedia es vacaciones de ese tipo de razón en que el hombre pretende tenerlo todo en su mano. Estas vacaciones comienzan con el “hipo” de Aristófanes. A ese hipo Erixímaco dará remedios tomados de su *tékhnē*, de su saber racional. Aristófanes dirá más adelante que Eros es el único

• *iatrós*, médico, del hombre. Pero lo es porque sale al hombre fuera de sí mismo, fuera de la pura razón, hacia una plenitud que es su “verdadera naturaleza”, la naturaleza *antes* del pecado de la soberbia, de la *hýbris*. Aquí habría que recordar lo que Platón dice del eros en el Fedro: el eros es una de las formas de la *manía*, de la “locura”, pero no de la locura que es enfermedad, sino de aquella otra que es “regalo divino”. En el Fedro 265 A Platón hace decir a Sócrates: “Hay dos ‘especies’ de locura (*manías dé ge éide dýo*): una que proviene de enfermedades humanas (*tèn mèn hypò nose máton anthropínon*), y otra, proveniente de un divino salir fuera de los habituales comportamientos (*tèn dé hypò theías exallagês tón eiothóton nomímon gignóménon*)”.

De esta última, de esta salida fuera de la cordura de la *sophrosýne*, dice Platón en el mismo Fedro: “Ahora bien, los máximos de los bienes nos llegan por locura (*diá manías*), pero por una locura que procede de un regalo divino (*theíai méntoi dósei didoménes*)”. (244 A).

Esta es la posición de Aristófanes, pero sin la claridad filosófica que la hace posible en Platón, es decir, sin entender que la *manía*, al sacarnos fuera de nosotros mismos, nos hace *ver* algo que la pura razón, abandonada a sí misma, no podría ver. Para Platón el éxtasis de la pasión que es el eros es un éx-tasis hacia la intelección suprema. Para Aristófanes no hay nada de eso, sino un simple “barrunto” acerca del *poder* (*dýnamis*) del eros, pero sin justificación intelectual. Aristófanes, como todos los reaccionarios, es “irracionalista”, si se me permite aquí esta expresión tan anacrónica.

¿Cuál es el fondo del discurso de Aristófanes? Este discurso es una comedia y, como toda comedia, es un acontecimiento festivo, gozoso. Aristófanes se ríe, se ríe de todos —de los “científicos”, de los sofistas, de sí mismo— y, riéndose, supera la seriedad de la razón. ¿Qué abismo lo separa del “serio” de Erixímaco! Pero su risa es, en el fondo, expresión de una tragedia. “Comedia trágica”, ha llamado a este discurso Gerhard Krüger en un libro del que ya tendremos ocasión de hablar.

La tragedia radica en que los hombres han pecado contra los dioses por desmesura: “Eran terribles por su fuerza y robustez, y tenían pensamientos tan grandiosos (*phronémata megála eikhon*) —entiéndase: pensamientos y sentimientos de autograndeza— que las emprendieron contra los dioses” (190 B). Toda la tragedia humana proviene de este “pecado original”.

De aquí parte Aristófanes: “A mí me parece que los hombres no han conocido en absoluto la potencia del eros”. Por eso, él intentará introducir a sus auditores en el “misterio” de su *dýnamis*.

Esta *dýnamis*, este poder, consiste en que el hombre es arrastrado por el eros hacia sí mismo, hacia su verdadero ser. Pero este “sí mismo”, al revés de lo que ocurre con el “sí mismo” de la razón autárquica, está

allende nuestra realidad actual. Paradójicamente dicho: somos más de lo que somos. Nuestra mismidad está fuera de nosotros mismos.

Ahora bien, este ir fuera de sí mismo, fuera de la *sophrosýne*, de la “cordura”, es concebido por Aristófanes como un “no saber”, como una ignorancia: los amantes “no podrían decir lo que quieren”. No es lo que buscan el mero “coestar afrodisiaco”, sino que es “otra cosa lo que manifiestamente quiere su alma”; pero eso, esa otra cosa, no la puede decir: *hò ou dýnatai eipeín*. Solamente la “barrunta” oscuramente, como un enigma: *allà mantéuetai... kai ainíttetai*.

Moraleja: si los hombres siguen pecando, volverán a ser divididos por los dioses, y cada vez su poder y su saber será más reducido.

Como se ve, al igual que los otros discursos, un discurso de “salvación”. La polis griega está a punto de naufragar. Sólo el retorno a la vieja religiosidad, la renuncia a la *hýbris* de la razón, puede salvar la vida cotidiana.

La situación en que se escribe este diálogo, y a la que responde, es una situación de peligro y de naufragio; un hundimiento que todos experimentan. Sólo desde aquí resulta comprensible el intento filosófico de Platón.

AGATON. Gerhard Krüger ha titulado su discurso una “tragedia cómica”, frente a la comedia trágica de Aristófanes. Lo “cómico” de esta tragedia de Agatón radica en el ridículo hecho por Agatón al presentarse a sí mismo con el pretexto de alabar al eros. Agatón es el sofista —o, peor aún, discípulo de sofista— que busca brillar, aparecer él como sabio, es decir, aquí, como experto, maestro del arte poética, busca “*sich produzieren*”, como dice Krüger: pre-sentarse.

¿Cómo se “pone por delante” Agatón? Mostrando su maestría (*sophía*) en el uso del lenguaje. Esta maestría no consiste en decir cosas verdaderas, como lo será en Sócrates (*sophía* en sentido socrático-platónico-aristotélico), sino en decir cosas *brillantes* y decir las *brillantemente*. Recordemos esas frases claves que Sócrates le ha dicho en el “prólogo”, cuando discutía con él acerca de la sabiduría: “Bueno fuera, por cierto, Agatón, que, al ponernos en contacto (*eàn haptómetha allélon*) unos con otros, cual agua que por hilo pasa *de copa más llena* (*rhéon ek tês plerestéras*) a *copa menos llena*, así fluyera la sabiduría entre nosotros y pasara *del más lleno al más vacío* (*ek toû plerestérou eis tòn kenóteron*); que, si tal fuera, estimara en mucho hallarme reclinado junto a ti, pues estuviera cierto de llenarme a rebosar de grande y bella sabiduría, que la mía es vana y dudosa, a manera de sueño, mientras que la tuya es *esplendorosa y difusiva*, con tanto *resplandor de sí*, a pesar de tu juventud, que, *cual golpe de luz*, se descubrió anteayer en presencia de más de tres veces diez mil griegos que de ella fueron testigos (carácter público: brillando desde ti, públicamente, *ex-élampse... ekphanès egéneto... en mártysi...*). (175 D-E).

Otro tanto leemos entre líneas en las palabras inter-abiadas entre Agatón y Sócrates después del discurso de Aristócrates: “Muy desmemoriado fuera, por cierto, Agatón..., si después de haber visto con mis ojos la valentía y magnificante despejo (*megaiophrosýne*) con que subiste a las tablas rodeado de tu compañía y paseaste tu mirada por el teatro, y por tal teatro (*kai blépsantos enantía tosoútoi théatroi*), momentos antes de hacer ostentación de tus palabras (*méllontos epidéixasthai sautoú lógous*) y sin el más mínimo golpe de emoción, creyera que te vas a turbar ahora por la presencia de esos pocos hombres que somos nosotros.” (194 B).

Este mismo (ridículo) afán de brillar lo descubrimos en esa frase del discurso de Agatón donde éste dice que “haría falta un poeta como Homero para poner en su punto la delicadeza de este dios.” (195 D). Claro está —como lo muestra la continuación— que este poeta de la talla de Homero es Agatón mismo (!).

La maestría en el lenguaje “exhibida” por Agatón no es sino una forma de “pro-ducirse” a sí mismo: véase el orden del procedimiento, perfectamente *consciente* en la frase inicial, que es, además, un ejemplo de “preciosismo” por sus aliteraciones: *Egò dè dè boulómai, prôton mèn eipeîn hos khre me eipeîn, épeita eipeîn*, “pues bien, yo quiero hablar primero de cómo se debe hablar y luego hablar.” (194 E).

En este discurso hay un orden perfecto. Todo es claridad, división y subdivisión “técnica”. Cada cualidad del eros va acompañada de un *tekmérion*, de una prueba documental. Cada vez se resume lo previamente dicho y se añade una nueva cualidad.

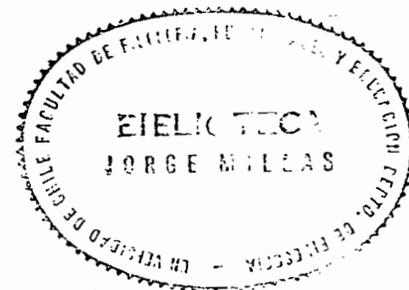
Véase el brillante caudal de palabras sin verbos en la “letanía” de 197 D-E, donde la maestría del lenguaje llega a su cumbre:

“Proveedor de mansedumbre, expulsador de durezas;  
generoso en benevolencia, avaro en malquerencia;  
propicio y bueno;  
espectáculo para sabios, admirable para dioses;  
envidiado por infortunados, poseído por afortunados.  
De bienestar, delicadeza, molicie, gracias,  
deseos y anhelos, padre.  
Solicito de buenos, negligente de malos.  
En trabajos, en temores, en anhelos, en palabras  
piloto, marinero de asalto,  
soldado de apoyo y óptimo salvador;  
de los dioses todos y los hombres, orden;  
caudillo óptimo y excelente,  
a quien debe seguir todo varón cantando bellamente himnos  
y participando de aquella oda que él entona  
seduciendo de todos los dioses y hombres el pensar”.

Este discurso podría titularse “de la apariencia”. Aquí todo es

parecer. Parece y no lo es. Parece sabiduría y no la es. Parece, belleza y no la es. Parece orden y no lo es de verdad. Parece claridad y no la es. Agatón es la quintaesencia de la sofística. Sócrates dirá más adelante que le parecía estar oyendo a Gorgias. Parece religioso y no lo es. Parece mítico y no lo es. Este discurso es puro parecer. Parece argumentar y dar razones, pero es un puro “*râsonnieren*”, que diría Hegel. No hay una verdadera razón, un logos fundado, un logos con fundamento en la estructura misma de las cosas (véase, por ejemplo, los argumentos para probar las virtudes del eros).

El discurso de Agatón, lo mismo que, más tarde, la actitud de Alcibiades, muestra ya no sólo la crisis de la polis griega, sino, además, la interna corrupción en que ésta ha caído. Ya no se trata solamente de un peligro que amenace la existencia colectiva, sino de un abismo en el que se está cayendo. Es, entre los discursos de la “primera parte”, el momento culminante que pone su impronta final a la situación de oscuridad de donde Sócrates intentará salir a la luz del sol.



## II. DISCURSO DE SÓCRATES: EL EROS COMO IMPULSO Y LA VERDAD

En esta segunda lección nos centraremos en el discurso de Sócrates, es decir, en lo que podríamos llamar la "segunda parte" del "Banquete".

No vamos a seguir el hilo del texto, lo que implicaría un análisis excesivamente prolijo, para el que no tenemos ahora tiempo, o una repetición fastidiosa de cosas que se pueden descubrir leyendo cuidadosamente el texto de Platón.

Prefiero, en cambio, exponer, primero, en forma compendiosa, el sentido del discurso de Sócrates, esto es, la concepción platónica del eros, y en seguida detenerme en algunos puntos claves del discurso mismo.

1. Platón expone por boca de Sócrates su concepción del eros. Esta concepción es fundamentalmente religiosa, y en este sentido Platón se encuentra en la corriente de la tradición. Pero la concepción platónica del eros es, al mismo tiempo, filosófica, lo que hace de él uno de los “modernos” y lo pone en la línea del descubrimiento y afirmación de la razón. Este aspecto “racional” de su pensamiento lo fuerza a modificar de un modo profundo la religiosidad griega. En el “Banquete” se precipita nada menos que una nueva manera de habérselas con los dioses, una nueva religión. El “Banquete” representa la “teo-logía” de Platón, y es el primer intento sistemático de una teología racional.

Ahora bien, lo que diferencia esta teología racional de Platón de la mayor parte de las otras teologías o “teodíceas” posteriores es que en ella no se llega a Dios solamente con los medios de la razón, sino que se llega a El vitalmente, a través de un impulso, de un anhelo. Dicho en otra forma, la razón no es aquí plenamente autónoma, sino que es llevada, sustentada, por un impulso religioso. Algo semejante va a suceder muchos siglos más tarde con S. Agustín, cuya meditación religiosa procede, entre otras fuentes, del hontanar platónico.

¿Qué es el eros para Platón?

Por un lado, el eros es un anhelo, un ansia, un deseo. Pero no uno entre muchos posibles, sino que es *el* anhelo, *el* ansia y *el* deseo fundamental del hombre, vale decir, el anhelo *de lo absoluto*, de Dios.

Por ser necesidad de Dios, el eros es concebido, por el otro lado, religiosamente, esto es, como un *dáimon*. Daimon es el *mediador*, una especie de ángel de Dios, que trae a los hombres el mensaje de la divinidad y, a la vez, una especie de sacerdote que ofrece a la divinidad las ofrendas de los hombres.

Ahora bien, lo propio de este daimon, de este mediador, es que asume las cosas humanas *desde abajo*. Quiero decir lo siguiente: no se trata de un sacerdote o de un ángel que sólo se interesa por “lo religioso”, dejando de lado las vicisitudes puramente humanas —demasiado humanas— de los hombres. No. El eros empieza por allí donde el hombre está. Empieza por la tierra. ¡Por el amor a un cuerpo bello!

Pero lo genial de la concepción platónica estriba precisamente en que ese eros no es un impulso ciego, sino que lleva en sí una luz. El eros es iluminante, o sea, la pasión lleva en este caso a la intelección. Es la tesis central del espléndido libro de Gerhard Krüger “*Einsicht und Leidenschaft*”, para mi gusto el mejor comentario que se ha escrito sobre el “Banquete”, del cual estas lecciones son deudas en muchos aspectos. *Einsicht und Leidenschaft* significa *intelección y pasión*, donde la “y” no une dos cosas disyuntas, sino que expresa una esencial copertenencia.

Diótima es una sacerdotisa-filósofa. Es una iniciadora en misterios, alguien que conduce al hombre hasta el misterio de la divinidad, sin permitirle desviarse ni quedarse atascado por el camino. Pero Diótima

hace esto “mostrando”, haciendo ver la verdad por medio de la filosofía. “*Du hast mir den Weg gewiesen, mit Dir begann ich...*”, le dice el Hyperion de Hölderlin a su Diótima, en clara concordancia con lo que aquí sucede: “Tú me mostraste el camino, contigo empecé yo...”<sup>2</sup>.

En el fondo, lo que Diótima —o sea, Platón— intenta es abrir los ojos del *erotikòs ánthropos* (del hombre tocado por el eros) para que *vea* que en su experiencia “erótica” hay siempre *más* que lo que él, en un primer momento, *cree*.

El hombre “tocado” por el eros cree, por ejemplo, que lo que ama es tal o cual cuerpo bello. Pero su anhelo no tiende, en realidad, a la posesión de ese cuerpo bello, sino que tiende a más que eso: a la posesión de *todo* lo bello. Y, más allá todavía, a la posesión de “lo bello mismo” —de Dios— para ser en El siempre: *aéi*. Y este ser siempre no es un mero perdurar indefinidamente, sino que es un fructificar, un hacerse en plenitud.

Cuando el hombre es “rectamente guiado” en las cosas del eros, va descubriendo paulatinamente la profundidad de su propio anhelo, va descubriéndose a sí mismo, hasta hallarse. Este hallarse a sí mismo es la *sotería*, la salvación. Y el hombre se halla a sí mismo en el *theós*, en Dios. Dios viene a ser entonces como el último punto de apoyo para la propia vida, tanto la del individuo como la de la polis.

En este sentido, la respuesta de Platón a la situación vital de la polis de su tiempo es que ésta sólo podrá salvarse cuando los hombres que la dirigen lleguen a ver la realidad entera a la luz del *theós*, y orienten a todos los demás hacia esta misma meta. En la “República” se dice de la idea del *agathón*, paralela a la del *kalón* del “Banquete”: *dei táuten ideîn tòn méllonta emphrónos práxein è idíai è demosíai*, “es necesario que la vea el que ha de actuar sabiamente tanto en lo privado como en lo público”. (Rep. VII, 517 C).

2. Examinemos ahora algunos puntos claves del discurso de Sócrates. En este análisis veremos justificada la exposición que acabo de hacer.

## LA CRITICA DE SOCRATES A LOS DISCURSOS ANTERIORES

Esta crítica se expresa en la intervención de Sócrates que sigue inmediatamente al discurso de Agatón (198 A – 199 B). En su estilo irónico, Sócrates dice que se siente en una situación ridícula por haberse comprometido al comienzo a hacer su propio elogio del eros, siendo que no sabe siquiera cómo se debe hacer el elogio de cualquier cosa. Pensaba

<sup>2</sup> Y Hyperion: es, por su parte, un *hyper-ion*, alguien que “va más allá”, igual que Sócrates del Banquete, iniciado en el misterio divino por Diótima.

—dice— que se debe decir la verdad, como fundamento, y luego ordenar las verdades más bellas en forma de elogio. Pero no es esa la manera de elogiar de los oradores anteriores, sino que su manera de elogiar ha consistido en atribuir al objeto del encomio las máximas y más bellas cosas, sean ellas o no verdad. A esto Sócrates lo considera una “aparición de elogio”, y no elogio real y verdadero. Como él no es capaz de hacer eso, piensa renunciar a su elogio. Pero antes pregunta a Fedro y a los presentes si aceptarían que él hiciera su elogio a su manera, sin preocuparse de la forma. Todos aceptan esto e invitan a Sócrates a hablar como bien le parezca.

“Yo pensaba, en mi simpleza —dice Sócrates—, que se debía decir la verdad acerca de aquello que se alaba, y que esto era lo fundamental”.

Decir la verdad: *tálethē légein*. *Tálethē* es un plural que, como todo plural neutro en griego, está pensado como una unidad: *tálethē* es la totalidad de lo verdadero, donde “lo verdadero” es lo que queda sacado de su ocultamiento, ex-puesto al desnudo, patentizado. *Tálethē légein* es poner al descubierto lo patentizado. La traducción podría ser “decir la verdad”, pero siempre que tengamos presente que el texto no habla de la *alétheia*, de la *verdad*, sino de *tálethē*: lo patentizado, lo verdadero. *Légein*, que suele traducirse por “decir”, “hablar”, significa propiamente “poner ante la vista”, “poner en lo público”, “poner al descubierto”. Los tres sentidos radicales de *légein* son: poner en estado yacente (como *legen*, en alemán), reunir y mostrar, es decir, hacer ver algo. *Tálethē légein* es sacar una cosa de su encubrimiento y dejarla ahí ex-puesta, a la vista.

La base o fundamento de toda alabanza es, en el decir de Sócrates, esta ex-posición de lo verdadero.

¿Qué han hecho los demás oradores? Aparentemente han ex-puesto lo que es el eros. Han “hablado” del eros y han “dicho” cuál es su naturaleza, su potencia, sus beneficios. ¿Qué es lo que Sócrates echa de menos en esta ex-posición?

Podemos hacer la pregunta en una forma más general: ¿es posible hablar de algo sin mostrarlo en su ser, esto es, sin ex-ponerlo en su verdad?

La respuesta es taxativamente afirmativa. El hablar, el *légein*, es de suyo descubridor, está hecho —diríamos— para exhibir la verdad de las cosas. Pero, por esto mismo, el hablar puede también *encubrir*, ocultar la verdad.

Parece una paradoja, pero no lo es. Sólo aquello que por su naturaleza misma es descubridor, puede encubrir. En efecto, ¿qué es encubrir? El encubrir no es una pura negatividad, sino que se lleva a cabo “en lo abierto”. Puedo encubrir una cosa, taparla, porque previamente me muevo en lo descubierta. Donde todo está encubierto, donde no hay ninguna luz, no puedo ocultar nada. Sencillamente allí no hay nada para mí, nada que yo pueda encubrir.

El hablar, el *légein*, se mueve en una luz, la luz del ser —la *alétheia*— que es precisamente lo que lo constituye como hablar. Y moviéndose en ese ámbito luminoso, puede entonces ocultar aquello de que habla.

Esto ocurre cuando, en vez de hablar de la cosa *desde la cosa misma*, desde su originario mostrarse, la “asalto”, es decir, le impongo a ella lo que digo de ella. Esta imposición, este asalto, es el origen de lo que llamamos el “error”: *tò psēdos*, en griego. En el error la cosa no habla ella misma, sino que yo hablo por ella y le hago decir lo que ella no dice. “Decir” significa mostrar, y tiene la misma raíz que el verbo que en griego dice el mostrar: *deiknymi*. Todo decir, todo mostrar locuente, debiera ser un “mostrarse” *de la cosa*, un dejar que ella se muestre. En el fondo, no decimos nosotros las cosas, sino que las dejamos que ellas *se digan*.

Lo que Sócrates reprocha a los oradores que han hablado antes que él, es que le han “impuesto” a las cosas lo que decían. Su manera de elogiar el eros consistió en *hos mégista anatithénai tōi pragmati kai hos kállista* (198 D), en “atribuir a la cosa todo lo máximo y más bello”. *Anatithénai*, atribuir, es literalmente “poner encima” (*tithénai*, del verbo *títhemi* = poner; *aná* = arriba).

No han esperado a que la cosa —el eros— hable desde abajo, desde sí misma, sino que han ido a ella y le han puesto encima todo lo más grande y lo más bello que pudieron pensar. ¿Y esto por qué? Para elogiarla. Para elogiar al eros.

Eros es un nuevo dios. No es uno de los dioses tradicionales, que eran siempre dioses cósmicos, sino el dios del hombre, el dios del impulso amoroso, ahora en boga. Este *prestigio público* del eros es lo que mueve a los oradores que han hablado antes a elogiarlo al máximo. Lo que buscan estos hombres, tocados en su mayoría por la sofística, es alcanzar también ellos prestigio, y así, alcanzar poder, y así... salvar la polis.

La sofística es el esplendor de la palabra, pero entendida ésta no como la guardadora del ser y la servidora de la verdad, sino entendida como cosa del hombre —aquí empieza el “humanismo”— y el hombre, no como guardián o pastor del ser, como diría Heidegger, sino como poderosidad autónoma, como “voluntad de poder”. La palabra es un utensilio del hombre, del que éste se sirve para dominar a los demás, para su propio prestigio, como aparece en grado máximo en Agatón, el bello, el esplendente.

Los oradores anteriores han impuesto a la cosa —al eros— los máximos y más bellos atributos, sin curarse si la cosa es o no como ellos dicen: *eán te êi hóutos êkhonta eán te mé*. O sea: “tanto si las cosas se han así (como ellos dicen) como si no”. La palabra clave aquí es el “tanto... como”, que equivale a un “o”. El hablar sofístico no se cura de la diferencia entre el “habérselas” (comportarse ontológico) de las

cosas así como ellos dicen y (= o) el posible habérselas *o* por modo. La diferencia no interesa, porque este hablar ha dejado de lado la referencia al ser mismo de las cosas. Este ser de las cosas es sentido por Platón (y por la filosofía griega en general) como un activo “habérselas” de las cosas o, si se quiere, como un interior “comportarse” de ellas. Es una especie de autoafirmación de los entes, un activo “estar siendo” lo que se es. Hay aquí una duplicidad entre *la* cosa que es y *lo que* esa cosa es. El habla siempre se refiere a las cosas que son (y por eso se mueve en el ámbito de una patencia: la patencia de las cosas mismas). Y lo que el habla *verdadera* dice es “lo que” esas cosas son, su comportarse interno, su habérselas consigo mismas. Cuando el habla pierde su referencia a este ser de las cosas, es decir, cuando el habla es un *logos*, pero sin *nóus* (*nóus* es el contacto con el ser), entonces se convierte en un hablar desarraigado y, por ello mismo, encubridor.

A este hablar encubridor no se le da nada si lo que dice es *alethés* o *pseudés*, verdadero o falso, des-cubridor o en-cubridor. Y este “no dársele nada” (*oudèn... prágma*, dice Sócrates en su crítica: eso no es cuestión para ellos) es precisamente la esencia de la sofística.

Lo que Sócrates reprocha a los oradores anteriores es su hablar desarraigado: que el *lógos* esté desconectado del *nóus*.

Elogiar de esta manera es elogiar en apariencias: lo dicho antes consistía “en que cada uno de nosotros pareciera encomiar al eros”, *hópos hékastos hemôn tòn érota egkomiázerein dóxei* (198 E). “Pareciera”. La sofística se mueve en el “parecer”, no en el ser. En cambio, lo que interesa a Sócrates no es que se “parezca” elogiar al eros, sino *elogiarlo verdaderamente*.

Se diría una cuestión mínima: una simple cuestión de elogios. Pero lo que está en juego tras estas palabras aparentemente inocentes y sin trascendencia no es en absoluto mínimo. Es nada menos que el punto de apoyo para toda la existencia griega, tanto privada como pública. Lo que está en juego es si el hombre va a desplegar su ser en la apariencia —en el plano de lo público, entendido como el dominio y la vigencia de los pareceres— o si lo va a desplegar en el ser. Una cuestión semejante está planteada al hombre de hoy.

“Es por esto —pienso— por lo que, no dejando vosotros palabra por mover, im-ponéis al eros y decís que es tal y causa de tan grandes cosas para que aparezca como el más bello y el mejor, y que aparezca así claro está que para los no conocedores y no para los que saben”. (198 E).

## QUE ES EL EROS, SEGUN SOCRATES

La interrogación de Agatón por Sócrates (199 C – 201 C) tiene como finalidad —muy socrática— la de establecer una base común para el

diálogo. Esta base común consiste en un “ponerse de acuerdo” previamente sobre ciertos puntos fundamentales. “Pues bien, permíteme, oh Fedro, que pregunte a Agatón ciertas insignificancias para que, habiéndonos puesto de acuerdo con él, pueda yo, en seguida, hablar”. (199 B).

Sócrates quiere preguntar a Agatón “algunas pequeñeces”: *smikr'átta*. No hay aquí ironía. Frente a las cosas grandiosas y esplendentes que Agatón ha dicho del eros, lo que Sócrates va a preguntar son, efectivamente, pequeñeces: *smikrá*. Pero son pequeñeces que permitirán establecer el *lógos* que sigue (el discurso de Sócrates) sobre la base del ser del eros. Lo interrogado es pequeño, la nueva actitud que a través de ello se logra es fundamental. Lo que se logra es amarrar el habla al ser. Nada menos.

Entonces, y sólo entonces, se alcanza un “acuerdo”: *homología*. Este acuerdo, que permitirá hablar (*logía*) juntos (*homó-*), “reunidamente”, o sea, unidos *en* algo, es la base del hablar socrático. Una nueva “publicidad” surge aquí. No la publicidad de los “lugares comunes” (*tópoi*), o sea, del parecer que se impone por su brillo y esplendor, sino lo público, lo común, del ser. De ello había hablado ya Heráclito: *tò xynón*, lo común, es el ser.

El ser tiene un carácter público, pero que hay que conquistar. La filosofía se impone, pero no desde fuera —desde la publicidad de los pareceres— sino desde dentro: para los que saben: *tois eidósin*. Saber, para los griegos, es “haber visto”. La publicidad, lo común, del ser aparece a los que han visto. Es algo público y, a la vez, escondido (para los más). El diálogo socrático busca desocultar lo escondido, dar a luz la verdad.

¿En qué consiste la interrogación de Agatón por Sócrates? No la vamos a analizar en todos sus aspectos. Sólo me interesa destacar los tres puntos fundamentales que llegan a luz a través de este pequeño diálogo entre el campeón de la actitud sofística y el campeón de la filosofía. Esos tres puntos son: a) el carácter intencional del eros b) la menesterosidad del eros y c) la conclusión de que eros no es ni bueno ni bello.

Veámoslos uno por uno.

### a) Intencionalidad del eros

“*Ein Stück Phänomenologie!*”, un trozo de fenomenología, llama Friedländer a este breve pasaje en que se establece la intencionalidad del eros. ¿De qué se trata?

Se trata de mostrar que el eros lo es *de algo*, es decir, que eros es “tendencia”, “tensión hacia” otra cosa: *in-tentio*. Hay realidades que son esencialmente re-lativas. Eros es una de ellas.

Es *intentio*, esa tendencia a... es precisada en seguida, como una *epithymía*. La palabra es difícil de traducir. Quizás podría decirse “anhelo”, “deseo”. Su origen está en la preposición *epí* (que significa dirección, o si se quiere, “hacia”) y en el sustantivo *thymós*, que quiere decir “ánimo”, “efervescencia del ánimo”, “valor” o “coraje”. Este vocablo viene del indoeuropeo *dhu-mós*, de donde, en latín, *fumus*, humo. La raíz es \**dheu*, cuyo significado es “dispersarse”, “desbandarse”.

La palabra *epithymía* indica, pues, un movimiento hacia... que parte del centro mismo de la vitalidad, que es, justamente, este arder hacia las cosas.

Los griegos conciben el *thymós*, la vitalidad, como algo esencialmente relativo a... La vida se hace, se cumple, en las cosas a las que tiende. Las cosas forman parte de la vida misma. No hay vida sin cosas.

Eros es la expresión compendiada del vivir mismo.

#### b) La menesterosidad del eros

El eros tiende hacia lo que no se tiene. Es salida de sí para buscar fuera de sí lo que no se tiene en sí. Eros es esencial menesterosidad.

Y no se diga que se puede amar y desear aquello mismo que ya se tiene, como si alguien dijera: “yo, que estoy sano, quiero estar sano, y siendo rico, deseo serlo, y anhelo aquellas mismas cosas que tengo”, porque lo que ese tal desea y anhela no es tener esas cosas, sino *seguir* teniéndolas. O sea, anhela tenerlas también en el futuro. Ahora bien, el futuro es algo que no se tiene a mano (*hétoimon*), y por eso es posible anhelarlo.

Aparece aquí una dimensión temporal del eros que hasta ahora no había sido des-cubierta. En definitiva, el eros siempre tiende hacia el futuro: ya sea hacia el futuro en que llegará a tener lo que aún no tiene, ya el futuro en que seguirá teniendo lo que tiene. El eros se mueve en la dimensión del futuro. El eros es esencial éx-tasis, salida hacia un otro, pero hacia un otro ausente en la dirección de futuro.

#### c) En conclusión, eros no es bueno ni bello

Agatón había dicho en su discurso que el eros tiende hacia lo bello (197 B). Se trataba de una “opinión recta”, y Sócrates reconoce la rectitud de este parecer. Pero, como ya se ha visto que el eros tiende hacia aquello que no posee, la conclusión es que el eros no es bello. O sea, exactamente lo contrario de lo que había sostenido Agatón.

Y es que una “opinión recta” no es un saber. Un saber es capaz de “dar razón” de lo que dice (*lógon didónai* = dar cuenta de algo). Y

“dar razón” es hacer ver la verdad de lo dicho. Ahora bien, este “hacer ver” muestra lo dicho desde la verdad de un todo. Sólo sabemos algo cuando lo vemos en función de un todo, y ocupando un lugar necesario en ese todo. Saber algo es saber el lugar que eso ocupa. Y tal saber es siempre *a priori*. Si saber, en el sentido propio de *eidénai*, es *haber visto*, este pretérito perfecto se refiere a la necesidad de que lo visto sea como lo vemos. Y esta necesidad viene de una pertenencia a un todo. Por eso el saber no puede contradecirse a sí mismo.

Agatón había “acertado” —por casualidad, diríamos— en su afirmación de que el eros tiende a lo bello. Pero no había visto que afirmar eso y afirmar que el amor es bello es afirmar cosas incompatibles.

Al ver ahora su contradicción, se ve obligado a reconocer que no sabía nada de lo que entonces dijo: *kindynéuo, ô Sókrates, oudén eidénai hōn tōte éipon* (201 B). Su decir no estaba arraigado en un ver. Era un puro logos sin fundamento en el ser de las cosas. Un asalto, una im-posición.

Lo que Sócrates le ha preguntado a Agatón han sido “pequeñeces”, *smikrá*, comparado con aquellas cosas máximas (*mégista*) y bellísimas (*kállista*) que se dijeron antes sobre el eros.

Pero estas pequeñeces han llevado al logos a una dimensión que, aunque modesta, es fundamental: a la dimensión del ser de las cosas mismas. El camino del logos verdadero ha quedado abierto. Ahora Sócrates puede hablar.

El eros ha sido des-mitologizado. Eros no es un dios, porque los dioses son bienaventurados (*eudáimones*), y la audaimonía consiste en la posesión de los bienes. Como bello y bueno son para los griegos lo mismo, la privación de belleza llevaba consigo la privación de bondad.

Platón no necesita echar abajo la vieja mitología, porque ésta se ha derrumbado sola en la polis de su tiempo. Pero necesita desenmascarar el prestigio social de esa mitología, que hace que los sofistas —buscadores de prestigio— la “usen” como *tópos*, como lugar de común aceptación.

La pseudo-mitología de los oradores anteriores carece de potencia racional. La misma razón, ahora en boga, tiene que dejarla de lado. Este es el acuerdo, la *homología* fundamental, al que había que llegar para emprender el nuevo camino de la filosofía.

Eros no es un *mégas theós*, un gran dios, porque no es siquiera un dios. ¿Significa esta desmitologización un rechazo del carácter religioso del eros? De ninguna manera. Eros será concebido por Platón como un *dáimon*: *dáimon mégas*.

¿Qué es un *dáimon*? Un *metazý thnetōu kai athanátou*, dice Diótima: “un entremedio entre lo mortal y lo inmortal”. ¿Y cuál es su *dýnamis*, pregunta Sócrates, “cuál es su virtualidad”, es decir, *qué es lo que hace*? “Traducir y transportar a los dioses las cosas de los

hombres y a los hombres las cosas de los dioses”. “Traducir”, *hermeneuein*, es interpretar, decir al otro en su idioma lo que se ha oído en otro idioma. Es hacer comprensible lo de uno a otro. Un *dáimon* hace comprensible a los dioses y aceptable por ellos las plegarias de los hombres. Porque, como dirá Platón por boca de Diótima, *theòs... anthrópoi ou mígnytai*: Dios no se mezcla con el hombre. En esta pequeña frase irrumpe la nueva religiosidad que Platón está inaugurando. ¡Qué poco griega –en sentido tradicional– es esta frase! Toda la mitología griega no es otra cosa que la historia, a veces indecente, de cómo los dioses se mezclan con los humanos...

Aquí ya hemos abandonado el terreno de la religión mitológica, y estamos en una nueva forma de religión, una religión que yo llamaría –con muchas precauciones– religión metafísica. Una religión metafísica no es una religión que se ha convertido en metafísica, esto es, en un puro saber. Sino una religión cuyo Dios es una realidad a la que apunta y tiende, en definitiva, todo el sentir metafísico del hombre. Es religión, porque es una experiencia religiosa del hombre. No es un puro pensar, sino un pensar arraigado en una pasión, en un sentir. Ahora bien, el vehículo de esa pasión, de ese *páthos*, es, en Platón, el eros, el anhelo del hombre, el anhelo que es el hombre.

Pero ese anhelo no se agota en ser un simple impulso, sino que abre la inteligencia para sentir y pensar a Dios como realidad, como la idea suprema, dirá Platón.

Que Dios no se “mezcla” con el hombre quiere decir que vive en una trascendencia inaccesible. Dios es siempre el OTRO: *ti thaumastón phýsei*, algo asombroso por naturaleza. Asombroso, porque todo en El es sorprendente, todo otro, diferente. Es lo que desde siempre se ha llamado la *santidad* de Dios.

Y porque no se mezcla con el hombre, porque es incomprensible e inasible, es necesario que haya algo que nos ponga en relación con El. Un intermediario. Este intermediario –o mediador– es, para Platón, el eros, el anhelo de Dios.

Notemos, porque esto será un punto importante para nuestra interpretación del eros platónico, que el eros pone en contacto a los hombres con Dios. Sólo él puede traducir (*hermeneuein*) nuestros deseos anhelosos (*deéseis*, plegarias –dice Diótima–) al lenguaje “otro” de Dios. Y sólo él pueda transportar las *thysías*, los sacrificios, de los hombres hasta el lugar sagrado de la habitación divina. Sólo él puede traducir a lenguaje humano las órdenes –*epitáxeis*– incomprensibles de Dios. Y traer de allá las *amoibàs tôn thysíon*, las respuestas y retribuciones –las gracias, diríamos nosotros– obtenidas por los sacrificios.

En este texto hay una frase formidable de Platón. Puesto que hay un abismo –el abismo de la trascendencia, de la santidad– entre dioses y hombres, el eros, “en medio” de ambos –como un puente sobre el abismo– colma el abismo, *symplerôí*, la llena, “de manera que el todo

mismo esté bien unido consigo mismo” (*hòste tò pân autoò hautoi xynedèsthai*). ¿Qué significa esto? ¿De qué “todo” se habla aquí? ¿Qué necesidad hay de que el “todo” esté bien trabado consigo mismo?

Esta frase de Platón es la expresión de su religión metafísica. El “todo” de que aquí se habla es, naturalmente, el todo que abarca a los mortales y a los inmortales, la tierra y el cielo. Pero, nos preguntamos, ¿cómo puede ser un *todo* aquello que no se mezcla? ¿Cómo pueden formar un todo los hombres y el absolutamente OTRO? ¿Puedo acaso reunir lo totalmente diferente? Es como si sumara las estrellas con las ganas de vivir, el aire con los números impares, las ventanas con los gerundios... ¿Puedo ver eso totalmente diferente como algo uno, como un TODO? Más aún: ¿están *ellos mismos* reunidos en algo?

Sin duda Platón puede decir esto porque concibe a Dios desde el ser. Lo que hace posible que haya un “todo” es el SER. La religión de Platón es una religión metafísica.

Ya mucho antes que Platón, Parménides había pensado el todo del ser –la *phýsis*, decía Parménides– como un *pân homíon*: un todo bien compacto. De ese todo del ser decía Parménides: “Ni es divisible, pues todo entero es semejante; ni por aquí un poco más, pues ello le impediría ser continuo; ni un poco menos, pues todo entero está lleno de lo ente (= ser). En su continuidad es un solo todo, pues lo ente se aproxima (máximamente) a lo ente”. (Fragm. 8, 22-25).

Ahora bien, Platón habla del “todo” como de algo ya conocido. Para él, el problema no es cómo se constituya el todo en un todo, sino cómo ese todo, que abarca los múltiples y diferentes que son los hombres y los dioses<sup>3</sup>, se mantiene unido en sus partes y forma una totalidad única.

Esa unión de las partes, la comunicación activa entre ellas, entendida como una comunicación de ser, es obra del EROS. Eros y ser: estos son los términos del problema platónico. ¿Cómo se relacionan eros y ser? Respuesta: el eros lleva al hombre hacia el ser, hacia la idea suprema, que aquí será la idea de lo bello. El eros es un impulso metafísico que saca al hombre de sí mismo (una *manía* o divina locura) y lo hace trascender hacia el Ser de todas las cosas, hacia la idea suprema.

Esa idea suprema aparece en la República como la *Idéa agathoû* (digamos: la idea del bien). Aquí, en el Banquete, aparece como la idea de lo bello. No son dos cosas, sino la misma. *Agathon* (“bien”) es para los griegos lo que desborda, lo que “sirve” a otros. Es el ser mismo, visto como plenitud desbordante que comunica el ser a las ideas (por eso la *idéa agathoû* es la *idéa tôn ideôn*, la idea que da su ser de ideas a las ideas). Es el ser en su carácter lumínico, comunicador de luz. Por eso,

<sup>3</sup> “Los dioses” es todavía un resto de lenguaje mitológico. Diciendo “los dioses”, Platón entiende “Dios”, el único.

a la *idéa agathou* Platón la llama *tò phanótaton* (ὁ ὄντος: lo más aparente del ser (República 518 C).

Lo bello es eso mismo en tanto que llena al hombre y lo colma. Es el esplendor del ser para el ansia humana.

Por eso, el ser (*tò ón*), el bien (*tò agathón*) y la belleza (*tò kalón*) son, para Platón, una sola y misma cosa: lo divino, *tò théion*, Dios mismo.

Para la tesis que planteamos al comienzo, es decir, que la idea de lo bello es Dios mismo, este pasaje del eros entendido como *dáimon* es fundamental. Si el *dáimon* une a Dios con los hombres y a los hombres con Dios, y si el eros lleva al hombre hacia la idea de lo bello, quiere decir que ésta se identifica con Dios, y que eros es el impulso religioso del hombre.

## LA TEOLOGIA DE PLATON

No vamos a analizar los efectos del eros en el hombre, como aparecen en las palabras de Diótima. Esto nos llevaría demasiado tiempo. En cambio, nos vamos a detener en el pasaje clave de todo el discurso de Sócrates: lo que podríamos llamar “la ascensión a Dios”. Este pasaje se encuentra en 210 y 211.

Para introducirnos a él, es necesario decir algunas palabras acerca del lenguaje “místico” que aquí usa Diótima.

No olvidemos que Diótima es una sacerdotisa. Todo lo filósofa que se quiera, pero fundamentalmente sacerdotisa. El lenguaje que usa en su intervención a través de Sócrates es el lenguaje de las religiones de misterios. ¿Qué eran estas religiones de misterios?

Ante todo, la palabra. “Misterios” (*mystéria*) no tiene aquí el sentido de verdades misteriosas, incomprensibles, como tampoco lo tiene, en primera línea, en el cristianismo. Sino que designa *actos de culto*, acciones cultuales, es decir, acciones realizadas hacia Dios y para entrar en contacto con Dios<sup>4</sup>.

El nombre *mystérion* deriva, probablemente, del verbo *mýo*, que significa “cerrar” (los ojos, los labios). Tal vez por el secreto que obligaba a los participantes en estos actos cultuales.

¿Qué eran, pues, los misterios?

Eran festividades cultuales en las que los participantes debían ser “iniciados”. A los no iniciados no se les permitía participar en estos actos sagrados, ni saber, siquiera de oídas, de ellos.

Los misterios estuvieron muy extendidos en Grecia, especialmente entre los siglos VII A.C. y IV D.C. Son reconocidos oficialmente “al

lado de la religión oficial, que es la homérica. Las divinidades a las que se les pide culto en los misterios son las ctónicas, no las olímpicas.

El iniciado entra en una relación personal con la divinidad. Al llegar al grado más alto de la iniciación, adquiere *certeza* de la acción en él de la divinidad. Se hace participante del destino y de los dones de ésta. Adquiere la esperanza de una especial protección y bendición del dios del culto y, sobre todo, la de una vida feliz después de la muerte.

No se sabe con exactitud qué grado de pureza moral se esperaba de él en su vida. Esto parece haber variado según los distintos cultos.

Estos misterios griegos tienen un origen pregregio, y proceden de antiquísimos ritos de la fecundidad.

Sólo se sabe de ellos por alusiones de los poetas y por referencias polémicas, especialmente de la época cristiana. La razón de esto es el secreto a que estaban obligados los iniciados, y que ellos, en general, guardaron rigurosamente.

Antes de la iniciación y como condición para ella, hay un período de purificación o *kátharsis*, de carácter cultual y a veces ascético.

El primer grado de la iniciación es lo que se llamaba la *mýesis*. El grado más alto era la “visión” o *epópteia*, que constituía la iniciación propiamente dicha. A ésta se la puede llamar también *teleté*, pero esta palabra significa a veces los actos cultuales que preparan a la *epópteia*.

Sólo el *epóptes*, “el que ha visto”, tiene la certeza de participar en la salvación. No sólo ha “escuchado” el anuncio de la palabra (*legómena*), sino que ha “visto” los símbolos cultuales (*phainómena*) y las acciones o actos cultuales (*drómena*) en los que la divinidad está *presente*. Es participante del misterio cultual propiamente dicho. Sobre esto es sobre lo que había que guardar el más estricto secreto.

Los misterios más importantes eran los de Eleusis (Deméter, Persefona), Samotracia (Misterios de las Cabisas), y los distintos cultos de Dionisos. Había, además, misterios en honor de Isis, Osiris, Cibele, Attis, Adonis, Mitra, etc.

Pues bien, Diótima usa constantemente el lenguaje de los misterios. Habla de *mýesis* —primera iniciación—, de *epópteia*, de visión, de unión con la divinidad. Hablando de los efectos del eros en la vida de los hombres, dice, por ejemplo: “en estas cosas del eros tal vez tú, Sócrates, podrías ser iniciado” (*kàn sý myethéies*). “Pero en aquello para lo que todo esto es, la iniciación perfecta (*tà télea*) y la “visión” (*epoptiká*), no sé si de ellas serás capaz”. Por eso, Diótima dice que ella hablará sin reservas y pide a Sócrates que trate de seguirla, en la medida en que pueda: *peirò dè hépesthai, àn hòios te èis* (210).

Aquí empieza el pasaje que queremos analizar. Se trata —como

<sup>4</sup> Todavía hoy, al comenzar la Misa, se dice: “Antes de celebrar estos misterios...”.

se ve— de la plena iniciación en un misterio cultural, en un acto religioso.

Lo primero que Diótima muestra es lo que hemos llamado la “ascensión hacia Dios”. Un punto importante aquí es que quien haya de seguir este camino necesita —al igual que todo iniciado— una dirección de parte de alguien que ya conoce el camino.

“Es necesario, dijo, que quien va rectamente en este asunto empiece de joven (*néon ónta*) a ir a los cuerpos bellos (*epi tà kalà sómata*) y, primeramente, *si guía rectamente el que dirige (eàn orthós hegêtai ho hegoúmenos)*, dirija el eros hacia un solo cuerpo y allí engendre *lógous kaloús*, bellas palabras”.

¿Por qué este comienzo tan modesto? ¡Un solo cuerpo bello! Porque, como camino hacia Dios, debe éste comenzar allí donde el hombre está: en la pasión amorosa. Sin esta amarra tan real y corpórea, todo el resto del camino podría ser irreal, un caminar en el aire: aparente.

Platón parte de la pasión humana, de aquello que “agarra” al hombre. Aquí está su fuerza y aquí está también el peligro. Porque el peligro en el que los no iniciados (o los sin guía adecuado) sucumben es *quedarse allí*. Parecería que la pasión encuentra allí su satisfacción. La ascensión se frustraría en el primer peldaño.

Lo importante es que luego (*épeita*) el iniciado “caiga en la cuenta”, *vea, (autòn katanoésai)* que la belleza que está en un cuerpo es “hermana” de la que está en otro. Esta frase es clave. La pasión se salva, es decir, se cobra a sí misma, en un acto de “comprensión”, en una *intelección*. “Sería gran ignorancia (*pollè ánoia* —falta de *noús*, de *intelección*—) el no tener (*hegêisthai* = estimar, apreciar) como una sola (*hén*) y la misma (*kai tautón*) la belleza que está en todos los cuerpos”.

Quien haya “comprendido” esto —dice Diótima— se constituirá en amante (*erastés*) de todos los cuerpos bellos. Es importante ver aquí la relación entre el “comprender” —(un acto de la inteligencia) y el “constituirse en amante” (de todos los cuerpos bellos). La “comprensión” transforma el sentido del eros: de ser eros —amor— a un cuerpo bello (a una persona, diríamos nosotros, pero *en función de la belleza de su cuerpo*). El “en función” dice aquí la *calidad* del eros, su modalidad propia), pasa a ser eros de *todos* los cuerpos bellos. Lo cual, evidentemente, significa que ya no es el mismo eros. No sólo ha cambiado cuantitativamente (de *uno* a *todos*), sino que ha cambiado cualitativamente. Porque si el amor a una persona por razón de la belleza de su cuerpo puede ser llamado “enamoramiento”, sin lugar a dudas, el amor a todos por su belleza corpórea ya no es enamoramiento, ya no es fascinación obsesiva por “alguien”, sino búsqueda de belleza. Estamos en otro plano del eros y del amor. Por eso Diótima describe este paso diciendo que, juntamente con constituirse amante de todos los cuerpos bellos, “soltará”, “aflojará” lo excesivo de su amor a uno solo,

desdeñando (*Estimando poca cosa (kataphronésanta kai smikròn hegesámenon)*) ese atarse a uno.

Toda esta transformación afectiva y vital es provocada por la “comprensión”. Con lo cual resulta claro que esta comprensión no es algo puramente intelectual, sino un acto de la inteligencia vital, un *comprender* por haber gustado y saboreado otro tipo de relación “erótica” y, en ella, otro tipo de “objeto” de amor.

Por eso esta ascensión que lleva como guía último al eros no es un proceso “lógico” o puramente “metafísico”, como lo es, por ejemplo, en las “pruebas” clásicas de la existencia de Dios, sino que es un proceso religioso. Y por eso Diótima, aunque es filósofa, es —antes que ello y eminentemente— una sacerdotisa, una introductora en los misterios.

No vamos a seguir aquí todos los pasos de esta ascensión “erótica”: de los cuerpos bellos a las “almas” bellas, de las almas bellas a las instituciones y leyes, y de éstas a los saberes. Sólo me interesa hacer notar que cada vez que se da un paso hacia arriba hay una comprensión, un ver, un acto de inteligencia, pero, una vez más, no de inteligencia teórica, sino de inteligencia práctica y vital, que lleva siempre consigo una actitud, una toma de posición del hombre entero y no sólo de su mente. Dicho brevemente, se trata de una *intelección en experiencia*.

Para este acto de *intelección* experimental y gustativa, Platón emplea repetidamente el verbo *hegêisthai*, que significa “creer”, “pensar”, “estimar”. La raíz de esta palabra es \**sag-*, que significa “barruntar”, “rastrear”, “husmear”, “sentir”, o sea, un modo de *intelección* eminentemente vital, experimental.

Lo que nosotros llamamos “estimar” o “valorar” es para los griegos un modo de *ver*, pero un ver de la *phrónesis*, de esa parte de nuestro ser que podríamos llamar “inteligencia práctica” o “vital”. Es un colocar las cosas en su sitio propio: más alto o más bajo. Un ver que no es racional (no se ve en él un *éidos*, una idea, una esencia), sino un ver vital: se *siente* algo en su relación con uno mismo. Se “huele” su *importancia*, su “significancia” (o “in-significancia”) para la vida.

Platón pone en relación este *hegêisthai*, este estimar, con el ver, *theásasthai, idéin*, con el blépein, mirar. Estos se fundan en aquél.

Poco a poco se va ampliando el ámbito de lo bello avistado. Esto no es una abstracción, como cuando de un objeto, digamos una mesa, pasamos a la idea de mesa en general. Y de la mesa y la silla, a la idea de mueble o de “útil”. En la abstracción —proceso eminentemente “racional”— vamos *dejando de lado* lo propio de un determinado objeto para fijarnos (fijarnos, o sea, detenernos e inmovilizarnos) en lo general y “abstracto”. Aquí, por el contrario, todos los cuerpos bellos son “hermanos”, como dice bellamente Diótima, es decir, se *unen* sin perder lo propio. El todo aparece entonces *autò hautôi xuggenés*, entero emparentado dentro de sí mismo, y se convierte finalmente en

el "vasto océano de lo bello" (*polý pélagos to kaloù*), algo enteramente diverso, como se ve, de una idea universal y abstracta.

El texto final de esta ascensión merece ser reproducido y analizado. Con él llegamos al salto definitivo en que, sin continuidad con el resto, repentinamente, el hombre puede recibir (nada más que esto: "puede recibir") la gracia de la presentación de lo trascendente, de Dios mismo.

El texto dice así:

"Quien, en lo que respecta a las cosas del eros, haya sido llevado hasta aquí como por un pedagogo, y haya contemplado sucesivamente y con rectitud los entes bellos, yendo ya hacia la meta de todo lo relativo al eros, verá repentinamente algo asombrosamente bello por naturaleza, aquéllo, oh Sócrates, por lo que antes se tuvo tantas penas y fatigas: en primer lugar, siempre ente (*aei ón*), y que no llega a ser ni deja de ser, que no crece ni disminuye; que no es bello por aquí y feo por allí, ni bello unas veces y no bello otras; ni relativamente bello y relativamente feo; ni bello en este lugar (en el que está) y feo en aquél; ni bello para unos y feo para otros. Y no se mostrará en él lo bello como un cierto rostro o manos ni como nada de lo que participa en lo corpóreo; ni como un cierto logos, ni como un cierto saber; ni tampoco está en algo otro (que él mismo), digamos, por ejemplo, en un viviente o en la tierra o en el cielo o en cualquier otra cosa. Sino que, siendo siempre él mismo, por sí mismo y consigo mismo de un solo eidos, todas las demás cosas bellas participan de él de tal modo que, al llegar ellas a ser o al dejar de ser, aquél en nada se hace más pleno ni menor, ni padece nada". (210 e – 211 B).

Tenemos aquí compendiada la teología de Platón. Hemos llegado a la iniciación perfecta, a la *epópoteia*, a la visión de lo divino. A ella, al igual que en los misterios, sólo se llega tras una larga y difícil preparación. Una preparación que comporta "penas y fatigas" (*pónoi*), es decir, no sólo un esfuerzo de la inteligencia, sino también una renuncia y una purificación constantes. Por eso, hasta el umbral de esta "visión" sólo llegan los que hayan sido llevados "como por un pedagogo". Como se sabe, el pedagogo griego no es un instructor, ni un maestro, sino alguien que "cría" al niño, que le enseña buenas maneras y lo disciplina, y ello, incluso con el látigo, si es necesario. Sólo a través de esta "pedagogía" se llega a estar preparado para el paso final. Este se produce de golpe, repentinamente, *exáiphnes*. No hay continuidad desde las etapas anteriores a esta final, sino que la continuidad se halla interrumpida. Aquí hay un salto brusco. Es la expresión de la trascendencia divina.

A esta trascendencia ya no se llega por esfuerzos ni fatigas, sino por una especie de "gracia", por la que Dios mismo se presenta al iniciado: "verá repentinamente algo asombrosamente bello por naturaleza". Lo "asombroso", *thaumastón*, es aquí expresión de lo sorprenden-

te. Es Dios por el hecho de que El es siempre "otro", diferente. Y, sin embargo, *es también bello*. Bello significa aquí "plenificante", llenador, calmante del anhelo. Hay, en medio de la discontinuidad una cierta continuidad: seguimos estando en lo bello. Pero ya no es una cosa bella entre otras, sino aquello bello del que todas las demás cosas bellas participan. Es lo bello que hace bellas a todas las cosas bellas, es el *agathón* de lo bello.

Esta continuidad en lo bello —que es también bueno y "siente"— es lo que me permite hablar de una "religión metafísica" en Platón.

La descripción de esta belleza absoluta se lleva a cabo —al igual que en toda teología posterior— por dos vías: *via negationis* y *via affirmationis*. Una teología negativa y una teología afirmativa.

La *via negationis*. Se niega de Dios el tiempo, la relatividad y la inherencia.

El tiempo: siempre ente (*aei ón*)  
no "llega" a ser ni "deja" de ser  
no crece ni disminuye.

La relatividad: no es bello por aquí y feo por allí  
no es bello unas veces y feo otras  
no es bello en esto y feo en aquello  
no es bello en tal lugar y feo en tal otro  
no es bello para unos y feo para otros

La inherencia: lo bello no aparece como lo bello "de" un rostro o de un cuerpo o "de" un logos o "de" un saber.  
Lo bello no comparece en algo otro que la belleza misma, sea ello la tierra, el cielo o cualquier otra cosa.

La *via affirmationis*. La descripción positiva de Dios es breve: "siendo él mismo, por sí mismo y consigo mismo de un solo eidos..."

Dios es "el mismo" (*autó*), "por sí mismo" (*kath'hautó*), "consigo mismo" (*meth'hautoú*). La palabra para designar a Dios es MISMO. ¿Quién es Dios? Es El mismo.

Sólo Dios es mismo. Todo lo que no es Dios es, de alguna manera, *héteron*, otro. Otro de sí mismo. Es sí mismo en lo otro y como lo otro. Es decir, es relativo, respectivo a otro. Sólo Dios es absoluto, suelto de... todo otro.

Por eso, aunque todas las cosas participan de él (son respectivas a El), El no queda afectado por el acontecer de las cosas. Bien pueden éstas llegar a ser o dejar de ser, Dios "no se hace más pleno ni menor" por ello.

Encontramos aquí la expresión más plena y sublime de la trascendencia de Dios. Frente a la religión homérica, frente a los cultos mis-

téricos, Platón instaura, por primera vez en la historia de Grecia, una religión donde Dios está absolutamente allende las cosas. En ellas, pero allende ellas.

El cristianismo podrá hacer suya esta visión griega y fundar sobre ella su teología (no su fe) del ser divino.

“Allí —en ese sitio de la vida—, oh querido Sócrates, si es que en alguna parte, vale la pena vivir: contemplando la belleza misma”. (211 D).

Es la respuesta platónica a las inquietudes salvatorias de la polis de su tiempo. Quien haya visto esto podrá vivir *emphrônôs* —sabiamente— tanto en su vida privada como en la pública (212).

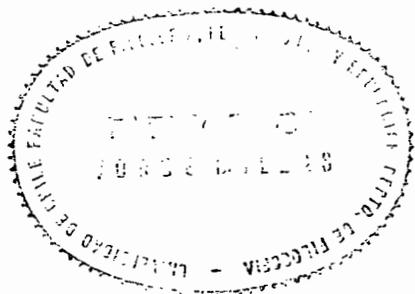
La filosofía es esta ascensión a Dios. Y si Platón ha dicho y repetido que la polis no se salvará mientras los que gobiernan no sean filósofos o los filósofos no lleguen a gobernar, no es ésta una presunción de intelectual, sino la expresión acabada de su convicción de que sólo en Dios está el punto de apoyo firme para hacer la existencia.

En el fondo, el Banquete habla de Dios. Es teología. Pero es también filosofía. Y política. Y educación. O mejor, es todo ello, con anterioridad a todas estas académicas distinciones. El fundador de la Academia es todo menos un académico.

## INDICE

I. LA PRIMERA PARTE DEL SYMPOSION . . . . .	5
LA TRADICION . . . . .	6
EL DIALOGO COMO GENERO LITERARIO FILOSOFICO . . . . .	7
LOS CINCO PRIMEROS DISCURSOS . . . . .	11
A. In genere . . . . .	11
B. Los discursos en particular . . . . .	13
II. EL DISCURSO DE SOCRATES: EL EROS COMO IMPULSO Y LA VERDAD . . . . .	23
LA CRITICA DE SOCRATES A LOS DISCURSOS ANTERIORES . . . . .	25

QUE ES EL EROS, SEGUN SOCRATES .....	28
a) Intencionalidad del eros .....	29
b) La menesterosidad del eros .....	30
c) En conclusión, eros no es bueno ni bello .....	30
LA TEOLOGIA DE PLATON .....	34



1775