

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Título

**“EN DISPOSICIÓN PARA AMAR”: DESEO, SEXUALIDAD Y VIRTUD EN LOS MODELOS  
ERÓTICOS DEL *BANQUETE* DE PLATÓN**

**Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía**

**Autora:**

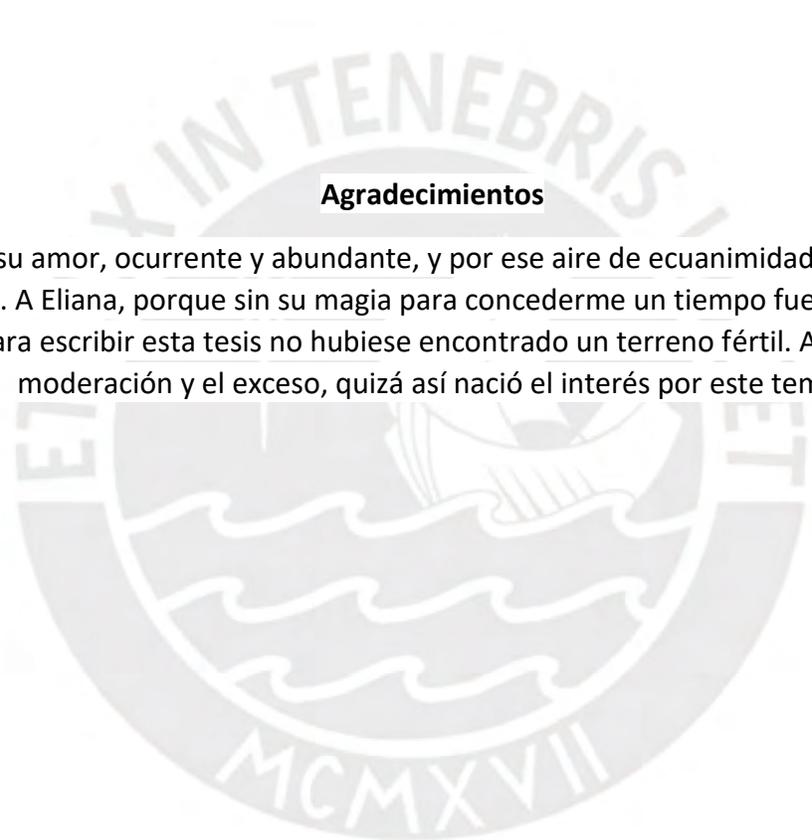
**Brenda Eliana Galagarza Alfaro**

**Asesor: Raúl Roberto Gutiérrez Bustos**

**Diciembre, 2018**

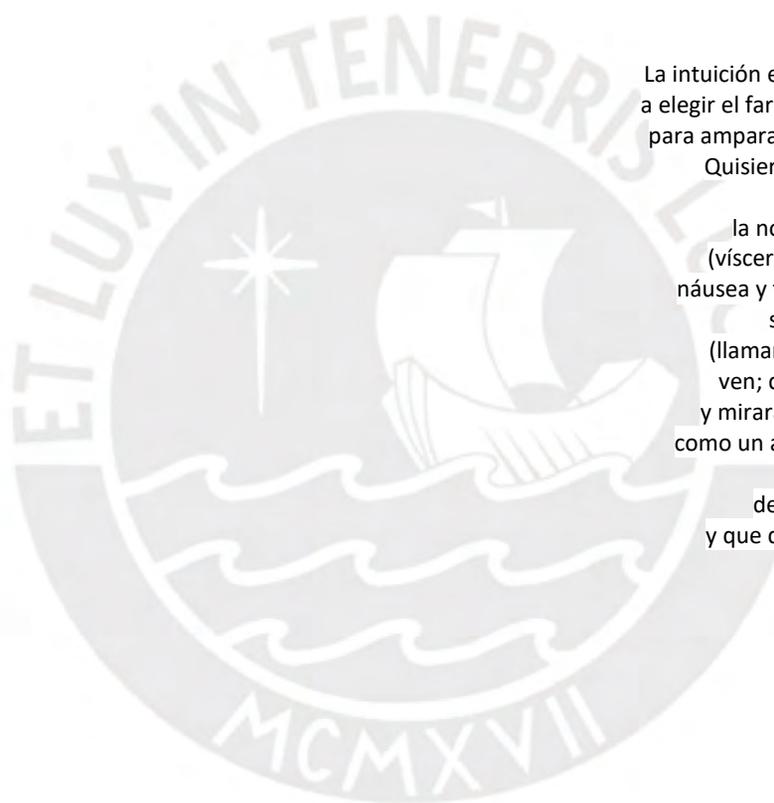


*A Laura y a Esther,  
por su sana manía*



## Agradecimientos

A Bruno, por su amor, ocurrente y abundante, y por ese aire de ecuanimidad que le imprime a la vida y a mí. A Eliana, porque sin su magia para concederme un tiempo fuera del Tiempo, la disposición para escribir esta tesis no hubiese encontrado un terreno fértil. A mi familia, por la moderación y el exceso, quizá así nació el interés por este tema.



La intuición empírica del pájaro le lleva  
a elegir el farol que un saledizo ampara  
para ampararse él mismo del invierno.

Quisiera que mi intuición supiera  
elegir, ver de qué modo  
la noche pudiera quedar fuera  
(víscera de cavernas magulladas,  
náusea y frío o aquella pesadumbre  
sin raíz). Quisiera señalar y  
(llamando a la hermosura) decir:  
ven; que el corazón fuera ligero  
y mirara y al mirar dijera: te amo,  
como un ángel de Giotto que bajara  
hasta Joaquín. Te amo,  
debió de sentir que le decía,  
y que quería decir: puedes amar.

*Y todos estábamos vivos*  
Olvido García Valdés

## ÍNDICE

|   |             |
|---|-------------|
| <b>RESUMEN</b>  | <b>6</b>    |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>   | <b>7</b>    |
| <b>CAPÍTULO 1</b>   | <b>23</b>   |
| <b>LOS APHRODISIA:</b>  |             |
| <b>EL AGON CÍVICO, SEXUAL Y POLÍTICO EN LA PAIDÉTICA PEDERASTA Y GRIEGA</b>   |             |
| 1.1. El contacto orgánico en la tradición griega  | <b>27</b>   |
| 1.2. El "Ἔρως/ἔρως griego y su rol paidético  | <b>45</b>   |
| 1.3. La herencia del <i>Lisis</i> , <i>Gorgias</i> , <i>Fedro</i> y <i>Fedón</i> : amor, placer y cuerpo            | <b>57</b>   |
| <b>CAPÍTULO 2</b>   |             |
| <b>EL BANQUETE: LA MOTRICIDAD ERÓTICA EN EL AMOR INTERPERSONAL</b>  | <b>69</b>   |
| 2.1. La puesta en escena del <i>Banquete</i>  | <b>75</b>   |
| 2.2. Síntesis, relación y movimiento en los modelos eróticos del <i>Banquete</i>                                    | <b>91</b>   |
| 2.3. Las imágenes-discursos del modelo interpersonal  | <b>112</b>  |
| <b>CAPÍTULO 3</b>   |             |
| <b>EN DISPOSICIÓN PARA AMAR:</b>  |             |
| <b>LA PAIDEÍA DEL DESEO O EL MODELO ERÓTICO SINTÉTICO RELACIONAL</b>  | <b>130</b>  |
| 3.1. Dialéctica erótica: imagen, verdad y contrariedad  | <b>132</b>  |
| 3.2. El modelo erótico de la trascendencia  | <b>146</b>  |
| 3.3. Deseo, sexualidad y virtud:<br><i>paideía</i> del deseo en la reaparición del eros interpersonal en Alcibíades | <b>1176</b> |
| <b>CONCLUSIONES</b>   | <b>185</b>  |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b>   | <b>192</b>  |

## RESUMEN

La presente tesis busca sostener que el *Banquete* permite entender al amor como disposición erótica, cívico y política, pues enlaza la virtud, el deseo y la sexualidad con la meta final, a saber, la gestación de un hombre *bueno*. En vistas a ello, hemos realizado una revisión bibliográfica que nos permite justificar que el cuerpo tiene efectos palpables en la educación del deseo del alma, efectos que la tradición griega, arcaica y clásica, asumieron como parte de la misión paidética de la pederastia y que Platón se esforzó en controlar y direccionar principalmente hacia la convivencia cívica y el buen gobierno ejercido, este último, por el hombre bueno. Una de las conclusiones que sostenemos es que el cuerpo y la sexualidad tienen, un papel importante no solo en el acceso a los Formas sino en la consecución de este tipo de hombre. No sostenemos que Platón haya superado esa incomodidad con la que los hombres de su tiempo invitados a departir en el *Banquete* expresan sobre los *aphrodisia*, pero sí que dejó evidencias de que el cuerpo debía estar presente en el camino hacia la vida buena. Otro asunto expuesto es que, por lo general, no se hace suficiente énfasis en la equivocidad semántica del eros, pero la tesis aborda no solo ésta ambigüedad sino también la que le corresponde al concepto de “bueno” para poder justificar que el eros ni es puramente intelectual ni es puramente sexual o físico. Más bien, la virtud del eros radica en hallarse en un lugar de privilegio desde donde se dispone hacia lo intelectual incorporando contenidos sexuales y corpóreos con virtud. Para explicar ese lugar de privilegio, la ruta que la tesis propone recorre tres modelos eróticos: interpersonal, trascendental y sintético-relacional. Los modelos recogen los discursos expuestos en el simposio y se organizan de esta manera para justificar la hipótesis, es decir, que la disposición para amar es una condición de la vida buena, esto se convierte en una lectura posible valorando todos los discursos y el aprendizaje, accidentado y torpe, que en boca de Alcibíades profundiza que el acceso a las Formas requiere de los placeres del cuerpo y de impericia que pueda conllevar. La paideía del deseo se concibe justamente en razón de este aturdimiento y la *enkrateia* con la que se le asume.

## INTRODUCCIÓN

“Mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales”, pronuncia una arrebatada Medea antes de acabar con la vida de sus hijos en venganza por la traición de Jasón, su esposo. ¿Qué clase de amor es este que produce muerte y desolación? ¿Es su expresión más profunda o la más repulsiva? La insignificancia de ciertos asuntos o de determinados objetos determinaba –según el *Fedro* de Platón– la necesidad y pertinencia de discutirlos (262e-263d). En tal sentido, sería una ligereza afirmar que el amor es un asunto secundario o de poca relevancia. Algunos dirán que a Medea la posee un amor tan profundo que, incluso enajenándola por completo, no deja de ser amor, aunque lo sea de un modo retorcido. Otros discutirán si en efecto un amor de esa naturaleza puede llamarse amor. Para algunos será locura; para otros el amor no es sino locura. Así tenemos que, dentro de la multiplicidad de asuntos de naturaleza cuestionable, encontramos al amor (*Fedro*, 263d). Naturalmente, Platón lo abordó y discutió con sus contemporáneos así como con la tradición en varios de sus diálogos, como el *Lisis*, *Gorgias*, *Banquete* y *Fedro*. Para nosotros, aproximarnos al amor nos ha llevado a una variada recolección de puntos de vistas a través de un breve recorrido por la tradición literaria griega arcaica y clásica, su arte pictórico y su *ethos* político. Sin embargo, este recorrido nos ha devuelto a la premisa inicial: sobre el amor no parece haber mayor acuerdo. *Banquete*, la obra que analizamos en este trabajo, escenifica de manera magnífica y ejemplar estas discrepancias evidentes en la élite intelectual contemporánea a Platón. No obstante, la controversia sigue presente hasta el día de hoy. Aunque no podemos decir que Platón haya sido un gran bromista, el *Banquete* expone tal nivel de agudeza que en muchas ocasiones deja en total ridículo a los individuos que, a lo largo del tiempo, aun se preocupan por darle respuesta a un tema que no tiene cómo asegurarse.

¿Qué pasaría si, de repente, al buscar representaciones actuales del amor, Platón cobrase vida? ¿Dónde ubicaríamos a los protagonistas del *Banquete* en el entorno contemporáneo? ¿Qué lugar tienen nuestras creaciones artísticas para hacernos pensar y discutir sobre el amor? Tanto el cine como la literatura han retratado al amor sin agotarse en esfuerzos a veces ridículos e infructíferos. La música ha hecho lo propio. La soledad, la desazón, la ansiedad, el deseo, la locura, la pasión y tantos otros sentimientos

involucrados directa o indirectamente con el amor no dejan de irrumpir constantemente en nuestras producciones culturales. ¿Cuántas veces la desesperación y el deseo amoroso que muestra el discurso de Aristófanes no han aparecido retratado en el cine, en la música o en el refranero popular? ¿Y el despecho de Alcibíades no es acaso el más común de los sentimientos vinculados al amor? ¿Qué beneficio puede tener un amor como este para quien lo padece? Por otro lado, no en pocas ocasiones se han retratado amantes imposibles, señalados por la tradición a la que respetan pero de la que desearían poder huir. ¡Qué actualidad parecen tener los discursos de Pausanias y Fedro! ¿Y qué hay de los amores edificantes, esos que erigen una vida fructífera? ¿Cuál es esa naturaleza especial de este sentimiento que tiene la potencia de hacer mejores a las personas? Lo cierto es que cuando se habla del amor, las consideraciones racionales y reflexivas parecen, como en Medea, mostrarse débiles frente al influjo de la pasión. Aunque veinticuatro siglos nos separen de Platón, nada de esto ha dejado de ser actual. Esta es su broma infinita.

Si reconocemos, junto a Platón, la naturaleza debatible del amor, ella misma debe llevarnos a plantear la necesidad de un tipo de investigación que procure recoger de la mejor manera posible las aristas que iluminan la discusión. Una de ellas es entender, como lo entendió Platón, que el amor requiere de una conversación con nuestro tiempo: una (auto)aclaración. Solo ésta puede revelarnos su verdad y su devenir. Además, pese a que Nietzsche, el amigo más entrañable de Platón, se esforzara en hacer del griego el enemigo más infame de los instintos, hay que incidir en que es precisamente el egipcismo que le endosa el que lleva a Platón no solo a convertir al amor en un tema que exige ser aclarado sino también a plantear que esa discusión no es más que un ejercicio de autoexaminación. Colocándonos en esa disposición, si hoy nos preguntáramos a qué problemas da solución el amor o qué tipo de acción vuelve posible en nuestro tiempo, ¿qué podríamos decir? ¿Platón es de ayuda en esa tarea? Es un fenómeno relativamente común idealizar el pasado en detrimento del presente. Sin embargo, una rápida indagación del presente podría llevarnos, eventualmente, a conclusiones similares sobre el pasado. En tal sentido, mostrar algunas de estas reflexiones contemporáneas sobre el amor tiene dos intenciones. La primera, bastante más evidente, es que hay que considerar que toda teoría sobre el amor es una cuestión normativa y que, como tal, es siempre una exigencia de autoexaminación. En este sentido, las teorías como ideas regulativas del quehacer humano sugestionan el actuar de las personas para conseguir lo mejor de ellas. La segunda cuestión ganará claridad durante el desarrollo de los capítulos y trata de enfatizar la manera en que estas lecturas contemporáneas del amor extrañan y reclaman aquello que es también una exigencia platónica: la función del amor como lazo político y social (por lo

que carecer de él es estar en la absoluta orfandad en cuanto al destino y gobierno de la polis se refiere). De ahí que el lugar de las emociones en el desenvolvimiento amoroso sea una discusión inagotable y necesaria en la que Platón no es solo un invitado de honor sino un protagonista determinante.

I

Cualquier indagación acerca del amor contemporáneo debe analizarse a la luz de nuestro sistema de producción económica<sup>1</sup> que predispone a sus integrantes a un cierto comportamiento social y político. La preocupación platónica del buen gobierno y de aquel que está llamado a ser el gobernante para la mejor de las polis, halla su sentido en un esquema económico que hace surgir una producción cultural, religiosa y política muy peculiar y distinta a la nuestra. El intercambio de bienes como pauta transversal de la cultural actual está detrás de la manera en que comprendemos al amor, de aquello que exigimos de él y de aquello que creemos que hace posible.

---

<sup>1</sup> Una vía teórica que este trabajo no incluye para el análisis del eros platónico en el *Banquete* es el psicoanálisis. Nos parece que el libro de Julia Kristeva, *Historias de amor*, explica con detalle el porqué de esta decisión. En su capítulo *Eros maniaco, Eros sublime. De la sexualidad masculina*, Kristeva (2004) hace una presentación en clave psicoanalítica principalmente del *Banquete*, pero también del *Fedro* y de varias otras fuentes que abordan el amor a lo largo del tiempo. Uno de los inconvenientes de su lectura radica en un privilegio interesado de la homosexualidad como rasgo esencial de la práctica sexual aristocrática griega. Su interpretación no es gratuita: asegurar al eros como esencial a la práctica homosexual ayuda a entablar los vínculos entre esta noción y la freudiana libido. En efecto, para Freud la libido es elementalmente masculina, pues es un impulso vital que se concentra en la agresión reproductiva del hombre frente a la mujer. De hecho, el hombre siente impulsos hacia los hombres naturalmente y es la mujer-madre quien introduce el principio heterosexual en la conducta del niño, erigiéndose como una suerte de objeto de conocimiento a la par que lo es la Belleza en el relato de Diotima. Es decir, la madre-Diotima ayuda a constituir el Yo ideal de su hijo cuando castra el deseo de éste de poseerla habiéndolo introducido, de este modo, al deseo heterosexual. Esto convierte su repaso por el *Banquete* en la presentación de un *logos* ideal (el *logos* freudiano) que rastrea con la finalidad de contribuir al entendimiento de la figura de Diotima como la imagen del Otro ideal que posibilita la castración y la aparición de la libido. Ahora bien, que Kristeva use a Freud para sus fines interpretativos no quiere decir que, en sí misma, la noción de eros freudiana y platónica no tengan similitudes. De hecho, aunque introduzca nociones ajenas a la tradición griega clásica, considerar que el eros es la energía de las pulsiones recoge bastante bien la noción tripartita e cinética del alma en donde, efectivamente, el eros puede entenderse como energía de ciertas afecciones intentando llevar el protagonismo sobre la racionalidad. Incluso, podríamos decir que la noción freudiana de pulsión de vida guarda ciertos parecidos con el Eros primordial del que habla Hesíodo en primera instancia, el mismo que Platón, años más tarde, convertirá en la base de su propio eros. Que el eros se identifique con la pulsión de vida masculina reduce el campo de acción del amor a un destino fisiológico que, aun cuando pueda ser de utilidad para explicar las causas de ciertos comportamientos autoreferenciales o sociales, son muy difíciles de aplicar a la sociedad arcaica y clásica como tal. Incluso, ya no con Freud sino con Lacan, podría ser muy sugerente entender que en el amor interpersonal se realiza un tipo de transferencia que transforma el eros de algo asimétrico en simétrico, con lo cual aquello que vincula a dos personas puede entenderse o bien en los límites del deseo (el campo del Otro) o bien en los del goce (autoreferencialmente, el autoerótico); asunto que repercute en la autoexaminación humana y en la explicación de sus acciones. A diferencia de Freud, Lacan entiende al eros como *agalma*, es decir, se trata de algo que solo adquiere valor en intercambio y circulación (Henrion 1993: 50). “Amar es querer ser amado” dice Lacan, y por eso el amor es engaño. Analizando también el *Banquete* de Platón, concluye que Alcibiades revela el verdadero engaño del amor, es decir, que en el fondo todo aquel que ama quiere ser amado o, lo que es lo mismo, que el amor, cuando realmente produce transferencia, produce también castración y consciencia de la ausencia. Sin embargo, también aquí como en Freud, la meta es entender el fenómeno amoroso para explicar su función simbólica, imaginaria y real, pero este artificio nos aleja de la fuerza social y política que Platón le otorga al eros que, si se quiere, aparece más trabajado como un movimiento de adentro (el yo) hacia afuera (la polis) antes que solo interno o solo interpersonal (al menos en el *Banquete*). Justamente, es el movimiento interno de la *psyché* lo que tanto Freud como Lacan intentan analizar en sus estudios con un aparato conceptual que transforma cualquier interpretación de Platón en un tratado propiamente psicoanalítico cuyas posibilidades son bastante más interesantes si se incluyen diálogos como *República* en donde la *psyché* se aborda en plenitud.

Se da por sentado que el amor es una sensación placentera. Ahora bien, si esto fuese así, estaríamos frente a su enajenación, frente a un estrechamiento que beneficia el deleite de ser amado y no a la actividad erótica que requiere esfuerzo y aprendizaje. Este facilismo erótico, como aseguró Fromm (1959), se produce cuando las reglas del mercado de bienes y trabajo impregnan también las dinámicas internas de la sociedad, dentro de las cuales se halla el amor que es entendido como una *techné* cuando justamente no debe practicarse solo en función de un premio a conseguir (aunque sea esta la forma en que suele ser entendido). Por el contrario, el amor debe verse como aquella manera de lograr corregir un rasgo ontológico propio del ser humano: la separación desplegada entre una persona y otra, o entre las personas y su entorno. Corregir este desacoplamiento no es asunto del placer, sino del conocimiento. El placer, más bien, está relacionado al continuo intercambio de bienes que en vez de corregir esta escisión no hace más que agrandarla. Los estados orgiásticos no expresan realmente al amor, sino solo lo simulan evitando la soledad propia del proceso de individuación en el que la sociedad contemporánea vive. En cambio, el amor es un proceso de aprendizaje que usa como medio a la sexualidad y al placer. ¿Qué es lo que se aprende en la praxis erótica? Socráticamente, la autoexaminación que permite dos cosas: en primer lugar, conocerse, en efecto; en segundo lugar, a través de lo anterior, conocer el todo, es decir, todo aquello de lo que estamos separados. El aprendizaje erótico no se restringe a la adquisición conceptual sino que incluye una aprehensión sensitiva-intelectiva. Pese a que el amor común tiene una dimensión biológica y existencial definida por las formas sociales patriarcales-fisiologicistas y que se realiza en actividades superficiales o de intercambio y objetivación constantes, la propuesta de Fromm entiende que el amor logra lo que la forma social no promueve: la unicidad del hombre consigo mismo y con otro. Las consecuencias sociales y políticas del amor son evidentes.

En la interpretación sociológica que plantea Eva Illouz (2007), el surgimiento del capitalismo es también el nacimiento de un tipo particular de emoción que ya había expresado Marx a propósito del trabajo alienado: la pérdida del vínculo con el objeto. Por eso, la modernidad capitalista entumece emocionalmente a las personas, disuelve la comunidad y funda un nuevo orden social que se compromete con una visión atómica del yo. Coincidiendo con Fromm, el capitalismo es un sistema que funciona, por un lado, a la usanza del cristianismo en tanto aniquila la emotividad y la pasión más originarias y, por otro, se autoimpone como meta instaurar un orden de incesante intercambio

pragmático<sup>2</sup>. Sin embargo, con el pasar del tiempo, se ha impuesto la cultura del consumo<sup>3</sup> y ha abonado al deliberado control del yo y a la búsqueda calculada por complacerlo y seducirlo; lo que a la larga, filósofos como Byung-Chul Han (2014), han considerado las bases de la agonía del Eros. En concreto, la sociedad capitalista ha devenido en una sociedad virtual que ha objetivado al otro hasta prácticamente desaparecer su presencia corpórea. La virtualización del otro ha sentado las bases de la extinción del fundamento básico del erotismo y de la fantasía. El amor ha empezado a aniquilarse. En la visión de Han, esta agonía se traduce en la crisis del arte, pero sobre todo en la crisis política palmariamente manifiesta en individuos incapaces de amar, incapaces de vincularse con otro, incapaces –diría un griego– de establecer lazos cívicos con su comunidad. El capitalismo emocional (este progresivo entrelazamiento de repertorios del mercado como la industria farmacéutica, la psicología ordinaria, los libros de autoayuda, la industria del consejo y el internet) ha generado la mercantilización de las emociones y el esquivamiento absoluto del sufrimiento<sup>4</sup>. El amor ha pasado a convertirse en un complejo sistema de pulsiones, hormonas, neuroquímica, conservación de la especie y deseos inconscientes que le dan de beber a la mercantilización del yo (Illouz 2007; Han 2014). El amor, como un fármaco, ha inyectado un dolor solitario en los seres humanos, pero él mismo se ha alzado como curación a través de sus distintos repertorios del mercado que ayudan a sobrellevar su propia ineficacia funcional. Lo paradójico de esta funcionalidad del amor es que parece estar ahí para auto-aniquilarse y atomizar al yo hasta desaparecerlo. Quizá sea este el sentido oculto de las comunidades virtuales.

También como una *techné*, Luhmann (2008) hace aparecer al amor como un saber-usar ciertos códigos de conquista o de cortesía en un sistema complejo como lo es la sociedad<sup>5</sup>. En un contexto social organizado como un sistema que resguarda subsistemas, la comunicación simbólica adquiere un valor

---

<sup>2</sup> Tenemos entonces, a propósito de la pérdida de contenido del yo y bajo la influencia de Freud, que las definiciones clásicas contemplativas o heroicas de la identidad personal o social ceden el paso a bases cotidianas y familiares en la construcción del yo. Esta nueva composición configuraría lo que Nietzsche llamó “la espiritualización de la sensualidad”, es decir, la recuperación de una pasión, de cierto tipo de impulso y conexión íntima del yo que en lugar de derribarse recurre, como remedio, a un asidero cultural o racional distinto que pretende modelar biológica y socialmente al yo tanto en su relación consigo mismo como con otros.

<sup>3</sup> El rostro más extremo y visible de la cultura del consumo es la industria de la moda, no solo por ser transversal sino principalmente por generar repetidas veces el absoluto vaciamiento de las peculiaridades del yo.

<sup>4</sup> Visto en retrospectiva, la secularización y la disolución de los lazos comunales arrojaron al hombre a la incertidumbre y al amor y, por ello mismo, el amor se transformó en un medio de preservación que sustituyó a Dios, que permitió la construcción de una serie de saberes científicos y populares. A este fenómeno de idealización de la experiencia emocional le sucede naturalmente una cultura del sufrimiento que, en primera instancia, lo entendió como una prueba de carácter, una experiencia con repercusiones positivas para el amante no correspondido. Actualmente, en cambio, el sufrimiento, la falta de correspondencia, la imposibilidad de concretar el vínculo afectivo arroja a las personas a la depresión. Nussbaum (1995) tiene un sugerente escrito sobre el sufrimiento y el amor en donde propone una analogía entre el proceso de autoconocimiento, valiéndose del sentimiento de Marcel por Albertine, y la noción de *eudaimonía* aristotélica.

<sup>5</sup> Sociedades posteriores al nacimiento de Cristo se componen, según el autor, no tanto por personas como por comunicaciones al interior y entre distintos subsistemas entre los que podemos encontrar, al lado del amor, a la política, la religión o la economía. Cada uno de ellos representa un saber-usar distinto cuya peculiaridad responde a sus rasgos especiales.

fundamental. El sistema abre la posibilidad de poder relacionar distintos códigos especializados y concernientes a cada subsistema, permitiendo que las personas se adapten funcionalmente y resuelvan problemas de selección y motivación al interior de los mismos. El amor es la semántica que le permite a un individuo, al interior del sistema social, moverse y enfrentarse con éxito a una situación donde el índice de probabilidad resulta negativo<sup>6</sup>. Como Illouz, Luhmann señala que el individuo necesita, para sentirse parte del sistema semántico, la aprobación y valoración de su yo. Esto desemboca a la larga en la preeminencia de la individualización de las personas. La exigencia de diferenciarse del resto no hace más que motivar una separación que parece no tener retorno. El amor podría fungir como una posible cura dado que no es primariamente un sentimiento o una pulsión, sino un código de comunicación con reglas que, como un lenguaje artificial, permite formar sentimientos y expresarlos de modo que los otros participantes del campo semántico simbólico comprendan las interacciones y las acepten como válidas.

Es una institución semántica que hace posible que transacciones poco probables se lleven a cabo con relativo éxito; es un criterio verificador de formas de comunicación adecuadas para sociedades entreveradas como las actuales<sup>7</sup>. Sin embargo, a diferencia de los otros autores mencionados, Luhmann no centra su explicación en el sufrimiento, la enajenación o la soledad que rodean al amor, sino en su asimetría connatural: el amor implica siempre un mecanismo de conquista y sumisión que puede ser o no ser exitoso. Como mecanismo, necesita de ciertos otros elementos que lo asistan. La pasión es el emblema que estructura el amor y, de hecho, sin el placer y el deseo que conlleva, dejaría de ser un medio de comunicación exitoso. La asimetría de los futuros amantes se combate obteniendo permanencia o durabilidad y esto solo se consigue en la búsqueda y conquista del placer. Sin embargo, el placer por el placer no es un elemento constitutivo del amor al no tener como finalidad establecer interrelaciones exitosas ni dentro ni fuera del subsistema amor. Por el contrario, las actividades que se fundan solo en el placer o que no se producen con placer caen en la esfera del deber y éste asfixia la praxis erótica. La asimetría solo se resuelve cuando el individuo, habiendo tenido la opción de negarse a la semántica erótica, ha cedido y se ha dejado conquistar. Justamente por esto la sexualidad, otro símbolo de la comunicación amorosa, es fundamental para paliar la asimetría erótica, aunque por lo general su praxis no sea lingüística y varíe cultural y socialmente. Podemos constatar que la

---

<sup>6</sup> La baja probabilidad de éxito radica en que la sociedad moderna ha multiplicado sus mecanismos de interrelación, ha aumentado en número poblacional, ha intensificado sus relaciones personales (sean estas superficiales, pasajeras o permanentes) y ha modificado fuertemente los códigos de acercamiento (reales y virtuales).

<sup>7</sup> Desde el acto de estrechar las manos de otra persona, besar la mejilla, regalar un presente o insinuar o explicitar la pretensión de llevar a cabo un intercambio sexual, todo ello funciona bajo un lenguaje simbólico llamado "amor", gradual en su intensidad y mutable en su objeto de deseo. Pese al posible éxito, hay que tomar en cuenta también que la semántica del amor implica fracaso.

sobrestimación del placer pone en riesgo la praxis erótica y cualquier forma de éxito al interior del sistema actual. La existencia de la sociedad no depende ni de la autocomplacencia ni de la obligación, sino de la interacción fluctuante entre el deseo y su consecución.

Antes que a la búsqueda del honor, el espíritu griego suele asociarse a la búsqueda de la felicidad. Aunque definir la felicidad para la cultura griega represente una tarea compleja, algunos estudiosos han creído hallarla en aquellas actividades consideradas placenteras: “[...] the culture of the Greeks is entirely and solely a song of praise on Hedone, that is, the cheerful enjoyment of life, especilly of the joys of love” (Licht 1942: 5). Sin embargo, estas miradas sobre el amor contemporáneo que brevemente hemos presentado permiten evidenciar que, guardando las distintas históricas, la apertura hacia la exagerada satisfacción emocional trae consigo también tiempos aciagos. La falta de comunidad y comunicación en los individuos ha vaciado de contenido la praxis amorosa. Por ello, las consideraciones redentoras y normativas del amor parecen exigir en los individuos su mejor versión posible, una gran disposición erótica que revierta las desdichadas condiciones actuales y que le hagan frente al enemigo. “Todas las pasiones tienen una época en la que son netamente nefastas”, decía Nietzsche, pensando que esta fatalidad estaba magistralmente representada en el cristianismo que había castrado la vida del instinto, aniquilado el impulso y matado la vida misma. Por el contrario, piensa Nietzsche, valorar al enemigo o darle un lugar en la reflexión representa la sanidad para los inmoralistas. Claro está, de este último grupo excluía a Sócrates, el gran culpable de la existencia del cristianismo<sup>8</sup>. Del amor, afirma que es la espiritualización de la sensualidad necesaria para que la vida puede escapar de la muerte, para que los sentimientos puedan subsistir. Es curiosa esta apreciación del amor cuya espiritualización es meritoria en tanto representa la inclusión del enemigo, es decir, en tanto sintetiza el impulso, la voluntad y el intelecto. ¿Puede, entonces, llamarse “nefasto” al período en el que Platón produjo sus diálogos? ¿No hizo el filósofo griego lo que Nietzsche planteó como una solución a la debilidad cristiana? Platón comprendió bien lo que su entorno le exigía al concepto “amor”, lo debatió y nos lo ofreció como parte de su trabajo de autoexaminación. No lo usó para castrar al amor de las emociones, pero sí para valorar al enemigo.

---

<sup>8</sup> Según el *Crepúsculo de los ídolos, El problema de Sócrates*, § 11, Sócrates encarna una cara del espíritu: el lógico racional. Transformaba todo en la fuerza de lo lógico. Poseía una gran voluntad de poder y ordenaba todo en virtud de esa voluntad. Pero esa gran voluntad era deudora, para Nietzsche, de un espíritu debilitado que paría ideas absurdas como el hilo de causalidad entendida en orden inverso a lo que la vida indica (Fink 1981: 34-35). Sócrates, un plebeyo en sus sentimientos y en su origen, un tipo feo que negaba la importancia del instinto y más bien privilegiaba la dialéctica y la razón, hizo de esta dialéctica y de esta razón los componentes indesligables de la moral con lo cual, las acciones humanas solo podían estar justificadas en virtud de las razones. Redujo el hombre a la razón, hizo primar un solo instinto; fue en contra de lo que los griegos pensaban, pues en Grecia sí se actuaba mediante los instintos que Sócrates condena (Nehamas 2010: 207-208).

Contrario a lo que acabamos de afirmar, se piensa que Platón no tiene nada que decirnos sobre el amor. ¿Por qué? Porque no tiene nada que decirnos sobre los placeres sexuales, nada que pueda aclararnos el vínculo con la otredad que extrañan los contemporáneos, nada sobre la influencia de la pasión erótica en las acciones de Medea, del amor íntimo con el otro que reclama Alcibíades. El origen de esta extendida idea tiene un claro origen aristotélico a propósito de la presentación y crítica que la *Metafísica*<sup>9</sup> hace sobre la doctrina de las Formas y las herencias parmenídeas y heraclíteas de Platón. Según se explica allí, Platón conoció en primer término la doctrina heraclíteica y fue partidario del *panta rei*. Aristóteles considera que esta doctrina postula que lo sensible se encuentra en flujo constante. Sócrates, por su parte, encontró el saber en el dominio de lo no sensible, es decir, en lo ético: todo lo que respecta al saber se encuentra en el dominio de lo no sensible, de la Forma. Por ende, Platón, embebido de ambas doctrinas, consideraba igual que Heráclito que lo sensible se halla marcado por el flujo continuo, pero, bajo la sombra de Sócrates, se protegía de este flujo a través de postulados universales a los que debía corresponderles “objetos” también universales. Un primer punto criticable en la interpretación de Aristóteles es no considerar que Platón reclama para sí mismo las consecuencias del eleatismo<sup>10</sup>, es decir, la consideración de las apariencias en una gradación ontológica distinta e inferior respecto de las Formas<sup>11</sup>, pero exigiéndose establecer una teoría consistente sobre aquellas<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Específicamente en el Libro 5 y Libro 9.

<sup>10</sup> En el análisis de los postulados parmenídeos, Platón defiende el eleatismo, paradójicamente, radicalizando hasta tal punto sus enunciados que parece ser un alejamiento total del ser absoluto de Parménides. “Ser” y “no ser” se entienden para Parménides como siendo contrarios existenciales. Platón no toma esta vía. Su doctrina de las Formas es una manera de reclamar la herencia eleática. Por lo tanto, debe quedar en claro que las apariencias (el no ser) son posibles desde la participación que existe de las Formas en las cosas sensibles. Lo que resulta, digamos inservible, en la postura de Parménides es la tajante distinción entre lo que es y lo que no es, lo cual torna disfuncional el quehacer cotidiano. Para Platón, “lo que no es” debe entenderse relacionamente, es decir, en su diferencia o *contrariedad* con el otro. “Lo que no es” es lo otro, lo diferente y no es el no ser absoluto, lo incognoscible y lo que se encuentra fuera de los límites de lo pensable. Con esta posición, Platón logra no solo abrir el camino hacia un estatus propio de las apariencias (ontológico) sino también deja el camino listo hacia la posibilidad del discurso falso que ya no negaría al sujeto mismo de la predicación (como sucedía con Parménides).

<sup>11</sup> En *La República* se puede apreciar a través de los tres símiles tal diferencia. Así, en el Símil del sol (504e-509c) se deja establecido que las cosas sensibles sólo se nos hacen visibles gracias a la luz del sol que media entre el objeto y el ojo. Nuestra visión depende directa y proporcionalmente de la luz que hace aparecer los objetos sensibles en mayor o en menor claridad. Del mismo modo, en la Caverna (514a-519b) se distingue claramente el ámbito interno a la caverna de lo que está fuera de ella, generando sombras y confusión en uno, claridad e inteligencia en otro. Lo mismo puede observarse en la línea (509c-511e) respecto de la copia y el original que va graduando los diferentes segmentos donde las dos primeras facciones corresponden a lo opinable, mientras que las dos últimas a lo que se intelige.

<sup>12</sup> Al salvar las apariencias haciéndolas ser y no ser al mismo tiempo (aunque en diferentes sentidos) surge un nuevo problema: qué tipo de discurso podría hacerse cargo de ellas. En el *Sofista*, el mismo extranjero dice enfáticamente que toda posibilidad del discurso radica en la combinación mutua de las Formas (259e). El discurso sofista, en tal sentido, tendrá una comunicación con el no-ser y por lo tanto ese discurso hará notorio que lo falso existe (260e-261a). Vemos aquí que el tema de la combinación/participación/comunicación entre Formas le hace frente a uno de los problemas más gruesos que debe afrontar la doctrina de las Formas: su supuesta inutilidad. Las gradaciones ontológicas implícitas en el mundo sensible, su cognoscibilidad, su claridad y su verdad dependen todas ellas de las Formas como referentes respecto del cual se poseen ciertas determinaciones que hace no incognoscible al objeto sensible y a las imágenes que éste genera. Si las Formas fuesen, efectivamente, inútiles, en vano recurriríamos a ellas. Lo que sí es válido es pensar a las Formas como causas formales de las cosas del mundo (no materiales porque ello implicaría su cosificación). Por ejemplo, en el *Parménides*, se supera la supuesta incognoscibilidad de las Formas, pues se establece que sobre ellas puede haber tanto ciencia como opinión. Nuestro contacto con las cosas del mundo, que a su vez participan de las Formas, nos hace “conocer” algo de ellas (aunque claro, no es un conocimiento propiamente dicho).

Cornford (1991) tiene razón cuando dice que en realidad el tema de la comunicación entre Formas no es tematizado, sino que simplemente se exponen sus problemas y que esta manera de entender la combinación de las Formas ha sido de algún modo desaprovechada. Este carácter dialéctico hace notar una forma bastante más enriquecedora de entender los planteamientos de Platón, es decir, indica cómo aquella interpretación que radicaliza las caracterizaciones de la *doxa* y de la *episteme* en lo epistemológico tanto como las entidades a las que ellas se dirigen, en lo ontológico u antropológico, está desencaminada<sup>13</sup>. El hombre, gracias al cuerpo, se comunica con el devenir y, gracias al alma a través del razonamiento, se comunica con la esencia real (καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν<sup>14</sup>). ¿Qué es esta comunicación? Un padecer o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo<sup>15</sup>. Platón se ha referido de múltiples maneras a este fenómeno: lo ha llamado reminiscencia, lo ha llamado participación y también Eros. Lo importante es que existe la posibilidad de “conocer” aun cuando no sea con suficiencia, es decir, sin abarcar todas las determinaciones de la Forma. Será la dialéctica, la ciencia del filósofo, la encargada de estudiar qué géneros tienen esta potencia y qué géneros no. Será el filósofo quien sepa valorar en justa medida el papel del cuerpo y del alma en la auténtica filosofía; el que gobierne y se autogubierne.

Pero Aristóteles no es el único. Nietzsche también hizo famosa una interpretación de Platón que ahondaba en la separación entre la Forma y el objeto sensible a través del recurso al antagonismo entre el intelecto y los instintos. En sus estudios preliminares sobre Platón, le atribuye un heracliteanismo excesivo<sup>16</sup> e insostenible si se tiene en cuenta lo que dijimos líneas arriba. La postulación de la doctrina

---

<sup>13</sup> En el *Parménides*, por ejemplo, esta imposibilidad de conocer suficientemente el bien imposibilita también el conocimiento y la verdad, de ahí la importancia de la *koinonía* entre Formas y cosas como posibilitadora tanto del *logos* como de la instrucción (135a).

<sup>14</sup> *Sofista* 248a.

<sup>15</sup> En el *Sofista*, dado que se está indagando por el ser, se puede afirmar que el ser es comunicación de géneros pues quienes creen que nada tiene el poder de comunicarse con nada, niegan que el cambio y el reposo participen en algún modo y en alguna dirección, del ser. Evidentemente, esto será rápidamente descalificado debido a que va en contra de los que creen que todo cambia y también en contra de los que creen que nada cambia ya que ellos (los que defienden ambas teorías), siendo o no conscientes de ello, ponen al ser en comunicación con el cambio o con el reposo. Si no se permite ningún tipo de comunicación, ambas cosas serían imposibles (248c-252c). Pero tampoco podemos decir que todo tiene el poder comunicarse: solo algunas tienen ese poder y otras no, es decir, solo algunas tienen el poder para mezclarse, para unirse, para tener contacto (συμμείγνυσθαι). La ciencia encargada de estudiar qué géneros tienen esta potencia y qué géneros no, es la ciencia del filósofo: la dialéctica es la ciencia de las relaciones mutuas entre las Formas y este conocimiento es previo a las divisiones propias del método dialéctico y las posibilita (252d-253d).

<sup>16</sup> Investigando hasta qué punto Platón sigue a Heráclito, Nietzsche asegura que “ninguna partícula continua siendo lo que es [...] Entonces, todo el persistir cualitativo y espacial estaría radicalmente alejado del mundo y sería exacto lo que Platón sostiene, que es la opinión de los heraclíteos, a saber que ninguna cosa es esto o aquello, sino que solo deviene continuamente” (citado en Galparsoro Ruiz 1995: 59). La postura heraclíteica que atribuye Nietzsche a Platón es la de cuño extremista, la de Cratilo: el escepticismo desesperado por la imposibilidad total de conocimiento: “Tenemos que admitir como primera influencia de la filosofía de Platón una sombría desesperación. Con ello, toda vida moral era aniquilada, ya no había ninguna norma de conducta, todos los conceptos fluyen, el individuo está sin apoyo, y no conoce ninguna medida, ningún límite. Tenemos que pensar esa tristeza ante todo como moral. Desprecio de la realidad” (citado en Galparsoro Ruiz 1995: 60).

de las Formas es importante para Nietzsche no en sí misma sino en tanto le permite sostener que desde sus inicios la metafísica expulsa de su ámbito el devenir del ser. Sus estudios acerca de Platón, apoyados en las imprecisiones de su análisis, le sirven para hacer notar la tajante oposición que se gesta entre ser y devenir dando pie a la teoría de los dos mundos (Fink 1981: 167). Una característica fundamental de esta separación cósmica es la sospecha sobre el cuerpo en beneficio de la valoración excesiva del alma. Nietzsche se encarga de extremar las diferencias que en efecto distinguen el par de antagónicos alma y cuerpo de tal manera que hace de Sócrates un enemigo de los instintos y, al hacerlo, arrastra también al propio Platón<sup>17</sup>, con quien tuvo siempre una relación complicada<sup>18</sup> porque lo odiaba tanto como lo quería<sup>19</sup>. “Sé que su sangre circula por mis venas”<sup>20</sup>, llegó a decir, aunque se haya encargado en muchos momentos de asegurar lo contrario. En *Crepúsculo de los ídolos* Platón representa la decadencia del estilo, el aburrimiento, la moralización máxima y el alejamiento absoluto de los instintos fundamentales<sup>21</sup>. En su feroz crítica, el vivaz e instintivo heleno ha quedado reducido al nihilismo platónico y en el nihilismo ha encontrado su salvación: las Formas. Sin embargo, ese terror a lo sensible que Nietzsche le endilga a Platón no sólo desde su supuesto heracliteísmo sino desde el egipcismo oriental que le atribuye más tarde<sup>22</sup>, no lo relaciona con su obra tardía debido a que hacer esto le restaba argumentos a favor de la crisis del instinto producida por la presencia del socratismo griego. ¿Qué hizo, para Nietzsche, que Platón huyera de lo sensible y atribuyera toda felicidad al predominio de la razón? ¿Qué hizo que este predominio se extendiera de lo epistemológico a lo ético y político?

Platón fue cercano a un círculo social de características especiales dentro de las cuales el uso de la razón tanto en la reflexión como en la *areté* personal y cívica era indispensable. No obstante, este dominio racionalista se vio resquebrajado con el cambio de siglo que fue testigo de la caída material y moral de grandes personalidades racionalistas y cercanas a Platón, como Cármides, Critias y Sócrates. Así, “fueron

---

<sup>17</sup> Aun cuando las fuentes para su estudio sobre Sócrates se circunscriben a Jenofonte y Diógenes Laercio, Nietzsche era poco fiel a sus fuentes pues el Sócrates de Jenofonte preocupado por el género humano y poco dado al egoísmo o individualismo es tomado por Nietzsche como un hombre que solo cuidaba de sí mismo (Nehamas 2005: 200-203).

<sup>18</sup> El mismo Nietzsche asegura que “Sócrates, para confesarlo de una manera simple, está tan cerca de mí que casi siempre estoy luchando contra él”. Esta cita es extraída de un ensayo que Nietzsche no terminó llamado *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe* (Nehamas 2005: 203).

<sup>19</sup> En contraste con Tucídides, Nietzsche (Aurora § 168) considera a Platón como empuñador de los hombres y propiciador de un daño mayúsculo a la vida. Sin embargo, en otra oportunidad, afirma que tanto Platón como Tucídides lo han ayudado a conocer al hombre griego. Así dice en Fragmentos póstumos: primavera-otoño 1884, 2, 25 [167] (Citado en Galparsoro Ruiz 1995: 49).

<sup>20</sup> Fragmentos póstumos: primavera 1881 - verano 1882, 2, 12 [52] (Citado en Galparsoro Ruiz 1995: 51).

<sup>21</sup> En *Crepúsculo de los ídolos*, *El problema de Sócrates*, § 4 se lee: “Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo”.

<sup>22</sup> En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche asegura que este “terror al cuerpo” proviene de lo que él llama el egipcismo platónico, es decir, de su influencia oriental. La identificación temprana en el Curso de Basilea de este origen socrático-platónico de la sobreestimación de la razón, lo eidético o estable como norma fundamental de la epistemología y de la moral en doctrinas heraclíteas es erróneo.

estos acontecimientos, a mi juicio, los que forzaron a Platón no a abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándole de una extensión metafísica” (Dodds 1981: 197). Dodds considera que el contacto con los pitagóricos, en el año 390 cuando los visitó, es fundamental en el logro de su nueva psicología trascendental. Estas ideas mágico-religiosas hicieron más fecunda la tradición racionalista griega de la que Platón es el hijo mejor dotado. El comercio iniciado en el Mar Negro en el siglo VII llevó a Grecia la tradición chamanística que, de alguna forma, engarzó con las necesidades griegas del momento. Fue el “reemplazo” de lo que fue la tradición dionisiaca. Esta influencia chamanística marca un cambio en la percepción de la *psyché* y del *soma* en la Época Arcaica (Dodds 1981: 140). Sin embargo, no se trató de una influencia inmediata. Muestra de ello es que, para los autores jónicos del siglo V, la *psyché* designa más a un yo emocional que a uno racional. Este yo es la sede del valor, de la pasión, de la ansiedad y del apetito animal, es decir, no posee atribuciones intelectuales. Esta concepción del yo en la tradición griega tiene más influencia del *thymós* homérico que de la *psyché* platónica que tiene como virtud máxima el conocimiento. Por ello, es posible afirmar que fue bastante extraño que un filósofo hablara, antes de Platón, de un yo que exprese un carácter racional. En el esquema cultural chamanístico nórdico<sup>23</sup> lo espiritual representa más bien un “yo oculto” portador de sentimientos de culpa, un yo potencialmente divino expresado en los chamanes<sup>24</sup>.

Visto esto, se podría decir que Platón intenta modificar la estructura psíquica de los griegos para lograr un tipo de hombre-chamán racionalizado que sepa acerca de la virtud, la templanza y el valor como el guardián de *La República* (433a-435d). El problema es que diálogos como el *Fedón* hacen pensar que la filosofía es exclusivamente preparatoria para la muerte<sup>25</sup>. La propia versión de Dodds lo hace ver de ese modo. Se suma a esto que la tensión entre el yo empírico y el yo oculto no se reduce a la tradición chamanística nórdica<sup>26</sup>. Sabemos también que es común la fuerte influencia del orfismo en Platón. Los

---

<sup>23</sup> Los chamanes tenían una habilidad bastante particular, a saber, ser psicológicamente inestables. Esto era considerado un don precisamente porque posibilitaba la bilocación, la potestad de ser un alma que puede alejarse de su cuerpo y tener contacto con otras vidas y con lo divino (Dodds 1981: 197).

<sup>24</sup> En el *Fedón* se puede notar este tinte chamánico (62b) equiparable con lo que afirma Dodds sobre esta tradición: “el trance del chamán, el acto deliberado por el que separa su yo oculto del cuerpo, se convierte en la práctica del retiro mental y de la concentración que purifica el alma racional –práctica para la cual Platón alega de hecho la autoridad de un logos tradicional-. El conocimiento oculto que el chamán adquiere en el trance se convierte en una visión de la verdad metafísica; su ‘recuerdo’ de las vidas terrenas pasadas se convierte en un recuerdo de las Formas incorpóreas, fundamento y base de la nueva epistemología; mientras en el nivel mítico, el ‘largo sueño’ y el ‘viaje a los infiernos’ suministran un modelo directo para las experiencias de Er, el hijo de Armenio” (1981: 198).

<sup>25</sup> En la autodisciplina se purga al yo racional de las trivialidades del cuerpo (66b).

<sup>26</sup> Jenofonte y Píndaro también consideran que en la muerte la *psyché* experimenta mayor libertad a la ya alcanzada durante el sueño por lo que, a mayor actividad corporal el despliegue de la actividad psíquica es menor y viceversa. Sin embargo, la tradición chamanística nórdica agrega ciertas novedades a lo que ya se conocía en Grecia respecto a la *psyché* y al cadáver-cuerpo (*soma*), lo que no brinda el puritanismo ni el rango metafísico que la *psyché* termina teniendo. Se contaba también que Pitágoras acumulaba en él la existencia y la sabiduría de muchas vidas. Así, su creencia en la transmigración de las almas, ampliamente conocida, no dependería de influencia órfica como se cree y sí más bien de influencia chamánica (Dodds 1981: 135-141).

mitos órficos se regían bajo ciertos dogmas fundamentales, a saber, que el cuerpo es la cárcel del alma, que el vegetarianismo es necesario en la consecución de una vida buena y que nuestros pecados pueden borrarse. Las regulaciones órficas no parecen diferenciarse mucho de las doctrinas pitagóricas chamánicas que también hablaban de la transmigración de las almas y del vegetarianismo como forma de vida<sup>27</sup>. La influencia del pitagorismo o del orfismo modificó el destino de la *psyché*<sup>28</sup>. En general, los órficos vieron el alma como espectro e introdujeron “la imagen de la *psyché* confinada en la cárcel del cuerpo, que aspira, tras sucesivas purificaciones, a reincorporarse a la sociedad de los dioses” (Dodds 1981: 260). Pero en Platón las cosas son distintas: el alma no es puramente espiritual ni el cuerpo es solo un desecho material.

¿De dónde proviene este supuesto “horror al cuerpo”? En la doctrina que Platón atribuye a la escuela órfica, se representa al cuerpo como la prisión del alma donde los dioses la tienen encerrada hasta que ha purgado su culpa. En el *Fedón* queda claro que no todos eran partidarios de esta forma de ver lo espiritual. Es por ello que los que identificaban la *psyché* con el yo empírico podían reírse de posturas como la de Sócrates como, de hecho, lo hace Aristófanes en sus obras. En la tradición griega, hombres como Píndaro creían que eso que yacía muerto dentro del cuerpo no era ni la razón ni el hombre empírico. Lo que Píndaro identifica como espiritual es ese yo oculto, la imagen de la vida, indestructible y esencial que solo aparece en el trance o en el sueño. No hay ni un talante racionalista como en Platón –para quien eso “muerto” que yace en el cuerpo es el alma como razón– ni una perspectiva más inclinada a la energía vital del *thymós* homérico. Lo que brota de la percepción de Píndaro es el chamanismo o pitagorismo: el yo es una esencia que, por el momento, se escapa a la significación platónica de la palabra *psyché*. Una esencia que no se agota en la racionalidad o, en todo caso, que posee otro tipo de racionalidad. Este yo oculto no se llamaba *psyché* sino *daimon*. El *daimon* es portador de la divinidad potencial del hombre, pero también lo es de su culpa actual y de su sufrimiento. De ahí que los pitagóricos creyesen en la *kátharsis* como medio por el cual el yo oculto ascendía y podía salir a la luz propiciando la liberación del alma. Este *daimon* solo fluye y se manifiesta en una práctica constante de *áskesis*, de limpieza de lo carnal que resguarde en lo oculto al auténtico yo (Foucault 2008: 260-266).

---

<sup>27</sup> El chamanismo nórdico no hablaba de este último punto. Aun así, las coincidencias entre el pitagorismo y las creencias chamánicas son evidentes.

<sup>28</sup> Como ya se ha mencionado también, Platón tuvo contacto directo con el pitagorismo de donde se puede colegir que la *psyché* toma un matiz espiritual de divinidad caída que busca su salvación y el retorno a su verdadero lugar mediante rituales de santificación moral que la libren de la ‘rueda de los nacimientos’ (Cañas-Quirós 2006: 261-262). Sin embargo, su inmaterialidad, aun cuando ostente el carácter de entidad separada, no es definitiva y mantiene aún vínculos con la materialidad de la que justamente procedimientos como la *kátharsis* pretenden librarse (Dodds 1981: 262).

Estas concepciones sobre lo espiritual van alejándose del cuerpo y asegurando en este desembarazo a una metafísica detrás del yo empírico solo posible de desocultar por una serie de métodos propiciatorios. Definitivamente, el aprovechamiento de la culpa griega jugó un papel importante en tal conversión<sup>29</sup> y también sirve como muestra de la manera en que los griegos se relacionaron con sus dioses: en lo apolíneo bajo la huella del alejamiento y en lo dionisiaco bajo la regla de la identidad. Sin embargo, toda esta herencia conceptual fue interpretada por Nietzsche como una camisa de fuerza. El ataque de Nietzsche, como ya dijimos, no se centra en la ontología platónica sino más bien en el recorte de los instintos que se había filtrado a través de la transfusión oriental, esto es, de su egipcismo. Nietzsche infiere que Platón reduce entonces los instintos propiciando una vida debilitada y menoscabada que solo puede elaborar conceptos y producciones en consonancia con lo que es<sup>30</sup>.

### III

La caricatura más ordinaria que se tiene de Platón es heredera de esta influencia interpretativa aristotélico- nietzscheana. Esto quiere decir que el amor, en tanto producción humana, no puede ser sino algo deformado por su racionalismo extremo, por su falta de utilidad, por su ausencia de sangre. Esta deformación, por ejemplo, puede verse en autores como Vlastos quien afirma que para entender el amor en Platón es importante entender, como premisa fundamental, que de un lado tenemos la Forma trascendental y de otro, opuesto, el objeto temporal; entre ellos, los objetos o seres individuales que poseen inmanentemente proyecciones del cuadro más grande al que pertenecen. Esta descripción, dice Vlastos, puede aplicarse también al plano epistemológico en donde la Forma es el objeto del conocimiento mientras que la opinión, al versar sobre lo sensible, es solo una degradación de aquella. A nivel cosmológico, solo la Forma representa el mejor de los órdenes en tanto que las cosas sensibles, inmersas en las reglas de la necesidad, son un orden menor casi inteligible. En lo ontológico, dados los grados de realidad que existen, la Forma es lo único real frente a lo sensible. Por lo tanto, en el amor debe aplicarse el mismo criterio: la persona no puede ser amada como se ama a la Forma puesto que es la Forma y solo la Forma aquella que se ama por ser lo que es. En cambio, a la persona se la ama por llevar dentro de sí la huella de la trascendencia (Vlastos 1981: 35-36). Las oposiciones metodológicas

---

<sup>29</sup> El pueblo griego también carga consigo un pecado original: los Titanes cogieron en una trampa al niño Dioniso y lo hicieron pedazos, se lo comieron. Zeus los desintegró con un rayo y del humo de sus restos surgió la raza humana. Esto explica la universalidad de los sentimientos de culpabilidad y la búsqueda de limpieza en ritos chamánicos, prácticas vegetarianas y limpiezas corporales (Dodds 1981: 153).

<sup>30</sup> Como menciona Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos, Los cuatro grandes errores*, § 1.

que coloca Vlastos para entender lo sustancial de su crítica están formuladas incorrectamente. El derecho que se concede para igualar lo epistemológico, ontológico y cosmológico con lo erótico reduce el amor a una lucha de antagonicos que el propio Platón deja de lado en la presentación mitológica del Eros en el *Banquete*.

No se ha comprendido que, haciendo justicia a su definición, el amor es una ocasión. No se ha comprendido que como acción y movimiento hace posible que algo suceda. La equiparación del orden dual ontológico, cosmológico y epistemológico con la lectura erótica no considera que el interés platónico, por encima de estos asuntos, recaía en la educación de los hombres para el gobierno de la polis y que esa posibilidad se encuentra en la figura sintética del *daimon*. Lo que sucede gracias al amor platónico es una exigencia de autoconocimiento, esa autoexaminación que para Platón era la posibilidad de la vida justa y del buen (auto)gobierno. Discutir el amor implica de antemano tramitar con la ambigüedad, con la posibilidad y el cambio. ¿Puede ser el eros primordial y exclusivamente intelectual? Si esto fuese así y, como suele decirse, Sócrates fuese un gran erótico, ¿su vida es muestra de una eroticidad exenta del cuerpo y de los placeres? ¿Qué clase de amor condensa la vida de Sócrates quien es el filósofo por excelencia? Estas preguntas nos obligan a retroceder haciendo una lectura inversa que busca encontrar indicios de una corporalidad que educa el deseo del alma y tiene así un papel destacado no solo en el acceso a los Formas sino en la consecución del buen hombre, del hombre justo.

Si partimos de que la radical novedad de Platón consiste en explicar todo lo que en el mundo visible existe no mediante el recurso a un principio a su vez material sino más bien haciéndolo depender de Formas inteligibles que explicarían tanto la realidad visible y física, entonces el mundo sensible acaba por configurarse como una suerte de copia o imitación de esta causa inteligible e invisible que es la Forma. Esta consideración puede generar una estimación tan alta de las Formas que esta injusticia en el entendimiento y su papel en la dialéctica platónica termina siendo, por añadidura, la injusticia contra el cuerpo. En tal sentido, un diálogo que en particular ayuda a respaldar los argumentos de quienes ven en Platón una tajante separación entre lo sensible y lo inteligible<sup>31</sup> o, peor aún, un mezquino parecer acerca

---

<sup>31</sup> Sobre este punto afirma Beatriz Bossi lo siguiente: “En ninguna parte de su obra, Platón presenta la dialéctica como una visión utópica e irreal de una forma de conocimiento diferente y sobrehumana, sino como una *posibilidad real, como un camino transitable* que conduce a un término que se puede alcanzar. Llegando a ese término y ‘final de la peregrinación’, encuentra el alma su descanso de los esfuerzos de la búsqueda (República 532e). Ese término es la idea del Bien que es cognoscible por el nous humano, lo mismo que su análogo en el mundo sensible, el sol, es visible por el ojo del hombre (República 516b, 517b-c) [...] La diferencia [entre Dios y el hombre] no consiste en el hecho de que el hombre no pueda alcanzar el conocimiento decisivo de las ideas y del principio (arché) sino en que el hombre sólo se puede detener por momentos en el pensamiento que constituye la esencia de Dios para hundirse luego de nuevo en ocupaciones de lo inesencial. Por eso Eros ejemplariza la esencia de la filosofía”. En esta misma línea “No hay dos mundos independientes, sino dos órdenes que se manifiestan en un mundo posible:

del cuerpo, encuentran cierto asidero en varios pasajes del *Fedón*<sup>32</sup>. Las clásicas lecturas dualistas son consideraciones reduccionistas que generan el famoso *chorismós* o separación ontológica, cosmológica y antropológica que representa una verdadera dificultad; casi una auténtica aporía en vistas a la explicación de la realidad, que constituye un deseo indiscutible de las obras de Platón (Fattal 2013: 13-15). La competencia de lo sensible, pese a ser subalterna a lo inteligible, reside en su carácter imprescindible (en orden al descubrimiento) en el ascenso y en su trascendencia o comunicación (*κοινωνία/συμπλοκή*) con las Formas. Platón fue plenamente consciente de esta necesidad de vincular bajo cierto *logos* a las Formas con los objetos sensibles.

La “filosofía de la relación” que Platón pone en marcha en el *Menón* y en el *Banquete* nos deja ver que se percata de los problemas que puede generar la separación y por lo tanto rápidamente da cuenta de ello para salvaguardar la unidad y la cohesión de la realidad y de todos los seres (Fattal 2013: 16-17). De este modo, en el *Banquete* se presenta la convivencia de dos filosofías diferentes y complementarias. Esto quiere decir que Platón va a considerar de una manera explícita a partir del *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro* que la realidad sensible está hecha a imagen de las Formas, que son la verdadera realidad, y que estas Formas universales, eternas y estables que son entidades verdaderas se encuentran separadas y elevadas por encima de lo sensible. Pero, a fin de salvaguardar la unidad de la realidad, se servirá de nociones de “lazo” o “vinculación” o “relación” que pueden unir lo inteligible y lo sensible. En esta misma dirección apunta el famoso análisis que realiza Robin sobre la teoría platónica del amor. En su texto, Robin asegura que el Eros es una función cognitiva del alma que impulsa a conseguir una explicación del mundo y que se vale de su carácter intermediario y sintético (1908: 130-171). Este sentido particular que Robin le atribuye al Eros, Fattal lo ubica en un tipo de filosofía que Platón establece para recuperar el orden sensible y de la que nos deja evidencia a través de nociones como participación (*metexis*), comunicación (*koinonía*), imagen (*eikón*) o imitación (*mímesis*), que establecen relación entre

---

los principios unificadores y permanentes de carácter intelectual explican y fundan las composiciones y las mezclas del fluir en el orden de lo sensible” (2008: 15).

<sup>32</sup> Puede apreciarse lo mismo en *República* entre 507d y 509d. Aquí, Platón hace decir a Sócrates que el examen de las cosas del mundo enceguece la visión del alma, única vía para el encuentro con la verdad real (99d-e): el tipo de investigación que en el momento de su muerte Sócrates dice haber sido el camino habitual de su vida ha sido el de la búsqueda de un tipo particular de causa que explique el todo. Esa causa, asumida como hipótesis, son las Formas: lo bello en sí, lo bueno y lo grande y aquello que es de este tipo (100b) cuya visión ha sido entorpecida por el disfrute de los sentidos, todos ellos, obstaculizando la mirada intelectual (99e). Este dualismo ontológico o cosmológico que pretende disociar una y la misma realidad hay que enfrentarlo para explicar más bien su unidad lo que trae aparejado trabajar la representación que Platón se hace del hombre (Cornford 1982: 139-146). Esta visión no homogénea en todos sus diálogos y frente a la que hay que tener mucho cuidado, nos obliga a prestar mucha atención al contexto y puesta en escena de la obra que enmarca su tratamiento. Mientras que en el *Fedón* el hombre se encuentra constituido por un alma inmaterial eterna e invisible que está separada del cuerpo material visible, sujeto a la corrupción y la muerte, no podemos decir ni en *República* ni en *Banquete* por ejemplo que el cuerpo sea efectivamente la cárcel del alma.

esta esfera y la inteligible. Justamente es en la filosofía de la relación donde la participación establece uniformidad haciendo a lo sensible parte participante de lo inteligible y dependiente de ella<sup>33</sup>.

\*\*\*\*\*

Haciendo uso del *Banquete* y teniendo a la vista lo hasta aquí explicado, este trabajo pretende profundizar en la erótica platónica como imagen sugerente de una dialéctica que requiere ir más allá de lo trascendental. En realidad, esta dialéctica erótica demanda transitar por un camino aparentemente más insustancial. En tal sentido, pretendemos mostrar que el *Banquete* permite entender al amor como disposición para la gestación del hombre justo. Es por tal motivo que la investigación sobre el lugar del eros y de la sexualidad resulta determinante para así poder situar la dialéctica erótica a la luz ya no solo de la *areté* filosófica sino también de la valoración de los placeres del cuerpo. Para ello será necesario también presentar algunas visiones contrarias y complementarias a lo enunciado en el *Banquete* a propósito de la estimación del cuerpo, el amor y la vida filosófica, como el *Lisis*, *Gorgias*, *Fedro* y *Fedón*. Logrado esto, podremos empezar la presentación propiamente dicha de esta disposición amorosa que se gesta desde la puesta en escena hasta la consideración de cada uno de los discursos que tienen lugar en el recuerdo de Apolodoro y Aristodemo. Así, la presentación de los modelos amatorios interpersonal (uno-otro) y trascendental (uno-Forma) son las semillas de lo que constituye la postulación de un modelo sintético relacional (uno-Forma-otro) que, en la figura de la *paideía* erótica que educa la pasión, demuestre la pertinencia de esta disposición amorosa en los quehaceres políticos del mejor de los hombres.

---

<sup>33</sup> Esta filosofía de la relación, trabajada bajo la noción de “lazo” o Eros, aparece de forma muy inicial en el *Lisis*, donde ya Platón había dedicado toda la conversación a profundizar en este fenómeno. En el *Lisis* se examinan varias tesis en torno a la amistad homoerótica que es una de las manifestaciones de la fuerza del Eros. El examen de estas posibles lecturas sobre el amor delinea una redefinición ejecutada por Sócrates acerca de la actitud y de la teoría que sostiene la institución pederasta (Bravo 2003: 3). En este análisis aparecen temas fundamentales como la comparación entre el amante filosófico y el amante que busca satisfacción sexual (203a-207b), así como el tópico de la carencia y el de la utilidad que solo puede justificarse bajo el impulso de la sabiduría (207d-210b). Lo que se puede afirmar, en líneas generales, es que aquí ya puede verse que el Eros tiene un significado que abarca dimensiones más allá de lo meramente sociológico: Eros ya es aquí un principio de orden cósmico que tiende al Bien (220b). Se aborda también otra temática que posibilitará la dialéctica de los contrarios: el principio positivo, el principio negativo y uno intermedio que finalmente nos harán entender el Eros como movimiento ascendente (217a-218b). Esto genera que la agencia del amante deje de ser considerado como superior en tanto ahora es carente y defectuoso (220e-221d). Por otro lado, su tendencia a lo pasivo también se ha modificado dado que esto pasivo ahora retiene la perfección a la que aspira el amante, no es ya tan solo un receptáculo del Eros (219d-220b). Tras el *Banquete*, el *Fedro* retoma la temática del Eros de una forma extensa y bajo una mirada cósmica y ontológica. En general, se muestran dos tipos de Eros, uno filosófico correspondiente a la parte racional del alma y otro Eros como compulsión sexual correspondiente a la inferior. Ambos Eros se vinculan a formas de vida diferentes, una filosófica (Sócrates) y otra común (sofistas). Mientras que el Eros filosófico impulsa a la educación del alma y a la libertad (244a-259d), el Eros común seduce y esclaviza (237b-241d). Y aunque no se trate de un diálogo que aborde exclusiva ni principalmente el Eros, se puede ver que aquí también se trata de un impulso que determina el ascenso del hombre y de su comprensión de la realidad. En tanto que la argumentación es cósmica y ontológica, hay un tratamiento profundo sobre el alma y su destino y su vínculo con el Eros (244a-257b) que acaba por vincularlo con el acceso a la verdad por medio del método dialéctico (259e-269c).

## CAPÍTULO 1

### LOS APHRODISIA: EL AGON CÍVICO, SEXUAL Y POLÍTICO EN LA PAIDÉTICA PEDERASTA Y GRIEGA

En su análisis sobre el *Banquete*<sup>34</sup>, Cornford presenta la discusión del Eros en relación con problemáticas propias del *Fedón* y de *República* (1982: 129-133). Por encima de la cronología que las emparenta, se trata de visiones amplias sobre momentos claves en la vida de Sócrates: la vida y la muerte para el *Banquete* y *Fedón*<sup>35</sup>, y lo mejor que pueda obtenerse de la mezcla de ambas en *República*<sup>36</sup>. En esta dirección afirma que si Sócrates “era un hombre de autocontrol sobrehumano, ello no obedecía a que no tuviese nada que controlar” (Cornford 1982: 130) y ambas cara, están especialmente retratadas no solo en sus palabras sino también en la devoción con que le padecen sus acompañantes en cada uno de estos diálogos y que dejan la huella de sus contradicciones vitales. Por él transitaban tanto la pasión

---

<sup>34</sup> Las tres traducciones al español que se usan para esta tesis titulan *Banquete* a la obra y no *Simposio* que sería más apropiado. Nehamas considera que el título *Banquete* desnaturaliza la temática del diálogo donde el comer y el beber no son las actividades principales: “palabras como *feast* (festín, banquete) y *dinner party* (cena especial, convite) no son buenas traducciones para la palabra griega *symposion*, la cual significa literalmente *drinking together* (beber en compañía de alguien). Si bien la comida era siempre servida en dichas ocasiones, esta era consumida rápidamente durante el comienzo de la noche para que los participantes llegaran al objetivo verdadero de la reunión. Este objetivo consistía en beber con exageración, en muchos casos bajo la dirección de alguien elegido como ‘líder’ (*symposiarchos*), quien tenía la autoridad para coordinar la ejecución de dos tareas. La primera de ellas era proponer innumerables brindis, usualmente hechos de izquierda a derecha; la segunda, establecer cuánta bebida cada invitado habría de consumir” (Nehamas 2010: 192). Aunque esto sea así, usaremos el nombre *Banquete* para adecuarnos a las traducciones castellanas. Usaremos ‘simposio’, en cambio, para hacer referencia específica a un momento particular del banquete.

<sup>35</sup> Por ejemplo, en declaraciones como ésta hecha por Sócrates: “Buenaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por pesares y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría. Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en la realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador” (*Fedón* 69a4-c2)

<sup>36</sup> En 403a se dice que “[...] el amor verdadero es, por el contrario, un amor sensato y armónico del orden y de la belleza [...]” y en tal sentido no “[...] podemos dejar que este amor verdadero se mezcle con la locura o con la incontinencia [...]” y deberá “ser ajeno a este amor el placer sensual”. Aquí, Platón está criticando el intercambio en base a placeres que opera en el fondo de la pederastia y su crítica a los placeres va en este sentido. Más adelante, en 571b, afirma que “[...] entre los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son ilegítimos y tal vez sean innatos en todo hombre, pero reprimidos por las leyes y por otros deseos mejores, y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes”. El sentido de las palabras ha virado de la supresión del *Fedón* hacia la sujeción: “[...] cuando un hombre lleva una vida saludable y arreglada y se entrega al sueño después de haber despertado el elemento razonable de su alma y de haberlo alimentado con hermosos pensamientos y reflexiones, meditando consigo mismo; cuando ha tranquilizado el elemento concupiscible, sin irritarlo por la abstinencia o la saciedad, a fin de que repose y no perturbe con sus alegrías y tristezas la parte mejor, dejándola a ésta examinar, libre ya de los sentidos, e intentar descubrir lo que ignora de las cosas pasadas, presentes y futuras; cuando del mismo modo se apacigua el elemento irascible y no se acuesta con el ánimo excitado contra alguno sino que, después de haber aquietado estas dos partes de su alma y estimulado la tercera, en la que reside el buen sentido, se abandona por fin al descanso, bien sabes que en esas condiciones es cuando mejor alcanza la verdad y cuando menos pueden turbarlo las visiones ilegítimas de los sueños” (571e-572b).

como el pensamiento y en ello residía su extraordinario ser. Esta solución ideal de la que era producto el personaje Sócrates fue el resultado de un proyecto educativo que a la vez se trataba de un hondo proyecto metafísico que Platón describe en los libros finales de *República*, a propósito del modelamiento del mejor sistema político dirigido por el rey filósofo. Sin embargo, el profundo análisis de la tiranía transforma su estudio en una alerta frente a los excesos del apasionamiento. El *Banquete*, por su parte, propondría una ruta hacia la vida buena a través del deseo que permite darle un lugar determinado y especial a los objetos que arrebatan al alma, encauzándolos y enlazándolos a una meta más noble y suprema. Aquello que posibilita esa rectificación del camino y la síntesis aprehensiva operada desde lo más racional del alma se traduce en una educación del deseo que ajuste los impulsos que residen en la irracionalidad de la *psyché*.

Esta perspectiva educativa depende de la consideración total del *Banquete*. No obstante, la versión académica más extendida pasa por restarle significación a los discursos previos al de Sócrates-Diotima<sup>37</sup>, o incluso llega a obviarlos por completo<sup>38</sup>. Así, el análisis de la obra en su totalidad implica una rehabilitación del contenido de estos discursos. Robin, el gran estudioso sobre el amor en Platón, considera que los discursos previos al de Diotima recogen, uno a uno, los postulados ofrecidos en el *Lisis* (1908: 48-50). El discurso de Pausanias, por ejemplo, retomaría la discusión acerca de lo semejante, mientras que Erixímaco haría lo propio con la tesis sobre la relación entre contrarios. Por su parte, el discurso de Aristófanes sería deudor de la tesis final del *Lisis* según la cual el amor surge de la carencia. Tomando esto en cuenta, Robin postula que la teoría del amor está concentrada y recogida en el discurso de Diotima que, a diferencia de los discursos previos, sí representaría una teoría positiva del amor (los otros solo teatralizan tesis infructuosas del *Lisis*), exponiendo el principio de su acción y su razón de ser. Esto superaría al *Lisis* en la medida en que incluye en su tratamiento del amor al deseo. Sin embargo, mientras la intención de Robin es presentar una teoría comprensiva del Eros utilizando para ello obras como el *Lisis* y el *Fedro*, para nosotros el análisis se circunscribe al *Banquete* mismo y en torno a un asunto distinto. Por esta razón, y pese a que compartimos la afirmación de Robin sobre los discursos previos, no la contradecemos si pensamos que lo fundamental es conceder una visión erótica propositiva en cada discurso aun cuando sus limitaciones sean visibles. El mensaje de Diotima se constituiría,

---

<sup>37</sup> En el futuro nos remitiremos a este discurso bajo el rótulo de "Diotima" a secas.

<sup>38</sup> Cornford, por ejemplo: "he de pasar de largo los primeros discursos que esbozan distintas sugerencias en torno a la naturaleza e Eros, las cuales son recogidas o criticadas en el discurso de Sócrates" (1974: 133) o en Kahn (1998: 267-281) y Grube (1992: 141-188). En la dirección contraria Nehamas (2010: 189-205), Nussbaum (1995a: 229-268), Fattal (2013:13-41), Soares (2009: 13-128), Singer (2008: 65-109), Ferrari (1992: 248-276) y Robin (1908: 48-53).

entonces, en una visión amiga de las otras que expone ventajas frente a sus socias. No deja de ser una visión del amor (y no ciencia de la Belleza), pues ella misma no esclarece aquello que dota de sentido a la metodología erótica que sí propone. La ciencia está reservada siempre para quien logra transitar todo el camino y atar él mismo sus representaciones a la visión de lo máspreciado<sup>39</sup>. Esto es, la revelación de la erótica en el *Banquete* es posible de ser contemplada en la síntesis de la totalidad de los discursos que, a su vez, reúnen dentro de sí varios aspectos disonantes que nos indican que es necesaria una teoría del Todo (Fattal 2013).

Rehabilitar los seis discursos que acompañan al de Diotima, además de enlazar lecturas como las de Robin y Fattal entre otros autores, exige también hacer frente a la idea común según la cual Platón desplegó a lo largo de sus diálogos argumentos a favor de un monumental desprecio por las apariencias o, según se haya hablado de ellas, por los objetos sensibles, los hechos del mundo, las emociones, la corporalidad y la sexualidad. Algunas de estas nociones, como las de corporalidad o sexualidad, son construcciones modernas aun poco delimitadas en la tradición griega clásica. Conviene subrayar que el punto de partida de estas múltiples maneras de abordar las apariencias parece estar en el análisis del *Fedón*, diálogo donde el debate sobre la importancia del alma en el quehacer del verdadero filósofo ubica al cuerpo prácticamente en las antípodas del destino filosófico. Sin embargo, ¿es esto realmente cierto? Sabemos por diálogos como el *Sofista* que la alteridad que muestra la relación entre Formas y objetos sensibles obliga al verdadero filósofo a hacerse cargo de ella mediante el uso de un *logos* que justamente evidencie esa *koinonía* existente entre los supuestos polos y que nos permite ver a las cosas como resultantes de una mezcla de determinaciones en virtud de las cuales las nombramos. Esto también hace posible que las Formas pueden ser “leídas” desde varias perspectivas sin perder su carácter de unidad. Por eso, salvar las apariencias es más que concederles un estatus. Es también hacer posible una forma correcta de formular la teoría de la negación que ellas reflejan. La negación niega al predicado de un sujeto pero no al sujeto mismo: así se puede decir que la belleza no es “x”. Mientras que la negación habitual (la de Parménides) privilegiaba la función verbal del discurso, Platón intenta equilibrar las cosas y darle un peso fundamental a la función nominal del discurso. De esta manera, nos revela las distintas propiedades o determinaciones que pueden estar presentes en otras Formas (y en otros objetos).

---

<sup>39</sup> Sobre este punto, Slezák apunta que quien dirige la conversación no suele llevarla hasta a su conclusión, sino que más bien insinúa derroteros nuevos. Del mismo modo, es un rasgo común de los diálogos platónicos omitir asuntos que, sin embargo, intertextualmente pueden encontrar cierta respuesta (1991: 33-37).

Como resultado de esta lectura dualista, existen tres temas transversales en la discusión del *Banquete* que deben abordarse como atmósfera necesaria que ubique al tratado sobre el eros como una disposición a amar o, en suma, como una *paideía* del deseo que coloca en la mejor de las disposiciones al hombre en su quehacer más importante: el que lo vincula con su polis. El primer asunto a tratar es la praxis de la sexualidad de los hombres aristócratas griegos, esa elite a la que pertenecía Platón, mostrando hasta qué punto esta práctica se encuentra engarzada con consideraciones religiosas, educativas, sociales y políticas. El segundo punto aborda la noción de eros que podríamos considerar materia común para la tradición griega arcaica y clásica, generalmente vinculada al papel del placer en la sexualidad. A propósito de esto, Hans Licht dice por ejemplo que “the culture of the Greeks is entirely and solely a song of praise on Hedone (Ἠδονή), that is, the cheerful enjoyment of life, especially of the joys of love” (1942: 5), pero también es necesario precisar que estamos frente a una sociedad que valora el honor, la felicidad y la salud como catalizadores del placer. En todo caso, no se trata del placer por el placer, sobre todo si la meta ulterior es precisar el lugar del contacto orgánico en la vida de los hombres aristócratas griegos. La tercera materia de discusión se enfoca en dos precisiones importantes: por un lado, exponer brevemente lo que Platón ha dicho en otras ocasiones acerca del eros y temas a él asociados como la amistad, el placer y el deseo (para ello se recurrirá al *Fedro*, *Lisis* y *Gorgias*); por otro lado, resulta forzoso presentar la discusión acerca de la dualidad antropológica cuerpo/alma dado que genera razones para solventar una dualidad metafísica y ontológica que se sostiene en consideraciones mortuorias expresadas en el *Fedón* acerca del papel del cuerpo en el acceso a la verdadera filosofía. Los argumentos expuestos en este diálogo resultan de los escollos más fuertes para rehabilitar una lectura propositiva de las apariencias, es decir, una visión en donde lo sensible pueda ser, antes que un estorbo, un motivo de pedagogía en torno a un ideal político.

Finalmente, una advertencia. Así como en torno a Platón las lecturas dualistas ejercen una influencia considerablemente negativa, del mismo modo las consideraciones conservadoras sobre la práctica de la sexualidad griega han tenido el peso suficiente para despertar versiones contrarias que extrapolan sus afirmaciones. Ambas se convierten en una suerte de opinión pública que se ubica al lado, y quizá con el mismo rango de importancia, que la propia opinión pública griega sobre este tema, opinión que se formó como sólida base inmaterial para la permanencia del sistema político, social y cultural. El tratamiento de homoerotismo, por ejemplo, expone bastante bien el papel de esta opinión pública griega tanto en su auge como en su decadencia. Foucault, a propósito del asunto, decía que quienes ostentan el poder

para monopolizar la verdad "tienden a ejercer sobre los otros discursos una especie de presión y un poder de coacción" (1973: 18). En otras palabras, "en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad" (1973: 11). Esta opinión pública es un mecanismo o hábito que hace que los participantes del juego desarrollen un sentido práctico que los lleve a inclinarse a actuar en situaciones concretas de un modo que aparentemente no genera una amputación de la agencia. Por ello, es necesario e importante una observación más atenta y distanciada del disciplinamiento de la sensación para acercarnos a la sexualidad y al eros que la acoge. Esto es aplicable también para el análisis del *Banquete* y de los diálogos platónicos que nos ayuden en esta tarea.

### **1.1. El contacto orgánico en la tradición griega**

Tanto como suscitó una problemática literaria y práctica en la cultura griega, la práctica amorosa – especialmente la dirigida a los jóvenes aristócratas– ha ocupado un lugar esencial en el acercamiento académico a la vida cultural y social griegas. Sin embargo, las aproximaciones de sus intérpretes han estado teñidas de una buena dosis de conservadurismo. Así, Winkler (1990) acusa a cierta tradición de intérpretes de recortar textos clásicos y descontextualizarlos con la última finalidad de moralizarlos<sup>40</sup>. De similar opinión es Keuls, quien acusa de "clasistas heterosexuales" a estos estudiosos de "flagrante inclinación puritana". Desde su óptica, no cabría esperar de ellos una cosa distinta a una condena a la práctica homosexual griega (1993: 274). Sin embargo, como explicaremos en breve, Keuls se equivoca en creer que este eje del análisis es esencial.

Siguiendo esta misma dirección crítica al conservadurismo de ciertos intérpretes, Halperin hace notar cómo la palabra misma objeto de temor o pacatería, "homosexuality", no aparece en diccionarios hasta 1933 y, en el discurso académico, hasta pasado 1982<sup>41</sup>. En la misma dirección, las enciclopedias clásicas

---

<sup>40</sup> Esta tradición, investigadora de la política y la erótica griegas, finalmente consiguió –al menos por un tiempo– dibujar un discurso sistemático y cauteloso en donde la sexualidad griega estuvo normada por lo que filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles dejaron enunciado para la posteridad. Es decir, intentaron extender el valor de verdad del discurso de fines de la época clásica e inicios del helenismo, para explicar la sexualidad arcaica y clásica también. Ninguno de estos tres filósofos, desde la perspectiva de Winkler, tuvo una voz particularmente influyente en la cultura griega; los que sí la tuvieron, y fueron llevados constantemente a la asamblea a través de la retórica de la época, fueron Homero, Hesíodo, Solón, Sófocles y Eurípides (1990: 172).

<sup>41</sup> Parece haber aquí cierta laxitud en las fechas, pues el libro de Dover, *Greek Homosexuality*, tiene como fecha 1979. En este estudio, a su vez, Dover refiere a varios textos publicados en 1971 como el de A. Karlen, *Sexuality and Homosexuality*, el de C.A Tripp, *The Homosexual Matrix*, de 1975 y el de D. J. West, *Homosexuality Re-examined*, de 1977.

omitían algunos pasajes de la tradición griega que pudieran señalarse de obscenos (1990: 34-35)<sup>42</sup>. La discusión que estos autores más conservadores encubrían era en el fondo el endoso de la homosexualidad como rasgo característico y esencial de la sexualidad griega. Pese a este ambiente enrarecido, Halperin señala una lista bastante extensa de intérpretes que, a lo largo del siglo XIX, fueron una suerte de precursores de una interpretación menos conservadora de la pederastia griega. Autores como Karl Otfried Müller, Heinrich Hössli, Moritz Hermann, Eduard Meier, Karl Heinrich Ulrichs o John Addington Symonds, enfatizaron un enfoque etnográfico y político en el análisis de la pederastia. Algunos de ellos, como Ulrichs o Hössli pasaron incluso de la cordialidad a la abierta militancia a favor de la homosexualidad griega (Gómez Iglesias 2012: 14). No obstante, aunque les reconoce haber intentado equilibrar el terreno, la lectura de Halperin no es complaciente con las interpretaciones proclives a considerar a la pederastia como un sistema de contenido sexual. Su crítica contra Boswell<sup>43</sup> deja en claro que, en lo que concierne a la homosexualidad como práctica pederástica griega, es amigo primordialmente de Foucault: la homosexualidad puede resultar un anacronismo en el análisis de la sexualidad griega. Sin embargo, sabemos que la pederastia está claramente sometida a una controversia mayor: si se trata de un espacio de ejercicio de la sexualidad y si ese ejercicio, acaso fuera el caso, estuvo regulado y cómo estuvo regulado, es decir, cómo se practicó la sexualidad para ciertos hombres griegos, especialmente aquellos que son el círculo directo de Platón. Evidentemente, la resolución de esta última pregunta trae a colación el asunto de la homosexualidad como parte fundamental del análisis.

Sobre si se trata o no de un espacio de ejercicio de la sexualidad, ya hemos adelantado el conservadurismo de la academia. Como afirma Stewart (1997), a propósito de la obsesión moderna por establecer un vínculo cultural con los griegos, muchas veces se ha buscado en ellos el fundamento moral de las prácticas sexuales del siglo XIX e incluso del siglo XX. Si esto no ha sido evidente, ha dejado una huella en los intérpretes que puede ser difícil de detectar incluso para ellos mismos. Un ejemplo de

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, Mahaffy en su texto *Social life in Greece from Homer to Menander* señala que textos de Aristófanes fueron abiertamente mutilados para evitar mostrar las obscenidades vertidas en sus obras (Gómez Iglesias 2012: 13).

<sup>43</sup> Bajo una interpretación que Halperin acusa de interesada y descuidada, Boswell asume que lo afirmado por Aristófanes en el *Banquete* 191e-192b, muestra que la heterosexualidad y la homosexualidad son innatas y excluyentes. Halperin sostiene que esto es equivocado porque si bien el pasaje nos muestra tres sexualidades diferentes, estas se oponen a la clásica binaridad que Boswell pretende endosarle al mito. Sumado a ello, el mito poco dice del ejercicio de la sexualidad de estos tres seres primigenios y no se menciona si es posible que sus sexualidades se ejerzan de modo excluyente o de maneras muy distintas unas de otras. Por el contrario, según Halperin, el mito muestra que todos llevamos consigo el mismo deseo: un sustituto simbólico de aquello querido y perdido en un pasado arcaico. Por otro lado, el amor que vincula a los hombres con otros hombres no se da sin más, sino que tiene una estructura en donde el placer tiene lugar en la juventud de uno y en la adultez del otro. Boswell considera que la conducta de los hombres atraídos por otro hombre cambia a través del tiempo, lo cual desafía su hipótesis del innatismo. Los que descienden de hombre original no son descritos como homosexuales, pero sí como muchachos dispuestos cuando son jóvenes y como amantes de jóvenes cuando adultos. En todo caso, aquello que contemporáneamente llamamos 'homosexualidad' no está trabajado en el Aristófanes de Platón (Halperin 1986: 37-38).

flagrancia, en todo caso, lo tenemos con Thornton. Para él la pederastia es exclusivamente un sistema de mentoría intelectual y social que no necesariamente tiene como centro y eje de la praxis al eros griego. Para probar que esta interpretación es válida hace uso de fragmentos recortados y descontextualizados que escoge selectivamente para estos fines. Sin embargo, la licencia más arriesgada que se concede es traducir *erastés* no en concordancia con la tradición, es decir, como “amante”, sino como “estimado amigo”<sup>44</sup>. A.E. Taylor, uno de los más ilustres representantes de esta tradición conservadora, afirma que aquellos hombres griegos que acaso incurrieron en la sexualización de la pederastia eran vistos como desgraciados<sup>45</sup>. J.A.K. Thomson precisa que de haberse dado esta sexualización de la práctica, se produjo en una insignificante minoría que fue repudiada<sup>46</sup>. Rodríguez Adrados (1996) afirma por su parte que los padres griegos no desearon eso para sus hijos y que buscaron alejarlos de estos potenciales amantes<sup>47</sup>. Aunque es cierto que la eventual sexualización no fuese motivo de aplauso público, el esfuerzo por teñir esta posibilidad de una impudicia repulsiva y generalizada necesita ponderación.

Para invertir esfuerzos en probar que fue un espacio de ejercicio de la sexualidad, vamos a concentrarnos en el término “sexualidad”. Según lo dicho por Dover (1979), los griegos no tuvieron un concepto de sexualidad que reuniera, en una sola palabra, todos aquellos fenómenos que desde nuestro lugar más contemporáneo asumimos como asociados a ella (fenómenos como el instinto, el deseo, las pasiones, la carne, entre otros). Esto representa una dificultad no menor. De hecho, Dover indica que aquello que relacionamos con una carga genital u orgánica, es decir, la transacción sexual propiamente dicha, se encuentra vinculado a Afrodita, y por ello es que toda actividad genital se puede generalizar con el uso del verbo *afrodisiazein*. Este verbo incluía la actividad sexual tanto de hombres como de animales, pero siempre proponiendo que la carga sexual más fuerte se encuentra en el componente activo de la relación, aquel llamado a penetrar o a subordinar en las relaciones homoeróticas. Varios estudiosos coinciden en afirmar que, tímidamente, en el periodo helenístico, la diosa y el verbo designaron –en contadas ocasiones– la cópula heterosexual como parte de su uso (Dover 1979; Foucault 2008; Licht 1942; Stewart 1997). Desde la tradición feminista, esta ausencia en la semántica del verbo *afrodisiazein*

---

<sup>44</sup> Veremos en el Capítulo 2 que esta traducción más amplia podría ser más adecuada en ciertas situaciones descritas en los diálogos de Platón, pero es difícil sostener que puede aplicarse aleatoriamente a cada ocasión en que *erastés* es usada.

<sup>45</sup> Visto así es una ligereza, porque, en todo caso, hay que precisar que la desgracia cae solo en uno de los dos miembros de la pareja, a aquel que se coloca en condición de subordinación, detalle no menor en el análisis de la práctica sexual.

<sup>46</sup> Esta minoría no es tan insignificante. Por otro lado, esta consideración parte del supuesto de que la sexualización implica siempre penetración, algo que desde la iconografía no se podría probar.

<sup>47</sup> Platón, deja ver que más bien se trató de alguno común y hermoso en tanto, claro, se practicara bellamente como en el *Lisis* 203a-206a, *Banquete* 181a, 183d, 184 c-e, 192c.

del placer o la satisfacción de la mujer refleja precisamente el falocentrismo griego, fundado y mantenido sobre una prominente y constante erección masculina en todos y cada uno de los aspectos de la vida social y cultural griegas. Sin embargo, aun cuando esto sea cierto, no es parte de nuestra discusión y esta posición no termina de explicar cómo se practicó y reguló la sexualidad no de todos los hombres, sino de los que nos importan: los aristócratas.

Como menciona Halperin, “the real issue confronting any cultural historian of the ancient world, and any critic of contemporary culture, is, first of all, how to recover the terms in which the experiences of individuals belonging to past societies were actually constituted and, second, how to measure and assess the differences between those terms and the ones we currently employ” (1986: 36). Es por esta razón que el uso de la palabra “homosexualidad” para referirse a la sexualidad griega pederástica puede ser perjudicial, poco eficiente o tan solo una intromisión semántica anacrónica que nos lleva a pervertir o idealizar esta institución. Foucaultianamente, consideramos que la sexualidad no es un concepto estanco y que su modificación cultural y temporal tiene que conminarnos a tener cuidado con las aseveraciones categóricas<sup>48</sup>. La pederastia es más que solo un deseo erótico, comprenderla implica ponerla en relación con la *paideía* cívica y política organizada desde las élites griegas. Desde los tiempos de Safo<sup>49</sup>, la función educativa de los miembros aristócratas de la ciudad fue una preocupación de las élites y ésta se resolvió mediante vínculos pederásticos que cubrían la educación erótica sin descuidar la enseñanza cívica, militar, religiosa y política (Foucault 2008; Gómez Iglesias 2012; Halperin 1986; Stewart 1997). Esta educación fue importante tanto para mujeres como para hombres. La diferencia fundamental es que como las mujeres no ejercieron ningún rol más allá que el privado, reproductivo y recreativo, el ejercicio de su sexualidad no fue un tema de problematización para la aristocracia griega. Tampoco es adecuado creer que lo erótico, lo cívico y lo político tuvieran lugar solo a propósito de la

---

<sup>48</sup> A propósito de la valoración de la riqueza, por ejemplo, Hesíodo consideraba que ella era causa de las mayores injusticias que serían compensadas por una justicia en el cielo. Sin embargo, para Homero, la riqueza era sinónima de virtuosidad en el hombre (Dodds 1981: 55). Pese a que Homero y Hesíodo se desenvuelven en periodos cercanos, la opinión sobre la riqueza y virtud sufren modificaciones importantes, no tendría por qué ser especialmente diferente con la noción de sexualidad o con su práctica misma. Las lecturas más esencialistas, aquellas que indican que a la sexualidad griega se le puede atribuir con cierta facilidad nuestras categorías sexuales, pues estas están biológicamente determinadas, no toman en cuenta esta variabilidad y representan un cuidado mayor así como las lecturas feministas, no por feministas, sino por convertir en categoría ontológica la diferencia sexual entre el hombre y la mujer, considerando que esta dicotomía es la más esencial en la cultura agonística griega, lo que veremos que es un grueso error.

<sup>49</sup> En tiempos de Safo, las necesidades reproductivas apremiaban la vida social de los griegos. Su comunidad fue un centro educativo en el que se preparó a las doncellas para el matrimonio y otras funciones consideradas específicamente femeninas. Lo mismo puede verse que sucede en Atenas con las arreóforos. Esta formación estuvo acompañada de una ritualización reproductiva: en la fiesta de las Arreóforas las hijas de Cérope abrían la caja de Erictonio que contenía un símbolo fálico, la serpiente. La preparación para la vida matrimonial también estuvo pensada para hombres, así, se han descubierto falos, objetos eróticos asociados a Afrodita y Eros en un santuario al norte de la Acrópolis, lugar de reunión masculina. Sin embargo, el paso del tiempo hizo notorias las diferencias entre la preparación femenina y masculina: lo que se ponía en juego en la preparación para la vida matrimonial del varón era mucho más que la reproducción, estaba también la ciudadanía cívica y militar y la religión (Plácido 2007: 190-195).

institución pederástica; hubo otros espacios en donde se reforzaron estos tres elementos, desde gimnasios, simposios, festividades, asambleas hasta prostíbulos.

Volvamos a Dover que, como muchos autores señalan, es el marco de referencia sobre la sexualidad griega. Ubicar en el centro de la pederastia griega la práctica sexual implica, en primer lugar, situarnos lo mejor posible en la dificultad del término inexistente como tal para los griegos. El verbo *afrodisiazein*, lo más cercano a nuestro término “sexualidad”, se usaba para referir a las acciones propias del contacto genital. La obsesión focalizada en el deseo por otra persona (lo que designamos como “estar enamorados”) se vinculó directamente con Eros. Ambos dioses, a su manera, personificaban fuerzas que nos llevan a desear y a caer enamorados de alguien, solo que el paso del tiempo acentuó sus campos de acción hacia el terreno del homoerotismo (Dover 1979: 63) y, como veremos en el siguiente subcapítulo, bajo ciertas interpretaciones la práctica erótica se vinculó a la plena satisfacción. ¿Qué palabras del vocabulario griego señalan el vínculo o unión sexual entre dos personas? Los términos pueden ser más vagos y amplios que nuestras castellanas “copular”, “poseer”, “aparearse”, “fornicar” o “coito”, en donde explícitamente se hace alusión al contacto genital. Palabras como *synousia*, *homilia*, *plésiasmos*, *mixis*, *ocheia* y *charizomai*<sup>50</sup> en efecto designaron o insinuaron la unión sexual entre dos personas aunque su conjunto mayor no fuera propiamente la sexualidad o el sexo. De hecho, se trata de palabras cuyo arco semántico es lo suficientemente amplio como para no designar únicamente un contenido sexual. Según Foucault, la palabra que encierra a todas las anteriores es *ta aphrodisia*, aquella que Dover define como contacto genital y que nosotros llamaremos contacto orgánico<sup>51</sup>. Castellanzada, *ta aphrodisia* se traduciría como “los actos de la carne” o “los placeres del amor” (Foucault 2008: 39), pero esta traducción trae problemas mayores. El concepto de “carne”, por ejemplo, no está presente en los griegos. Hay que tener en consideración que, desde Homero hasta Platón, el discurso griego tuvo ya de por sí serios inconvenientes para hablar del cuerpo como un organismo completo, dotado de piel y

---

<sup>50</sup> La amplitud o la vaguedad que Foucault le atribuye a estas palabras reside en que, en todos los casos, pueden ser utilizadas para referir contextos muy distintos, sin ninguna carga sexual especial. En el castellano, la palabra “yacer” podría emular esta amplitud semántica que abarca desde el reposo, el descanso hasta el cohabitar y el fornicar. Del modo similar, *synousia* expresa tanto las relaciones habituales, el trato, la sociedad y la compañía como el comercio íntimo, la unión, el coito y el acoplamiento. En lo que concierne a *homilia*, su abanico semántico incluye reunión, asamblea, compañía, sociedad, relaciones y trato habituales, relaciones de maestro a discípulo y, relaciones íntimas. En el caso de *plésiasmos*, aproximación y relaciones sexuales. Entre tanto que *mixis* designa comercio, mezcla confusa y desordenada, promiscuidad y, comercio íntimo y unión carnal. *Ocheia* alude al acto de cubrir y montar tanto como al coito. En todos los casos, la situación y contexto en el que se produce el uso de la palabra podrá indicarnos en que rango del arco semántico nos estamos ubicando. Finalmente, *charizomai* expresa ser agradable, proceder a gusto de alguien, hacer un favor a, complacer o agradar, y conceder favores a un hombre, presentarse a los caprichos de una mujer.

<sup>51</sup> La diferencia, aunque sutil es necesaria. En la educación pederasta, el contacto no siempre fue genital pero sí involucró la cercanía física de distintos miembros del cuerpo que incluyen los genitales, los muslos, las manos, entre otros. Así ocurre con el sexo intrafemoral o intercrural, que no se trata propiamente de contacto genital.

articulaciones, de sensaciones diferenciadas o contradictorias en distintos órganos que conforman una entidad completa<sup>52</sup>. Por ello, hablar de “carne” para los griegos es tan complejo que, de momento, es preferible permanecer en el uso del sustantivo griego *ta aphrodisia*.

Como hemos mencionado antes, se suele afirmar que la sociedad griega es la sociedad del placer, y esto porque el vínculo griego con el placer ha pasado a ocupar un potente lugar en el imaginario colectivo. Sin embargo, más vale considerar que se trata de una sociedad con una mirada atenta acerca del placer que, sin embargo, tiene como signo más fundamental de su imaginario ser una cultura agonística<sup>53</sup>. Como menciona Stewart (1997), los griegos pensaron siempre en opuestos. Si esta característica la aplicamos al terreno no de la sexualidad sino al conjunto más grande de la vida social, la ciudadanía residía en aquellos que eran soberanos e iguales y cuyas relaciones con otros miembros de la polis (llámense mujeres, niños, extranjeros o esclavos) estuvo siempre determinada por un sistema asimétrico de roles. En lo que a la sexualidad concierne, ésta se construyó a partir de las necesidades del aristócrata. Esto lo muestra bastante bien Keuls, pues, en efecto, en torno a la forma en que estos ejercieron el poder político, social y militar se configura también el estilo de su práctica sexual: un sistema claramente falocéntrico en torno al cual giró la sexualidad de las mujeres, las cortesanas, los niños, los jóvenes y los prostitutos. Halperin concuerda también en calificar la sexualidad griega como una especialmente masculina marcada por el poder y la satisfacción del deseo aristócrata (1989: 39). Para los aristócratas, este grupo reducido de varones pertenecientes a la élite soloniana, “el amor por los muchachos formaba parte de su bagaje y, quizás como ningún otro fenómeno, estaba vinculado a su discurrir y a su misma existencia. A partir de esta exclusividad, de la cual la pederastia no es sino un ejemplo paradigmático,

---

<sup>52</sup> La palabra ‘*soma*’ no es usada por Homero para designar un ser vivo sino a un cadáver. Por eso, si queremos ubicar a lo que llamamos ‘cuerpo’ lo mejor es usar la palabra ‘*demas*’ aunque no sea un sustantivo que satisfaga nuestro concepto de cuerpo. Otras palabras que designaron al cuerpo, pero a nivel de miembros y justamente en plural era la palabra ‘*guida*’, miembros que mediante sus articulaciones (*melea*) lograban configurarse a manera similar de un cuerpo. También ha usado Homero la palabra ‘*derma*’ (piel) para referirse al cuerpo como superficie limítrofe del hombre. Por lo tanto, su concepción de cuerpo no es del todo clara. Aquel concepto de cuerpo en donde se designa al todo como una unidad orgánica no aparece sino hasta el siglo V a. C. En la época arcaica más que un todo, el cuerpo estuvo solamente articulado (Snell 1963: 22-24).

<sup>53</sup> Esta característica alcanza a Platón. Según Krämer (1996) y Reale (1993) muestra de este espíritu agonístico son los esquemas lógicos recurrentes en los diálogos platónicos, posibles de ser entendidos solo desde los *ágrapha dógmata* y los principios supremos Uno/Diada. Este esquema lógico dual es, en palabras de Reale, “la expresión metafísica más perfecta que codifica precisamente esta característica de fondo del pensamiento griego [el pensamiento polar]” (1993: 147). Friedländer, por su parte, considera que Platón poseía la mirada plástica de los griegos representada en el canon de Policleto de la proporcionalidad. Siguiendo a Reale, en la plástica griega la Forma no era asumida como algo último sino como la antesala que anunciaba una relación numérica. Desde esta perspectiva, las Formas platónicas no serían el fundamento último de las cosas, sino que justamente por ser Formas suponen algo más, algo ulterior: números ideales, principios supremos. Lo importante para el tema es que el dualismo como esquema lógico del pensamiento está presente en Platón ya sea vía la plástica griega o vía los órficos o alguna tradición griega en particular de la que Platón bebió (1993: 148). Respecto a Policleto, escultor griego, la belleza consiste en la proporcionalidad de las partes entre sí y con el conjunto y no en la proporcionalidad de los elementos constituyentes. El canon estaría referido a la proporcionalidad matemática entre las partes del cuerpo donde, por ejemplo, los pies son dos veces en longitud el tamaño de la palma de la mano.

no es difícil concluir que ese resto de la población —aunque estuviera constituida por la gran mayoría— quedase relegada a la categoría de simples condiciones materiales, necesarias para la existencia de la comunidad, pero en la realidad excluidas del centro incuestionable del poder, el que otorga sentido y definición a la propia ciudad y a los fenómenos que están en ella imbricados” (Gómez Iglesias 2012: 30).

Por lo tanto, se puede inferir que siendo este varón un ser soberano, es decir, agente de su acción, se consideró también como activo e impenetrable en su práctica sexual. Las oposiciones clásicas de los griegos como griego/bárbaro, hombre/mujer, libre/esclavo, público/privado o humano/animal que guiaron su sistema valorativo y su práctica social y, por lo tanto, su producción cultural, señalan en dirección a su patriarcado falocéntrico en donde el hombre aristócrata ejercía un rol activo en contraposición a la pasividad solo aplicable a aquellos que no ostentan la soberanía sobre su propio proceso deliberativo. Este conjunto que incluye a los sujetos pasivos, sin agencia o sin plena capacidad de deliberación, reúne a una población amplia y heterogénea como mencionamos ya, pero también, especialmente, a los aristócratas griegos menores de edad, aquellos que mañana tendrían plena agencia moral, cognitiva, social y física. Así, la institucionalidad del falocentrismo aristócrata, distanciándonos de las lecturas feministas, no ontologizó la diferencia sexual entre hombres y mujeres sino la diferencia social, cívica y política entre ellos —los varones aristócratas— y el resto del mundo.

La aristocracia griega, este pequeño grupo que representó la jerarquía material y formal de la cultura griega hasta el periodo helenístico, desarrolló, como asegura en su estudio Calame (2002), mecanismos de solidaridad e interdependencia social, cívico, político y militar. El terreno que les permitió multiplicar esos lazos fue la institución pederasta. Tanto Calame (2002) como Stewart (1997) y Patzer (Halperin 1986), en oposición a Rodríguez Adrados (1996), afirman que se trató de una institución deseada por estos griegos. Platón, por ejemplo, decía en el *Fedro*<sup>54</sup> que no hay cosa más deseada llegada a cierta edad<sup>55</sup>. Sin embargo, que fuese deseada no la libró de ser objeto de crítica. A Platón hay que comprenderlo dentro del pensamiento aristocrático que, como menciona Gómez Iglesias, “en su agonía, busca conservar aquellos elementos distintivos de su ideario, expurgados, eso sí, de cualquier vestigio que pudiera significar la pérdida de la ennoblecedora *enkrateia* [...] En estos medios aristocráticos las relaciones con los muchachos fueron objeto de una valoración social superior a aquellas que podían

---

<sup>54</sup> En el *Lisis* 203a-206a, pueden notarse dos cuestiones importantes. La primera es que los amores pederastas formaban parte de la vida cotidiana de los griegos aristócratas y que esta práctica era absolutamente pública, vinculada a los gimnasios. La segunda cuestión es que estos hombres adultos solían tener un favorito dentro de la multitud de jóvenes.

<sup>55</sup> *Fedro* 237b, 243c, 249e, 255a-256b.

mantenerse con las féminas” (2012: 33). Entonces, ¿bajo qué condiciones debe ejecutarse esta práctica para que sea deseable por todos? Al interior de la pederastia, tenía lugar la interacción entre hombres y los futuros ciudadanos de la polis, esta interacción –como toda praxis social– debía exhibir cierta concordancia entre el género, el grupo etario y la situación social. En los tiempos de Homero, el *aidos*, es decir, el decoro, tiene justamente que ver con encontrar en la praxis (en cualquier praxis, no solo la sexual), la belleza de la misma: “el sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública [...] y la mayor fuerza moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios, sino el respeto por la opinión pública, *aidos*”<sup>56</sup> (Dodds 1981: 30).

No es un secreto que para los griegos, lo bello o *kalós* es el modelo a seguir en lo que al comportamiento del hombre se refiere. Como los dioses, los hombres pueden también emular la hermosura y, de hecho, hacer de lo más hermoso el objeto de su deseo y desearlo hermosamente es también algo que Platón aclamó<sup>57</sup>. ¿Dónde hallaba la belleza el varón griego? Sin duda podía encontrarlo en los dioses y su eterna juventud<sup>58</sup> y, por ello mismo, los jóvenes fueron el objeto natural del deseo. Por lo general, centrar el deseo en este grupo induce a considerar homosexuales a los hombres griegos aristócratas. Sin embargo, asumirlos de esa manera nos llevaría a afirmar también que su deseo fue exclusivo por la juventud masculina y eso es a todas luces falso. Para fundamentar que la homosexualidad fue práctica esencial de la sexualidad griega, es de uso frecuente un texto de Plutarco citando una ley atribuida a Solón que indica lo siguiente: “a man is obliged to have intercourse with his wife at least three times a month, not for pleasure, to be sure, but for the same reason why cities renew their treaties from time to time” (Licht 1997: 114). Del mismo modo, se habla de la homosexualidad social, aquella ejercida por obligación educativa, política y cívica como asegura Patzer<sup>59</sup> (Halperin 1986: 42-44). Como dijimos ya, antes que la

---

<sup>56</sup> Subrayados del autor.

<sup>57</sup> “Que, de hecho, el amor necesita al deseo es visible para todos, y que incluso los que no aman desean a los bellos, también lo sabemos” (Fedro 237d).

<sup>58</sup> El joven que formó parte de la pareja pederástica estuvo relacionado a una conducta festiva y jovial. Además de tener siempre un papel subordinado respecto al amante adulto, hace gala de los dones pertinentes para su juventud: dulzura, encanto y elegancia (Gómez Iglesias 2012: 46).

<sup>59</sup> Patzer, según refiere Halperin (1986), no escatima en esfuerzos para apartar a la pederastia de cualquier vestigio de deseo homosexual. Para lograrlo, asume como posición que el vínculo sexual no es conveniente para los fines de la institución y que la homosexualidad propiamente dicha no ayuda a entender la cultura griega. Halperin, por su parte, no es más claro. Como constructivista, prefiere no endosar la homosexualidad como una práctica sexual explicativa de la tradición griega, pero, en su esfuerzo por criticar a Patzer, traiciona esa tendencia al insistir que el deseo homosexual puede hallarse en la institución pederástica. Entonces, cuando Patzer busca extirpar lo erótico de la pederastia, acaba por transformar la evidencia sobre la sexualidad inherente a la institución, en una forma de ritualización a la que se sometían los jóvenes como parte de una costumbre social. De este modo cree haber vaciado a la pederastia del deseo y de cualquier indicio de homosexualidad. Halperin, que más bien asume este deseo como parte de la pederastia, traiciona sus esfuerzos constructivistas para reafirmar una categoría del presente en la Grecia clásica.

ontología de la dicotomía del género, la ontología más determinante en la configuración de la función de las y los griegos fue la del soberano/subordinado. La sexualidad, subconjunto de la vida de la polis, se rigió por esa dicotomía en donde la pluralidad de los deseos estuvo permitida, tanto estuvo permitida que el hombre griego tuvo a su disposición múltiples espacios para ejercer en ellos la satisfacción de los *aphrodisia*. Es esto lo que le llama poderosamente la atención a Foucault y causa su enorme sorpresa frente a una sexualidad que siendo así de fluida estuviera solo discursivamente problematizada pero no legalmente normada, salvo algunas excepciones (2008: 40-105)<sup>60</sup>.

¿Son los griegos homosexuales? O, mejor aún, ¿para estudiar la sexualidad al interior de la institución pederasta importa la preferencia sexual de los hombres que la conformaron? En tanto consideramos que el rasgo esencial que configuró la sexualidad no fue el género sino el poder, nos parece irrelevante profundizar en las preferencias sexuales de los griegos. Lo que nos lleva a querer asir esta práctica desde un concepto moderno probablemente tenga más que ver con nuestra sorpresa por esta variedad sexual. Los varones griegos amaron a los jóvenes no por ser hombres (seguramente en algunos casos así sucedió, como veremos dentro de poco) sino porque en ellos residía el poder. Como diría Keuls, el tipo de eros que vinculó a los varones con los jóvenes puede graficarse como un enorme falo narciso. De este modo, el varón podía ser lo que estaba llamado a ser (soberano) y el joven, depósito de la virilidad que se promete a la sociedad, podía aprender a ser lo que en el futuro mediato su polis necesitara que él fuese. Según Foucault, era esa promesa de virilidad<sup>61</sup> (poder, agencia, deliberación, fuerza) aquello que se amó y no solamente –aunque también– el género (2001: 185). Dicho de manera más sencilla, los varones griegos se amaron a sí mismos, a su forma de hacer política, a sus lazos amistosos y solidarios, a su disposición militar, a su entusiasmo religioso, pero esto no quiere decir que los *aphrodisia* tuvieran lugar solo entre ellos<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Foucault menciona que la normatividad apenas alcanzaba a algunas polis de Grecia, según lo señala Pausanias. Sin embargo, está restringiendo su consideración a leyes prohibitivas. Sin embargo, no niega que haya cierta normatividad, pues la pederastia está a la ley, sacralizada por los ritos y sometida a un férreo control social. Como menciona también Gómez Iglesias “la sexualidad en la Grecia antigua no era un ámbito anómico ni anárquico, sino que existían unas reglas que determinaban, en mayor o menor medida, los comportamientos relacionados con los *aphrodisia*, siendo, entre todos, el amor por los muchachos aquel que soportaba la principal carga normativa” (2012: 60). Las leyes y la presión social no estaban dirigidas a evitar toda relación pederástica, pero sí estaban destinadas a evitar contactos potencialmente peligrosos para los *paides*. El peligro consistiría en la insuficiente categoría de los amantes, es decir, es cierta duda sobre su virtud.

<sup>61</sup> En Fedro 237d, Platón dice que “el amor necesita al deseo es visible para todos, y que incluso los que no aman desean a los bellos (ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν)”. Este deseo de belleza, para los griegos, es también un deseo por el virtuoso. La noción de *areté* incluye esa belleza como algo inseparable de la excelencia y del valor. Lo *kalós* es el modelo de hombre concebido como semejante a los dioses, por eso es que, en los asuntos del eros, el deseo es hacia los jóvenes, depósitos de belleza y, en razón de ello, recipiente de la virilidad. Recuérdese que Eros es escudero de Afrodita y, como tal, ama a lo bello. Dover, sobre la belleza y virilidad de los jóvenes, sostiene que los amados solían ser muchachos en efecto bellos, tanto así que su atractivo había generado que alguna vez Alejandro, tirano de Feres, ejecutará a su *erómenos* por sospechar que éste y su esposa habían tenido contacto íntimo (1979: 171-172).

<sup>62</sup> Aunque pueda resultar discutible. Para algunos autores como Loraux (1990), el prototipo masculino del hombre griego adulto estuvo vinculado a Heracles. La figura del héroe, el paradigma de lo ‘súper masculino’ como lo llama, vincula su masculinidad a la cantidad de mujeres

La praxis de la institución pederasta, como cualquier otra, tuvo regulaciones sociales. Hablamos hace un momento del decoro como norma general, pauta vigente desde Homero pero que no existía como tal en sus tiempos. El arco temporal que separa a Homero de Platón es lo suficientemente amplio como para considerar que los varones aristócratas griegos no consideraron de la misma manera a la opinión pública como criterio de valoración de una praxis bellamente ejecutada. Del mismo modo, lo *kalós* podría haber ampliado o desplazado su semántica. Así, en el contexto de las Guerras Médicas (490-478 a. C.), aquella cultura que había desafiado a los dioses y a su destino, aquella sociedad heroica, guerrera, del honor, de la vergüenza y del placer, fue virando hacia una sociedad que prefirió el autocontrol a la usual autocomplacencia<sup>63</sup>. Como dice Dodds, no es claro que esto haya ocurrido de una forma tan esquemática o que la tendencia hacia lo místico y la justicia no humana haya dado paso a la culpabilidad de modo automático<sup>64</sup> y, por lo tanto, al autocontrol como huella cultural. De todas formas es importante

---

que puede tener. Precisamente por ello se trata de un hombre sexualmente potente y muy varonil. Incluso se llega a considerar que la historia de su vida es la historia de su tránsito por el cuerpo femenino. Como suele suceder en la tradición griega, la imagen del héroe se relaciona con algún dios que potencia y ratifica su imagen, en este caso Heracles mantuvo vínculos estrechos con la figura de Dionisos, no solo a nivel de la ritualización sino también en relación a su imagen. Dionisos tuvo representaciones en donde se le travistió y se le representó de manera femenina (Colli 2011, Kerényi 1998, Otto 2006), con Heracles ocurrió una cosa similar. Por ejemplo, en *Las Nubes* de Aristófanes, Dionisos baja al Hades para buscar a Heracles, aquí la representación de ambos es bastante femenina y, según Loraux, el énfasis en la representación femenina está relacionada con la virilidad y la juventud (1990: 38). Resalta, en este prototipo de la sexualidad masculina, que no estuvo restringida a prácticas homoeróticas, esta restricción aplica más bien a la institución pederástica. Por otro lado, se puede apreciar que la sexualidad tuvo una fuerte vinculación con Dionisos en su escala más reproductiva, como misterio y secreto de la vida (Kerényi 1998). El deseo de Heracles por las mujeres también deja ver que, en el juego del placer, el género no es determinante. La feminización de Heracles se vincula con el ideal de belleza en la juventud aun no barbada. Halperin (1986), por ejemplo, dice que la conformación del *erómenos* hace figurar a una persona que aún se aleja de los estándares viriles. Al salirle la barba, precisamente, dejaba atrás su aspecto frágil y su cuerpo se tornaba más fuerte, duro y abultado. La meta de masculinizar al joven, fue la meta de la pederastia. Es cierto que, para ello, la figura de Heracles tuvo que estilizarse, convertirse en sensible, afectuoso y más delicado esto porque el modelo amoroso, más allá de los confines del heroísmo, tenía una finalidad paidética importante y para ello los jóvenes griegos debían de serles accesibles y esto no se lograba manejando una imagen dura y desbocada del amante. Por ende, no es pertinente pensar que se feminizó la masculinidad, por el contrario, los valores aprendidos en la pederastia como la sensatez, la mesura, la prudencia son todos ellos profundamente masculinos.

<sup>63</sup> En la época arcaica, cuenta Dodds, la desprotección del hombre frente a fuerzas incontrolables como las divinas, hizo que su agencia pendiera siempre del destino. Esta indefensión va modificándose lentamente y es observable en la producción literaria de la época. En la rendición de los hombres arcaicos respecto al poder divino, Homero empieza a despertar la imagen del vengador de los pobres y oprimidos por los dioses y, Zeus mismo, empieza a percibir que los hombres no están conformes con la intervención de los dioses en sus destinos. Además, la doctrina arcaica dejaba traslucir claramente que las enseñanzas implicaban el sufrimiento de los moralmente inocentes (víctimas hereditarias de la némesis). Esto significó que la culpabilidad heredada familiarmente se asumió como algo frente a lo que el hombre no podía rebelarse. Pero, puede verse que este criterio va desapareciendo con la llegada de la democracia alrededor del siglo VI a. C. Un dato curioso sobre este punto en particular es que incluso en el siglo IV a. C., con Platón, cuando se supone que esta idea de la culpa familiar ha ido diluyéndose en la tradición griega, aun se señala con el dedo a aquellos que cargan con ella y de la que deben librarse a través de un *kathertés* (Teeteto 173d, República 364b-c). La culpabilidad heredada fue recogida por el sistema penal y por lo tanto tuvo una sanción punitiva. No estamos hablando aquí de una sanción social, sino legal. Quizá para menguar los efectos de esta sanción, los griegos asumieron la religión más desde el miedo que desde lo espiritual. La posterior creencia en la magia para lograr limpiar la culpa y parar liberarse de sentimientos reprimidos, originó una tradición que pasó de haber experimentado una larga injusticia humana a esperar una justicia en el cielo, algo que los compensara (1981: 50-65).

<sup>64</sup> El comercio iniciado en el Mar Negro en el siglo VII llevó a Grecia la tradición chamanística que, de alguna forma, engarzó con las necesidades griegas del momento. Fue el 'reemplazo' de lo que en su momento fue la tradición dionisiaca. Nietzsche detecta muy bien esto en el *Crepúsculo de los ídolos*: "en todas partes los instintos se encontraban en anarquía: en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. Los instintos quieren hacer de tirano: hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte..." (2007: 47). Esta influencia chamanística marca un cambio en la percepción de la *psyché* y del *soma* en la Época Arcaica. En todo caso, no se trató de una influencia inmediata, muestra de ello es que, para los autores jónicos del siglo V, la *psyché* designa más a un yo emocional que a uno racional (Dodds 1981: 136-140). Por eso sorprende a Nietzsche que Sócrates haya logrado lo impensado: vencer con la razón. "Cuando se tiene necesidad de hacer de la razón un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano. Entonces se adivinó que la racionalidad era la salvadora, ni Sócrates ni sus 'enfermos' eran libres de ser racionales, -era de rigor, era su último remedio. El fanatismo con el que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía una sola

enfatar que en un periodo de cambios culturales tan importantes no se puede afirmar que los griegos aristócratas hayan considerado indecoroso la cercanía sexual o incluso las prácticas sexuales entre los jóvenes y adultos durante todo el tiempo que la institución pederasta tuvo lugar o que, incluso al considerarlas indecorosas, esto fuese motivo suficiente para evitar que ocurran. Un ejemplo de los cambios al interior de la propia pederastia paidética podemos verlo en su inicio más primitivo, como se mencionó a propósito de Safo y de la Acrópolis, que va transitando hacia vínculos menos materiales como los cívicos o políticos conforme va pasando el tiempo.

La diferenciación del radio de acción de la pederastia antes y después de las Guerras Médicas puede resultar artificial. Contrario a lo que afirman versiones más conservadoras como las de Taylor o Thomson a propósito del decoro, la posible práctica sexual al interior de la institución, en la eventualidad de generar algún tipo de némesis, se trató de una sanción física o social que se conducía por el código del honor<sup>65</sup>. Platón, a través de Aristófanes<sup>66</sup>, hace notar la naturalidad del amor por los jóvenes, pero también deja evidencia de relaciones homoeróticas entre varones adultos y por ende más allá del tiempo permitido por la pederastia, es decir, de los 18 años<sup>67</sup>. La coexistencia de una sociedad más arcaica marcada por la vergüenza, el honor y la autocomplacencia y otra, más clásica, marcada por la culpabilidad y el autocontrol, hace posible entender que para algunos aristócratas casos como los mencionados despertaran una burla social o una encarnizada oposición aplicable solo desde la vía de la opinión pública, pero que discursivamente el tema se manejara con cierta permisividad<sup>68</sup>.

Aun cuando sea posible afirmar, como hemos dicho ya, que la masculinidad griega es falocéntrica y narcisa, hay que tener cuidado de extraer conclusiones espurias a partir de esto. El ensalzamiento del decoro en su forma de *enkrateia* debe llevarnos a moderar ciertas exageraciones que no permiten una

---

elección: o bien perecer o bien –ser absurdamente racionales...” (2007: 48). Pausanias asegura que, del pueblo griego, los atenienses eran particularmente propensos a las cuestiones religiosas (I, 24, 3).

<sup>65</sup> En tiempos de Platón, la retórica del honor vinculada al decoro homoerótico remarcaba que los oradores áticos tenían una intachable vida pública y privada a diferencia de Elis, Beocia o Esparta (Stewart 1997: 14).

<sup>66</sup> *Banquete* 192b.

<sup>67</sup> Clinias y Ctesipo, en el *Eutidemo*, no parecen tener una diferencia de edades muy marcada, son dos varones que optaron por mantener la relación más allá de la institución.

<sup>68</sup> Dover señala que un hombre en vínculo homoerótico fuera de la edad considerada propia de la figura de la pederastia o que aceptaba ser penetrado por otro no era rechazado por la sociedad como podía serlo un extranjero, por ejemplo. Podía haber habladurías y ser objeto de burlas literarias, pero más allá de eso, no hay pruebas de otro tipo de sanción (1981: 103-104). En el mismo sentido, el rechazo se ejerció a nivel de burla pero no de degradación. De hecho, no hubo ninguna sanción punitiva sobre estos actos. Este hombre aristócrata que se rebajaba a la condición de pasividad no era considerado un depravado sexual, pero sí se trataba claramente de un hombre que había invertido la dicotomía usual y tradicional del pueblo griego. Este varón degradado en su ciudadanía (*kinaidos*) no era un hombre de fiar y probablemente su desempeño profesional se viera afectado también por este comportamiento. No obstante, tanto es que estas relaciones homoeróticas fuera de la pederastia no se ven como depravación sexual que aquel que ejerce el rol activo sigue viéndose con admiración y beneplácito por parte de la polis, pues sigue ejerciendo el dominio que como ciudadano le corresponde ( Gómez Iglesias 2012: 54-56).

justa valoración de la sexualidad aristocrática. Por ejemplo, Keuls afirma que las representaciones de sátiros en los jarrones del arte pictórico griego son una muestra de la obsesión que tenían los aristócratas sobre la preminencia del falo por encima de cualquier otro asunto de la vida cotidiana griega<sup>69</sup>. Lissarrague (1990) afirma en su estudio sobre los sátiros que las ánforas usadas en los simposios muchas veces contenían representaciones que condensaban la imagen de Dionisos y Afrodita con la sexualidad exagerada de los sátiros (a veces unida a la imagen del burro<sup>70</sup>), todas ellas siempre explícitas, lo que hacía pensar que estaban ahí para dejar en evidencia que el vino y el eros podían confundirse en ciertas ocasiones. Mientras los simposios eran espacios de sexualidad controlada, las ánforas mostraban los peligros de la sexualidad desmedida de los sátiros<sup>71</sup>. La figura del sátiro era absolutamente contraria al dominio de la *enkrateia*. Este, además de satisfacerse manualmente, también mantuvo relaciones sexuales con animales, algo que dentro de las dicotomías griegas era impensado. En los asuntos de los *aphrodisia*, se le vinculó al desenfreno. Por consiguiente, no es tan sencillo afirmar que si estas ánforas representaron lo que representaron de ahí se siga, como lo hacen Keuls o Cantarella, que en la institución pederasta la penetración anal haya sido práctica común en las relaciones entre hombres y jóvenes (Gómez Iglesias 2012: 96; Keuls 1993: 157). Si se incluyera en este análisis que hace Keuls o Cantarella a la iconografía<sup>72</sup> que muestra a los sátiros teniendo relaciones con mujeres de manera grotesca y bestial,

---

<sup>69</sup> Los genitales avasalladores de los sátiros excitaban la imaginación sexual de los griegos aristócratas, pero siempre resguardando el lugar que les correspondía como cabeza de la sociedad. Sin embargo, es más probable que la existencia de los sátiros esté vinculada al disfrute imaginativo en aras del autocontrol aristócrata. Los sátiros como los bárbaros, lucían penes grotescos y monumentales, sin embargo, su virilidad era poco fértil. Los griegos, los representados en los jarrones, eran, por el contrario, de masculinidad pequeña, delgada, firme y tensa, lo cual hacía que el camino entre su semilla y la vagina de la mujer fuese más corto, lo que aumentaba las probabilidades de fertilización (Keuls 1993: 67-78).

<sup>70</sup> La bestialidad de la representación satírica tiene que ver con lo gigantesco del falo que permanentemente está en erección, es una caracterización común y siempre exagerada. Esta bestialidad está ligada a la notable potencia de los burros representados con falos grotescos y que fueran sacrificados en los hiperbóreos en nombre de Apolo. Los burros eran prácticamente primos de los sátiros. *Hubrin* de hecho es un término vinculado con los burros que designa su exceso, su indecencia y su itifalismo. Los sátiros como los burros siempre estaban excitados. Las representaciones iconográficas siempre los colocan de manera frontal al observador, es decir, con los genitales siempre expuestos, las piernas rígidas y dispuestas simétricamente (Lissarrague 1990).

<sup>71</sup> Para Keuls (1993), la hipersexualización en la representación de los sátiros es una manera de decir con claridad que la virilidad no es algo que debe esconderse y la decencia implica no esconderlo, aunque los demás lo lleven con cierta secretismo. Por otro lado, Gómez Iglesias (2012) apunta que lo retratado en los ceramios también deja ver que las posiciones agazapadas no son nobles y están reservadas para esclavos. Este exceso en la representación del sátiro, además, también se muestra en su práctica masturbatoria y su promiscuidad incluso zoofílica, evidencia indudable de su energía sexual ilimitada. Teniendo esto en consideración, en las ánforas de los simposios, Afrodita y Dionisos, las dos divinidades de estos eventos, a veces aparecían condensados en la figura del sátiro que de alguna forma hacían confuso los límites de la bebida y del eros. Sin embargo, en buena parte de las ánforas, los sátiros se funden con animales, sobre todo con el burro (Lissarrague 1990).

<sup>72</sup> Sobre la iconografía, Stewart asegura que muchas de las escenas ahí mostradas pueden ser una representación directa o tratarse solo de figuraciones simbólicas. Hay que tener en cuenta que estamos frente a figuras que satisfacen la opinión pública dominante y esto genera que parte del mundo académico las considere verdaderas *per se*. El problema de esta posición es que deja de lado que también tiene un grado elevado de verosimilitud considerar que el arte pictográfico diseña lo que desea que suceda aun cuando esto podría no haberse dado más que en contadas ocasiones. Observar la iconografía de esta manera nos vuelve cómplices de la mirada que se ha esperado desde el inicio, de la intención con que fue hecha. El arte iconográfico son ventanas a la realidad, nada más (1997: 18-42). En tal sentido, Stewart asegura que la intención final de la iconografía no era reflejar la realidad sino moldear la práctica sexual inicial de los jóvenes aristócratas, por ello, en primero lugar, la mayoría de escenas retratadas en los vasos del simposio son escenas de sexo y, en segundo lugar, hay escenas de sexo heterosexual en este tipo de vasos. Muchas veces se retrata el simposio propiamente dicho, o el banquete; además, en un número significativo de ceramios se escenifica mujeres jugando o usando *olisbos* o teniendo sexo con mujeres, y a parejas sosteniendo sexo intercultural (1997: 156-157). El paso del tiempo también transforma la iconografía: la escenificación de mujeres teniendo sexo o de la interfemoralidad sexual masculina es más reciente que las imágenes propias de los simposios, el vino y la comida o incluso los sátiros extravagantes.

esto no parecería tener el peso suficiente para afirmar que lo ahí retratado recogió una parte de la vida cotidiana griega, y esto mismo sería aplicable a los casos de sodomización a animales. El sátiro, como figura paidética, muestra la desmesura y la falta de control, pues lo domina el deseo, la pasión y la animalidad<sup>73</sup>. En cambio, el hombre virtuoso controla sus deseos y tiene autocontrol. La influencia de las lecturas conservadoras sobre la sexualidad de los hombres griegos también ha generado, a la par de la invisibilización de los *aphrodisia*, la exageración del papel del sexo y de su práctica. No cabe duda que el sexo tuvo una importancia capital, sobre todo si se toma en que cuenta que la griega es una sociedad que va del primitivismo a cierta “modernidad” en sus hábitos y tradiciones. La práctica sexual debió haber tenido excesos, pero el exceso no fue en todo momento la norma. Para la pederastia en particular, en este rango preciso de edades entre 12 y 18 años, hay poca evidencia de que fuese una práctica común la consumación del acto a través de la sodomización<sup>74</sup>. Si hubo consumación o satisfacción, se trató más bien de sexo intercrural o interfemoral, como señalaremos dentro de poco. Fuera del rango de edades, aunque no se trató de una práctica mayoritaria, sí tuvo un número llamativo de representantes<sup>75</sup>.

La relación y el galanteo entre la pareja pederástica *erómenos* y *erastés* tuvo códigos muy claros que Foucault ha explicado muy bien. Hay pequeños detalles que estipulan con claridad el rol que cumple cada uno en la relación, en ese pequeño microcosmos que replica el orden social de la polis. El canon

---

<sup>73</sup> En su *Descripción de Grecia*, Pausanias menciona a las islas Satirídicas como espacios de descontrol, exceso y brutalidad. De hecho, Dionisos había estado presente en algún momento y por un espacio muy corto en esa zona. El lugar era temido incluso por marineros que en una ocasión se despojaron de una mujer bárbara dejándola en la isla para calmar a los sátiros que “la violaron no solo por el sitio acostumbrado, sino también por todo el cuerpo” (I, 23, 5-7).

<sup>74</sup> Halperin considera que en la Atenas clásica, la prostitución masculina estaba sujeta a los moldes pederásticos. Dover tiene una opinión contraria al respecto: considerar que la prostitución se configuraba dentro de las exigencias de la institución pederasta es pensar que también fungió de lecho educativo, cívico o político. Dover es muy claro en señalar que la prostitución era, como lo es hasta el día de hoy, un esquema basado en la sexualidad y únicamente en la sexualidad. Sus fines pueden ser públicos o privados, pero giran siempre en torno a la satisfacción del deseo sexual (1979: 39-41). Reducir la pederastia al comercio sexual connatural a la prostitución es algo difícil de sostener sin despertar críticas sobre todo porque esto implicaría que la pederastia fue exclusivamente sexual, además especialmente homosexual y, lo más importante, que no fue una institución aristocrática únicamente. Como ya se ha sostenido, tanto para los jóvenes como para los adultos, la pederastia tiene sólidos códigos y regulaciones que van desde el sistema de cortejo hasta la satisfacción del deseo. Por el contrario, según señala Gómez Iglesias, “puede suponerse legítimamente que, en las relaciones esporádicas y desordenadas de los burdeles, estos códigos y límites se encontraban absolutamente ausentes. [...] la finalidad de lo que acontecía en los burdeles no era el favorecer que sus habitantes ni sus visitantes cultivasen la *enkrateia*, adentrándose por el difícil camino de la *sophrosyne* hasta llegar a dominarse a sí mismo y a los demás; ni tampoco puede afirmarse con la más mínima convicción que la voluntad de convertirse en buenos ciudadanos anidase en el ánimo de unos y otros, ni que el poder político se encontrase entre los fines de su contacto” (2012: 38). En lo que concierne específicamente al tiempo que acogía la relación permitida socialmente entre un joven y un adulto, los intercambios sexuales no se rigen por los usos de cualquier otro tipo de contacto sexual en donde sus participantes no son exclusivamente integrantes de la aristocracia griega. Que ciertos autores conservadores hayan negado la existencia de roce sexual en la institución pederasta, provoca la hipersexualización de la misma. La iconografía puede permitírselos no sin abrir la posibilidad de tomarla demasiado en serio, de ahí que versiones como la de Halperin exageren en su intento de hallar el lugar de la sexualidad masculina en la sociedad griega. Lo mismo le ocurre a Keuls al considerar que la sodomización fue habitual y lo fue por un deseo que específicamente se dirige al género masculino. A propósito de estas exageraciones, el artículo de Sánchez las enmarca en la dificultad de una lectura equilibrada sobre el arte pictórico griego arcaico y clásico (Sánchez 2007: 207-224).

<sup>75</sup> “Kilmer identifica ochenta y dos escenas de cópula entre hombres y mujeres, frente a trece a quince escenas de cópula entre varones, porcentaje que encarna aproximadamente un diez y ocho por ciento del total. Este es un porcentaje un poco mayor que el hallado en la revisión realizada por Kaempf-Dimitriadou de las pinturas de jarrón del siglo V, donde encontró un catorce por ciento de estas representaciones bajo la forma, entre otras, de dioses persiguiendo a adolescentes” (Gómez Iglesias 2012: 35).

establecía por supuesto cómo conducirse frente al deseo, la moderación y la concesión (2008: 233-265). En este terreno de los *aphrodisia* el hombre griego libra la lucha más esencial: la lucha contra sí mismo. La experiencia erótica es paradigmática en este sentido, pues es aquí donde el hombre griego se ve reflejado a sí mismo en el joven objeto de su eros. Para algunos autores esta configuración del yo se produce a través del reconocimiento de otro distinto, precisamente como muestra del *agon* entre la identidad y la alteridad que permite al hombre griego entenderse como tal (Vernant 2010: 10), pero, según hemos venido explicando, esta dicotomía en realidad mostraba solo dos temporalidades distintas de un todo continuo: el joven y adulto griego aristócrata. La especificidad de este *agon* consiste en educar las acciones<sup>76</sup> no solo en lo que se refiere a la sexualidad sino a todo lo que encerraba la pederastia, es decir la *paideía* cívica, política y militar. La *enkrateia* no estaba solo circunscrita al control de la praxis sexual, sino al control en toda praxis. EN EJEMPLO DE ESTO podemos notarlo en el discurso de Demóstenes hacia Epícrates, su amado: “si alguien es de condición oscura y humilde no lo criticamos, aún en el caso de que cometa una falta poco honorable, pero si, como tú, se ha encumbrado a la notoriedad, el menor olvido sobre un punto que incida sobre el honor lo cubre de vergüenza”<sup>77</sup>. Este mismo espíritu podríamos decir que está detrás de la división de castas propuesta por Platón en la *República*<sup>78</sup> al momento de configurar la polis ideal: aquellos que son los llamados a gobernar son los que justamente están entrenados en el control de sí mismos. En cambio, los desmesurados, los que se dejan llevar por agentes externos –los pasivos y sometidos–, solo pueden mostrar que son más débiles y que no están listos ni para la política, ni para la guerra ni para el amor. Por supuesto, la influencia del concepto de *enkrateia* tiene como aliado a la fuerza mística que va configurándose en torno al alma, pero sobre eso hablaremos en el segundo y tercer capítulo.

Por eso, no es tan sencillo afirmar que los griegos son una cultura del placer. La sensualidad inherente a la pederastia no es algo que se pueda negar, pero estuvo al lado de otros códigos internos a la institución formativos del eros masculino, como el honor, la vergüenza o la culpabilidad. Guardando las distancias, ocurre con la institución pederasta lo que ocurría con la práctica de la desnudez y la adoración al falo<sup>79</sup>: podía entenderse como un uso generalizado y sin reglamentación alguna, cuando también es evidente

---

<sup>76</sup> Como se puede ver en *Fedro* 245c, *Filebo* 12b, 47a, *República* 403d, 410a-e, 415e, 442c, *Leyes* 783a.

<sup>77</sup> Pseudo Demóstenes, *Discurso sobre el amor*, 35.

<sup>78</sup> *República* 389d-c y 580e.

<sup>79</sup> Que los griegos convirtieran al falo en un motivo de culto y reverencia, instrumento místico de propagación y reproducción, hizo que, lejos de ser una vergüenza viril, se tratara al falo como el secreto de la vida y, en tal sentido, fue un cetro de poder. Precisamente, ni siquiera esta adoración mística estuvo al margen del contenido moral: la adoración al falo y su culto religioso es el punto de vista de la naturaleza divina del proceso mismo de generación, aunque, por supuesto, llevado al extremo (Licht 1942: 89).

en ese caso que la desnudez social tenía ciertos códigos en sus praxis mientras que la desnudez íntima se regía por códigos privados<sup>80</sup>. Como dice Stewart (1997), estas normas no escritas pero parte de la opinión pública sobre la desnudez tuvieron su origen en las influencias del este y de los griegos más cosmopolitas que tenían acceso a otras ciudades en donde las partes íntimas se cubrían aunque no así el cuerpo en su totalidad. Finalmente, cubrirse o no en la vida pública era una cuestión que reflejaba la procedencia aristocrática de los hombres y jóvenes griegos de la polis (Stewart 1997: 88). Así, por ejemplo, la desnudez durante los simposios no estaba mal vista y, de hecho, era una práctica común (Keuls 1993: 26)<sup>81</sup>. Como en la práctica de la desnudez, la problematización en torno al placer y la sexualidad en la pederastia y fuera de ella –pero aun en el registro homoerótico– tuvo zonas grises en donde es muy arriesgado optar tan solo por una explicación.

La problematización moral se produce justamente porque es la desnudez pública y la adoración por el falo lo que permite que los *aphrodisia* se traduzcan en actividad privada, actividad que a su vez lleva al placer y el placer al deseo. El falo, para un régimen falocentrista, es tanto la obligación de la procreación en una sociedad aun primitiva como un orden dirigido y que gira en torno a su satisfacción. La espesura de las consideraciones en torno al contacto orgánico en los varones griegos aristócratas hace decir a Foucault que fue el pudor lo que hizo que los griegos no fueran más explícitos en la normatividad de sus prácticas sexuales. Sin embargo, por otro lado esa ausencia de ley permitió que se movieran en una zona claroscuro en donde la falocracia tenía a plena disposición los mecanismos de sometimiento y satisfacción. Uno de esos mecanismos es la producción de saberes, del arte, la política, pero también la forma en que se creaba la ciudadanía y los lazos solidarios que unían a la polis. Estos mecanismos

---

<sup>80</sup> La griega fue una sociedad que incorporó la desnudez como parte de su tradición, fue parte indudable del juego de la sensualidad que despertaba el deseo por el contacto orgánico. El arte iconográfico recogido en vasijas, potes y cántaros que representan retratos de ciertos eventos usuales en la sociedad griega como simposios, conversaciones en el gimnasio o festividades, muestran que era práctica usual. La escultura también lo deja muy en claro: los griegos del periodo arcaico y clásico se permitieron la desnudez. Sin embargo, esto debe manejarse con cuidado. La desnudez, vista fijamente, si bien no estuvo bajo la influencia de una ley pública que la normara o bajo la observación atenta de alguna casta sacerdotal, sí estuvo regida por claros usos sociales aristocráticos civiles y militares (Licht 1942: 5). La desnudez no se permitía a diestra y siniestra. Su restricción y su consentimiento tienen claras intenciones. En un pasaje muy citado de la *Odisea* (Odisea VIII, 266-315), Afrodita yace en la cama junto a Ares, lo que desata la indignación y el reclamo de Hefesto frente a Zeus y frente a sus padres. Hefesto planea un ardid para atraparlos. Esta escena muestra cómo la desnudez y la sensualidad son la ruta hacia el contacto orgánico, contacto que además se realiza en contra del honor de Hefesto quien reclama airado la traición de Afrodita. La desnudez erótica, en contrapartida de la desnudez social, podía traer a colación el tipo de sucesos que se relatan en el pasaje, lo que deja de manifiesto que la obtención del placer en los actos de las *aphrodisia* estaba sujeto a debate. En comparación a nuestros códigos acerca de la desnudez pública, los griegos se mostraban desnudos o semidesnudos de manera más común. Pero la desnudez social también podía resultar ofensiva. Homero hace alusión al uso de taparrabos por parte de los hombres en la *Odisea* (Odisea VI, 126-129) haciendo que Ulises cubra sus “vergüenzas viriles” mientras que Platón en la *República* (452b-d) menciona que muchos lo consideran ridículo pese a que no lo es. La desnudez erótica, en cambio, podía no resultar ofensiva, pues estaba encaminada al contacto; pero todo tipo de desnudez podía y de hecho generó un tipo de problematización en torno al contacto orgánico.

<sup>81</sup> Lo que sugerimos es que el espacio del simposio, lugar predilecto de la institución pederasta era, como señalaremos prontamente, un espacio de plena ambigüedad en donde la desnudez social y erótica interpenetraban sus propias fronteras.

falocéntricos y masculinos se juegan en el terreno de contacto, en ese mismo terreno de la desnudez. La falta de normatividad explícita más que pudor parece ser la forma en que se sostiene la falocracia. El uso, la práctica y la comunicación generan ciudadanos bellos y eso motiva a que los hombres tengan espacios de encuentro que a su vez son espacios de desnudez y de deseo. La huellas en el arte iconográfico permiten ver que estos espacios son una forma de producción de opinión pública, de guías prácticas acerca de usos y costumbres fabricado por hombres para ser consumidos por hombres.

La cultura griega no puede ser una cultura del placer si no se tiene claro que ese placer, en la experiencia de las *aphrodisia*, se halla mezclado con el acto y el deseo. La ejecución del acto que trae consigo placer es producto de un movimiento natural en el hombre hacia aquello que lo genera. Por lo tanto, la forma en la que el acto se realiza es fundamental para entender el placer. Si para hablar de los *aphrodisia* hemos restringido la investigación a la institución pederasta, del mismo modo para hablar de la práctica misma de la formación erótica hay que ubicarnos en los espacios destinados a ello. Como bien señala Foucault, mientras que la vida matrimonial se regía por la oposición de lo público y lo privado (lo primero para el marido y lo segundo para la esposa), en el caso de la pederastia el espacio de conquista era tan amplio como lo fuese la vida pública (2008: 214). Sin embargo, hay dos espacios particularmente interesantes: el gimnasio y los simposios. Sobre los simposios podemos decir que son de especial importancia en la vida ateniense como bien lo deja expresado Aristófanes en sus comedias. Se trata de un lugar particularmente agonístico y jerarquizado. En los simposios se deja constancia del galanteo entre *erómenos* y *erastés*<sup>82</sup>. Pese a ser un evento público en el sentido de reunir a varios hombres y jóvenes, tuvo lugar en casas privadas, más precisamente en el comedor (*andron*) del hogar. Su disposición, como nos es claro en el *Banquete*, contiene asientos o canapés reclinables en donde los asistentes se sientan con comodidad y en algunas oportunidades tienen sexo con las prostitutas (Keuls 1993: 162). Ni las esposas ni las hijas podían ocupar esta zona que, aun estando dentro del hogar, era la zona más expuesta y externa de la casa, de acceso directo a la calle y de espaldas al hogar privado. Así, la zona simposiaca fue una zona de régimen intermedio donde se jugaba bajo las reglas de lo público en un ambiente claramente privado. En efecto, por esa conformación, podemos decir que este espacio representa, como lo dice Stewart (1997), la quintaesencia del deseo sexual griego: la zona en la que se puede ir más allá de la exposición pública pero que no puede cruzar las barreras del decoro bajo la excusa de la privacidad. El terreno ideal para la educación del deseo.

---

<sup>82</sup> A consideración de Keuls, también entre el soberano masculino y la subordinada femenina, las *hetaerai* (1993: 162).

El simposio era la zona del control y del dominio, dominio que se jugaba precisamente en el sometimiento explícito hacia la mujer aunque solo sugerido con los jóvenes. Sin embargo, para algunos autores fue, además del espacio para la persecución erótica, la ocasión para violaciones y orgías, es decir, una especie de zona liberada para la autosatisfacción o autoindulgencia que incluyó también la gula y el alcoholismo (Keuls 1997; Stewart 1997). Por lo demás, la desnudez fue parte de los códigos permitidos en el simposio. Como dijimos, afirmar que los simposios se vincularon a la práctica del sexo desmedido encuentra su justificación en el arte pictórico de los ceramios. No obstante, puede ser prueba insuficiente, pues que los ceramios muestren violencia contra las cortesanas, abusos sexuales o penetraciones homoeróticas, no puede llevarnos a pensar inmediatamente que lo mostrado ahí se trate de una moneda común para los griegos. El mismo Stewart asegura que muchas escenas del arte pictórico pueden tomarse como figuraciones simbólicas y no necesariamente como representación directa de la realidad. Muchas de estas imágenes estuvieron retratadas para satisfacer el ojo público y eso no permite ver con claridad el fenómeno simposiaco (1997:18-42).

El *andron* del hogar, el lugar en donde tuvo lugar la triada deseo, acción y placer, impuso también cierta normativa para la praxis. Aunque fue un juego abierto no todo estuvo permitido y cualquier mecanismo que violentara la libre voluntad de los jóvenes estuvo fuera del uso común del juego erótico. Un hombre de bien era, en primera instancia, un joven bello, y era bello porque su conducta lo era también. Para que la conducta fuese pasible de ser considerada de ese modo hacía falta una serie de calificaciones que Foucault llama la “prueba de calificación”, consistente en cinco puntos fundamentales que el joven debía cumplir: el cuidado sobre su cuerpo; generar una mirada de decoro por la opinión pública; una forma de hablar que supiera usar el silencio, la ligereza y la profundidad con igual pericia; la calidad de gente que se frecuenta y, finalmente, el dominio de la conducta amorosa que la haga honorable y no vergonzosa (2008: 225). Contrario a lo que afirman los conservadores, ser buscado por los hombres es un privilegio para el muchacho, algo que debe llenarlo de honor y orgullo. Ahora bien, si bien esto es así, el joven que se deja seducir rápidamente o que concede sus favores es visto con recelo por la opinión pública. Según Foucault, cuando Platón habla de la “concesión de favores” siempre puso por encima la consideración de la práctica honorable. Esta se caracterizó por limitar el uso de *charizesthai*<sup>83</sup> o *diaprattesthai*<sup>84</sup> a una forma no concreta de contacto<sup>85</sup>. Foucault considera que para un griego de su tiempo supondría una

---

<sup>83</sup> *Banquete* 182a, 184c-e, 217a, 218d; *Fedro* 231c, 232d, 233d-e, 234b, 241d, 24d, 244a.

<sup>84</sup> *Fedro* 256c, *Banquete* 181b-d, 184c-d, *Gorgias* 494e.

<sup>85</sup> *Banquete* 184d, *Gorgias* 502e, *Fedro* 235b, 237e, *Protágoras* 362a.

indecencia hablar de manera más directa sobre la concesión de favores en una conversación de sobremesa como la mostrada en el *Banquete* (2008: 227). El joven, el futuro hombre griego, no puede identificarse con el papel de subordinado (como la mujer) de forma tal que limite su libertad cuando se supone más bien que este tipo de praxis forjan la libertad y el carácter con el que se desenvolverá en su vida futura. Para ser libre no puede ser objeto del placer de otro hombre, pues en él se forja aquel hombre que deberá encontrar su objeto de placer en su amado de turno a quien no podrá subordinar si realmente quiere dominar. Esto es lo que Foucault llama la “antinomia del muchacho”, es decir, cómo debe entenderse la obtención del placer para el hombre griego, no solo para el joven sino para el adulto, tomando en cuenta que la vida sexual del ciudadano griego es un todo continuo. Como afirma Halperin, “the sexual act, as it is constituted by this public, masculine discourse, is a deeply polarizing experience: it serves to divide, to classify, and to distribute its participants into distinct and radically dissimilar categories. Sex possesses this valence, apparently, because it is conceived to center essentially on, and to define itself around, an asymmetrical gesture, that of the penetration of the body of one person by the body- and, specifically, by the phallus-of another. Phallic penetration, moreover, is construed as sexual "activity"; even if a sexual act does not involve physical penetration, it remains polarized by the distribution of phallic pleasure: the partner whose pleasure is promoted is "active," while the partner who puts his body at the service of another's pleasure is deemed "passive"- read "penetrated," in the culture's unselfconscious ideological shorthand” (1986: 39) por ello era importante que el placer del hombre-joven griego tuviera regulaciones claras y, precisamente por esto, el uso de los verbos en torno a la obtención del placer suelen ser ambiguos o imprecisos como lo es la misma zona simposiaca.

Finalmente, la preferencia de un eros homoerótico se explica por razones bastante complejas que hemos intentado mostrar, razones que tienen más relación con tradiciones agonísticas de dominio y poder, un *ethos* que vio sus posibilidades de realización y permanencia en la institución pederasta. Los *aphrodisia* se jugaron no solo en la triada placer, deseo y acción, sino que la política, la educación y la religión también tuvieron un rol destacado en el ejercicio y entendimiento de la sexualidad. El hombre aristócrata griego, observado desde niño hasta adulto, marcó el camino de su polis, sus códigos de conducta, la belleza y la virtud, la destreza política, entre otras cosas. Por ello, es importante entender de la mejor manera posible el papel del eros en su rol paidético sexual para poder entender luego su transformación hacia un eros filosófico que, como veremos, es muy distinto del original significado a pesar de guardar recuerdos de su origen.

## 1.2. El Ἔρως/ἔρως griego y su rol paidético

¿Cuáles son nuestras fuentes sobre el Ἔρως/ἔρως? Mucho de lo que sabemos sobre el Ἔρως/ἔρως lo sabemos por la poesía. Edith Hamilton (2002), a propósito de la nostalgia por los griegos, nos recuerda que si bien sus conceptos eran distintos de los actuales, sería un grueso error considerarlos una sociedad soñadora. Así, su devoción por la poesía moldeó sus espíritus con la agudeza necesaria para configurar la habilidad del hombre que sabe vérselas con los asuntos cotidianos. El papel que la poesía tuvo en la configuración de su cultura no solo no les impidió ser profundamente realistas, sino que lo permitió y los dotó a su vez de una sensibilidad especial por los acontecimientos reales: “No se vieron tentados a evadir los hechos. Los sentimentales somos nosotros. Nosotros para quienes la poesía y todo el arte no son sino una decoración superficial de la vida, los volvemos un refugio ante un mundo demasiado rudo para enfrentarlo, sentimentalizándolo. Los griegos lo miraron de frente. No fueron en absoluto sentimentales” (Hamilton 2002: 102). Según Rodríguez Adrados, la expresión erótica en la poesía griega era muy variada y podía estar vinculada tanto a la nostalgia y la frustración como al deseo y la plenitud (1996: 21-26). Es por ello que los verbos que designan estos actos amorosos guardan una distancia considerable aunque no irreconciliable con las nociones contemporáneas que relacionan el amor con la sexualidad, tal como desarrollamos en el punto anterior. De igual manera, muchas veces el amor está vinculado a sentimientos que han sublimado el contacto físico y el deseo. Si lo que pretendemos es discutir su significado, la primera y fundamental tarea es rastrear su origen que se encuentra no en el medio de transmisión que tal vez pueda considerarse el más obvio, como se reclama en el *Banquete* 176e-177c, es decir, el culto religioso: Ἔρως no fue objeto de culto o no ser de un pequeño santuario en Tespias de Beocia y su adoración se fijaba en una piedra negra que lo representaba. No es hasta Platón que una representación de Ἔρως es colocado a la entrada de su Academia lo mismo que en el Gimnasio ateniense” (García Gual 2014: 121-126). No hay ritos litúrgicos para él. Por tanto, el modo en que sabemos de su existencia y poder tiene como fuente principal la poesía griega y, en segunda instancia, el corpus iconográfico arcaico.

Dado que Ἔρως es una divinidad, su influencia en las acciones humanas delimita parte de sus funciones para los griegos. En este sentido, su amplitud semántica está marcada por una bifurcación de origen, pues se trata de una divinidad de doble estirpe: Ἔρως es un dios primigenio, pero es también una divinidad menor. Como veremos luego, como divinidad menor, su camino es variado. El arco de su

génesis va desde acompañante o hijo de Afrodita, o nacido de un huevo como Fanes-Eros que se identifica con Dionisos hasta *daimon* nacido de Poros y Penía. Ahora que, incluso antes de ser mostrado de este modo, apareció no como divinidad sino como sentimiento: ἔρως es una categoría especial de afectación que designa deseo, pasión, cariño, arrebató sexual entre tantas otras emociones emparentadas en la práctica amorosa. Estas afectaciones, además, serán diferentes si provienen del dios o de la divinidad menor.

Esta variedad de significantes están hermosamente recogidos en el arte griego y el recojo mismo, como su transmisión, cumple una función cívica, educativa, antropológica y social que configura las prácticas sexuales y amatorias de toda la sociedad griega. Teniendo esto en consideración, una última observación que se debe tener presente es la siguiente: la influencia del entendimiento del sí-mismo griego en la semántica del ἔρως/ἔρως. El griego construye su propia imagen en referencia al otro: “el sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad, van de la mano, constituyéndose recíprocamente” (Vernant 2001: 10) lo que se aprecia de especial manera en el fenómeno amoroso. Mirar al amado para los griegos es verse a sí mismos, es amarse a sí mismo. La mirada del amado devuelve al amante su esencia y su sentido, lo arma y constituye. Hemos visto en el subcapítulo anterior que la sexualidad de los aristócratas está obligadamente emparentada con la relación bilateral asimétrica que se pone en juego en la praxis erótica. Sin embargo, lo que antes se circunscribía a los *aphrodisia* debe ahora ampliar la mirada desde el contacto orgánico hacia la disposición para amar. Así, esta disposición erótica incluye la actividad sexual pero no se restringe a ella. En tal sentido, el amado, el otro, no es siempre una persona ni se concreta siempre en el contacto, pero es siempre un hecho griego: la guerra, la polis, la muerte, el arte. Dado que la conciencia de sí mismo tiene su posibilidad en el encuentro con el otro, el ἔρως/ἔρως debe entenderse en este marco social y antropológico amplio. En adelante, vamos a profundizar en los diferentes accesos a su campo semántico ya mencionados.

El orden que vamos a plantear es el cronológico. Desde su primera mención, no como dios sino como afectación, su complejidad y amplitud semántica precipitan la opacidad del concepto. La palabra “ἔρως”, dice Dover, registra su aparición más antigua con Homero quien con ella designa el deseo que se tiene por una mujer, por las bebidas, comidas y cosas semejantes que despierten en el hombre la capacidad de sentir satisfacción (1989: 43). Es posible que esto fuera así porque la afectación estaba en función al órgano en donde se alojaba aquella y, para Homero, los órganos no acogen afectaciones contradictorias,

no hay tensión interna, de ahí que ἔρκος designe la satisfacción sin más (Snell 1965: 36-40). Sea como fuere, Homero, pese a señalar con el uso del ἔρκος la plenitud de la satisfacción, se cuida mucho de su uso en el tipo de afectación erótica que une a Patroclo y Aquiles. Dover considera que este cuidado excesivo tiene su origen en no explicar lo evidente, es decir, para el oyente lo suficientemente sensible debería quedar en claro que entre Patroclo y Aquiles hay un ἔρκος (1979: 53). Entonces, aún estamos en un periodo en donde el uso de ἔρκος y su campo de acción es impreciso, las muestras públicas de sus efectos y el comportamiento que origina es aun decoroso y circunspecto, pero esto si nos concentramos en vínculos homoeróticos en particular, pues para el caso de las relaciones entre hombre y mujer sí quedaba mucho más explícito el tipo de satisfacción que podía obtenerse.

En cambio, con Hesíodo se habla ya de Ἐρκωσ, la divinidad más bella que da impulso a su *Teogonía*. A partir de esta génesis se establece tanto su esencia como sus características, es decir, su poder de afectación. En la *Cosmogonía*, Hesíodo afirma dos asuntos que son esenciales: en primer lugar, que se trata de un dios. Así, dice que en el inicio existió el Caos y después Gea, la de amplio pecho, sede segura de los inmortales y, finalmente Ἐρκωσ, el dios más hermoso. En segundo lugar, luego de haber revelado su esencia, recoge dos características elementales de su condición divina: “afloja los miembros y cautiva el corazón y la sensata voluntad en sus pechos a todos los hombres y dioses” (116-119). Un dato adicional aparece más adelante, en el *Mito de la castración de Urano*: que Ἐρκωσ acompañó a Afrodita hacia la tribu de los dioses. Vistas estas tres menciones, ¿qué significa que Ἐρκωσ sea un dios primordial? Concentrándonos específicamente en la *Cosmogonía*, *Hijos de Gea y Urano* y *Mito de la castración de Urano*, vemos que aquí Caos y Gea son entidades previas a lo que luego se identificará con lo “femenino” y lo “masculino”. No son ni varón ni mujer en sentido estricto. Gea, además, trae al mundo a sus compañeros sexuales (Urano y Ponto), con lo cual queda en evidencia que ella los contenía en su naturaleza femenina. No ha necesitado de Ἐρκωσ para parir, por lo que este Ἐρκωσ no tendría como función unir dos entidades para formar una tercera. No es un Ἐρκωσ de la conquista ni de la seducción (características que ya señalamos están más vinculadas con Afrodita). No ha cumplido ese papel con Gea. Entonces, ¿cuál fue su papel? Aquello que palpita en Gea, la de amplio pecho, aquello que habita en la entidad primordial, Ἐρκωσ lo ha llevado a la acción, lo ha ayudado a surgir. Ha sido el principio de la acción que ha hecho explícita la pluralidad diferenciada que aparece implícitamente encerrada en la

unidad Gea. Es por eso que, tal y como después lo señalarán Sófocles y Eurípides, Ἔρως es movimiento (Rodríguez Adrados 1996).

Suele atribuirse al campo semántico de lo erótico la atracción amorosa. Sin embargo, hay que ser cautelosos en entenderla. Gea, en todo caso, no exhibe la atracción amorosa que suele atribuirse al campo semántico de lo erótico, esta suerte de obsesión, sino que es pura pulsión cósmica y deseo en estado bruto; no hay grato comercio (ἄτερο φιλότητος ἐφιμέρου) en el origen de sus alumbramientos. No hay seducción como lo habría con Afrodita: Gea genera a Urano haciendo uso de lo que ella misma contiene, de sus proporciones primigenias comprendidas en su confusa unidad. Lo genera para que él pueda luego contenerla y engendrar en esa medida. En estricto, no son entidades separadas ni constituyen una pareja y, de hecho, su unión sexual es un simple yacer (εὐνάω). Ἔρως se limita a ser la pulsión que desde el interior provoca la escisión de Gea en Urano. No obstante, Urano logra liberarse de Gea al ser mutilado y, en este acto, consigue su individualidad y su oposición al sexo de Gea. Es recién en este momento, al separarse de la entidad de Gea, cuando surge Afrodita que justamente tiene como misión unir entidades separadas mediante la estrategia de la conquista y seducción. Surge y, cuando lo hace, reaparece Ἔρως cuya función primordial ha terminado y puede ahora escoltar a la nueva diosa. Vuelve a surgir, pero ya no como el gran dios. Desde el momento en el que surge el binomio sexual “femenino” y “masculino”, Eros relega su función de pulsión para asociarse con Afrodita y lograr que la unión sexual se lleve a cabo no ya desde la pulsión primigenia sino desde la dualidad separada que él y Afrodita ayudan a reunir en la figura de la tercera entidad, la nueva creación. De cierta manera, el descenso de Ἔρως a divinidad menor o dependiente de Afrodita ocurre cuando la sexualidad empieza a delimitarse, cuando la vastedad del dios se vuelve innecesaria, cuando la totalidad acepta contrariedades. No es casual que en esa misma dirección Safo, poco tiempo después, pueda hablar de amor agridulce<sup>86</sup> cuando habla de Ἔρως/ἔρως, un tipo de afectación que precisamente se aleja de la plenitud y la satisfacción homérica y que también empieza a marcar distancia del poder de dios primordial.

En suma, al interior de una entidad cósmica primordial, Ἔρως traducía la superabundancia de la que el uno era portador. Permitía un movimiento que hacía que ese exceso de plenitud alumbrara entidades

---

<sup>86</sup> “Eros ha sacudido mi alma, como el viento, que viene de la montaña, cae sobre las encinas” (Fr. 44); “He aquí de nuevo Eros, rompedor de miembros, me atormenta Eros amargo y dulce, criatura invencible ¡oh Atthis! Y tú, hastiada de mí, vuelas hacia Andrómeda” (Fr. 97-98).

nuevas. No podía ser entendido, como lo será luego, como carencia sino más bien como saciedad. Por su inmensidad y su poder ilimitado, las unidades primigenias equivalen a lo impreciso, a lo confuso, contienen multiplicidad y contrariedad. Ἔρως, está obligado a manifestarse y desencadenar el proceso cósmico que desembocará en la aparición de seres individuales y ordenados. Su papel consiste en ayudar a valorar el todo, propiciando la unidad, la armonía, los límites y el sentido. Por eso, dice Vernant, para Hesíodo el *arché* no es la plenitud realizada sino el mero exceso caótico en el que Ἔρως se realiza (2001: 154). Si establecemos una diferencia entre la divinidad primordial y la menor, la primera no parte de una relación binaria ni de la sofisticada estrategia de seducción o conquista que parece ser el papel principal de la segunda. Este último Ἔρως, el agrídulce, solo tiene lugar en los humanos o en las entidades separadas, pues lo que es total y pleno no tiene la menor necesidad de este Ἔρως.

Analizada esta doble genética de Ἔρως queda aún por precisar las características que Hesíodo le endosa: aflojar los miembros y cautivar el corazón y la sensata voluntad en sus pechos a todos los hombres y dioses (λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν). Sobre la influencia en los dioses, Homero afirma en la *Ilíada* XIV, 346-351 que Zeus es seducido por Hera. Por otro lado, Afrodita es sorprendida en el lecho con Ares, lo que despierta el deseo en Apolo y Hermes según se relata en la *Odisea* VIII. Que los dioses estuviesen bajo la influencia de Ἔρως y Afrodita era algo común, pero ¿cuál es exactamente la influencia que tienen los dioses en la vida de los mortales? En la poesía arcaica, principalmente en Homero, las divinidades tienen una fuerte injerencia en el destino de los humanos. Se trata, además, de una intervención psíquica que influye en su pensamiento y en su conducta. Algo similar puede verse en el extracto con el que inicia este párrafo, ya que en él se aprecia cómo Ἔρως fuerza o tuerce (δάμνημι) los pechos de los hombres y dioses (el habitáculo de la racionalidad) (στήθεσσι νόον) y seduce la pensante voluntad (ἐπίφρονα βουλήν). Para la poesía arcaica, el hombre tiene una condición desvalida que tiene su contraparte en la hostilidad de los dioses. El hombre está abatido por una divinidad que si bien no es maligna le impide salir de su condición de simple mortal. Algunas veces esto se interpreta como los celos que la divinidad siente por los mortales y que es justamente ello lo que impide a los hombres abandonar tal condición. No hay que pensar que esto hace menos combativos a los hombres. Homero demuestra que sus hombres son altivos pese a la cercanía de la muerte. Pero, hacia finales de la edad arcaica, la envidia de los dioses (*phthonos*) empieza a tener un peso diferente: empieza a generar escrúpulos y angustia religiosa (Dodds 1981: 39-70).

Como se mencionó anteriormente, mientras que la cultura de Homero es una cultura de la vergüenza, la clásica lo es de la culpabilidad. En esta cultura va creciendo el campo semántico de Ἔρως, mezclándose como divinidad primigenia y divinidad menor, como dios y como sentimiento. De pronto, surge un eslabón moral entre la envidia de los dioses y la actitud de los hombres frente a ellos: el éxito humano puede traer consigo la complacencia del hombre tanto como la arrogancia que aquella justifica. De esta manera, los celos divinos se moralizan. De este modo, el hombre proyecta en el cosmos su propia exigencia de justicia social y esto genera que el eco retorne en forma de divinidad justiciera. Cuando Sófocles dice en *Antígona* que Ἔρως es un poder que pervierte al mal a la mente justa para su destrucción (603, 556) está diciendo, como Homero, que estas cosas no son parte del yo (internas), dado que no están sometidas al control consciente del hombre. Estas cosas están dotadas de energía y vida propias y pueden forzar al hombre (desde afuera) a un comportamiento que le es ajeno y dejarlo desvalido frente a un poder al que no puede resistirse.

Ya antes de Sófocles, Esquilo había hablado de demonios malignos. Con un estilo distinto, lo que intentaba Esquilo era mostrar una atmósfera fantasmal y opresiva que ayudara a sus compatriotas a saber transitar en la dificultad y salir de ella. La influencia divina y demoníaca hacía peligrar el destino de los hombres, pero también podía advertírseles. A diferencia de Eurípides, procuró hacerlo sin sembrar dudas sobre su realidad con discusiones morales o intelectuales, sino mostrando que el mundo es susceptible a una interpretación más elevada, anhelar un mundo de justicia racional. En la *Odisea* muchos hombres atribuyen acontecimientos a la acción de demonios anónimos. No obstante, conforme van pasando los años, los demonios se hacen más presentes, más insidiosos y más siniestros mostrando que los impulsos irracionales surgen en el hombre contra su voluntad (Dodds 1981: 55-57). Los dioses y los demonios, Ἔρως incluido, son vistos con profundo cuidado; su poder de afectación, con recelo. Recuérdese que el poder de Ἔρως está unido al de Afrodita. A ella se le atribuye el arte de la seducción, a ella se la vincula con la pasión, el rapto, la conquista y el sexo. Como señaló Hesíodo en el *Catálogo de los héroes*, dorada y risueña mediaba siempre en todas las uniones sexuales (ἐν φιλότῃτι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην). Ἔρως, ya fuese su acompañante o su hijo, dilata su campo semántico hasta comprender también estos efectos. Con el paso del tiempo, ya en el *Banquete* de Platón, Ἔρως es presentado como *daimon* cuya génesis, distinta y peculiar, hace de él un ser signado por la carencia y la abundancia. Su genética divina no se ha perdido, pero la multiplicidad de versiones y ángulos recogidos en los discursos sobre su nacimiento y poder, alcanzan a revisar buena parte de la

tradicón griega. En la genética platónica, en especial, pese a mantener su vínculo con Afrodita, Platón hace de él una divinidad con autoridad y prestigios propios como los de un dios primordial de dominio cósmico y de enorme afectación en el alma de los hombres, cuyo poder orientador puede educar lo irracional en los mortales. Aun cuando su lectura es original, hay que señalar que el Ἐρως/ἔρως platónico guarda fuertes similitudes con los significados más originarios del término.

Hemos visto que, como divinidad menor, Ἐρως está vinculado a Afrodita. La lírica arcaica griega muestra esta conexión especialmente en la poesía mélica y en los himnos homéricos y, como ya se señaló, Hesíodo, Esquilo, Sófocles y Eurípides muestran con claridad que ambos mantienen una relación coexistencial. Sin embargo, pueden notarse también pequeñas diferencias entre ambos. En la obra de Esquilo, por ejemplo, el poder cósmico y creador de Ἐρως prima sobre los efectos emocionales o psicológicos que causa sobre las personas. Esto no deja de hacerlo ver como un dios de poder terrible pero sí lo lleva a evitar discusiones morales o psicológicas en torno a los efectos del dios en los hombres que están más asociados con Afrodita en torno al tema de los *aphrodisia*. En un comparativo que establece De Romilly a propósito de la caracterización de Clitemnestra, se afirma que en Esquilo no hay “nada de Afrodita” mientras que en Eurípides sucede todo lo contrario, pues sabemos de sus amores de mujer y de sus sufrimientos de madre (2011: 69-126). El realismo de Eurípides<sup>87</sup> posibilita la mirada psicológica en lo que produce Ἐρως, pero esta afectación no nos remite necesariamente a él sino a Afrodita. Es ella la que genera el melodrama, la lucha interna del alma, el dominio de la razón o la preeminencia de la pasión; como diosa cumple con el mandato de afectar desde fuera a los hombres. Esto no nos debería llevar a pensar que la mirada recelosa de los hombres hacia los dioses se dirige solo a Afrodita y no hacia Ἐρως. Más bien, como explicaremos a continuación, la divinidad amorosa conformada por ambos moldea los usos y prácticas amorosas en la comunidad cívica griega y es por ello que este temor a su influencia se transforma en educación.

Sobre este enlace, en *Hipólito* Eurípides dice de Ἐρως que se encarga de infundir deseo y deleite en el alma de aquellos que han sido atacados por él, hijo de Zeus y, además, nunca se vincula con la desdicha,

---

<sup>87</sup> La visión de Romilly sobre Eurípides contrasta con lo expresado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* a quien llama el poeta del racionalismo socrático, el artista griego menos griego que podemos encontrar en la tradición clásica porque para él “todo tiene que ser consciente para ser bello”. Mientras que Esquilo y Sófocles permitían que el espectador se conectara con sus pasiones para, desde ese punto, seguir el hilo de la trama de la tragedia, Eurípides aniquilaba sus raíces desde las primeras escenas llevando al espectador hacia el cálculo y el raciocinio exagerados, asesinando la compasión trágica en busca de conceptos. La claridad apolínea socrática también estuvo presente en Eurípides que la privilegió sobre el ditirambo dionisiaco (2000: 231-239).

pues el dardo de Afrodita hace que siempre sea un leal acompañante invencible en batallas. Las batallas a las que refiere Eurípides no son otras que los juegos de conquista y seducción propios de los amantes. En *Antígona*, Sófocles nuevamente nos presenta un Ἔρως dependiente de Afrodita: él ostenta un poder de afectación tal que no hay humano ni dios que esté al margen de su influencia y del deseo que se asienta en el pecho de quienes ya fueron vencidos por la diosa Afrodita. Al contrario, también hay señales desde la otra orilla donde Ἔρως persevera como divinidad independiente de la diosa. Aristófanes, por ejemplo, sobre el surgimiento de Eros, dice en *Las aves* que el dios posee dos alas de oro en su brillante espalda y que, uniéndose de noche al Caos, hizo surgir nuestra estirpe y fue el primero que dio a luz. Pese al tono de parodia órfica, Aristófanes mantiene el sentido original de lo expresado por Hesíodo sin vincularlo a Afrodita. Entonces, para sintetizar este rápido recorrido, es después de Hesíodo, durante el siglo VII a.C., que irrumpe la noción de “estar enamorado de” o “sentir deseo por” que, con el verbo ἐρᾶν, adquiere un sentido específicamente sexual que no tiene como contraparte exclusiva a la mujer. Mucho tiene que ver Afrodita en esta amplitud semántica del Ἔρως/ἔρως. No es sino hasta Pródico, a finales del siglo V a.C., que ἔρως y ἐρᾶν se tratan como sinónimos y con esta sinopsis el significado de lo que en español se traduce como “amor” empieza a entrañar deseo (ἐπιθυμία), que pasa a ser usada también como sinónima de ἔρως (Dover 1979: 44). El uso que los poetas hacen sobre Ἔρως/ἔρως configura esta doble tendencia entre el dios primigenio y el dios menor acompañante de Afrodita, es decir, la distinción entre el ἔρως como pulsión, satisfacción y plenitud, por un lado y, como seducción, conquista, arrebato personal y total, por otro.

Una vez que el ἔρως desplaza su significado hacia el de Afrodita, esta afectación de mayor carga sexual empieza a ganar significados y a adquirir funciones en la vida social, política y militar griegas. Hemos hablado antes de la idealización del pueblo griego. En vistas de ello, muchas veces se ha modernizado a los griegos hasta el punto de convertirlos en el origen de cuanto rasgo se les pretenda imitar. Sin embargo, en lo que respecta al Ἔρως/ἔρως, a pesar de constituir un rasgo fundamental del primitivismo, es también un elemento modernizante de la cultura griega (Plácido 2007: 187-198). Fue primero una preocupación reproductiva para ser después, fundamentalmente, reproducción cívica y militar. Esta nueva función de Ἔρως/ἔρως no lo desligó de su papel sexual, pero sentó las bases de la reproducción y educación aristocrática. Ἔρως/ἔρως también pasó de la esfera del mito a la de la

extrema racionalidad económica, política, militar, social (Kolakowski 1999: 52-57). Veamos esto con más detenimiento.

La comunidad conducida por Safo que preparaba a las jóvenes doncellas para el amor heterosexual y reproductivo agrupándolas en compañeras y amigas hasta que se diera el matrimonio, también las formaba en el amor homosexual<sup>88</sup>. De una manera semejante, los mancebos eran formados en los banquetes, los simposios y los gimnasios. Su formación era tanto homoerótica como reproductiva. Justamente eso es lo que nos permite entender el rol de la iconografía como modo de transmisión de lo erótico. Así como la poesía o los escritos legales nos cuentan que los lacedemonios ofrecían sacrificios en nombres de Ἔρως antes de iniciar una batalla, o que en Tebas el batallón sagrado estaba consagrado a él en un sistema compuesto por amados y amantes, o que en Tespias se celebraban las Erotidias, una fiesta de la integración de los jóvenes en torno al dios, del mismo modo, los ceramios mostraban la sexualidad y el papel de Ἔρως/ἔρως en la vida de los hombres y mujeres en distintas etapas de su vida. Sus fines educativos y coercitivos han sido discutidos en el subcapítulo previo. Sin embargo, vale añadir que lo que empezaba siendo homoerotismo se transformaba en heterosexualidad: la educación homoerótica en su finalidad cívica no perdía actualidad, pero en su finalidad reproductiva y económica el paso a la heterosexualidad era obligatorio. Por ello, los ceramios brindaban la simbología y la estimulación a través de la obscenidad y la exageración, pues, así como la poesía hablaba del rapto y la violencia de la seducción, de manera semejante la iconografía retrataba la sexualidad heterosexual como praxis necesaria en la vida de los hombres y, en este caso, de todos los hombres.

Ἔρως/ἔρως no sólo cumplió con una función reproductiva sino de solidaridad masculina, aquella solidaridad y unión cívico militar que podía evitar tanto el surgimiento de la tiranía como estimular las funciones pensadas para los futuros aristócratas (Plácido 2007: 190-198). Al ser el centro de la organización de la vida institucional de buena parte de los griegos, Ἔρως, entonces, talló el deseo mutuo y la sexualidad aristócrata<sup>89</sup>. Aparecía en el corpus iconográfico arcaico a través de imágenes que

---

<sup>88</sup> Se ha dicho ya que la homosexualidad masculina griega es un tema poco revelador para el tema que estamos tratando y que es poco útil para comprender la sexualidad dado que la encorseta en un tipo de deseo guiado por el género y no en el prestigio social. Sobre el lesbianismo, no cabría decir lo mismo. Las mujeres no tuvieron un prestigio social que sostener, su labor reproductiva y recreativa, por otro lado, pudo haber motivado prácticas lésbicas cuyos fines fuesen también educativos para la praxis sexual.

<sup>89</sup> Entre el *erómenos* y el *erastés* hay una asimetría plena, tanto en torno al papel político y social de cada uno de ellos como también a nivel afectivo. En tal sentido, el asunto del goce del *erómenos* siempre se ha enfocado, o así nos lo ha hecho saber el arte griego, como un tipo de satisfacción fría y distante. Quizá esta frialdad queda mejor ilustrada si, con Dover (1979) y con Calame (2002), afirmamos que la relación pederasta no solo giraba en torno al eros sino a otros lazos que como hemos visto pueden vincularse con la *philia*. Dover señala que la utilización

manifestaban el deseo mutuo, escenas y actos de amor entre hombres y mujeres, entre hombres y entre jóvenes y adultos. De la iconografía arcaica griega hemos hablado en el subcapítulo anterior y hemos visto que es mejor considerar que no retrata con exactitud las prácticas sexuales de hombres y mujeres (Dover 1979 y Sánchez 2007). Los ceramios muestran, más bien, imágenes que proyectan una forma de pensar y de alguna forma manipulan la realidad para presentarla de una manera interesada, seleccionando o remarcando aquello que se tiene como meta ulterior (en este caso, la educación). Los comportamientos sexuales que la iconografía muestra son usados por los miembros de la sociedad griega, según su clase y condición, y están pensados en función de ello. Lo que reforzaba el vínculo era la *enkrateia* que justamente hacía ver como digno de valoración a aquel joven o adulto que supiera tener dominio sobre sí mismo y sobre los demás<sup>90</sup>, mostrando a propósito de su contención erótica, su habilidad para el ejercicio del civismo en la polis<sup>91</sup>.

Aunque el Ἔρωϛ de la iconografía no represente la realidad, sí relata e instruye sobre el amor tal y como lo hace un poema erótico. Puede ser discutible la función que en sí misma tuvo tal o cual representación sexual en un ceramio. Sin embargo, su función práctica e institucional por antonomasia era educativa. Debe quedar en claro que no todo lo erótico tiene que ver con lo sexual. Así, la iconografía erótica contaba cómo era el Ἔρωϛ, cómo se manifestaba, cómo se practicaba, es decir, servía de proclama pederástica en los simposios, una proclama amorosa que ayudaba como cortejo y como homenaje (Plácido 2007: 187-198). En una sociedad que está construyendo sus relaciones sociales, la figura de Ἔρωϛ es parte del ritual educativo que conforma la vida y valores civiles. Lo mismo ocurre alrededor de los gimnasios en donde la adoración indiscutida era hacia Ἔρωϛ: bajo su influencia, se llevaban a cabo las actividades gimnásticas y homofílicas, pues era él el destinado a enseñar los valores comprometidos en el amor.

---

de *philotes* hacía ver que podía tratarse de una relación con intercambio sexual pero que en general se usó para designar afectos entre los cuales se encuentran sentimientos tanto familiares como de pareja (Dover 1979: 49).

<sup>90</sup> En el supuesto que la penetración o el sexo intercrural hubiese sido una práctica que se llevó a cabo (de manera común o inusual), esta hubiese sido practicada sin que implicase, de parte del amado, muestras de emoción o afecto alguno. Dover incluso dice que mientras la penetración en el sexo heterosexual siempre exhibe la dominación sobre la mujer, en el intercrural el *erómenos* se mantiene erguido (sin caer en posición de subordinación), mientras que es el amante quien dobla su cabeza y hombros para poder satisfacerse (Dover 1979: 101). Hay que tener cuidado con no exagerar porque, aunque no se esperase del *erómenos* ningún tipo de reacción, la frigidez estaría mal vista y podría ser interpretada como una respuesta hostil a las muestras de aprecio de su *erastés*. Por lo tanto, el goce debía ser medido: un ligero *anteros* que le indicara agradecimiento y cierta satisfacción controlada.

<sup>91</sup> Platón lo considera así en *República* 430e, 431a-432b a propósito del gobierno de sí mismo.

¿Qué es, entonces, el amor para los griegos? De manera muy genérica podemos decir que su concepto va unido al movimiento, que empuja a hombres y a dioses a romper el orden de las cosas. Gracias a poetas como Eurípides o Sófocles sabemos que cuando hablamos de Ἔρως/ἔρως hay implícita una fusión con lo divino incluso cuando el producto final no sea la procreación, sin importar que se trate de un sentimiento homoerótico o no (Rodríguez Adrados 1996: 20-25). Como deseo, no importa el resultado final, lo que importa es el movimiento mismo en donde las fronteras del individuo se desvanecen. Es el factor que une el micro y macrocosmos, trae felicidad y amplía sentimentalmente la vida tanto como configura el sí-mismo de los griegos: en lo cívico, militar, mítico, institucional, sexual y afectivo. Ἔρως/ἔρως es un elemento de base en la antropología griega.

En ocasiones se trata de puro sexo o actividad genital (*afrodisiazein*), pero a veces es deseo apasionado, sentimiento de comunidad humana, aprecio, afecto (*philéo*). Como deseo, se trata también de una subclase de la voluntad o del querer (*boúlomai*); así cuando hablamos de *epithuméo* o del campo semántico del deseo, podemos apreciar que el amor (*eráo, éramai*) puede entenderse como estar deseoso, algo muy bien graficado por Safo que hace uso justamente de estos verbos para significar “quiero que suceda”. Cuando Safo habla de ἔρως se refiere explícitamente a las personas, al amor entre humanos. Sin embargo, amar se usa figuradamente también para cosas. Si nos referimos al amor entre personas, este tiene una connotación sexual evidente, mientras que, si nos referimos al amor por las cosas o hechos, el contenido sexual es subyacente. Por eso, previamente habíamos mencionado lo importante que resulta el Ἔρως/ἔρως en la configuración del sí-mismo. Amar no a personas sino a cosas no implica, como en las definiciones más contemporáneas del amor<sup>92</sup>, amar bienes intercambiables. Los griegos desarrollaron un tipo de ἔρως con la polis, la guerra, la muerte que solo puede explicarse, como afirma Hamilton, desde la unicidad de su cosmos. A diferencia nuestra, los griegos se entendían como parte de un todo y, por ello mismo, comprendían cada parte de la vida como auxiliar de un sentido total (Hamilton 2002: 283-319). Incluso la muerte o sobre todo la muerte tenía un valor especial dentro de la vida de los hombres, para muchos griegos fue el Ἔρως/ἔρως el que ayudó a configurar ese sentido ulterior de la vida como vergüenza o culpabilidad. Si amar una cosa o a una persona es desearla,

---

<sup>92</sup> Nos referimos básicamente a concepciones del amor fundadas bajo la lógica del sistema capitalista que siguen las reglas del mercado de bienes y trabajo, es decir, la pérdida de vínculo con el objeto. Las perspectivas marxistas que creemos destacan en este tema son las de Fromm (2014), Illouz (2007), Luhmann (2008) y Han (2014) por su particular lectura del capitalismo emocional en donde el amor ha pasado a convertirse en un sistema de pulsiones, hormonas, neuroquímica, conservación de la especie, deseos inconscientes que le da de beber a la mercantilización del yo. Las lecturas míticas o místicas del amor dejan de tener valor y, si acaso están presentes, las formas racionales pragmáticas y virtuales dominan el trámite amoroso.

tengamos presente que el deseo es un subconjunto de la voluntad. Esto nos lleva a entender al amor como tensión, búsqueda apasionada por la integración, fusión con el objeto, y en este deseo hay precisamente algo irracional y extrahumano.

Según Rodríguez Agrados –un conservador acerca del tema erótico–, los poetas griegos no usan con regularidad *epithuméo* para hablar del deseo sexual aunque sí para un uso más general de un tipo de posesión que se apetece imperiosamente. Más bien lo común es usar *potheo* o *himeíro* que significa añorar. En la poesía, el amor es toda clase de sentimiento de anhelo, culminación, frustración, celos y añoranza. Sin embargo, Dover es más enfático en señalar que sí es regular que se intercambien *eros* y *eran* por *epithumia* o *epithumein* (1981: 44); y por supuesto que no se trata de un sentimiento simétrico. Esta falta de simetría podemos notarla desde su origen homérico: ἔρως era un tipo de afectación unilateral. La plenitud y la satisfacción la tenía y la sentía aquel que iniciaba el movimiento o la acción. Similar panorama tenemos con el Ἔρως de Hesíodo, donde la asimetría deja huella en ambos. En el dios menor, bajo la influencia de Afrodita, es más evidente que el contacto entre dos personas o entidades es un tipo de movimiento que se fuerza con la seducción. Como dios primigenio es patrocinador de una pulsión inalienable a Gea que no busca o desea unirse con otro. Lo que distingue a ambos *eros* es que, para el caso de dios primigenio, el movimiento que produce lo genera en y desde la propia entidad que sufre sus efectos; en el caso del *eros* acompañante de Afrodita, el movimiento que el dios genera tiene como condición de posibilidad la separación entre dos entidades a las que busca unificar aprovechando estrategias de seducción propias de la diosa. La potencia de estas acciones no parece ser distintas, pues en ambos casos se trata de un movimiento incontrolable que fuerza a la entidad afectada a la acción. Sin embargo, dadas las posteriores características paidéticas que *eros* asumirá para la tradición griega, la segunda tipología del *eros* resulta más funcional tanto para los vínculos cívicos como para los reproductivos. Otra cuestión interesante es que en ninguno de estos dos *eros* la reciprocidad está implícita, esto es más evidente para los poderes del dios primigenio, pero en el segundo caso el nivel de respuesta guarda estrecha relación con el papel social que ocupan ambas entidades vinculadas eróticamente. No hay una correspondencia similar a la del amor contemporáneo en donde damos por supuesto que se trata de un amor entre iguales y la asimetría está solo en función de la aceptación de la seducción; para los griegos la respuesta erótica se rige por el rango político, social o económico.

Para los griegos la correspondencia tiene lugar a través del *anteros*, como ya hemos señalado, que es un tipo de respuesta al deseo del otro sin ser en estricto un ἔρως propiamente dicho. Tanto en las relaciones homoeróticas como en las heterosexuales, no se muestran sentimientos recíprocos entre iguales, sino que surgen del deseo por el status prometido. Así las mujeres pueden estar enamoradas de sus esposos y no viceversa. Del mismo modo, lo que idealmente une la relación entre *erómenos* y *erastés* es que lo que se admira en el *erómenos* son aquellas virtudes con las que aquellos que mandan en la sociedad, los *erastés*, se reconocen y aprueban en sus subordinados. Sin embargo, ya hemos señalado que la relación erótica puede incluir cierto goce, y la problematización que ello conlleva si la respuesta del *erómenos* fuese un ἔρως pleno, puesto que eso lo convertiría en *pornos*<sup>93</sup>. Es por esta razón que es importante distinguir la variedad contenida en el ἔρως. Más allá de su carga sexual, ya trabajada en el subcapítulo previo, el ἔρως puede responder tan solo a un querer (*phileó, agapaó*), el *anteros* puede ser un cariño, superficial o profundo, pero cariño finalmente (Rodríguez Adrados 1996: 48). Entonces, podemos afirmar que el ἔρως va unido implícitamente a sentimientos del querer. Es cierto que enloquecer es sinónimo de enamorarse, pero esto es solo posible de decir del sujeto de la acción e, incluso, bajo ciertos parámetros en su praxis. El amante se aleja de la normalidad, entra y permanece en un sistema de comunidad muy estrecho con otro ser sobre el que coloca el deseo de incorporarlo a su mundo. El hombre enamorado vive en un mundo semidivino, que se asimila a los dioses que lo poseen, ajeno a la *sophrosine* de la norma tradicional, como la bacante, el adivino o el demente.

### **1.3. La herencia del *Lisis, Gorgias, Fedro y Fedón*: amor, placer y cuerpo**

A pesar de la ausencia en nuestro análisis de obras como *Lisis, Gorgias y Fedro*, vale hacer algunas precisiones que se pueden obtener de estos diálogos vinculados con el eros. Hemos visto que este término despliega varios significados y, como bien señala Nehamas (1999: 193), la palabra ἔρως carece de una diferenciación manifiesta entre el estado que propicia y el dios que personifica ese estado. Dada tal asimilación, para los griegos eros era dual ya desde la semántica y no monopolizó la alusión al amor. Así, era común también la utilización de la palabra *philia* como forma de mentar al amor de toda índole,

---

<sup>93</sup>Para los griegos lo importante no era la naturaleza del deseo, sino cómo se satisfacía. Esa problematización de los placeres de la que habla Foucault, es decir, del núcleo moral del placer y el deseo, no pasa por si se trata de un deseo homosexual o heterosexual, sino por el dominio que se ejerza sobre él y sobre sí mismo. El deseo sexual, como lo dice Platón, es un tipo de deseo que se distingue por su potencia y violencia (*República*, 403a). Justamente por eso es un criterio valorativo importante de la bondad de los hombres. No es un hombre bello aquel que no tiene deseo sino aquel que sabiendo que lo tiene, lucha consigo mismo para que ese deseo logre una satisfacción bella también. Eso es lo que lo hace valioso y apto para la polis.

cosa que sucede en el *Lisis*. El *Lisis* es un diálogo de estilo socrático que, como tal, busca el reconocimiento del no saber como condición necesaria en la búsqueda de la aclaración de aquello sobre lo que se indaga, la amistad en este caso. El ἔργον que aquí podemos rastrear se trata, en realidad, de *philia*, por lo que se busca dilucidar qué es lo que el amigo es. Aparece aquí, ligada a la *philia*, el tópico de la contrariedad y la semejanza como primeras alternativas de análisis. Ambas resultan problemáticas y hasta absurdas. Finalmente se postula una situación intermedia en donde el que no es ni bueno ni malo (lo intermedio) estaría dispuesto a lo bueno porque lleva en sí la semilla de la maldad. Lo mismo para el caso del sabio: es amigo de la sabiduría porque lleva en sí la simiente de la ignorancia (Robin 1908: 145-148). Sin embargo, no se llega a definir qué es la amistad con claridad.

En el *Gorgias*, como sostiene Francisco Bravo, el asunto erótico aparece tangencialmente dado que el diálogo tiene como objetivo estudiar los postulados éticos del bienestar social, es decir, establecer las bases morales de la política. ¿De qué manera debemos vivir? (500c) ¿Qué clase de hombre puede considerarse dichoso y qué clase no? (472c-d). Estas son preguntas que apuntan directamente a cuestiones valorativas comunitarias. Aquí, retórica y *eudaimonía* se intercambian constantemente, pues del lado de la retórica están las metas políticas de la polis y del individuo fusionadas con lo ético, y esto trae a colación la consideración de los asuntos del *ethos* como culturales y sociales, con lo que el papel de la retórica se termina uniendo al de la *eudaimonía* (2003: 193-203). En esta imbricación aparece el tema del placer a propósito del dominio del más fuerte sobre el más débil quien, para Sócrates, debiera tener, además del control social, control sobre los apetitos propios. Ahora bien, en el enfoque socrático el placer no aparece puramente como instrumental, sino que tiene un valor en sí mismo. Posee un criterio de belleza que no se trata de un placer cualquiera, esto es, de un placer sensual, grotesco y violento. Se trataría de los placeres buenos, los que le hacen bien al cuerpo y al alma, aunque, claro está, el problema es aclarar qué hace de los placeres buenos o malos. Vemos que el problema del placer no se limita solo al placer mismo sino en relación a qué es sentido y si se trata de un fin o de un medio. No cualquier clase de acción humana sabe sentir placer cuando es bueno sentirlo. Respecto a esto, Bossi afirma que “solo desde dentro de una vida ordenada por la moderación, que se aprende con una cierta práctica, puede discernirse la verdadera naturaleza del placer, y que el mejor placer sobreviene sólo a quien, buscando el bien, no lo tiene como fin” (2008: 138). El bien y lo placentero serían la cara y cruz de la misma moneda, lo objetivo y lo subjetivo en la acción. El sabio sería el único auténtico hedonista porque está en condiciones para hallarlo. Sin embargo, en el *Gorgias*, Sócrates hace que Calicles concuerde en que bien y placer no coinciden en todos los casos porque no hay la suficiente claridad en

el asunto del placer y porque Calicles está lejos de poder ser un retórico a carta cabal, menos aún un sabio.

En *Fedro*, eros ocupa el lugar del amor pero entendido éste como deseo –con la fuerte carga sexual y pasional que lleva consigo–, visión defendida en el primer discurso de Sócrates. El *Fedro* es muestra de un tratamiento menos seductor sobre el amor. Aun así, establece una vinculación que no aparece explícitamente en el *Banquete*: la relación entre eros y *psyché*. El falso erótico aquí es el cínico encarnado por Lisias frente a quien Sócrates logra imponerse y enunciar el amor como algo beneficioso aun cuando sus beneficios solo sean comprensibles a la luz del entendimiento de la naturaleza del alma. El ἔρως es el flujo de la pasión que hace germinar las alas del alma aliviando la lejanía respecto del ser amado al tenerlo cerca. Es un ἔρως cuya primacía es tan abrumadora que despierta la actividad amorosa en el amante, algo que es asumido por el resto de los mortales como locura. Según la naturaleza del alma, el poder de recordar a lo amado es más o menos potente, de ahí que no todos puedan ejercer propiamente este tipo excelso de ἔρως, destinado a solo unos pocos. Cómo es esta actividad, qué la caracteriza, cómo se logra, todas estas respuestas van de la mano de las especificaciones del alma y no de la profundización en el ἔρως. Sin embargo, sí queda muy en claro que el eros es el caso más intenso de deseo aun cuando falte detallar la naturaleza de este deseo<sup>94</sup>. Esta distinción se torna pertinente, pues, como veremos, el tratamiento erótico del *Banquete* involucra tanto el amor (ἔρως), la amistad (φιλία) y el deseo (ἐπιθυμία) como nociones vinculadas por el lazo de la carencia como clave constitutiva de la dialéctica platónica estructurada emblemáticamente en la dupla amado-amante.

Si, en líneas generales, la visión de estos diálogos sobre el eros nos lleva a la idea del movimiento y de la relación que se condice con nuestra lectura del *Banquete*, el *Fedón* obstruye esa posible interpretación haciendo de Platón un profundo despreciador del mundo. ¿En qué medida esta postura es razonable? Algunos pocos, como Bossi, considera más bien que “el mundo es, también para Platón, el más bello de los mundos posibles, a pesar de su mutabilidad e incompletitud” (2008: 13) y quizá esto también constituya una aseveración cuestionable. Lo que sí se puede afirmar razonablemente es que el eros es

---

<sup>94</sup> A la dualidad semántica consubstancial al ἔρως y sus vinculaciones con la ἐπιθυμία y la φιλία, se puede agregar la distinción (o indistinción) existente entre el ἔρως platónico y el *ágape* cristiano, conceptos estos dos últimos vinculados -a simple vista- por la amplitud semántica y por la proximidad reflexiva que ambos revelan (Reale 2003: 454). En el caso del *ágape* cristiano, este tipo de amor indica la urgencia en el dar pero no necesariamente en el recibir. Veremos que con el eros sucede lo contrario: la generosidad y el desapego no son sus signos distintivos. Al respecto, Gregory Vlastos considera que el eros es ideocéntrico y creativo, es decir, alejado de la autoindulgencia y, en tal sentido, poco vinculado con el *ágape* cristiano. También considera que el eros platónico guarda relación con la philía socrática en su tinte egocéntrico (Marí 2001: 131).

un tema que aparece en los diálogos como una suerte de aspiración del mundo hacia lo mejor, como sucede en *Lisis* y en *Fedro*. Intentar entender el peso real que tiene el cuerpo (y la sexualidad en nuestro caso) en la dialéctica platónica es una forma de hacerle justicia al mundo sensible, cosa que estuvo dentro de las tareas de la versión crítica de la doctrina de las Formas. ¿Es posible rastrear el origen de esta necesidad en diálogos como el *Banquete*? ¿Cómo entender entonces, si pretendemos ser razonables, los enunciados del *Fedón*?

El *Fedón* es uno de los diálogos que más argumentos ha brindado a favor del empeño de leer a Platón desde el desprecio desmedido por el cuerpo<sup>95</sup> (y aquello que vaya aparejado al cuerpo) y el consecuente dualismo metafísico Formas-mundo sensible que, a su vez, se confunde con el dualismo antropológico cuerpo-alma. Sin embargo, si el cuerpo efectivamente está absolutamente separado del alma (materia sin alma, sin consciencia), si tal separación es así de tajante, con justicia podríamos preguntarnos por qué Sócrates insiste tanto y con tanta tenacidad en señalar los problemas de la incursión del cuerpo en la *areté* filosófica (62a-67d). ¿Por qué el cuerpo tiene tamaña injerencia en asuntos psíquicos como los deseos, los temores o los apetitos? Aunque lo físico y lo mental no son asuntos contradictorios, esta separación deviene en un dualismo metafísico presente en el *Fedón*<sup>96</sup>. No obstante, lo que no se puede colegir de éste es que exista también una separación radical entre alma y cuerpo, ni un desprecio del cuerpo en sí mismo. Más bien “lo que Platón rechaza en el *Fedón* no es el cuerpo físico en sí mismo, sino un régimen de vida, irracional y desordenado, que llega a perturbar la actividad participacional del alma en lo divino, invisible e inmortal” (Liero 2008: 6).

---

<sup>95</sup> Desde esta perspectiva Platón estaría profundamente resentido con Atenas pues fue ésta la que condenó a Sócrates. Platón, en tal sentido, habría condenado a Atenas a la caverna y a los hombres atenienses a la condición de esclavos. Arendt es partidaria de este tipo de lecturas dualistas extremas de Platón. Hacemos esta acotación, en realidad, solo por dejar en claro que una lectura de esta naturaleza es insostenible. (Arendt 2005: 38). Se dice muchas veces, y con ligereza, que Platón despreciaba la caverna (y lo sensible, pasional, orgánico en ella representada). Pero esto no es así. Su teoría más importante, aquella que él mismo cuestionó en sus diálogos de madurez, muestran claramente la importancia del mundo para entender las Formas, tanto como la importancia de las Formas para esclarecer el mundo. En la *Carta Séptima*, Platón dice lo siguiente: “yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas las direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente” (Carta Séptima 324b-c). La manera que encontró para “solucionar” el problema de los quehaceres humanos puede ser discutible, pero, lo que no está en discusión es que Platón amara al mundo y por ello nunca dejó de reflexionar sobre él. El tipo de amor que le tenía al mundo, era el amor que ama y se conecta con lo que ama, se funde en lo que no es (filosofía); el amor doloroso, en tensión, que escinde, pero que ama.

<sup>96</sup> La separación en razón a las características intrínsecas correspondientes al alma y al cuerpo, guardan una vinculación con la separación que se realiza entre las Ideas y las cosas sensibles expresadas en 65b-d. En el argumento de la afinidad, el alma y el cuerpo aparecen vinculados a dominios ontológicos diferentes (70c-e, 80b) que deja traslucir que el dualismo ontológico se corresponde con el dualismo metafísico que existe entre lo que es el alma y lo que es el cuerpo (65d, 78d, 79d, 79a).

La lúgubre narración del *Fedón* solo es equiparable a la jovialidad del *Banquete*, diálogo que constituiría su antagónico<sup>97</sup>. La filosofía de la muerte que se presenta aquí es “el vivo documento de cómo el filósofo –que para él [Platón] no es más que el hombre que vive con mayor autenticidad la verdadera esencia del hombre– se enfrenta con el momento supremo de su existencia: el de la muerte” (Gil 2007: 10). A pesar de que esta peculiaridad sea algo muy obvio en el desarrollo mismo del diálogo, resulta más que oportuno incidir intensamente en esta atmósfera de muerte que entraña todo el relato<sup>98</sup> y en qué tipo de conjeturas podemos hacer desde esa sensación contradictoria entre la calma y la angustia. Así, por ejemplo, gracias al estilo indirecto del diálogo que nos remite a los recuerdos de Fedón, lo oímos confesar que la felicidad de Sócrates *ad portas* su muerte lo ha dejado impactado, con cierto desasosiego: “simplemente tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla (κρᾶσις) en la que hubiera una combinación (συγκερνύω) de placer y, a la vez, de pesar” (59a). De igual manera, la primera intervención de Sócrates en el relato de Fedón es confusa<sup>99</sup> y tensa, pero estos rasgos recorren no solo el inicio sino la totalidad del diálogo: “¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan ‘placentero’! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez” (60b). Así, frente al momento particular que vive Sócrates, todavía puede sentirse cierto placer<sup>100</sup>. Una explicación de las particularidades de este placer podría haberse alumbrado de inmediato (cómo se da, dónde se da, en qué actividad se da), pero la intervención de Cebes modifica el cariz de la conversación<sup>101</sup>. De aquí en

<sup>97</sup> Como bien dice Kahn, el *Banquete* es un diálogo de ánimos festivos, dionisiacos, afiebrados. Aquí se defiende la alegría, el placer, la desmesura, el coqueteo y, claro, la sabiduría en los cuerpos bellos y en la visión de la Belleza. Sus participantes son personajes de la alta sociedad que no corresponden al círculo de amigos más cercanos a Sócrates. Contrariamente, *Fedón* es un relato íntimo y sobrio, sin un atisbo de exceso. Esta discreción está ligada también a la naturaleza íntima y cercana de los asistentes a estos últimos instantes de la vida de Sócrates. Aquí, no se apela ya al contacto de una sola Forma sino de varias de ellas aprehendidas por el alma (2008: 38-39). Según Eggers Lan, este carácter más intelectualista del *Fedón* también se puede deber a que éste fue escrito aproximadamente por los cuarenta años de Platón, tiempo en el que éste viajó a Italia y Sicilia donde, probablemente de manera directa pudo conocer las enseñanzas pitagóricas de la mano o bien de Filolao o bien de Arquitas de Tarento (matemático pitagórico) (Leiro 2008: 4).

<sup>98</sup> Respecto a este aliento de muerte que puede percibirse en todo el diálogo, Bossi afirma que nunca se ha insistido suficientemente en este punto. La inminente muerte de Sócrates tiñe de serenidad y paz un suceso que a la luz de la generalidad de los hombres provocaría más bien pesar y tristeza (2008: 154). En el mismo sentido, Méndez Lloret dice que “el *Fedón* resulta ser una apología de la muerte y una propuesta de forma de vida (la filosofía) consistente en la práctica continuada de la muerte” (2001: 23).

<sup>99</sup> “Que alguien se la lleve a casa” le dice Sócrates a Critón en referencia a Jantipa y a su hijo pequeño que se encontraban en la cárcel antes de la llegada de los trece. Este es el relato de Fedón, esto es lo que tenemos. Acto seguido, Sócrates se sienta y se toca el cuerpo: entre el dolor y el placer. ¿Dice algo esto respecto a su seca, o distante actitud frente a su hijo y a su mujer? Podríamos decir, por lo menos, que habiendo pasado más días de los pensados antes de darse su muerte, los llantos, la tristeza, la melancolía ya debían haberle generado cierto hartazgo. Nadie que está *ad portas* la muerte necesita que le recuerden su futura ausencia física. Jantipa, su dolor, su llanto no estaban de sobra, pero sí eran inoportunos. La pertinencia de estos asuntos vinculados al cuerpo es, por lo demás, el tema que más nos importa en este trabajo. La actitud de Sócrates lejos de significar el desprecio por los sentimientos, representa la actitud de quien sabe valorar la importancia de estos en el momento justo.

<sup>100</sup> Esta contrariedad mostrada a partir de la tensión entre el dolor y el placer, nos remite a la logicidad de los esquemas recurrentes en los diálogos platónicos que configuran una relación dialéctica de dimensiones cósmicas y cuya referencia última es el Bien (Belleza en el caso del *Banquete*), la misma que regula al mundo, al comportamiento humano y generaría una actitud tendiente/deseante tanto en las cosas como en nosotros, una actitud procreadora, germinal: una cópula entre el mundo y la Forma (Krämer, 1996). Entender la tensión como contrariedad y no como contradicción es algo que vamos a explicar en el tercer capítulo.

<sup>101</sup> Cebes le hace recordar a Sócrates que debe rendir cuentas sobre esa música popular que ha elaborado a la usanza de Esopo.

adelante, el destino de la conversación queda marcado por la producción piadosa socrática en cumplimiento al dictamen de sus sueños: una purificación antes de partir (61e). Surgen entonces temas como la actitud del filósofo frente a la muerte y su confianza en la inmortalidad del alma. El tema de la tensión del placer, no se pierde del todo, pero toma otra tonalidad.

En este ambiente de muerte y desasosiego, ¿cómo entender la necesidad que Sócrates detecta en el cumplimiento del llamado recurrente en sus sueños: hacer música? El auténticamente filósofo se preocupa por adquirir en su alma la verdad y el saber (κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν) (66a1-b3) y Sócrates tiene que dar muestra de ello. Sin embargo, ¿cómo adquirir en el alma la verdad y el saber si, al parecer, el alma no puede desvincularse del cuerpo sino solo en la muerte? El quehacer del filósofo parece ser el del amante cuyo amado se aleja, la seducción permanente del amante que echa de menos el contacto con el amado. Es por esto que este deseo por dilucidar el mandato de sus sueños surge en la urgencia de una situación inminente, su muerte y, este deseo por la verdad no proviene sino del trato con la cotidianeidad del mundo. Visto bien, se trata de un erotismo inmerso en la actividad del auténtico filósofo de luchar contra lo que lo distrae, contra lo que lo aleja del quehacer filosófico. Su *areté* consiste en esa eroticidad con la que se predispone el alma a calcular el papel del cuerpo en la praxis filosófica. Por ello, como deseo erótico que es, “no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas tuyas [del cuerpo]” (66d1) pues el cuerpo “nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada!” (66c) y, peor aún, “¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos?” (65b1). El conocimiento le concierne al alma, ciertamente; no obstante, se establecen una serie de complicaciones que dificultan el acceso a este saber de las esencias (65c) donde los sentidos perturban la actividad del alma alejándola de su concentración en sí misma (65c3-d2). La tensión, ya anunciada desde el inicio, vuelve a hacerse presente.

Bajo el halo de la muerte, surgen también otras tensiones que penden de esta sensación paradójica de la que habla Fedón. Por ejemplo, es en este diálogo en donde por primera vez se hace una declaración sistemática de la doctrina de las Formas (Kahn 1998: 32-38) y que no resulta tarea sencilla lo demuestra la falta de acuerdo o aceptación de parte de los trece invitados que asisten a las últimas horas de la vida de Sócrates. Sumada a esta tensión, se hace presente una cierta disputa por los placeres. El conversar mismo, que es un placer para Sócrates, resulta puesto en controversia a raíz de la sugerencia hecha por Critón de aplicarse más bien a la bebida o al sexo, oferta que Sócrates decide rechazar para concentrarse

en el placer dialéctico pese a que éste le vaya a producir inconvenientes y dolor tras la ingesta de la cicuta. Asimismo, el espíritu mismo del sermón acerca de la muerte, cuyo matiz resalta la importancia del alma, paradójicamente solo puede originarse desde la cercanía de la destrucción del cuerpo, y esto resulta también un ejemplo de tensión. Por otro lado, no es el llamado de las Formas lo que genera el discurso: Sócrates dice que el sueño es recurrente y que habiendo retrasado su muerte decide darle marcha a este asunto. Entonces, “a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo igual, y que son inferiores a ello” (75b), es decir, dentro del esquema epistemológico platónico, existe una inesperada prioridad –en el orden del descubrimiento– de lo sensible frente a lo inteligible. Estas varias muestras de angustia e incertidumbre en donde lo sensible acaba por poseer esta prioridad, son las que nos llevan a pensar que Platón intenta dar luego una teoría correcta de lo sensible que atenuaría las declaraciones aparentemente tajantes de Sócrates.

La actitud del filósofo frente a la muerte es entonces una suerte de pretexto que permite que Sócrates le conceda a Cebes (62e) que los hombres, cuando son inteligentes, desean siempre estar cerca de lo que es mejor que ellos mismos. Pero esto resulta ser algo singular, pues el sermón sobre la muerte termina siendo un sermón sobre la vida: no solo frente a la muerte el filósofo siente tranquilidad y felicidad sino que, para sentirla, frente a la vida, ha tenido que seguir un camino preparatorio de purificación que le permite comprender la oportunidad del momento del morir (64a)<sup>102</sup>. El placer final solo puede experimentarse a condición de una serie de placeres previos. Visto esto, dice Szlezák, es importante –si Sócrates quiere salir bien librado de la nueva apología que le compete– esclarecer en su tratamiento acerca de la naturaleza del alma (105b), la relación que el *logos* establece entre el alma y lo que es en sí como su fundamento (99d) recurriendo para ello temas como la doctrina de las Formas o la anámnesis (1991: 84-86).

Sobre el cuerpo el *Fedón* afirma que “es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo” (80b) en oposición al alma que “es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre está consigo mismo” (80b) y que es la causa del ser vivo: “¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo? –Alma –contestó–.” (105c). Uno de los pasajes más controvertidos en torno a esta oposición es el que tiene lugar en 64d-65d y que

---

<sup>102</sup> Al respecto Suzzarini dice “En el *Fedón* la concepción de lo que es el alma va a definir una peculiar actitud ética del hombre, más bien del filósofo, ante la vida y consecuentemente ante la muerte. Ante la vida, porque le cuidado del alma se convierte en la principal razón de ser del filósofo; la disposición del alma para cumplir la ‘areté’ filosófica, ‘areté’ que se muestra como ansia de conocer, exige total dedicación. Ante la muerte, porque ella se presenta en el *Fedón*, como condición necesaria para el logro del verdadero conocimiento” (2006: 137).

plantea que no es digno de un filósofo andar dedicado (σπουδάζω) a los placeres como el sexo (τά Ἀφροδίσια) y otros que involucren los cuidados del cuerpo (σῶμα θεραπείας):

— ¿Y qué hay respecto de los demás, de los cuidados del cuerpo? ¿Te parece que tal persona *los considera importantes*? Por ejemplo, la adquisición de mantos y calzados elegantes, y los demás embellecimientos del cuerpo, ¿te parece que los tiene en estima, o que *los desprecia, en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos*?

—A mí me parece que los desprecia (ἀτιμάζειν<sup>103</sup>) —dijo—, por lo menos el que es de verdad filósofo.

—Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero —dijo— la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado (ἀφεστάναι) de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma (πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετραφθαί)?

—A mí sí.

— ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de su vinculación con el cuerpo (σώματος κοινωνίας), muy a diferencia de los demás hombres?

—Está claro.

—Y, por cierto, que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo.

—Muy verdad es lo que dices, desde luego.

— ¿Y qué respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento<sup>104</sup> o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? (τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, ἐὰν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ) Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos. ¿O no te lo parecen a ti?

—Desde luego —dijo.

— ¿Cuándo, entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces que es engañada por él.

—Dices verdad.

—[...] Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo (ἀτιμάζει τὸ σῶμα<sup>105</sup>) y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?

—Es evidente.

El amante de la sabiduría no se entusiasma ni se apasiona por cuestiones referidas al cuerpo, sino por otras. El desinterés y la dejadez por asuntos únicamente vinculados al cuerpo son evidentes. ¿Son tajantes? ¿No sentir impaciencia por estas cosas es no quererlas del todo? ¿El filósofo nunca se entrega a estos intereses si quiere con propiedad ser llamado filósofo? La lectura radicalmente ascética tendría que tomar en consideración que Sócrates no es concluyente ni en una ni en otra dirección. El filósofo desprecia las materias relacionadas con lo físico en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellas. No indica Sócrates que los placeres referidos al alma sean los que únicamente le importan al filósofo ni dice que estos se hallen en las antípodas del placer físico. Aunque a primera vista la separación alma/cuerpo parece tajante, tal separación solo ocurre en la medida en que el filósofo no

<sup>103</sup> Lo trata como algo de poca dignidad.

<sup>104</sup> Podría traducirse como obstáculo más que como impedimento.

<sup>105</sup> “Despreciar al máximo” podría traducirse como “trata con poca estima” o “aprecia ligeramente”.

tiene una gran necesidad de entusiasmarse con el cuerpo. El filósofo no tiene como meta el placer corporal, eso es evidente y por eso el desprendimiento respecto de los deleites corporales. Yendo al contenido mismo de lo expresado en este recuerdo de Fedón, sería absurdo pensar que un filósofo no beba, no disfrute de la comida, guste de estar sucio, no haya experimentado nunca placer sexual. La interpretación no puede ser literal pues rayaría en el ridículo y entraría en contradicción con la misma historia de Sócrates a lo largo de muchos diálogos platónicos. El filósofo no siente goce en la relación exclusiva con el cuerpo, pero sí en su vinculación exclusiva con el alma. El filósofo solo hace un estudio diligente y cuidadoso cuando va de la mano del alma, en este sentido valora con ligereza o considera indigno de tratarse filosóficamente asuntos vinculados solo con el cuerpo. Por el momento no se trata de “denigrar al cuerpo como un mal en sí mismo, sino sólo poner límites a los apetitos siempre crecientes porque podrían resultar un obstáculo para las actividades intelectuales” (Bossi 2008:16).

El desprecio por el cuerpo se contrapone al cuidado final que Sócrates tiene sobre el suyo aun cuando le ha dicho a Critón que una vez muerto su cadáver ya no será él mismo. Sin embargo, lava su cuerpo y lo cuida hasta el final para no dejar esa tarea pesada a otras personas cuando él finalmente haya muerto (116a). No deja de parecer extraño que Sócrates tenga estos cuidados sobre todo cuando se ha pensado que el alma se encuentra aprisionada por el cuerpo. Lo hace porque eso es lo que dicen los misterios (62b). Sin embargo, expresa que “los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses”. Es decir, lo importante de nuestra presencia física en el mundo no pasa porque ésta sea o no una cárcel sino por la prohibición de infringirnos daño a nosotros mismos o violentar nuestro propio cuerpo: esto es lo incorrecto. El cuerpo debe ser cuidado porque en sí mismo no es malo. En la medida de que se necesite de los placeres del cuerpo, hay que entenderlos, pero cuidarse de la exclusividad de las atenciones sobre él es importante. No es cierto entonces que Sócrates mostrara un tajante desprecio por su cadáver. El cuidado del alma era una tarea paradójica para un griego de su tiempo acostumbrado a apreciar más su cuerpo. Si Sócrates se esfuerza por dar una perspectiva mortuoria sobre la importancia del alma y, en tal sentido, la insignificancia por el cuerpo, esto nos debe hacer pensar en el carácter tensional del diálogo. Quizá ahora se pueda entender mejor el pasaje 66b-66e del *Fedón*:

[...] en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo, y nuestra alma esté *contaminada* por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones [...] Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar a los objetos reales en sí con el alma por

sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos [...]

Como menciona Kahn, la autoridad del argumento de la concepción trascendente del alma y de las Formas como fundamento de la realidad (100b) reside en la manera como Sócrates enuncia sus ideas. No se trata de una demostración de fuerza argumentativa, sino de temple (1998: 250-255). La confianza en que a la separación del cuerpo le sucederá una vida plena en saber –gracias a una existencia purificada en vida– vuelve lógico el matiz despectivo que expresa Sócrates en razón del cuerpo. Sin embargo, pesa más el ímpetu sentimental que sus reflexiones racionales para lograr persuadir a sus amigos sobre la preponderancia del alma sobre el cuerpo y las ventajas de la muerte en el acceso a las realidades puras. Otro asunto que hace notar Bossi respecto a las traducciones al texto original griego es que los traductores suelen inclinarse por acepciones más amigables con sus compromisos interpretativos que, por otro lado, parecen estar más alineados a la lectura de “sistema”, es decir, en beneficio del dualismo y del ascetismo extremos (2008: 155). Recuérdese, como hemos visto ya, que el alma es capaz de experimentar placer en su actividad. Las limitaciones que se puedan producir sobre los placeres y los asuntos del cuerpo no pasan por el ascetismo extremo sino por la paideía del deseo en vistas de la sabiduría del buen (auto)gobierno:

Buenaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por pesares y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar (καταλλάττεσθαι<sup>106</sup>) todo eso, la sabiduría. Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en la realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador (Fedón, 69a4-c2).

Como vemos, la relación entre la sabiduría y la virtud está fuertemente remarcada en el *Fedón*. La virtud no es otra cosa que una buena forma de justipreciar el peso verdadero de las apariencias no en razón del hedonismo sino en virtud la sabiduría misma. De ahí que, si la sabiduría debe amistar con los placeres pues ella misma persiste aun cuando existan o no placeres de tipo sensual o sexual, entonces los placeres no intelectuales no deben tomarse como fines en sí mismos sino como la forma en la que podemos liberarnos del hedonismo extremo. Si se trata de purificarnos, esta purificación debe aplicarse a los fines en vistas de cuales actuamos porque esa forma de vida es la que estima como más valioso el

---

<sup>106</sup> Reconciliar, volverlo de enemigo a amigo.

placer físico antes que el intelectual. No habría nada de erróneo en el placer del comer, del sexo o de la bebida, sino en creer que solo el cultivo de estos placeres nos procuraría una vida buena. Lo que Sócrates estaría defendiendo es la perspectiva de quien sabe cómo vivir su vida. Los placeres corporales son monedas falsas frente a la única verdadera, la sabiduría<sup>107</sup>: “¿Acaso no sería lo peor para un filósofo nunca poder alcanzar la verdad y la virtud? ¿Habría algo realmente más nefasto que esto? No, no habría nada más nefasto, sin embargo, ¿alcanza el filósofo el conocimiento? Su vida radica en este infortunio erótico: “no se cuidan de otra cosa, sino de morir y de estar muertos” (64a3). El ansia de conocimiento no es otra cosa que la búsqueda del morir, tanto del morir viviendo como del morir efectivo. El morir preparatorio es la forma más excelsa del erotismo. Separarse de los sentidos y del cuerpo implica también conocerlos pues el morir terrenal no asegura la verdad, solo asegura la muerte misma. El ejercicio constante de la muerte en vida consiste en saber qué placeres son los valiosos y a qué están estos vinculados para, justamente, determinar que no hay verdadero saber en el cuerpo y sí en el alma<sup>108</sup> y así poder frenarlos o enemistarse con ellos (67e).

Pese a que en el *Fedón* la dialéctica es algo que supone una actividad placentera del alma, la particularidad de la narración de *Fedón* incide en la separación entre el placer y la filosofía, separación que bien podría no haber sucedido y que él establece en su relato por su inexperiencia: no ha aprendido y no entiende que los ejercicios dialécticos conllevan un tipo de disfrute. Es muy factible, piensa Bossi, que también por su impericia separe tajantemente el placer sensible del placer filosófico (2008: 142). Como quiera que suceda, el quiebre está dado: el placer queda tocado por ambiente sombrío. Pero hay una extrañeza más grande y más íntima: “si nuestro propósito es la obtención del conocimiento perfecto, conocimiento en nada contaminado de algo sensorial, tal conocimiento ha de exigir la perfecta suspensión en el alma de las perturbaciones que en ella produce el cuerpo” (Suzzarini 2006: 145). A la

---

<sup>107</sup> Finalmente quisiera remarcar una oposición más: la tensión no solo puede rastrearse a un nivel intelectual entre virtudes y placeres, sino que también puede identificarse a un nivel emocional entre razones y pasiones. Como dice Gallop (2001), Nietzsche, al hacer de Sócrates el primer cristiano antes de Cristo, transforma la lectura de este diálogo dándole una carga puritana que en el fondo no tiene. En esta misma dirección, Martha Nussbaum se equivoca cuando afirma que el recorrido del *Fedón* va de lo emocional a lo intelectual; lo que Sócrates censura es la desmesura de algunas de las expresiones de cariño o dolor de Jantipa o algunos otros allegados (1995a: 169-171). Esto no representa un intelectualismo. Así como hemos insistido en la carga de muerte, hemos de insistir ahora en el contenido emocional del diálogo que hacen, por lo menos complicada, una lectura en extremo contrario a lo corpóreo y lo placentero tanto como dificulta la defensa cerrada del ascetismo y del dualismo antropológico.

<sup>108</sup> En vista de ello “[el filósofo] busca conscientemente que la tensión entre cuerpo y alma se resuelva con la ruptura del equilibrio, la total prevalencia del alma y la anulación de las exigencias del cuerpo” (Suzzarini 2006: 144). Sí, pero no debe, en nuestro juicio, olvidarse que la supuesta anulación de las exigencias del cuerpo se dan, si es que se dan, tras la habituación a ellas y la valoración de las mismas como elemento primero en el descubrimiento del saber. Respecto a la anulación, no es tal. No se anulan, se contienen. La diferencia puede ser muy sutil, pero es una diferencia finalmente. Quien cree que obtiene ganancias para sí mismo entregándose a las exigencias del cuerpo, diría Sócrates, no sabe que en realidad no va a haber una real ganancia porque el cuerpo se abandona al morir mientras no pasa así con el alma. No condena a quien lo hace, no pide que se anulen esos asuntos, dice más bien que quien así los valora, no sabe qué es lo que valora realmente (119e-117a2).

muerte de Sócrates, quien ha vivido para morir, le sucederá la recompensa real que le aguarda a él y solo a él por su purificación constante. Esto que le sucede a Sócrates no es aplicable para otros. ¿Qué queda para los otros quienes no se han ejercitado en morir tan adecuadamente como Sócrates? ¿Qué pasa con sus trece invitados? Se llevan una lección: practicar la filosofía no está divorciada del cuerpo y no puede estarlo. A toda reflexión o ensimismamiento del alma, le toca luego la perturbación del cuerpo que le arrebatara esos instantes. Los momentos de verdadero conocimiento son efectuados de ese modo, con interrupciones, con confusiones, con estimaciones. Solo la muerte nos evita interrupciones porque propicia la total separación alma-cuerpo<sup>109</sup>. Es por esto que decíamos antes que nunca se tiene lo suficientemente presente la atmósfera de muerte que envuelve este diálogo y que la contundencia de algunos de sus pasajes debe apreciarse a la luz de la muerte de Sócrates, el auténticamente filósofo.



---

<sup>109</sup> Vaya momento escogió Platón para enfermarse dice Kahn a propósito de su ausencia. Según cuenta Fedón, Platón no estuvo presente en estos instantes previos al deceso de su maestro. En realidad, esto no pasa de ser un dato de chismografía ateniense de la época. Quizá lo que importa de esta ausencia es que se mantiene el silencio de la primera persona en la construcción de los diálogos platónicos con lo que se nos obliga, una vez más, a recurrir a Sócrates como el principal de los interlocutores y seguir atribuyéndole a él, la etiqueta del auténtico filósofo (1998: 32). Así, la metafísica aquí expuesta por Platón podría entenderse “como una comprensión personal de lo que significaron la vida y la muerte de Sócrates” (1998: 38). Justamente por esto, porque Platón sabe lo que los demás no saben, estaría justificado que no asista. Si la muerte de Sócrates es un mensaje, no es él el receptor indicado.

## CAPÍTULO 2

### EL BANQUETE: LA MOTRICIDAD ERÓTICA EN EL AMOR INTERPERSONAL

¿Cuál es el tema principal del *Banquete*? Según la explícita mención de Erixímaco, la conversación versa sobre el Eros, así, “[...] cada uno debe pronunciar por turno, de izquierda a derecha, un discurso, el más bello que pueda, en alabanza al Amor” (177c-d). Sin embargo, la noción del eros es lo suficientemente amplia como para propiciar múltiples perspectivas de interpretación acerca de qué tipo de eros es el que se aborda en los distintos encomios. Consideremos, en primer lugar, que el tema del *Banquete* es el eros. Una de las posibles interpretaciones del diálogo asume que éste es presentado por Platón en la voz de Diotima<sup>110</sup> desde una perspectiva estrictamente trascendental, lo que a su vez desvirtuaría aquellos discursos que se enfocan más bien en un eros interpersonal. Por ejemplo, una de estas tendencias, sostenida por Vlastos (1981) y Nussbaum (1995a), afirma que el *Banquete* está referido específicamente al debate sobre el amor interpersonal, es decir, al tipo de manifestación erótica que une sentimentalmente a las personas y que finalmente introduce una ruta de escape o de solución a las carencias de este amor concreto a través de la postulación de un tipo de amor trascendental. Sheffield (2012), a propósito de esta lectura, asegura que entender el diálogo de esta manera es un error descomunal sobre todo si el *Banquete* expone también consideraciones éticas o asuntos fundamentales como la finalidad de la vida y la naturaleza de la felicidad humana y de la contemplación. Incluso, hay quienes sugieren que sea cual sea la opción de análisis sobre el eros, ésta debería entenderse como subordinada al homenaje que Platón le rinde a Sócrates en el diálogo<sup>111</sup>. Como dos caras de la misma moneda, lo interpersonal y lo trascendental inducen a pensar que Platón no logra hablar realmente del eros.

---

<sup>110</sup> Son varios los estudiosos del *Banquete* que tienen a considerar a Diotima como un personaje ficcional: Robin 1908: 131, Nussbaum 1995: 237-268, Reale 2008, entre otros.

<sup>111</sup> Para Nussbaum, Platón aprovecha la puesta en la escena de la conversación para incluir con cierta frecuencia imágenes que no son otra cosa que una apología no velada a Sócrates, una de ellas por ejemplo al inicio del diálogo a propósito de la posesión eidética llegando a casa de Agatón y otra hacia el final, cuando todos han caídos presos de los efectos del vino mientras que Sócrates camina erguido hacia su hogar (1995a: 229-268). Sobre el Sócrates personaje de los diálogos de Platón, se sabe bastante; del otro, el verdadero, siempre hay más oscuridad que claridad, por eso dice Cornford que finalmente lo que tenemos como elemento de análisis acerca de su personalidad y sus hábitos pasan por la imagen paradigmática que retrata su muerte en el *Fedón* mientras que *Banquete* nos daría una imagen más vital del maestro de Platón (1982: 136-138).

Por otro lado, están quienes analizan el eros no restringiéndose al *Banquete* sino incluyendo aquellos diálogos en donde el tema también es abordado. En este sentido, Kahn (1998) afirma, coincidiendo con Ferrari, que Platón no habría querido construir una filosofía comprehensiva del amor, sino que el amor le importaba en tanto la forma más fuerte del deseo, particularmente el deseo por lo bello y, por ello mismo, por lo bueno. En el *Banquete*, entonces, la intención es mostrar solo la teoría del deseo racional y no a una explicación plena y abarcadora del amor, sobre todo tomando en cuenta que el eros tiene un arco semántico tan plural que acercarse a él desde todos estos flancos posibles podría impedir una comprensión certera de la finalidad que Platón pretende darle. Otros, como Soares (2009), piensan que la imposibilidad de agotar el tema del amor no parte de la racionalización del eros, sino que para hablar sobre él desde una lectura interpersonal o trascendental, considerándolo o no dependiente del encomio platónico a Sócrates, hay que incluir elementos irracionales en el análisis, lo que genera que el fenómeno sea de difícil aprehensión. Es decir, lejos de seccionar al eros, abre la discusión de la manera más amplia posible, no con la finalidad de postular una visión concluyente sobre el amor, sino de establecer las bases de la dificultad sobre la erótica. También vimos, en el capítulo anterior, que algunos estudiosos como Cornford (1974) o el mismo Kahn, le restan méritos a lo expuesto acerca del eros en todos los discursos excepto el de Diotima.

El amor interpersonal como tal no es el centro de la discusión ni la meta del *Banquete*. Desde la lectura que defendemos, la ruta del diálogo es otra. Los discursos hablan del amor apasionado, del deseo y el rol que este tiene sobre la buena vida. La mutación que se produce del deseo hacia cierta forma de vida virtuosa, nos parece explícita e intencional. Sin embargo, esta conversión patente en los discursos se muestra de forma paulatina en la organización de los encomios, al punto que al momento en que se enuncia el discurso de Diotima ya resulta evidente que la vida filosófica es una vida superior porque es más feliz: la satisfacción del eros va de la mano de la contemplación de la Forma de Belleza o de lo *kalós*. La belleza está reteniendo también la cuestión moral (*agathós*) que ha sido preocupación de todos los presentes. Sobre la belleza, vale la aclaración que hace Kahn acerca de lo que le es propio a ella y lo que la diferencia de *agathós* puesto que con frecuencia son términos intercambiables. Aunque designan rasgos en común, se diferencian en que *kalós* se aplica tanto para belleza física como moral, por ello usualmente se traduce como “bello”, “admirable” y “honorable” mientras que *agathós* resulta más pertinente cuando se quiere designar algo bueno para el agente de la acción. Lo *kalós* es algo que proviene del exterior, algo admirable por la sociedad generalmente referido al coraje o el virtuosismo de cierta acción, persona o hecho (1998: 267-268). En cambio, lo *agathós* es una condición interna de la

*psyché*. Por eso, aunque coincidimos con Sheffield en su consideración ética y ontológica como finalidad última del tratamiento del eros de Diotima en el *Banquete* (2012: 117-118), no hay que perder de vista que la buena vida, o lo que es lo mismo, la vida del filósofo, es la vida del que es capaz de autogobernarse para gobernar. Por ello, es imposible afirmar que Diotima y los otros discursos hablan del mismo eros. Precisamente por esto es que el objeto del amor no es homogéneo durante el diálogo. Pese a ello, ¿la función del eros es la misma en todos los discursos?

Nuestra interpretación sostiene que el eros en el *Banquete* es un tipo especial de enlace sintético relacional que guarda una relación muy estrecha con el significado que culturalmente ha tenido en la tradición arcaica y clásica<sup>112</sup>. Su carácter peculiar, en este caso, radica en promover un tipo de educación del deseo que fuerza la inclusión de lo que aparece como incompatible, distinto y otro, logrando así rehabilitar este componente desarticulado en función de la meta ulterior metafísica, ética y política: la vida buena. La tensión fue siempre su rasgo característico, pero aquello que integró en su deseo y en su acción es, para el *Banquete*, lo aparentemente imposible, esto es, incorporar al enemigo corporal en la reflexión intelectual. En otras palabras, el hombre que tiene como *telos* una vida buena, debe estar en disposición para amar. Requerirá para ello conocer la naturaleza del objeto de su amor y la función que este tipo de objeto puede determinar, es decir, a qué tipo de actividad le alienta y a qué meta lo dirige. Esta interpretación, que explicaremos con detalle en el segundo acápite de este capítulo, se sostiene fundamentalmente en cinco autores.

En primer lugar, de Robin (1908), utilizamos la lectura proléptica de la erótica que él aplica a diálogos como *Lisis*, *Gorgias*, *Fedro* y cuyas tesis están presentes en el *Banquete*, principio que puede aplicarse en los discursos que constituyen nuestro diálogo en función del discurso de Diotima. En la misma línea de Soares (2009), aprovechamos las consecuencias que plantea a propósito del estilo dialógico indirecto de la obra lo que nos hace ver que el acceso a la erótica es aproximativo o asintótico, es decir, imposible de agotar. Este estilo es prueba él mismo de la carencia ontológica del eros traducida en la carencia de exactitud del diálogo. Claro, ello nos lleva a hacerle frente a la posición de Rowe (2006), para quien

---

<sup>112</sup> En el capítulo anterior describimos al eros como deseo y movimiento. En tanto movimiento, es el factor que une el micro y macrocosmos, trae felicidad y amplía sentimentalmente la vida, configura el sí-mismo de los griegos en lo cívico, militar, mítico, institucional, sexual y afectivo y, por ello, es un elemento de base en la antropología griega. Como deseo, se trata también de una subclase de la voluntad o del querer (*boúlomai*), es decir, favorable e inclinado hacia aquello que es su objeto de deseo sea éste una persona o no. En la unicidad del cosmos, el deseo puede aplicarse con la misma naturalidad hacia los hombres (amar) como hacia la polis (amistad). El amante es parte del todo, por lo tanto, su función fue siempre coadyuvante al sentido total. Como subclase de la voluntad, el deseo es la búsqueda apasionada de la integración, de la fusión con el objeto, es muestra de esa tensión.

justamente la aparente ausencia propositiva del *Banquete* señala que este diálogo sería el último representante del período temprano de Platón. La dificultad de situar en esa posición nuestro diálogo es que recaemos nuevamente en la minimización de la exposición temática realizada en los otros discursos y con ello se pierde también las bases de la discusión sobre el deseo y el movimiento o la acción que éste produce. Perdido esto, el camino hacia una lectura dualista del diálogo está servido. Por ello mismo, con Sheffield (2006) podemos sostener que el *Banquete* pone en práctica un tipo de escritura proléptica, pues cada encomio contiene anticipos fragmentarios de tópicos que, a través de un agudo juego de rectificación, serán retomados en los discursos posteriores. El valor de estos *logoi*, más que pedagógico y epistemológico, se centra en una búsqueda colectiva de la sabiduría en donde estos misterios menores buscan una forma de encajar en el logro de una visión mayor. Esta lectura nos dará la oportunidad de aprovechar los rasgos dionisiacos y apolíneos que pueden ayudar a consolidar la clave interpretativa que proponemos.

En cuanto a la síntesis relacional<sup>113</sup>, tomamos en cuenta el argumento de Fattal (2013) según el cual la famosa separación ontológica, cosmológica y antropológica atribuida a Platón y resumida muy bien en la dicotomía alma-cuerpo, es recogida y rehabilitada desde la postulación de una “filosofía relacional” en salvaguarda de la unidad y la cohesión de la realidad y de todos los seres. Esto quiere decir que el *Banquete* expresa la convivencia de dos filosofías complementarias –la de lo estable y la de lo cambiante– llevando su planteamiento de las Formas no solo a la precisión esencialista reflejada en la pregunta por el qué es “x”, sino haciendo de las Formas eternas e inmutables la verdadera realidad de las cosas sensibles a través de nociones que proponen un lazo o relación entre ambos órdenes de realidad. Así, nociones como participación (*methexis*), comunicación (*koinonía*), imagen (*eikón*), imitación (*mímesis*) que establecen relación entre estas dos esferas separadas aparecen de manera explícita o sugerida durante el *Banquete*, especialmente en la dupla Diotima-Alcibíades.

Finalmente, siguiendo a Kahn (1998), consideramos que Platón se ayuda del eros para proveer un enlace especial entre la metafísica de la doctrina de las Formas y la psicología moral del hombre griego. En efecto, el *Banquete* es más un tratado sobre la mejor manera de unir en el deseo lo racional y lo irracional que un tratado sobre el eros. Una discusión sobre la virtud, el conocimiento y la educación que los sujete a las Formas. Por ello, este segundo subcapítulo pretende fundamentar la lectura sintética, relacional y

---

<sup>113</sup> Reale sostiene, en relación con la presencia de Dionisos y de Apolo en el *Banquete*, que el diálogo muestra una mediación sintética entre ambos dioses (2004: 41-41, 257-267). El porqué de esta mediación será presentado en el 2.1.

proléptica incidiendo en el análisis de aquellos discursos que consideramos muestran con mayor evidencia la importancia del amor interpersonal en la comprensión del eros, es decir, aquellos desarrollos argumentativos que suelen relegarse dado que su poder orgiástico está encubierto. Sin embargo, hacer esto significa plantear un debate con aquella interpretación que más bien sugiere que el modelo erótico interpersonal es egoísta e innecesario frente al amor por lo trascendente en donde lo verdaderamente amado no es el otro sino lo otro radicalmente distinto, esto es, la Forma (Vlastos 1981: 3-42). En el último acápite de este capítulo veremos, entonces, en estos discursos seleccionados cuál es el objeto del amor, cuál su función y cuál la capacidad o disposición amorosa de quienes la promueven o la practican. La belleza de la acción, el papel de lo racional y de lo irracional en la figura del deseo son temas discutidos en este primer grupo de discursos en los que se encuentran el de Fedro, Pausanias y Agatón.

Con la finalidad de justificar la interpretación que proponemos, hay que tomar en cuenta dos asuntos importantes que constituyen el primer punto de este capítulo. Por un lado, el recurso al estilo indirecto<sup>114</sup> en esta obra, como recalca Dover (1979), posibilita una serie de guiños que deben hacernos entender, en primer lugar, que el *Banquete* no es un intento de reconstruir una realidad histórica sino poner de manifiesto cierta carencia o alejamiento de la verdad<sup>115</sup>. Varios académicos han señalado que el recurso al estilo indirecto encuentra su sentido en fijar algo pasajero como algo de eterna recordación, como asegura Friedländer. En una línea similar Hornsby afirma que esta narración atemporal permite la distancia histórica suficiente que lleva al receptor a actualizar constantemente el diálogo incluyendo, desde su temporalidad, perspectivas diferentes a las expuestas. En el estilo dialógico indirecto, el narrador y el lector del diálogo, como un *daimon*, sintetizan la multiplicidad de voces alrededor del eros

---

<sup>114</sup> Diseñada en 172a-173e.

<sup>115</sup> Es precisamente en este punto en donde nos alejamos de la interpretación que hace Reale sobre el *Banquete* (2004: 46-52, 111-127). No está dentro del alcance de este documento someter a discusión la relectura del diálogo a la luz de las 'doctrinas no escritas' por lo que hemos preferido tramitar con lo que está dicho en el diálogo, aunque sea como guiño. Esto, por cierto, no desestima que en efecto sea posible que cada discurso pueda verse a la luz del Uno y la Díada en la medida en que exhibe o esconde este principio, de modo que, puede atenderse al estatus de iniciado o no-iniciado tanto en los expositores del simposio como en los receptores del diálogo aplicando este principio. Sin embargo, no es necesario apelar a las 'doctrinas no escritas' para que se transforme en válido el deliberado recurso que Platón muestra en la complejidad narrativa del *Banquete* o en la lejanía histórica de los eventos que dan origen al diálogo o en las dificultades relativas a la memoria. La lectura de Reale despersonaliza el diálogo volviéndolo unipersonal: es Platón quien se esconde detrás de sus personajes mimetizándose con sus respectivos artes que le permiten o no, según el caso, expresar su doctrina. Aunque sostengamos que los discursos son muestra de cierta parcialidad como Reale, la justificación se halla en su propia deformidad artística (la tragedia, la comedia, la medicina, la sofística), por ello, estas deformaciones de carrera pueden ofrecer propositivamente una imitación de esa mirada del mundo a la que se deben. Y la impresión es que, en efecto, colaboran con una causa común, lo que resulta evidente por el matiz agonístico de la obra. Todo ello propiciaría el ascenso o el fracaso del *logos* en su trabajo de sinopsis dialéctica. Para decirlo más claro: se nos escapa saber si Platón discutía consigo mismo enmascarando su propio saber, debido a lo cual consideramos más bien que cada discurso teatraliza su participación, su vínculo con el amor, en aras de un tema evidente (el eros) que, a su vez, cobija varios otros asuntos tan vinculados con él que parecen coexistentes. Por ello, en líneas generales, seguimos las lecturas sintéticas relaciones de Robin, Fattal, Sheffield y, en menor medida, Nussbaum.

(Fierro 2001:36). La tarea no solo es exigida para el narrador y para el lector sino para los propios asistentes a la celebración. Muestra de ello es que, hacia el final de la conversación, Platón hace recurrir a Diotima a contenido mitológico para explicar la naturaleza del eros evitando así develar directamente qué es. Esto suscita en el lector y en el encomiador la misma interioridad que pretende ofrecer del eros: una completitud en el entendimiento que no se alcanza y que permanece siempre en búsqueda y carencia.

Esta “narración en cascada”<sup>116</sup> da origen a su vez al segundo aspecto que abordaremos en el primer acápite. La aparente maraña dialógica es el telón de fondo ideal para una conversación sobre la vida buena: la doble carencia del recuerdo completo (de Aristodemo y Apolodoro) frente al diálogo original calza perfectamente con la multiplicidad de acercamientos acerca del eros durante la conversación<sup>117</sup> y con la asincronía del relato respecto de los sucesos que expone. Al momento en que Apolodoro narra la historia del simposio, varios de sus asistentes han caído en desgracia (algunos, como Sócrates, están muertos). No se trata solo de un detalle. Hay intencionalidad en este diseño y en la elección de sus fieles repetidores.

Si bien a primera vista podría llamar la atención la designación de quienes hacen de guías de este posible acceso al eros, sus méritos más que intelectuales<sup>118</sup> parecen estar ligados a una peculiar disposición por la gimnasia dialéctica<sup>119</sup> que los lleva a preservar y difundir los acontecimientos sucedidos en la famosa celebración al premio obtenido por Agatón (Fierro 2006: 171). Aristodemo, quien es conocido como *erastés*<sup>120</sup> de Sócrates, y Apolodoro, calificado de *etairos manikós*, son los encargados de retrasmir el

---

<sup>116</sup> Platón hace uso de este recurso también en el Parménides (126a-127a) en donde se esmera por hacer evidente esta complejidad como un ingrediente a tomar en cuenta.

<sup>117</sup> Este es un indicativo de la relevancia del error (parcialidad, deformación) en la búsqueda de la verdad, meta de las reflexiones dialógicas de Platón. Soares coincide en este punto (2009: 27).

<sup>118</sup> A pesar del carácter poco intelectual atribuible a Aristodemo, Apolodoro y Alcibiades, amantes/amigos de Sócrates los tres, podemos notar que su participación en la obra los equipara como parte de una selecta comunidad que desarrolló un vínculo erótico con Sócrates. Esta cercanía poco impacto tuvo en sus respectivos ascensos intelectuales, sin embargo, más que por su talante filosófico, su presencia en el *Banquete* responde a su experiencia erótico socrático de primera mano (Nussbaum 1995a: 232-234).

<sup>119</sup> Gimnasia dialéctica que los verdaderos amantes de la filosofía deben llevar a cabo según se dice en *Fedro* 274c-275e.

<sup>120</sup> Según Fierro, *erastés* puede significar, en un espectro más amplio, a un hombre entusiasta respecto de un cierto algo, como Aristodemo en relación a Sócrates. No se menciona ni aquí ni en el *Fedón* que las intenciones de Aristodemo estuvieran concentradas en la búsqueda de gratificación sexual alguna con Sócrates por lo que aquí estamos frente a un caso de profunda admiración, ‘rayana en el fanatismo’ (2006: 174). Aristodemo imita su imagen (descalzo y sucio) tanto así que genera confiabilidad en los otros: Apolodoro comenta haberle pedido que le contara los eventos del *Banquete* muchas veces (173b). Pareciera que Aristodemo, por su cercanía con Sócrates, es capaz de imitar con gran capacidad a su maestro y que vale la pena reincidir sobre la imitación cuantas veces sea necesario. Incluso Apolodoro, siguiendo los pasos de Aristodemo, afina el relato con Sócrates mismo buscando imitarlo mejor. Ya muerto el maestro, la imitación ha cogido vida propia. Como señalamos en el primer capítulo, autores como Keuls (1997) pensarían más bien que esta definición no sexualizada del erastés es un acto de conservadurismo y negación de los traductores. En este caso en particular y visto ya que todo el sistema paidético y pederástico tuvo un contenido sexual que acogió diversas praxis en donde la profundidad del contacto podría ser plena o parcial, podemos decir que Sócrates despertó en sus amantes

relato, de componer la articulación dialéctica que exhibe el diálogo en donde los discursos son elementos claves en la consecución del sentido general del eros. Pero son, sobre todo, hombres que amaron a Sócrates y su disposición para con Atenas. El recuerdo es también una forma de justificar un tipo de vida mejor, aun cuando podamos suponer que ninguno de los dos sería capaz de dar cuenta de en qué sentido es mejor que otras. En síntesis, el primer objetivo de este segundo capítulo es abordar en la puesta en escena del *Banquete* aquellos ejes transversales de la futura conversación que aparecen no plenamente manifiestos pero que consideramos indispensables para el análisis de los discursos y que deben su existencia a la propuesta dialógica indirecta. Estos cinco ejes son los siguientes: i. la equivocidad semántica de οι ἀγαθοί que impactará luego en lo que se tiene por *kalós* y *agathós*; ii. el desfile de imágenes que le da forma agonística al diálogo entero; iii. la sinopsis dialéctica producida en la yuxtaposición de los distintos *logoi*; iv. el homoerotismo que se manifiesta como una exigencia pederástica y v. la presencia-ausencia de Dionisos (Apolo) como un eufemismo del deseo. En el análisis que realizaremos sobre los discursos de Fedro, Pausanias y Agatón, estos elementos serán incorporados como parte del sustento de la interpretación sintético relacional.

### **2.1. La puesta en escena del *Banquete***

La atmósfera que se construye a partir de la narración indirecta oscila entre la seguridad y la falta de ella. Por momentos, las expresiones que acompañan el relato de Aristodemo sugieren incertidumbre como ocurre en 178a, 180e o 199c (μετὰ ταῦτα δὴ τὸν Σωκράτη ἔφη ἐνθὲνδε ποθὲν ἄρξασθαι), contrastando con algunas otras en donde el relato parece llevar consigo mayor seguridad como en 176e, 178b o 194d (καὶ τὸν Φαῖδρον ἔφη ὑπολαβόντα εἰπεῖν). Este ambiente se problematiza todavía más con la estructura polifónica que la construcción del diálogo muestra. A diferencia de los otros géneros tradicionales en el periodo clásico, el diálogo platónico expone una complejidad distinta debida a su intertextualidad. Según explica Soares, esta polifonía le permitió a Platón no solo incorporar en todos sus diálogos voces contemporáneas de la elite cultural griega, sino y sobre todo “redefinir la labor filosófica como una práctica especializada, discursiva y social, opuesta a la concepción tradicional (pre-platónica) de la filosofía como formación intelectual en sentido amplio. Si bien define el modo de discurso filosófico como opuesto al de los géneros tradicionales de discurso, en la forma de diálogo se

---

la misma equivocidad erótica que el término carga consigo. No podemos asemejar, a la luz del contenido de los discursos, el sentimiento que despliega Alcibíades al de Apolodoro o Aristodemo, pero sí podemos decir que en los tres resuena eros.

apropia y entrecruza procedimientos vinculados a esos mismos géneros que critica. De allí que aun cuando la forma dialógica pretenda erigirse como una alternativa frente a los géneros discursivos con los que entabla una discusión crítica, no deje de contraer con ellos una deuda positiva” (2009: 4).

En la misma dirección y, para hacer amigo al enemigo, el ocultamiento parcial que propicia la narración indirecta puede relacionarse con aquella lucha detectable en la filosofía platónica contra la irracionalidad política, social y moral de su tiempo, y con el convencionalismo y egoísmo sofista que de alguna forma cimentó su espíritu. De ahí que Platón recogiera en sus propias herencias conceptuales<sup>121</sup> vinculadas con una particular interpretación del alma la incorporación de lo irracional que diera paso a una configuración ética, epistemológica y estética que conformaría una nueva metafísica para el hombre y su realidad circundante. Más que rehuirle a la irracionalidad o a la tradición cultural contemporánea a él, Platón trataba de darle la cara al temido enemigo de Grecia y hacerlo parte del proyecto racionalista político, es decir, lograr un hedonismo inteligente pero no autocomplaciente de la mano de una nueva psicología que transformara al hombre ordinario que desea ser feliz en un ser extraordinario que desee el bien (Dodds 1981: 195-199). Esta meta está presente también en el *Banquete*, aunque de forma encubierta. Es por esta razón que iniciamos el primer capítulo mostrando, primero, que el contacto orgánico fue un elemento presente en la configuración de la sexualidad de la aristocracia masculina griega cuyo espacio privilegiado de entrenamiento lo constituyeron los simposios y los gimnasios especialmente. En segundo lugar, hemos apuntado ya que la disposición para amar no se restringe a la sexualidad, que el eros es también una ocasión para la educación a todo nivel y que, en tanto movimiento, sienta las bases para la crítica de la belleza de la acción. Es por ello que el ocultamiento exigido por la polifonía estructural dramática y por la narración indirecta del diálogo nos invita a analizar la puesta en escena para ubicar el sentido del tratamiento del eros. Tomando estos elementos en cuenta, pretendemos empezar a configurar la respuesta a aquella exigencia que Dodds señala que se autoimpuso Platón y que nosotros decimos que se encuentra trabajada en el *Banquete*: que la moderación del alma viene de la mano de cierta promiscuidad que le da sentido y constituye la *paideía* del deseo, esa disposición para amar de los grandes hombres.

---

<sup>121</sup> Lo que Dodds (1981) llama “el conglomerado heredado”.

## ***La equivocidad semántica de οι ἀγαθοί***

“Espontáneamente los buenos van a la comida de los buenos” dicta el antiguo refrán con el que Sócrates pretende convencer a Aristodemo de acompañarlo, sin estar propiamente invitado, a la celebración en casa de Agatón (174b). El recurso al adagio no puede ser del todo inocente: nos encamina hacia la falta de univocidad acerca de “to ἀγαθων”, el primer eje de la presentación de la dialéctica erótica en el diálogo. El proverbio, como todo proverbio, es alterado por sus usuarios. Sócrates deja clara constancia de aquello en 174c cuando acusa a Homero de burlarse del viejo refrán. Bajo esta consideración, que “Ἀγάθων’ ἐπὶ δαΐτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί”<sup>122</sup> pueda traducirse como “espontáneamente los buenos van a comer con Agatón” podría responder, como afirma Jowett, a la propia confesión de Sócrates en 174c: “sígueme, pues, para que alteremos el proverbio modificando los términos [...] pues ya Homero a punto está no sólo de haber alterado el refrán, sino también de haber hecho burla de él” (Bury 1909). Homero, sin embargo, en palabras de Sócrates, modifica de tal modo el sentido del adagio que, en efecto, acaba por ser una mofa al hacer ir a Menelao (el peor) a la cena de Agamenón (el mejor). Homero se toma la libertad de trastocar el sentido del refrán violentando la simetría que parece ser la esencia de la versión original<sup>123</sup>. Vale preguntarse si Sócrates hará lo propio o guardará la esencia original, o si somos nosotros los que debemos juzgar esta cuestión.

Aun considerando que todos los invitados son “buenos”, evidentemente lo son por distintos motivos y de distinta manera. Sabemos que un simposio es el tipo de evento social que pone en contacto a jóvenes y adultos aristócratas y ciudadanos, y que son una plataforma pederasta por antonomasia. A causa de esto, Sócrates escoge llamar “buenos” a todos a sabiendas que es justamente el simposio el teatro de fondo para exhibir el sentido de esta bondad. A propósito de esto, dos datos no menores acerca del uso de οι ἀγαθοί pueden notarse en la selección de historias de Apolodoro y de Aristodemo. Cinco de los siete autores de los encomios recordados a la fecha de la narración han caído en desgracia. No sería este un dato especialmente relevante si no fuese porque estos receptores, más allá de si efectivamente

---

<sup>122</sup> La estructura del adagio ha sido materia de larga discusión. La ambigüedad radica en el uso de Ἀγάθων’ (con Agatón) que podría sustituir, en un juego de palabras al genitivo plural (to) ἀγαθων’ (de los buenos). Estas dos posibilidades surgen de la consideración del acompañamiento δαΐτας en plural por lo cual algunos intérpretes prefieren ἀγαθων’. Bury dice que esta justificación no es tan sólida, pues el plural responde a que la celebración duró dos días. De las tres traducciones al español que son consultadas aquí, solo la de Gredos (Martínez Hernández) traduce el refrán siguiendo su forma original. Allen por su parte, también recoge la frase en su versión original aclarando a nota a pie que Sócrates está jugando a intercambiar “Good” y “Agathon” (Allen 1993: 113). No obstante, estamos prestando mayor atención en οι ἀγαθοί, ya que, sea que se interprete en su forma original o en su alteración “a comer con Agatón van por propia iniciativa los buenos”, el significado de οι ἀγαθοί es inmodificable.

<sup>123</sup> A propósito del sentido del refrán, se afirma con base a Eupolis, fr. 289 que el fraseo original rezaba lo siguiente “por iniciativa propia van los buenos a las comidas de los malos”.

comprendían a Sócrates o no, valoraban un tipo de existencia fundamentalmente distanciada de las transacciones humanas. Consideraron que la filosofía del maestro así lo exigía por lo que la escogencia selectiva de qué discursos recordar podría interpretarse, como señala Nails, como una muestra de la preeminencia del maestro que, como una suerte de refugio intelectual, se alza sobre los azares de la vida de otros (2006: 180-203), aquel que es sin lugar a dudas “bueno”.

El segundo apunte relevante vinculado a οι ἀγαθοί se relaciona con las valoraciones o autovaloraciones de los encomiadores desperdigadas en todo el diálogo, en muchos casos contradictorias con el encomio mismo y, en otros, contrarias a la evidencia histórica. Aristodemo, por ejemplo, se describe a sí mismo como mediocre frente al sabio Agatón (174d). Sin embargo, la acogedora bienvenida que Agatón le ofrece<sup>124</sup> (174e) revela que, para el dueño de casa, Aristodemo es digno del simposio y que es magnífico que haya aparecido repentinamente. Esto nos da la ocasión de apreciar que Aristodemo es “bueno” en un sentido que se nos escapa de momento. Agatón, por su parte, resulta “bueno” bien por sabio bien por su poesía o bien por su belleza<sup>125</sup>. Sabio, según Sócrates, por su excelente disposición para enfrentar el enorme público que celebró junto a él su premio obtenido en las competiciones dramáticas en las Leneas<sup>126</sup> (175 d-e) y, según Erixímaco, por su destreza en cuestiones eróticas (193e); sabiduría que hace extensible a Sócrates (Σωκράτει τε καὶ Ἀγάθωνι δεινοῖς οὔσι περὶ τὰ ἐρωτικά). Más tarde, es justamente Sócrates quien agrega a la disposición por los discursos públicos, la virilidad y grandeza mental (ἀνδρείαν<sup>127</sup> καὶ μεγαλοφροσύνην) como rasgos distintivos de la sabiduría de Agatón (194b) y es eso lo que lo hace “bueno”. Del mismo modo, al término del turno de Agatón, los presentes rompen en aplausos, pues su discurso era lo que se esperaba de él y lo que merecía el dios (198a). Recibe un reconocimiento de un público esta vez menor pero más exigente. Entretanto, la interacción Sócrates-Agatón hace muy palpable el modo de ser apasionado del poeta, lo que no parece restarle méritos para ser considerado “bueno”. Así las cosas, no es arriesgado pensar que Agatón es “bueno” en muchos sentidos y que Platón nos ofrece varias imágenes de esta supuesta bondad y, como veremos más adelante, una posibilidad de estimar esta presunción como correcta o incorrecta<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Aristodemo acaba llegando solo al banquete pues Sócrates se retrasa y permanece προσέχοντα (174c-175a).

<sup>125</sup> Asunto que se ve con claridad absoluta en su discurso en donde se esfuerza por hacerse ver más que como bello, como bueno y sabio.

<sup>126</sup> Resulta extraño conceder a esta consideración más que cierta deferencia de Sócrates hacia Agatón.

<sup>127</sup> La virilidad de Agatón es puesta en cuestión por Aristófanes en *Las Tesmoforias*, como veremos más adelante.

<sup>128</sup> Reale considera que el encuentro entre Sócrates y Agatón y la discusión en torno a la sabiduría evidencia que el sentido del diálogo es escenificar el gran *agon* entre la filosofía y la poesía (2004: 60-61). Esta lucha se manifiesta indirectamente a través del juego de imágenes, de la apelación a manifestaciones apolíneas y dionísicas y de la discusión, en el fondo, por el objeto del amor máspreciado que, a su vez, determina la resolución de todos estos *agones*. Nosotros creemos que determinar cuál es el *agon* principal es más una estrategia explicativa que una modificación argumentativa. Reale, no obstante, hace de la lucha artística un elemento fundamental en su explicación, pero no por encima de la intención platónica de expresar las ‘doctrinas no escritas’ a través de los diversos personajes de la obra.

En clara competencia con esta multivocidad, hallamos a Sócrates. Sumadas a las palabras que Erixímaco le dirige, nos encontramos con la hermosa representación que nos ofrece Alcibíades (215a-222b), halagos y reproches que esbozan a un Sócrates de poder paradójico que es “bueno” en varios sentidos también. Es finalmente el propio Sócrates quien dice de sí mismo no saber sobre otra cosa que no sea el amor (198d). Así, podemos asumir que él es un “bueno” yendo al banquete de un “bueno”. Aunque esto parezca evidente por su historia como protagonista de los diálogos de Platón, lo “bueno” en él en este diálogo, compite directamente con lo “bueno” en los demás oradores.

### ***El desfile de imágenes y la estructura agonística***

En cuanto a la ingente producción de imágenes –segundo eje de la presentación de la dialéctica erótica–, la puesta en escena del simposio se asemeja a un desfile de imágenes y de percepciones sosteniéndose de Eros (Reale 2004: 48-49). Las imágenes ayudan a develar a su hacedor y gestan la competencia tanto en la creatura como entre los creadores mismos. En efecto, la cercanía de Apolodoro y Aristodemo con Sócrates los coloca en una posición privilegiada para transmitir la verdad sobre la celebración en casa de Agatón, aunque no hay que confundir esta posición con la posesión de un tipo de saber erótico o con la posesión de la verdad *per se*. Es Aristodemo, en primera instancia, quien ha dado vida a la primera imagen global del discurso como narrador-testigo, escogiendo dentro de la totalidad lo que le resultaba destacable. O no lo recuerda todo o considera que no todo es digno de recordación. Adicionalmente, no siempre parece estar seguro de su recuerdo. Esta imagen parcial es recibida a su vez por Apolodoro, quien la corrobora con Sócrates, y es ese el cuadro completo que tenemos hasta la actualidad, que Glaucón pide escuchar y que Platón nos hace leer. Por su parte, Glaucón califica de idóneo a Apolodoro en tanto amigo de Sócrates (δικαιότατος γὰρ εἶ τοὺς τοῦ ἐταίρου<sup>129</sup> λόγους ἀπαγγέλλειν) (172b) y en tanto es un constante repetidor de este relato (172a, 173b-c). En otras palabras, el aparente enredo inicial termina develando un juego de imágenes que lejos de resultar perjudicial es un útil indicativo de la complejidad del eros.

---

<sup>129</sup> A diferencia de *erastés*, *etairos* designa la camaradería simétrica que puede existir entre dos hombres (Fierro 2006: 175). Aun cuando esto sea así, el ánimo de Apolodoro es similar al de Aristodemo a quien Glaucón mismo le reclama su obsesivo aprecio por el estilo de vida de Sócrates en desmedro de todos los demás (173d).

Sobre esto, Nussbaum apunta que la intención de Platón es dejar muy en evidencia los acercamientos fallidos en el deseo de comprender un tema particularmente espinoso como el amor (1995a: 232). Es un error de Nussbaum llamar “fallidas” a estas imágenes. Nosotros consideramos que estamos frente a representaciones interesadas. No fallan, pues no tienen como meta final la consecución de la verdad sino algún tipo de beneficio que Platón devela como inauténtico durante la exposición de los encomios. La forma en que Platón enlaza los diferentes discursos muestra que, como reflejos en el agua vinculadas al entendimiento de un eros correcto, puede sobrevenirles cierto acceso a la verdad. En esta dirección, la utilidad del esquema polifónico apuntada por Soares aparece como más pertinente en su virtud social y epistemológica que soporta un tipo de competición no excluyente, fiel reflejo del espíritu del eros como veremos dentro de poco.

No obstante, así como la calidad de esta imagen total del diálogo está impregnada por lo que sienten Apolodoro y Aristodemo, la distingue también la pesadumbre y decepción por los asuntos mundanos<sup>130</sup> que trasmite Apolodoro. Que su ánimo contraríe el espíritu de su propia narración es señal de lo bueno que es produciendo imágenes, pues establece una clara separación entre el relator del discurso y su contenido mismo. En efecto, hay que marcar una diferencia entre lo que Apolodoro dice (*logos*) y el modo como lo dice (*léxis*) (Brisson 2005: 93-94). Y es importante evidenciar esta separación porque “cuando se habla en nombre de otro, ¿no trata de adaptarse en todo lo posible al lenguaje de aquel cuyo discurso anuncia? [...] adaptarse a los gestos o a las palabras de otro, ¿no es acaso imitarlo [μιμῆσθαί]?” (Rep. 393c). Apolodoro no está exponiendo un *logos* propio, está imitando un *logos* ajeno (el de los siete oradores) que, además, llega a él como imitación del *logos* original. Todo indica que este esquema narrativo vuelve insalvable el original, por ello, la importancia de la imitación no está en el terreno del arte, sino en el de la ética y la ontología. Lo espinoso de la tarea de Apolodoro, que a su vez debió ser espinoso para Aristodemo, se enfoca en que este proceso de comunicación genera una

---

<sup>130</sup> Apolodoro, el personaje, parece haber sido extraído del ánimo mortuorio del *Fedón* y colocado en esta conversación con Glaucón. En las pocas líneas expresión suya se refleja un desánimo por las transacciones que no versen sobre la filosofía en sí misma tanto así que Glaucón le reprocha la actitud exhortándolo a contar ya lo sucedido hace tantos años atrás (173c-e). Reale tiene una interpretación contraria: el desánimo de Apolodoro es un reclamo a los hombres que no se dedican a la filosofía y sí a asuntos que se vinculan con la riqueza o que la producen (2004: 52-54). Sin embargo, si Apolodoro hiciera lo que Reale dice que hace, su talento como narrador quedaría en entredicho: volvería sobre los pasos del Sócrates del *Fedón* en cuyo discurso de muerte tiene la evidente intención de valorar a la filosofía como entendimiento de lo inteligible a la par que salen sobrando los asuntos mundanos, como los que procuran riqueza a los hombres. Nuestra opinión es del todo contraria. Por un lado, *Banquete* no pontifica sobre la mejor vida posible ridiculizando formas de vida distintas y, por otro lado, Apolodoro no parece haber entendido nada de lo que Sócrates intentó enseñarle bajo el lema de la verdadera filosofía. Si lo hubiese entendido no habría demostrado ese apego tan desmedido y apasionado sobre el cuerpo de su maestro cuando éste estaba a punto de morir (*Fedón* 117d). Insistimos que su desánimo no parte de la comprensión y estaría más vinculado con establecer una clara distinción entre el realizador de una imagen y la imagen misma.

afectación, una identificación o un rechazo con el discurso, que alienta a seguir recordándolo<sup>131</sup>. La recordación del discurso refleja ya una disposición erótica. Esta imposibilidad de tocar el original produce, entonces, que la imitación se active una y otra vez como excusa de la reflexión.

Decíamos que el desfile de imágenes ayuda a develar a su creador, por un lado, y gesta la competencia tanto en la creatura como entre los mismos creadores, por otro. A propósito de esto último, los discursos siguen todos los usos de Hesíodo en la *Cosmogonía*: parten de la naturaleza misma del dios para recalcar en los beneficios que les concede a los hombres. Si el elogio se dispusiera solo en la segunda dirección diríamos claramente que su *logos* recoge una dimensión más sensible que si más bien se enfocara en la naturaleza misma del Eros, dado que aquí más que imitar u ofrecer una buena imagen tendría que evocar una realidad no sensible (Brisson 2005: 91). Sin embargo, las dos direcciones son objeto de discusión durante el simposio pese a que no siempre la ejecución y su contenido pueden generar acuerdo como señala Sócrates en 198b-199b. En particular, acusa a todos los discursos previos a él de ser “ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει” (198e), es decir, se sostienen al nivel de la percepción antojadiza y azarosa, mientras que él ofrece un “Ἔρωτος τὰληθῆ λεγόμενα” (199b). Sócrates promete tratar con un tipo de *logos* distinto que señala un camino metafísico que claramente compite en belleza y en bondad con todas las imágenes previas. Este *agon* provoca uno nuevo: así como las creaturas compiten en belleza, bondad y verdad como representantes de la tradición cultural griega, cosa que sostiene fervientemente Reale (2004), los creadores libran una disputa en torno a la bondad que cada uno de ellos alberga en función de los apegos que exhiben sus discursos.

En relación a la creación de imágenes, en República 401d se menciona que hay que “buscar a los artistas naturalmente dotados para seguir las huellas de la belleza y de la gracia con el fin de que nuestros jóvenes, como los habitantes de una comarca saludable, saquen provecho de todo y que de todas partes los efluvios de las obras hermosas acaricien sus ojos y sus oídos [...] y los induzca desde la infancia a imitar, amar y sentirse en perfecto acuerdo con la bella razón”. Que los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón adolezcan de ciertas contradicciones no les resta el mérito de ser representantes de las voces que resuenan en la tradición griega, pero, ¿son estos encomiadores creadores naturalmente dotados?, es decir, ¿están presentes en el simposio justamente por serlo? Si,

---

<sup>131</sup> Por supuesto que, herederos de una tradición oral, la memoria del griego estaba ejercitada por la referencia constante a los clásicos. La memoria, por ello mismo, se vinculaba a la sabiduría. Ejercitarla conllevaba un esfuerzo mental y hasta físico. Por otro lado, se reafirma el propósito en el hombre y en las cosas de recordar el *nous*, según Fedón 74c-e, sólo que aquí en el *Banquete*, son la narración y los discursos los que llevan a ese propósito de recordar el original.

como hemos afirmado, los discursos son imágenes que a su vez dependen de la imagen global que construye Aristodemo y que verifica Apolodoro con Sócrates, la importancia de los discursos es subalterna frente a la importancia de la rememoración ética que se autoimpone Apolodoro y que, aun a expensas de él, tiene una meta final ontológica y política<sup>132</sup>. Es por ello que pese a las debilidades y compromisos personales que desnudan varios de los discursos, no es razón suficiente para descalificarlos ni para desautorizar a sus creadores.

A condición del esquema narrativo intrincado y agonístico del *Banquete*, los discursos-imágenes revelan la imposibilidad de agotar el Eros<sup>133</sup> (al menos desde el *logos*) y, por ello mismo, son resorte para alcanzarlo. La multivocidad de οι ἀγαθοί evidencia que lo fundamental de que los “buenos” se reúnan con los “buenos” no solo destaca por el significado que pueda darse sobre lo “ἀγαθων” sino también porque son estos “buenos” los llamados a examinar sus pensamientos puntillosamente<sup>134</sup> de modo tal que corrijan en su disposición a enseñar la tendencia por las batallas argumentativas o asuntos similares y lleven, más bien, por el buen camino a los jóvenes. Finalmente, este juego de imágenes transparenta que un encomiador naturalmente dotado y puntilloso como Platón tiene la exigencia que otros sigan las huellas de la belleza. La imitación, entonces, es parte de ese camino, ya que obliga a reconocer que los discursos son reflejos y, en tanto tal, dependientes de su original (Rep. 202b). Son acercamientos, peldaños en una ruta más prolongada que siguen los hombres con la finalidad de participar del modelo (Rep. 202d). Así, si el estatus del eros es algo que se puede alcanzar por el trabajo reflexivo y ético de la mente<sup>135</sup>, los discursos-imágenes son una fuente de paradojas que develan su sentido en la relación que establecen con los otros y distintos *logoi*.

---

<sup>132</sup> Indagar por el estatus del eros, es decir, por el estatus del deseo en la vida buena.

<sup>133</sup> A partir de esta imposibilidad de agotar el tema es que Kahn afirma que Platón no habría querido construir una filosofía comprensiva del amor, como señaló Ferrari, sino que el amor le importaba en tanto lo entendía como la forma más fuerte del deseo, particularmente el deseo por lo bello y, por ello mismo, por lo bueno (1998: 259). El *Banquete*, entonces, estaría destinado desde un inicio a mostrar solo la teoría del deseo racional y no a una explicación plena y abarcadora del amor. Soares piensa que la imposibilidad de agotar el tema del amor no parte de la racionalización del amor sino de la inclusión de elementos irracionales que generan que el fenómeno sea de difícil aprehensión (2009: 261).

<sup>134</sup> Como cuando Sócrates le indica a Teeteto: “Seguramente, si tú y yo fuésemos hábiles y sabios y hubiésemos investigado todos los pensamientos de nuestra mente, podríamos pasarnos ya el resto del tiempo sometiéndonos a prueba el uno al otro y enzándonos como los sofistas en esas batallas en las que se atacan esgrimiendo argumentos contra argumentos. Pero, en realidad, como somos hombres comunes y corrientes, antes que nada, queremos examinar nuestros propios pensamientos en relación a sí mismos, para averiguar en qué consisten realmente y si nos concuerdan unos con otros o no concuerdan en absoluto” (*Teeteto* 154 d-e).

<sup>135</sup> En 212a Diotima dice: “[...] solamente en ese momento, cuando vea la belleza con lo que es visible, podrá engendrar no imágenes de virtud (εἰδωλα ἀρετῆς), ya que no está en contacto con una imagen (εἰδώλου ἐφαπτομένω), sino virtudes verdaderas, al estar en contacto con la verdad (ἀληθοῦς ἐφαπτομένω)”. Es el único momento en que como tal la palabra imagen aparece en el diálogo. Son curiosas dos peculiaridades: 1. ἐπάπτω, que establece un vínculo físico y mental, aparece tanto en referencia a la verdad como a las imágenes (es cierto que esto nos dice más sobre la verdad que sobre la imagen, asunto que tocaremos en el tercer capítulo) y 2. esto podría señalar que en efecto las imitaciones, como lo dice República 395d, “[...] cuando se las practica desde la infancia, modifican el carácter y la manera de ser, y llegan a cambiar el aspecto físico, la expresión y la forma misma de pensar (διάνουαν)”. De modo que las imágenes pueden tener un poder pedagógico sobre el entendimiento humano.

### ***La sinopsis dialéctica de los logoi***

Como la imagen ejerce la doble función de ser ella misma diferente pero parecida al original, la imagen es en sí misma relacional. El *Banquete* potencia esta naturaleza relacional, pero afianzándola en otra relación derivada del diseño narrativo indirecto, la del *logos*. La imagen/imitación, al igual que un nombre o un verbo, no es auto-explicativa, es decir, su comprensión depende de un elemento distinto a sí misma, de algo que la ligue o amalgame (Mié 2004: 54-61). En este sentido, en *República* Platón habla del conocimiento de las letras del alfabeto en sí mismas para poder identificar su imagen dado que “todo ello forma parte del mismo arte y del mismo estudio” (402b). En un orden similar, afirma en el *Sofista* que “cuando se dice ‘el hombre aprende’ [...] pone en evidencia, en este caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información, gracias a la combinación (συνπλέκων) de los verbos y los nombres. Por eso decimos que él no solo nombra, sino que afirma (λέγειν), y para este complejo proclamamos el nombre de discurso (λόγον)” (261c-d). Los nombres y los verbos, como las imágenes, están a la espera de la unificación que propicia la combinación, solo así llegan a significar algo<sup>136</sup>. Dentro de la variedad de palabras que traducen una parte del significado de *logos*, su componente unificador –derivado de la raíz “leg”– puede devolvernos a un sentido más propio de la palabra: reunir, recoger, sintetizar (Fattal 2013: 23). Ahora bien, si en el *Sofista* el *logos* como discurso/oración unía nombres y verbos en relación a una Forma, en el *Banquete*, como simposio, une discursos-imágenes en relación con el eros (que es otra forma de discutir sobre lo “bueno”). Por ello, resulta conveniente la figura del *sym-póision* donde, reunidos-con-otros buenos, los buenos beben, conversan y comparten<sup>137</sup>, y pueden honrar la sentencia inicial juntos (Fattal 2013: 20; Nehamas 2010: 191).

Platón ha armado el escenario en el que se escenifique de la mejor manera posible la búsqueda –y en este sentido la carencia inicial– de unificación, el deseo de saber que reúne a los hombres que son en algún modo semejantes y en otro desemejantes, no solo para celebrar sino también como muestra escogida de una comunidad cultural y su respectivo *logos*. Producto de este tipo de *sym-póision* es que un tema recurrente en los discursos sea el civismo que representa la educación pederasta, tema

---

<sup>136</sup> Este tema planteado por Platón está largamente tratado en *De interpretación* de Aristóteles y da origen a múltiples interpretaciones modernas sobre las unidades mínimas del lenguaje y sus mecanismos de significación en las oraciones.

<sup>137</sup> Fernando García Romero, traductor al español de la edición de Alianza, comenta que aun cuando la obra era conocida como Simposio, la palabra *sympóision* no aparece explícitamente en el escrito. Aparecen en cambio palabras como *synousía* (reunión) o *syndeipnon* (convite), palabras que designan principalmente el segundo momento de un banquete, es decir, ya no un tiempo para comer sino para beber y conversar.

recorrido por la asimetría<sup>138</sup> de la relación entre el *erómenos* y el *erastés* (asimetría que, como hemos visto, es propia de cualquier representación). Como resultado del carácter relacional de la imagen y de los discursos, el tercer eje de la presentación de la dialéctica erótica es la sinopsis dialéctica, esta yuxtaposición de distintos *logoi* ahí reunidos en función de una sola Forma. Los sentidos múltiples o por lo menos no esclarecidos de lo “bueno” han sincerado el uso equívoco que se le da al término y, en tanto esto ocurre, exige una aclaración que, con motivo de una celebración en torno a la poesía, tiene que echar mano también de la creación y la imagen es una creación<sup>139</sup>. Estas imágenes, a su vez, nos enfrentan con la necesidad de enlazarlas con otras, pues son ellas siempre dependientes y es el *logos* el que permite establecer esta unión y sentido.

### ***El homoerotismo y la exigencia pederástica***

El cuarto eje puede resultar a primera vista bastante evidente: el homoerotismo. Como tal, esta práctica permite debatir asuntos cívicos y vitales para develar la bondad de los invitados. El homoerotismo, ya lo explicamos, guarda una fuerte vinculación con la *paideía* erótica, es decir, con la forma en que los griegos aristócratas se vinculan primariamente con el otro, se trate esta vinculación de un amor sexual personal o no. El homoerotismo resulta importante en la conformación de la puesta en escena por el modo cómo aparece y por cuáles de sus usos son los que llaman la atención de los invitados. Sabemos que los hombres buenos invitados al banquete en casa de Agatón pronuncian encomios<sup>140</sup>, al menos de los que tenemos noticia por la imagen de Aristodemo y de Apolodoro, y que forman todos ellos parejas eróticas. Así tenemos que Pausanias es amante de Agatón; Erixímaco de Fedro; Sócrates de Alcibíades<sup>141</sup>. Solo Aristófanes permanece solo, hecho que por lo demás deja huella clara en su propio discurso. En relación a estas parejas, es significativo el apunte de Brentlinger: en el momento del encuentro Apolodoro-

---

<sup>138</sup> En el discurso de Diotima, la asimetría pederasta se transforma en carencia erótica ontológica, epistemológica, estética y antropológica.

<sup>139</sup> Como el *Banquete* devela mediante la ocultación, consideramos que la elección del elogio como multiplicidad de *logos* escenifica de modo perfecto una competición que emula a la de Agatón. Por supuesto que este *agon* discursivo no eliminaría el valor de cada elogio en sí mismo, no solo por la palpable prolepsis que caracteriza al diálogo sino porque cada elogio sobre el amor participa -de modo desconocido aún- con el Eros. Al igual que Reale (2004: 61), consideramos que el *agon* entre el poeta y el filósofo es un *agon* importante puesto que versa sobre un asunto que condensa todos los demás, el de la sabiduría (175e) que tiene impacto en la vida social y política de los hombres. Pero hay que precisar que señalarlo como el más importante en relación con otras disputas genera que estas (el entendimiento de lo bueno a expensas de la explicación más hermosa del eros y, ocultamente, de la vida del encomiador que se muestre más bella y buena) sean condición de posibilidad para que la disputa mayor se lleve a cabo. El filósofo sale victorioso siempre (y no tan solo en una competición, como Agatón) (213e).

<sup>140</sup> La palabra usada en el *Banquete* para las alabanzas que deben rendirse al Eros es *enkomion* que proviene de *komos*, el desfile alegre y nocturno por las calles bajo la luz de las antorchas. Durante estos desfiles, el amante iba en búsqueda de su amado con el fin de cortejarlo. Este cortejo podía ser violento y arrebatado por el efecto de la embriaguez. El asunto es que el *enkomio* es un canto que, como propio del *komos*, tiende a resaltar la sensualidad de la pareja y a ser fuertemente erótico. El *Banquete*, que expone un simposio y, dentro de él, una serie de *enkomios*, no ha de ser la excepción (Henrion 1996: 146-147).

<sup>141</sup> Aunque, como veremos luego, qué papel ocupa quién en la relación no es un asunto que se solucione rápidamente.

Glaucón, cinco de los siete personajes han sido conducidos por sus respectivos modos de amar hacia la locura o desgracia<sup>142</sup>. Es, en tal sentido, que las miradas sobre el eros se enfocan en el tránsito entre el amor cívico homoerótico y el homoerotismo sexual interpersonal, tránsito del que solo salen airosos Sócrates y Aristófanes. La pregunta evidente es por qué ellos y no otros.

Como hemos venido diciendo, el diálogo está atravesado por una suerte de sustancia conectiva que se traduce en una puesta en escena profundamente relacional. Para lograrlo, una estrategia es la apelación a lo corporal<sup>143</sup> y esto convierte al *Banquete* en un diálogo que aborda de peculiar manera la clásica separación dualista simbolizada entre lo sensible y lo inteligible. El eros, como signo de esta lectura más bien unificadora de la clásica separación, lleva adherido a sí mismo un cuádruple papel, a saber, ontológico, sociopolítico, ético y sexual<sup>144</sup>. El amor homoerótico es una oportunidad para entender cómo es el trámite con el cuerpo y con la pasión, de un lado, y con la función cívica y social del hombre griego aristócrata, por otro. Amados y amantes, maestros y discípulos, reunidos en simposio, pueden y deben dar cuenta de esa relación que mantienen, más aún si es esa relación la que presumiblemente hace “buenos” a unos y a otros. Nehamas afirma equivocadamente que el tratamiento de un eros homosexual genera que Platón huya de los aspectos físicos y rápidamente lo transforme en algo muy abstracto (2010: 193)<sup>145</sup>. Se equivoca porque que el amor homoerótico tenga una función cívica, educativa, ética o política no lo inhibe del componente propiamente sexual en primera instancia. Sumado a ello, el asunto de los placeres o los *aphrodisia* concomitantes al eros están presentes todo el tiempo en el diálogo, ya sea de forma disimulada como en el caso de Erixímaco, ya sea con mayor énfasis en el discurso de Diotima. Como veremos en lo que sigue, el diálogo pone en discusión el tema de la pederastia y de la sexualidad y evidencia, muy claramente, que la mirada carnal importa sobremanera no solo a los involucrados sino a la dilucidación de lo que el eros es. El uso extendido y recurrente de simbología relacional o palabras como participación (*methexis*), comunicación (*koinonía*), imagen (*eikón*) o imitación (*mímesis*), que

---

<sup>142</sup> Brentlinger asegura también que la derrota de estos cinco hombres a pesar de sus presencia y activa participación en aquella noche profética deja una huella que Apolodoro y Glaucón, como receptores, deberían recoger: el esquema de la narración de la narración tiene como excusa además de la lejanía de los acontecimientos reales, la reflexión sobre el destino de estos hombres en concordancia con el eros que los poseía y guiaba (Naugle 2010: 10). Es posible pensar que esto podría dar una explicación distinta -aunque no excluyente- a la que ofrecemos sobre la actitud de Apolodoro: su desdén sobre las cosas cotidianas podrían ser no solo símbolo de su impronta filosófica sino, incluso reforzando esta lectura, a sabiendas del triste destino de muchos de los oradores del banquete que él lleva en su memoria, refugio intelectual frente a los azares de la vida (Nails 2006: 180-203).

<sup>143</sup> Vinculado esto al esfuerzo de la rememoración y enunciación recurrente de los eventos que tienen lugar en el *Banquete*.

<sup>144</sup> Sobre este particular no hay un acuerdo generalizado. Reale privilegia lo metafísico y dialéctico porque, desde su perspectiva, es eso lo que en realidad muestra el *Banquete* y no lo erótico propiamente (2004: 19). Colli, por ejemplo, considera más bien que el diálogo es político, cívico y educativo antes que metafísico (2008: 263). Fattal, lo considera ontológico, antropológico y cosmológico (2003: 13-16).

<sup>145</sup> En el primer acápite del primer capítulo hemos desestimado la preferencia de género para describir al eros griego evitando así calificarlo únicamente como homosexual como lo hace Nehamas.

establecen relación entre estas dos esferas separadas, aparecen de manera explícita o sugerida durante el *Banquete*, especialmente en la dupla Diotima-Alcibíades.

El amor homoerótico se aborda como más que una abstracción: la presencia de los amados y amantes compartiendo un mismo espacio también es indicativo de ello tanto como que Aristófanes, a la falta de esa vinculación *in situ*, proponga una lectura del amor que compensa y nivela la profundidad sexual humana con una matriz universal. La carnalidad que el eros personifica esclarece además la valoración de la asimetría entre quien ama y lo amado, y esta clarificación, aplicable también a la imagen-discurso, reivindica en el contacto entre amado y amante la posible gestación de un deseo inteligente como meta sintética.

### ***El eufemismo del deseo: la presencia-ausencia de Dionisos (Apolo)***

Finalmente, el último eje de la dialéctica erótica gira en torno a la presencia-ausencia de Dionisos. Su inclusión en la puesta en escena simboliza la analogía entre su epifanía como dios y su epifanía durante el simposio. ¿A qué nos referimos? La primera aparición del dios es acaso una insinuación bastante opaca. Al inicio del diálogo (172a) Apolodoro se encuentra en camino a la ciudad y se dirige a ella desde Falero. Este puerto, al sur del Pireo, se ubica a una distancia aproximada de cuatro kilómetros de la ciudad. Se trata, además, de uno de los puertos más antiguos de Atenas, rasgo no menor ya que por su antigüedad Falero guarda una potente vinculación con Dionisos, tanto por su presencia como por su ausencia<sup>146</sup>. La segunda insinuación del dios la ofrece Glaucón: “[...] el camino que lleva a la ciudad no puede ser más adecuado [πάντως δὲ ἡ ὁδὸς ἢ εἰς ἄστὺ ἐπιτηδεῖα] para que podamos hablar y escuchar mientras andamos” (173b) le dice a Apolodoro. ¿Por qué este camino es el mejor dispuesto para recordar lo sucedido hace tantos años? La ruta que los separa de Atenas, custodiada antes por los largos muros que protegían la ciudad, permitía acceder a ella desde su flanco izquierdo donde se

---

<sup>146</sup> No hay un dato único sobre la llegada de Dionisos a Ática (por lo demás, la epifanía de los dioses presenta distintas formas en sus variaciones históricas) (Otto 2006: 59-62), ni un solo estilo de fiesta ni un mismo calendario, pues, estos elementos se alteraban de ciudad en ciudad, aunque, claro está, podían mantener ciertas raíces comunes o mostrar síntesis evidentes. Se dice que Dionisos entra en la zona vía marítima, por el Pireo (pero no se le rendía culto ahí mismo) y que en Falero ya era protagonista de complejos festejos que tenían su punto de partida en Atenas, desde donde, en procesión, se llevaban las uvas a la plaza central del antiguo puerto, justo para la vendimia. Según esta versión, la celebración en Falero celebra, paradójicamente, que Dionisos no haya aparecido en Falero. Esta fiesta falerense (Oscoforias) era protagonizada por efebos, algunos de los cuales vestían como mujeres, y también por mujeres que llevaban vino; la fiesta celebraba la liberación de Teseo cortesía de Dionisos (sobre este asunto es esclarecedor el texto de Colli 2011: 16-18). Una epifanía distinta del dios cuenta que Atenas, más bien, sustentaba el culto en la propia ciudad (justamente en el Leneo) y, por ello mismo, había incluido las celebraciones en torno al dios en su calendario anual como recuerdo del momento de su llegada desde Falero. Condensa la presencia de este puerto también en esta epifanía, que la fiesta estuviera unida a la vendimia. La fuerte presencia femenina en las celebraciones es un rasgo inmodificable sea cual fuere la peculiaridad de la llegada del dios (Kerényi 1998: 105-120, Otto 2006:133-146).

ubicaba el teatro de Dionisos, espacio en el que justamente tenían lugar las competiciones dramáticas de las Leneas, la fiesta en honor al dios<sup>147</sup>. Es decir, el camino los llevaba a la zona donde había tenido lugar el discurso que Agatón diera frente a la multitud.

Una tercera mención al dios, esta vez directa y evidente, aparece en una de las primeras interacciones entre Sócrates y Agatón. Este reclama resolver de qué índole es la sabiduría teniendo a Dionisos como juez<sup>148</sup> (175d-e). El asunto de la sabiduría no es una bagatela, pues implica otros tópicos como la figura del sabio, o qué hace sabio al sabio por ejemplo, también implica abordar la belleza, la bondad o el amor, asuntos que precisamente el diálogo intenta resolver a través del *logos* unificador. Sin embargo, hemos visto también que esta unificación tiene como la otra cara de la moneda una separación (puntos de vista diferentes, imágenes, percepciones) con la que hay que tramitar. ¿Por qué Dionisos puede ser juez de esta escisión que busca superarse? ¿Por qué justamente Dionisos? Sin intención de caer en reduccionismos simplificadores, creemos que tres peculiaridades acerca de dios pueden ayudarnos a entender por qué su presencia no es casual y que puede entenderse como una manera de ponderar la importancia de lo corpóreo en el acceso a las Formas. Finalmente estamos frente al dios de la contradicción. Estas tres consideraciones son: i. su génesis, ii. su representación sexual y iii. su relación con el *logos*.

Sobre su génesis, sus epifanías zonales, y sobre su epidemia en general, un dato nos ayuda a entender su particularidad tanto griega como ateniense: las historias de Dionisos son todas deudoras del relato del ocultamiento de la vida (*zoé*) en un licno<sup>149</sup>. Posteriormente la vida, el Licnito, fue resucitada por mujeres quienes se convirtieron en sus nodrizas. De este modo, su ocultamiento simbolizaba su significado contrario, la muerte (*thánatos*), y a su vez este ocultamiento se condensó en el falo como muestra y encarnación del misterio dionisiaco. Por ello, las celebraciones por su nacimiento conservan siempre la presencia itifálica de los sátiros excitados. El falo, en su papel de símbolo, insinúa muerte

---

<sup>147</sup> Leneas (*lenaia*) proviene de la palabra *lenós* que designa al lugar que sirve tanto para pisar las uvas como para custodiar el vino hasta que este llegue a su maduración (*lenaion*). Las competiciones de las Leneas coincidían con la madurez del vino. Para esas fechas, el segundo sacerdote de Eleusis convocaba al pueblo ateniense para que todos juntos invocaran la llegada de Dionisos que, tras haber permanecido en el muslo de su padre Zeus, se encontraba como el vino: en su plenitud; ya listo para salir. Entendida como una fiesta en torno a Dionisos, las competiciones celebradas en las Leneas se distinguieron, en un principio, por sus manifestaciones de desenfreno, el uso de disfraces, la búsqueda del éxtasis, es decir, tuvieron un lazo firme con la comedia y su *komos* (Aristófanes, fue una figura destacada, en su juventud). Ciertamente, la tragedia no estaba excluida y con el pasar de los años fue ganando un espacio más importante (como en la juventud de Agatón) (Kerényi 1998: 194, 207 y 231-235).

<sup>148</sup> En *Las Ranas* de Aristófanes, Dionisos cumple esa función. Sobre este punto volveremos luego.

<sup>149</sup> Otros dioses tienen una presencia invisible llegado el día de su festividad; en cambio Dionisos aparece de forma inmediata, en carne y hueso, en forma plástica. "Había desaparecido, y de pronto está aquí de nuevo" (Otto 2006: 65).

tanto como sintetiza vida. Por otro lado, especialmente para los atenienses, la llegada de Dionisos se vincula al muslo de Zeus<sup>150</sup> donde fue cosido y de donde solo pudo salir una vez maduro para ser criado por Rea.

Como vemos, la singularidad de la helenización de los mitos antiguos se consolida en la invención de la ocultación, o en su reforzamiento: Dionisos se castra. Es un sacrificio que evidencia su fuerza masculina, su virilidad (la *zoé*) ahora custodiada por las mujeres. Así, el sacrificio de la auto-castración y su significado era lo que la religión dionisiaca se preocupaba por ocultar: su misterio. Sin embargo, los considerados iniciados sí daban cuenta de este significado (Kerényi 1998: 15, 191-192). Un detalle final acerca de la doble génesis aparece en la figura de su madre que o bien es una mortal o bien habita en el Hades<sup>151</sup>. Consecuencia directa es que Dionisos tiene una doble naturaleza: por un lado, mortal gracias a Semele, aunque inmortal no solo por Zeus sino por ser “parido” por Zeus mismo; por otro, inmortal por Zeus y por Perséfone, pero mortal, ya que muere en manos de los Titanes (Colli 2011: 46; García Gual 2014: 111). Esta escisión lo muestra como separado del mundo de los humanos con lo que las celebraciones en su nombre forzarían su epifanía a través del símbolo del falo en donde está sin estar. Su génesis contiene tanto vida como muerte, su aparecer es también ocultamiento: es un impulso insondable<sup>152</sup>, una contradicción. Como dijimos, su estar sin estar es algo que se deja ver también en la puesta en escena del *Banquete*, pues aquello que correspondería a los momentos de su ausencia está plagado de referencias al contacto físico como apuntaremos en el análisis de cada discurso. Lo que Dionisos esconde con su castración es el secreto de la vida, y esto hay que tenerlo presente.

Sobre su representación sexual ya algo hemos adelantado en el punto anterior y la clave se halla en la figura del falo. Este estaba por Dionisos, pero el dios mismo no era el falo. Por ello, los cultos orgiásticos no consistían exclusivamente en el desenfreno, si no Dionisos sería considerado el dios de la fertilidad. Dionisos es más bien el dios de la sabiduría y ésta no se juega tan solo en lo instintivo. Por eso mismo, porque el dios representa la totalidad y la totalidad acoge contradicciones, los cultos orgiásticos exhiben, al lado de los impulsos vitales de la danza, la música, el juego y las transfiguraciones artísticas, el quiebre

---

<sup>150</sup> En la tradición órfica y en el Asia menor se lo llama Eiraphotes, justamente por haber salido del muslo de Zeus (Kerényi 1998: 191).

<sup>151</sup> Gracias a estas dos posibles madres es que se le conoce como *dimetor*. Colli y Otto afirman que su origen más seguro se ubica en Creta y, por proximidad, la madre tebana Semele tendría más peso en su génesis (2011: 16-17; 2006: 53-58).

<sup>152</sup> García Gual (2014: 107) y Colli (2011: 16-23) dicen que una caracterización posible de Dionisos es la homofagia como una lectura pesimista sobre la vida en donde el dios desea acabar con todo lo que tiene vida, matar, devorar. Esta visión es posterior y proviene de una vertiente más órfica que solían unirlo a representaciones más ascéticas.

contemplativo, el control de emociones desbocadas y la escisión cognitiva<sup>153</sup>. Los ritos tienen como finalidad ver y conocer. El éxtasis orgiástico es solo el camino que ayuda a la locura, puesto que, progresivamente libera al individuo de lo cotidiano<sup>154</sup>. Dejar que el dios entre en uno es haber rezagado lo cotidiano (manteniéndolo en control) por esa visión del misterio<sup>155</sup>. Quizá por eso sus fieles desarrollaban una inconfundible vinculación con el dios no equiparable a la de otros dioses: las danzas colectivas, el griterío, la ingesta de vino derivaban en entusiasmos masivos, en pérdida de conciencia individual para fusionarse con el dios mismo en una visión delirante y embriaguez cognitiva (Colli 2011: 18-19; Otto 2006: 109-110).

Sin embargo, es un dios íntimo pero también hostil y lejano. Esta intimidad/hostilidad se refleja en el calendario delfico que celebraba a Dioniso en los meses en los que Apolo viajaba hacia el norte, a los hiperbóreos. La ausencia de Apolo no es ausencia radical ya que su palabra profética sigue siendo ofrecida. Nunca deja de ser profeta y sabio, y de comunicar con la palabra a los hombres pese a que necesitarán a su vez de un intérprete, un poseído. En cambio, Dioniso, en su ocultamiento, arroja al hombre en la contradicción e imposibilidad de saber. En efecto, mientras que Apolo es un servidor más deferente con sus fieles –a pesar de curarlos y guiarlos a veces de forma cruel–, Dioniso no ya que desata frenesí y concede su misterio a unos cuantos, y arrebató la conciencia del hombre para luego marcharse (García Gual 2014: 84-111).

Estas características de los ritos y de su veneración se enlazan precisamente en la irrupción de un estado alucinatorio de visión (*epópteia*) –como ocurre en los misterios de Eleusis<sup>156</sup>– en la plenitud del éxtasis orgiástico. Este acontecimiento se vincula al poder mántico con el que suele relacionarse a Dioniso<sup>157</sup> dado que, considerado como el dios de la sabiduría insondable (de la contradicción), esta visión del futuro y comprensión del misterio se erige en sí mismo como coincidente con la sabiduría. Así, esta paradoja del frenesí y descontrol corpóreo suprimida abruptamente por la contemplación cognitiva<sup>158</sup>

---

<sup>153</sup> “Herodoto dice que Dioniso ‘hace que los hombres actúen locamente’, lo que puede significar cualquier cosa, desde ‘dejarse ir’ hasta convertirse en ‘poseo’. El objetivo de su culto era la *ékstasis*, que también podía significar cualquier cosa, desde un ‘sacarle de uno mismo’ hasta una profunda alteración de la personalidad” (Dodds 1981: 82).

<sup>154</sup> “El dios que, por medios muy sencillos, o por otros no tan sencillos, hace posible que uno, por un breve tiempo, ‘deje de ser uno mismo’, liberándole de ese modo” (Dodds 1981: 82).

<sup>155</sup> Esto se puede rastrear en *Las Bacantes* de Eurípides 72-77, 81-82: “Dichoso el que, con espíritu tranquilo/ y conocedor de los misterios de los dioses,/ lleva una vida pura/ y consagra su espíritu al tropel dionisiaco,/ desatando su exaltación por las montañas/ con sagradas purificaciones/ y coronado de hiedra,/ rinde culto a Dioniso” (Colli 2011: 64-67).

<sup>156</sup> Colli afirma que no cabe duda de que la celebración de los misterios de Eleusis y los ritos de Dioniso estaban unidos (Colli 2011: 15, 24, 30-34).

<sup>157</sup> En el *Fedro* 265b y en el *Banquete* 215a-c, por ejemplo.

<sup>158</sup> Como aquí por ejemplo, en *Las Bacantes* de Eurípides 297-301: “pero este dios es adivino, porque el frenesí/ y el delirio estimulan sobremedida la adivinación./ Cuando ese dios llega a apoderarse de un cuerpo, hace predecir el futuro a los que están fuera de sí” (Colli 2011: 82).

refuerza la simbología del falo<sup>159</sup>. Dionisio, en tanto dios del deseo y de la tensión sexual<sup>160</sup>, es dios de la contradicción, de la dialéctica entre el deseo y la satisfacción; de modo que está escindido de sí mismo, ocultando su virilidad para impulsar el deseo descontrolado de poseer esta clave de la vida que, sin embargo, se alcanza solo en el control estático del desborde para luego perderse y poder manifestarse otra vez. Dionisio está entre el optimismo y el pesimismo que captura el misterio que es incomunicable pues el secreto de la vida lo es también<sup>161</sup>. Por ello, la función del falo en aras del conocimiento implicaba tanto su epifanía como su ocultamiento: pasión, desapego y anhelo de plenitud, tópicos muy presentes en el *Banquete* como veremos.

Excepto por K.O. Müller<sup>162</sup>, los estudiosos de Dionisio lo han considerado siempre como el dios del vino. Su poder exaltador es el vehículo perfecto que propicia el contacto con el dios, el impulso que lleva a aprehender su manifestación y su misterio. ¿Posee Dionisio un *logos*? Como nos muestra tanto su génesis como su representación sexual, Dionisio esconde el misterio y, si este tiene posibilidad de ser captado, es, antes que todo, intransmisible. Pero también es una revelación extática, una visión repentina. ¿Cuál es, en todo caso, su relación con el *logos*? Es Apolo el dios que concede sabiduría a los hombres a través de un *logos* pese a que él mismo se mantiene distante de sus sentencias. Se trata de un *logos* oscuro que requiere de examinación e interpretación (Colli 2011: 25). Sin embargo, para los hombres la búsqueda de la sabiduría no tenía como único representante a Apolo. Según comenta Dodds, ambos dioses ayudaron a calmar las angustias de los griegos de la época arcaica (1981: 82) y, según deja ver Esquilo, no era poco frecuente que ambos intercambiaran nombres (Colli 2011: 84-85)<sup>163</sup>. Por su

---

66-67). Esta abrupta contemplación cognitiva es vista por Otto como el rasgo más distintivo que emparenta a Dionisio con el vino: el vino es una metáfora del dios puesto que tanto uno como el otro alcanzan su perfección en el milagro del segundo nacimiento, es decir, en la vendimia para el vino y en su epifanía para el dios. La locura dionisiaca "es el elemento que acompaña su máximo grado de salud, la tormenta que estalla de su interior cuando madura y sale de sí", de ahí que, la locura se considere un saber oculto, una fuerza cognitiva. (2006: 107-111)

<sup>159</sup> Movimiento pendular que muestra (prólogo) y oculta (acuerdos iniciales, palabras de Pausanias) para finalmente volverse a mostrar (Alcibíades) (Rojas 2004: 289). Es una lectura posible, sin embargo, habría que tener en cuenta que Dionisio, como dios de lo insondable, está siempre presente en sus formas cambiantes (Colli 2011: 23-24).

<sup>160</sup> Esta característica se observa en *Las Bacantes* de Eurípides 685-688, 729-735: "y otras sobre hojas de encima, su cabeza/reclinaban en el suelo, humildemente, y no,/ como tú dices,/ ebrias de libaciones y de sonidos de flauta,/ a la cabeza de Cípride por la soledad del bosque./ Yo salí de un salto, porque deseaba apresarla,/ y abandoné el arbusto en que había ocultado mi cuerpo./ Pero ella gritó: "Perritas mías frenéticas,/ que estos hombres quieren cazarnos. Seguidme,/ seguidme armadas de tirsos en vuestras manos"./ Nosotros, entonces, huimos para evitar que nos despedazasen las bacantes" (Colli 2011: 68-71).

<sup>161</sup> Algunas de estas características resuenan en el propio de actuar de Sócrates señalado por Alcibíades como se verá más adelante.

<sup>162</sup> Según Otto, Müller no reconoce a Dionisio como divinidad del vino tomando en cuenta que Homero nunca lo declara como tal. Sin embargo, dice Otto, el mismo Homero concedía que los ritos y las celebraciones en su nombre estaban siempre vinculadas con el vino. En tal sentido, es imposible pensar que sus seguidores se vincularan de tal manera con el vino sin que este acercamiento no significase a su vez la veneración de la deidad que lo propiciaba (2006: 108).

<sup>163</sup> Por ejemplo, en Esquilo, fr. 86 "Apolo coronado de hiedra; Baco, el adivino" y en Eurípides, fr. 477 "Oh Baco dominador, amigo del lauro;/ oh Peán Apolo, maestro de la lira" (Colli 2011: 84-85). Por su parte Otto afirma: "En Apolo se reúne todo el brillo de lo olímpico y se enfrenta a los reinos del eterno transmutarse y perecer. Apolo y Dionisio, el ebrio conductor del séquito que habita el orbe: tal sería el ámbito del mundo. Con ello, la duplicidad dionisiaca de lo terrenal se acogería a una nueva duplicidad, más alta: entraría en el eterno contraste entre la vida que gira, interminable, y el espíritu sereno que contempla la lejanía. Esto es lo que expresaría una unión no meramente externa de Apolo con Dionisio. Y si el vínculo se ha establecido realmente, ¿habría de deberse a una burda casualidad? ¿Acaso no es más razonable creer que Apolo

parte, Platón, en el *Fedro*, vincula a ambos dioses con la manía (244b), reservando la profética para Apolo y la mística para Dionisio (265b). Esa sabiduría que sintetiza Dionisos, la sabiduría de la contradicción es “es la imposibilidad plenamente real que reside en él, no una cosa que él conceda a los demás, que él transmita fuera de sí” (Colli 2011: 25). Así que mientras uno comunica, el otro esconde. Su relación con el *logos* es la misma que su relación con Apolo. Por eso, coincidimos con Reale y afirmamos con él que la presencia de Apolo es otro *agon* presente en el diálogo que se manifiesta en las alusiones a Dionisos (2004: 257-266)<sup>164</sup>. Esto quiere decir, finalmente, que a la sabiduría podemos acceder de dos modos. Por un lado, la manía de Dionisos muestra un carácter colectivo y avanza hacia la sabiduría en alegría común, aunque colectivamente no sea posible atraparla. De ahí la importancia de su contraparte: Apolo comunica de forma indirecta depositando oscuramente su saber en un intérprete demente quien vuelve *logos* su mensaje, *logos* que liga el significado de esta sabiduría para los demás a la manera de una imagen. Si en el *Banquete*, Dionisos puede impartir justicia sobre el asunto de la sabiduría (175e) es porque en efecto puede evidenciar una verdad buscada colectivamente en el *sym-póision* que, sin embargo, necesita de un guía que la descifre<sup>165</sup>.

## **2.2. Síntesis, relación y movimiento en los modelos eróticos del *Banquete***

Como hemos dicho al inicio de este capítulo, es discutible sostener que el *Banquete* se trate de una conversación específicamente sobre el amor. En todo caso, la imagen general que ofrece el diálogo es la de la multiplicidad de acercamientos al eros y las funcionalidades que cada encomiador, arte o disciplina le concede. De este modo, sostenemos que Platón pretende promover un tipo de educación del deseo que fuerza la inclusión de lo que aparece como incompatible, distinto y otro, logrando así rehabilitar este componente desarticulado (el cuerpo) en función de la meta ulterior metafísica, ética y política de la vida buena. Lograr esto se traduce en una tensión que se resuelve aquí de modo distinto a lo que sucede en el *Fedón* y que analizamos en el cierre del capítulo anterior. Sin embargo, es necesario sustentar esta interpretación en donde el hombre en disposición para amar establece una relación entre

---

y Dioniso se habrían atraído y buscado, que Apolo habría deseado ese estrecho vínculo con el misterioso hermano porque sus reinos están unidos por un lazo eterno a pesar de su craso contraste? ¡Con ello, la religión griega habría alcanzado su cima más excelsa como consagración del Ser objetivo!” (2006: 151).

<sup>164</sup> Reale considera que Apolo sale victorioso del *Banquete*, pues, según su interpretación, la presencia de lo racional es la que se impone en el diálogo. Creemos, más bien, que ambos salen triunfantes porque la victoria de uno es la victoria del otro.

<sup>165</sup> La mediación sintética entre el elemento dionisiaco y apolíneo tiene un lugar privilegiado en la irrupción de la Alcibíades en particular, aunque se pueda señalar, como lo haremos en 2.3, ciertas ocasiones en donde este *agon* aparece. La síntesis, sin embargo, solo es posible con la llegada del último encomiador, Alcibíades.

lo intelectual y lo sensible integrando, aunque no sin problemas, el deseo en la acción que es guiada por un ideal intelectual.

Un primer paso en la tarea de justificar nuestra interpretación es destacar que el alma es asunto no solo importante en la ruta paidética que propone Platón, sino que en el *Banquete* se diseña su configuración cinética similar a la actividad dinámica del propio Eros. Uno de los modos en que se ha tratado la naturaleza del diálogo que tiene lugar en el *Banquete* es asumirlo netamente como un documento socrático. En tal sentido, Rowe, a diferencia de buena parte de la tradición que ubica a nuestro diálogo en el periodo intermedio, apuesta por una interpretación polémica que se sustenta en la falta de cohesión entre la metafísica propiamente platónica y la psicología socrática. Uno de los argumentos que sostiene esta lectura es la inocencia de la postura socrática respecto del deseo que, en el fondo, no se ha alejado de lo planteado en el *Lisis* (216c-222d), es decir, que el deseo está siempre dirigido por aquello que es lo mejor para nosotros, es un deseo inocente que solo podría verse comprometido por nuestras creencias, pues estas sí podrían estar equivocadas y, por ello mismo, ser una orientación perversa. Esta inocencia sobre el deseo o el silencio sobre aquello que lo produce y el efecto que causa en los hombres, es el silencio del *Banquete* en conjunto. Es por esta razón que la metafísica que termina mostrándose en las palabras de Diotima suena extraña y lejana para todos los asistentes, casi increíble: "That itself, it seems to me, is the chief point of the whole dialogue: to celebrate the distance that separates Socrates from his audience, and from the rest of us" (Rowe 2006: 21-22). Así, no cree que los discursos previos tengan otra funcionalidad que la de ser un comparativo extremo y pedestre frente al discurso socrático atrapado en la simplicidad del alma y la naciente filosofía platónica que entrevé la doctrina de las Formas. El eros pierde esa inocencia y pura bondad solo en el libro IV de la *República* cuando se sostiene una visión cinética del alma.

Que en el alma no residen las complejidades propias de su versión posterior en *República*, se justifica en el poco aprovechamiento que Rowe hace de los otros discursos en comparación con el de Diotima. Claro que, si consideramos que los discursos son desechables, no estaríamos haciendo nada que no haya hecho Platón ya en muchos de sus diálogos, es decir, considerar que aquello que es aceptado por todos o por los mejores no debe ser tomado tan en serio. Sin embargo, en el *Banquete* el proceder parece más aristotélico<sup>166</sup>, valga el anacronismo. Autores como Robin, Sheffield, Soares y Fattal sostienen que las

---

<sup>166</sup> *Tópicos* 1.1.100b21.

tesis que aparecen en el discurso de Diotima se han discutido previamente en los discursos de los otros invitados o en diálogos anteriores y que no se toman como errores aproximativos sino como cosmovisiones acerca del amor, propositivas y verosímiles. Así, por ejemplo, el poder cósmico del Eros de Erixímaco (186b) es recuperado tanto en el discurso de Aristófanes (192e) como en el de Diotima (205d); para el primer caso a partir de la explicación de la génesis de los hombres desde el ser esférico primitivo (189e-192e) y, para el caso de Diotima, la naturaleza intermedia del eros genera un rol de intermediario y vinculador del dios que restituye la unidad del cosmos (203b-206b). Incluso, entre los discursos de Aristófanes y Diotima puede notarse cierta continuidad dado que en el discurso del cómico se divisa ya la condición intermedia espacial y temporal del dios (192e). Del mismo modo, la bifurcación del eros promovida por Pausanias (180c-d) le permite a Aristófanes presentar la naturaleza del eros en los humanos a los que describe como nacientes de los seres esféricos (189e-192e). También podemos apreciar que el orden metodológico propuesto por Agatón (194e-195a) es seguido luego por Sócrates en su discurso (199c) y, de hecho, aquellas virtudes que Agatón le atribuye al eros como la justicia, moderación, valentía y sabiduría (196b-e), serán atribuidas luego en boca de Alcibíades al mismo Sócrates (218e-222a).

Por supuesto que podríamos considerar que esta anticipación, o *endoxic method* como dice Sheffield (2006), tiene una importancia menor como considera Rowe o que su funcionalidad es solo útil para reforzar lo especial de la filosofía platónica. También podríamos creer que es una estrategia platónica para introducir líneas de análisis destinados al fracaso que esperan no solo su corrección en el discurso de Diotima sino que van dejando huellas sobre las “doctrinas no escritas”, como sostiene Reale (2014). Sin embargo, es el contenido de estos discursos el que conduce a la necesidad de enfrentarse a aquella ausencia que el propio Rowe señala: abordar el deseo de una manera no inocente, es decir, superar al *Lisis*, lo cual implica asumir que frente al deseo se produce internamente un desencajamiento intelectual que complica el buen entendimiento de las Formas y que, no obstante, parece resultar una condición necesaria para la vinculación de la psicología con la metafísica, cosa que Platón explicará con mayores detalles en la *República* y las *Leyes*. Es correcto decir que el tratamiento del alma propiamente dicha es un elemento ausente en el *Banquete*, pero en la forma del deseo y de la acción que promueve el deseo o, mejor dicho, en el realce de la ausencia de una justificación satisfactoria acerca de cómo el objeto del amor determina cierta disposición en el hombre para con su polis –asunto que solo es posible de observarse en el análisis de los otros discursos– puede entrecruzarse la complejidad del funcionamiento del alma.

El desacomodo que Rowe señala entre la psicología socrática y la metafísica platónica nos lleva nuevamente a un tipo de lectura confrontacional cuya tendencia contradice el espíritu del propio eros. Incluso sin llegar a la postulación intermedia e intermediaria explicada en el discurso de Diotima, la apelación a la tradición en la voz de los otros interlocutores, configura ya un poder cósmico del eros cuya actividad tiende un puente entre el macrocosmos y el microcosmos, y cuyo poder y funcionalidad mayor radica en reorientar la actividad humana. A Erixímaco se lo oye decir en 186a que el eros “[...] no solo existe en el alma de los hombres (ψυχᾷς τῶν ἀνθρώπων) como una atracción hacia los bellos mancebos (πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ), sino también en las demás cosas como una inclinación hacia otros muchos objetos, tanto en los cuerpos de todos los animales como en los productos de la tierra y, por así decirlo, en todos los seres [...]”. Por su parte, Aristófanes también incide en el desacomodo que genera eros en el alma de los amantes pues “[...] cuando se encuentran con aquella mitad de sí mismos, tanto el pederasta como cualquier otro tipo de amante, experimentan entonces una maravillosa sensación (θαυμαστὰ ἐκπλήττονται) de amistad, de intimidad y de amor, que les deja fuera de sí [...] A ninguno, en efecto, le parecería que ello era la unión en los placeres afrodisíacos [...] No; es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno (βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχῆ), algo que no puede decir, pero que adivina confusamente y deja entender como un enigma (μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται) [...] reunirse (συντῆξαι) y fundirse (συμφυσῆσαι) con el amado y convertirse de dos seres en uno solo. Pues la causa de este anhelo es que nuestra primitiva naturaleza era la que se ha dicho y que constituíamos un todo; lo que se llama amor, por consiguiente, es el deseo y la persecución de ese todo” (192b-e). En ambos casos, además, aunque más evidente en Aristófanes, el desasosiego inicial del eros en el alma de los amantes acaba por producir cosas positivas para él, obviamente sin poder sustentar el porqué. Es cierto, como dice Rowe, que el deseo es inocente<sup>167</sup>. Sin embargo, la intención de Platón de corregir el origen de este deseo aprovechando el *agon* discursivo sobre la vida buena y el origen disciplinar que la sostiene deja ver que la planificación del diálogo no es suscitar *aporía* sino ubicar una solución sobre las posibles desgracias que terminan sufriendo algunos de los invitados a la celebración algunos años después.

El fin bajo el cual la acción es redireccionada es materia de discusión y, efectivamente, será una de las primeras cosas que aclarará Sócrates (199d), pero nunca se cuestiona que el eros coloque o, mejor dicho,

---

<sup>167</sup> Pues se asume que quien desea lo mejor lo desea aun cuando esto pueda ser tan solo una idea equivocada y, de ser así, el deseo no se transformaría *de facto* en malo, lo que ocurriría más bien es que el deseante no ha sabido entender qué es lo que debe desear.

descoloque la actividad de hombre de modo tal que cambia su rumbo<sup>168</sup>. Es en este punto donde la metafísica sometería a la psicología de modo tal que simplifica al alma en virtud de la unicidad de la Forma que guía el pensamiento, la acción y el conocimiento. Nosotros sostenemos, más bien, que la concepción motriz del eros<sup>169</sup> es la ruta hacia la concepción cinética del alma. En la doctrina socrática “virtud es conocimiento” que Rowe asume como presente y no superada en el *Banquete*, el principio funcional es primariamente psicológico, esto quiere decir que la vida mental de los hombres se circunscribe al conocimiento y, por ello mismo, hay una sola virtud posible: ejercer de manera plena y correcta la función del alma, que es conocer (Taylor 2014: 59). Es en el *Menón* en donde el alma se revela como algo más complejo –pese a no ser explicada ni complejizada–, pues finalmente la opinión y el conocimiento se predicen sobre la virtud que puede ser atrapada por ambos órdenes del saber (*doxa* y *episteme*) aunque no se tiene clara la explicación del porqué. Esto le da impulso a Platón para considerar que en el alma de los hombres se suceden una serie de factores, que el alma no es una simple pluralidad de actividades ni una unidad meramente indiferenciada, sino que es una entidad unitaria que retiene en sí, como Gea, pluralidades. No tratar estas pluralidades es propiciar confusión. De ahí que el eros, platónico pero de vertiente hesiódica, sea también esa pulsión que hace brotar del alma, como de Gea, orden y diferenciación. La postulación cinética del alma recoge esta intención planteada en el *Banquete*.

Sin embargo, es cierto que el despliegue argumentativo que podría esperarse como consecuencia de este eros motriz en la conformación cinética del alma es un elemento que se extraña y cuya ausencia explicativa podría constituirse como una limitación teórica del *Banquete*. No obstante, si tenemos presente que la filosofía es a los ojos de Platón un “modo de vida”, se trata de una reflexión que no solo ordena el entendimiento sino también el carácter, justamente lo que nuestro diálogo se esfuerza en mostrar. Como menciona Taylor, la educación platónica “está dominada por la idea de que la propia mente imita inevitablemente el carácter de las cosas que contempla habitualmente y esta aspiración no puede ser perseguida persistentemente sin que produzca una transfiguración de nuestro entero carácter, su último efecto es reproducir en el alma individual esas reales características de la ley, orden y objetivo real que la contemplación del filósofo revele como omnipresentes en el mundo del conocimiento genuino” (2014: 36). Esto quiere decir que el inicio de ese camino educativo que lleva al hombre a ser lo mejor que puede ser es una emoción intelectual, un apasionamiento que lo lleva a

---

<sup>168</sup> Además de lo mencionado en Erixímaco y Aristófanes, colocar ejemplos de Pausanias, Fedro, Agatón.

<sup>169</sup> En todos los discursos puede verse esto ya que siempre es causa de los mayores bienes.

querer penetrar la verdad. Es la fuerza de lo eidético aquello que imprime su vigor en el alma transformándola y disponiéndola siempre hacia lo mejor. Esa disposición, como veremos, no se reduce a desechar al enemigo sino a incluirlo de alguna manera.

Por lo tanto, antes de asumir, como asegura Rowe, que la ausencia argumentativa de la complejidad del alma es determinante en la calidad propositiva del diálogo, es necesario demostrar que los otros discursos tienen un valor filosófico en particular que no se reduce a ser pedagogía metodológica frente al discurso de Diotima. No solo su valor excede a la demostración de la importancia de la filosofía frente a la tragedia, la comedia y otras artes como la medicina o la sofística, sino que, como asegura Sheffield “philosophical understanding emerges from a process of working through the endoxa [...] This surely serves to remind us of the sorts of lives that were constructed as a result of adopting the beliefs and values espoused by the individual speakers” (2006: 46). Ciertamente, y ya lo veremos con detalle en la explicación de los discursos, estos son mostrados como representantes de los misterios menores mientras que el de Diotima ocuparía el lugar destinado a los misterios mayores<sup>170</sup>. Así las cosas, los discursos contienen, incluyendo el de Alcibíades, una significancia que podría llevarnos a pensar en una empresa comunitaria que, conducida apropiadamente, puede develar el conocimiento que se anhela. Como una imitación de la unidad confusa del alma, el diálogo contiene una pluralidad diferenciada que solo puede emerger con la fértil acción del eros que muestra los distintos factores que constituyen al todo, separándolos y ordenándolos. La narración indirecta en donde la imagen de Apolodoro depende de la de Aristodemo o en donde el entendimiento cabal de un discurso depende en mucho de la presentación del anterior también hace notar la intención de no desechar, sino de incluir y sumar.

Justamente en relación con esta empresa comunitaria que defiende Sheffield, nuestra presentación de la función de la presencia de Dionisos y el recurso a su dignidad como juez en el tema de la sabiduría adquiere mayor importancia. Es porque Rowe considera que la contradicción socrática y platónica se muestra y no se resuelve en el *Banquete*, que cuestiona el valor propositivo del diálogo. En efecto, la sabiduría no consiste en mostrar los contrarios sino en conciliarlos. El llamado a Dionisos no es casual. Es este el dios de la sabiduría insondable, el que une la contradicción manifiesta entre los impulsos vitales

---

<sup>170</sup> No concordamos plenamente con lo que afirma Sheffield. En efecto, en los misterios menores los poetas, hacedores de normas, artesanos (209a) estarían presentes en sus representantes encomiadores. Valoran los asuntos del cuerpo menos que los del alma (176e) y se caracterizan por el amor por el honor (208c, 198d-e). Por eso, de alguna forma, se sienten familiarizados con lo que Diotima dirá luego a través de Sócrates (2006: 46). Nuestro punto de desencuentro no reside en la consideración del discurso de Diotima como representante de los misterios mayores, sino en que esos misterios mayores ejercen un tipo de saber que no niega la presencia de lo físico en la constante búsqueda de la aprehensión intelectual, como lo enfatiza el discurso de Alcibíades.

por un lado y el quiebre contemplativo, el control y la escisión cognitiva por otro. Si la finalidad última es conocer, entonces el éxtasis tiene la función de ser una ruta hacia la liberación paulatina de lo cotidiano que nos lleve a la *epópteia*. Lastimosamente, esta visión orgiástica y cognitiva es concedida a pocos como bien muestra el *Banquete* en 215a-c, por lo que es necesario un intérprete que ayude a hacer *logos* el misterio. Los ritos orgiásticos (entiéndase, el camino hacia la visión intelectual) son una empresa colectiva que celebra la vida, los placeres y el deseo para, luego, transformarse en una experiencia personal instintiva-cognitiva. Son los otros discursos, en este caso, los previos al de Diotima, los que ofrecen esta ruta. En esta misma dirección, ¿qué papel cumple, entonces, el discurso final de Alcibíades? Tras el trance orgiástico intelectual, Dionisos, que ha relegado su papel en la presencia de Apolo, reaparece en su segundo nacimiento, en su frenesí cognitivo que, como el vino, contiene un impulso demoledor hacia la verdad, aunque no pueda expresarse en un *logos* que articule esta explosión e impulso con la fuerza expositiva del adivino apolíneo. Esto lo justificaremos durante el análisis de los discursos.

La educación del deseo que pretende conciliar lo intelectual con lo sensible se sostiene en la consideración compleja y dinámica del alma, sujeta a confusiones y reacomodos. En vistas a esto, un segundo asunto que se hace necesario abordar es la importancia de la disposición a amar de los hombres en beneficio tanto de sí mismos como de su comunidad. Hemos sostenido que esta disposición es la que lleva a los hombres a educar su deseo y a conocer su objeto de amor y comprender la función que este amor ejerce en la vida, si queremos que esa vida sea buena. Para justificar estas afirmaciones hay que volver al origen del *Banquete*.

En el año 416 a. C. Agatón, el poeta trágico y personaje de la obra, se alza con el trofeo en las fiestas Leneas, triunfo que da origen al diálogo. La fecha en la que se compone, sin embargo, es posterior. Por la alusión a algunos eventos históricos constatables<sup>171</sup>, la construcción debería ubicarse entre el 384 y 379 a. C. Asimismo, el relato de Apolodoro suele fecharse alrededor del año 400 a. C., un año antes de la muerte de Sócrates, fecha en la que varios de los protagonistas han caído en desgracia o, más precisamente, en deshonra política. Ya hemos visto que el eros tiene una función paidética aglutinante para la sociedad griega que incluye lo político, religioso, militar y sexual. Esta multifunción impacta en la puesta en escena de la obra, ubicada estratégicamente alejada de los acontecimientos reales y de la

---

<sup>171</sup> En 182b, el dominio de Jonia por parte de los bárbaros y en 193a la alusión de Aristófanes a la repartición que los espartanos hicieron de los arcadios de Mantinea.

forma en que comprendían lo erótico aquellos personajes que habiendo sido considerados “buenos” de pronto estaban ya lejos de serlo.

¿En qué han fallado estos hombres? La reflexión sobre la meta de la vida, la manera en que debe vivirse y a partir de qué consideraciones, empieza a manifestarse como preocupación común encubierta en los elogios al eros. Dice Ludwing (2002) que en las narraciones de Tucídides sobre la Guerra del Peloponeso, específicamente acerca de la Revuelta de Mitilene (428-427 a. C.), se habla del eros de una forma muy abstracta, no específicamente como asalto sexual sino casi como una sublimación: “The passage may well mean, however, that the Mytilenians experienced a catching of the breath and a pounding of the heart at the prospect of freedom, symptoms conformal with a passion that, in a very different context, might have manifested itself in sexual arousal” (2002: 10). La concreción física que es connatural al eros puede aparecer también como una experiencia que se transforma en abstracción y que parece encontrar una veta poderosa y fértil en su expresión política. De este modo, “abstract objects such as the fatherland or an imagined community are treated in some Greek texts as no less desirable and ‘erotic’ than a tangible and concrete human body” (2002: 11). La sublimación del instinto sexual convertido en ambición política es algo que puede hallarse con cierta facilidad y evidencia histórica en los protagonistas del diálogo y en los discursos. En definitiva, esta sublimación en función de una vida *kalós* es el meollo del asunto detrás de los discursos, aunque esta línea de interpretación solo es posible si consideramos que para que una teoría sobre el eros sea efectivamente relevante para la vida de los hombres, como deja ver Platón no solo en el *Banquete* sino varios de sus diálogos, es importante que inicie su acción y su movimiento desde el lugar o condición humanas sino podría resultar de una falsa utilidad o, peor aún, una imposibilidad absoluta.

Comprendamos correctamente esta sublimación. No se toma suficientemente en cuenta que la falta de univocidad de “το ἀγαθόν” permite la multiplicidad de referencias en torno a en qué sentido los encomiadores son “buenos”. Ser considerado como tal no es un asunto que se pueda dirimir fácilmente, pues serlo no está determinado tan solo por aspectos visibles sino también y principalmente por la condición interna de la *psyché* de aquel llamado “bueno”. No se entiende qué es lo bueno ni se aprende a serlo por ósmosis. No basta el contacto físico, la percepción o cualquier tipo de unión (ἄπτω) para que alguien más puede hacerse de esa noción o sacar cierto beneficio de ella (ἀπολαύω), como Sócrates expresa a propósito de la sabiduría en 175c-e. Para poder decir de alguien que es “bueno” hace falta

comprender qué es το ἀγαθόν. Lograr esta finalidad ontológica implica mostrar qué tipo de acción o disposición puede llevar a los hombres a ser buenos. Los discursos, usando al eros como excusa, debaten sobre esta bondad de los hombres sublimando los apasionamientos propios del amor al quehacer político cuyas bases formativas se hallan en el sistema pederástico. Esta sublimación es un artificio platónico para arribar a la necesidad de una filosofía relacional y una futura concepción cinética del alma.

¿Qué disposición especial debe tener el hombre para poder ser un “buen hombre”? ¿Cómo debe ordenarse para tener una vida política en consonancia con lo bueno? En el fondo, se trata de la pregunta por cómo debe amar, es decir, qué clase de educación requiere el hombre bueno para enlazar lo que aparece como desarticulado y peligroso a su quehacer. Educar el deseo para controlarlo<sup>172</sup>, conocerlo y dominarlo. A diferencia de los hombres de su tiempo, Platón evitó la problematización en torno a las maneras en las que se satisface el deseo para discutir acerca de la naturaleza del deseo y la función que cumple en la vida de los hombres. Es por esto que no podemos sostener nuestra interpretación si iniciamos el análisis de los discursos a la manera canónica, es decir, aplicando lo dicho por Diotima a todos los otros *logoi*.

La disposición a amar emerge como tal en el análisis de la obra en su totalidad. Este análisis muestra también distintos modos en los que se asume la relación erótica que nosotros hemos llamado “modelos amatorios”. Aunque ya se ha insistido en el valor de todos los discursos, es necesario retomar esta idea con la finalidad, ahora, de respaldar la particular importancia de la disposición erótica y la tipología de amor que determina. Veamos esto más puntualmente. Llegado su turno, Sócrates no se siente cómodo para iniciar su elogio. Ha afirmado previamente ser un entendido en cuestiones amorosas (198d). Sin embargo, con su discurso *ad portas*, repara en lo siguiente: “[...] la verdad (ἀληθῆ), si os parece bien, estoy dispuesto a decirla a mi manera, mas sin poner en parangón mi discurso con los vuestros, [...] Mira, pues, Fedro si hace falta también un discurso semejante, uno que permita oír la verdad sobre el Amor (Ἔρως τὰληθῆ λεγόμενα ἀκούειν) [...]” (199b). Esta línea divisoria establecida *motu proprio*, ha permitido a muchos estudiosos<sup>173</sup> dividir el diálogo en dos partes, una falsa y desechable representada por los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Agatón, Aristófanes y Alcibiades, y una verdadera

---

<sup>172</sup> La supresión del deseo puede ser incluso peor, de ello deja huella el discurso de Alcibiades.

<sup>173</sup> Cornford, por ejemplo: “he de pasar de largo los primeros discursos que esbozan distintas sugerencias en torno a la naturaleza e Eros, las cuales son recogidas o criticadas en el discurso de Sócrates” (1974: 133-146) o en Kahn (1998: 267-281), Grube (1992: 141-188) y Reale (2014).

ubicada únicamente en el discurso de Diotima (“[...] es la verdad (ἀληθεία) a la que no puedes contradecir (δύνασαι ἀντιλέγειν), pues a Sócrates no es nada difícil” (201c). Rowe y Reale, como ya se dijo, son partidarios de minusvalorarlos no porque al ser considerados como *doxa* su valor pueda ser discutible, sino porque es utilitario para las hipótesis que manejan. Ahora bien, si los otros discursos se ubican en la *doxa*, ¿cuál sería el mérito que encierran?, ¿qué motivaría su existencia? Bury considera que se trata tan solo de parodias ya sea de los autores o ya sea de sus artes (1932: 53-54). Cornford ni los aborda bajo el precepto que muchas de las hipótesis planteadas en estos discursos llegan a buen puerto solo mediante el discurso de Diotima (1974: 136-145). Restringirlos casi siempre al análisis estilístico les ha restado injustamente la profundidad filosófica que autores como Soares, Sheffield, Nehamas, Nussbaum o Brisson han empezado a mostrar en sus investigaciones.

Los cinco discursos previos al de Diotima contribuyen, en su antagonismo dialéctico, al entendimiento y postulación de la teoría platónica del amor como ya se ha explicado a propósito de la construcción de imágenes y la sinopsis dialéctica explicada en la puesta en escena del diálogo. Sócrates los ubica como desaciertos o como aproximaciones, es decir, como no-verdades. ¿Cómo entender esto? En cuanto a la no-verdad, Robin (1908: 122-169) explica que esta noción debe ser tratada con cuidado. Tanto si le concedemos valor a todos los discursos como si solo lo hacemos con el de Diotima, lo innegable es que este último rectifica y complementa a los anteriores. Como resultado, eros opera como *daimon* intermedio (μέσος) entre la sabiduría (σοφία) y la ignorancia (ἀμαθία) (203e). Aunque parece una réplica de los esquemas dicotómicos clásicos en Platón, como vimos al final primer capítulo, esto debe llevarnos a un análisis distinto de lo que se entiende por no-verdad en este diálogo, condición que Sócrates endosa a todos los discursos previos al suyo y que comparten como rasgo ontológico con el eros. Identificar al eros y a los discursos con la *doxa* resulta peligroso y tal vez solo pueda servir como una guía muy general. En efecto, si la *doxa* alcanzara la realidad verdadera, dejaría ella misma de ser *doxa* y se transformaría en ciencia. ¿Cómo siendo ciencia justificaría su calidad de intermedio? ¿Es posible que los discursos previos puedan, por la fuerza de sus propios *logoi*, alcanzar la verdad y ser ellos mismos ciencia del eros? Los discursos, como el eros, solo tienen una función catalizadora hacia el acceso a la cúspide, a la contemplación de lo Bello absoluto. Eros, como los discursos, no tiene una naturaleza que fije lo obtenido sino más bien tendiente y carente, es movimiento y acción hacia un fin.

Considerando lo afirmado, el eros es abordado desde distintas no-verdades que se aproximan en mayor o en menor medida a aquello que podría darles sentido, razón y verdad. La multiplicidad de accesos no constituye un problema sino más bien una ventaja: permite discutir las posturas de la élite intelectual enlazándolas y haciéndolas competir entre ellas para posibilitar que en conjunto generen este movimiento hacia la verdad. Como afirma Soares, “cada perspectiva teórica encierra un núcleo parcial de verdad sobre el fenómeno erótico” (2009: 14). Este núcleo de verdad se arma bajo la fórmula de la anticipación y rectificación, modalidad invariable en todo el diálogo, incluso en el discurso final de Alcibiades. Esta prolepsis se beneficia de la narración en cascada y de la escritura dialogada, en la misma dirección de lo postulado por Sheffield (2006). Mientras Platón expone un entendimiento del amor que no es una totalidad conceptual cerrada<sup>174</sup>, los otros discursos sí se presentan a sí mismos con saberes concluyente del eros. Platón no tiene por hábito reconciliar sus hipótesis entre sus diálogos. Podemos afirmar que su opinión ha cambiado por los estudios estilográficos que han compartimentado su obra en distintos momentos de la presentación de la doctrina de las Formas. Esta división artificial, aunque ayuda a comprender muchos de los problemas que preocupaban a Platón, no nos ayuda a descifrar si cambió de opinión o no respecto de algunos de sus postulados (1908: 81-92). Por el contrario, se esfuerza por incluir en estos discursos un temperamento distinto, interesado en exponer un tipo de *logos* que, por su propio origen disciplinar, da por sentado los sentidos comunes y se esfuerza por justificarlos en la medida en que le confieren rango de verdad. Si acaso esto es también una burla a la élite intelectual de su momento, la estrechez disciplinar de los discursos consolida la *expertise* erótica que Sócrates dice tener. Si sobre el amor se va a enunciar la verdad, el modo de lograrlo guarda relación con un tipo de *logos* distinto al que ellos muestran. Robin insiste en valorar este nuevo logos no solo como mitológico sino también como psicológico (1908: 121). Enfrentar el eros con la *psyché* es otra forma de hacerle frente al deseo, rectificación que nace de la anticipación propuesta en los discursos previos y que da respuesta a la falencia señalada por Rowe.

En relación con el deseo<sup>175</sup> y su importancia dentro del *Banquete*, aprovechamos lo planteado por Kahn en su análisis sobre el objeto del amor para Platón (1998) aunque no sea un partidario del “*endoxic*

---

<sup>174</sup> Esto porque no es el único diálogo en el que se hable del eros y no siempre se habla del eros de la misma forma, incluso la Palinodia del Fedro niega postulados dichos por Diotima.

<sup>175</sup> Platón no usó solamente una palabra para designar al deseo, por lo general se refirió a él a través de *epithumia* como lo hace en el libro X de República. En República X dice que cada parte del alma tiene su propia *epithumia* pero esta palabra, por lo general, se usa para los deseos apetitivos. A diferencia de Aristóteles, no tiene una teoría sistemática del deseo y sus diferentes manifestaciones. A veces intercambia *epithumia* por *boulesthai* (Menón 77b-78b y en Lisis 221b-e) y también lo vincula con *philein*, pese a que ambas palabras tienen diferencias. Pero, lo que las vincula es que ambas expresiones tienen diferentes significados que se reflejan en las conexiones etimológicas con *thumos*, la pasión impulsiva. También, en ocasiones, como en el *Banquete* 200a-201b, este deseo aparece como *eran*. Ahora bien, según Kahn la razón

*method*". Una primera cuestión importante que resalta Kahn y que nos es de utilidad remarcar es el uso que Platón hace del lenguaje sexual para poder explicar situaciones que son más bien intelectuales, una estrategia que al parecer lograría una mejor disposición en los receptores. Según refiere Kahn, es la influencia religiosa creciendo en Atenas lo que lleva a Platón a este uso sexualizado o corporalizado de las palabras que le permiten graficar de mejor manera lo que conlleva la unión intelectual con las Formas. En el intercambio de palabras entre Agatón y Sócrates, antes del inicio del simposio propiamente dicho, se lee "καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω" (175c) y más tarde se lee "εἰτοιούτων εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτόμεθα ἀλλήλων" (175d). En ambos casos, la referencia sexual o carnal vinculada a la obtención de la sabiduría es evidente. Sin embargo, mucho después ya no es Agatón sino Diotima quien hace uso de expresiones sexuales para hablar del tipo de posesión que implica el deseo erótico. En particular cuando Sócrates relata en 206b la conversación que sostiene con Diotima, asegura que se acerca a ella para aprender junto ella acerca de la sabiduría y ese tipo de cosas ("ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰσὲ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος"), acto seguido se afirma que la acción en la que nos procuramos el bien es tal que nos dispone hacia la procreación física e intelectual ("ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν"), pues, en los hombres la concepción se produce en ambos niveles (206c) ("κυοῦσιν γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, Πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν").

Estas alusiones hacen que la relevancia del órgano psicológico en el contacto con las Formas se transforme en un principio racional del pensamiento o del intelecto dado que la naturaleza de estos seres, las Formas, es tal que no solo influyen en el intelecto sino en las emociones y en el carácter moral de las personas que tienen esta experiencia<sup>176</sup>. Esto quiere decir que, en aras de hacerle frente al tema

---

tras esta amplitud en el vocabulario platónico es justificar una teoría racional del deseo que se sostiene en un deseo exclusivo por el Bien (1998: 263). Este deseo, lejos de ser extraño, es el deseo más universal que pueda hallarse en los humanos, porque el Bien es bueno y es hermoso. Así aparece en el *Banquete* bajo la designación de la Belleza. Esto quiere decir que, alcanzar la Belleza es una etapa metafísica del deseo en donde aquello que solemos entender como vinculado con lo corpóreo se vincula más bien con su contrario, lo eidético. Algo similar ocurre en el *Fedón* cuando, desvinculados de la corporeidad, se halla el vínculo real con la sabiduría y la virtud o algo que ocurre también la *República* acerca del amor por el Bien descrito en el símil correspondiente. Este deseo universal por el Bien es central en el intelectualismo socrático que no es rechazado sino introducido e integrado a la metafísica y psicología platónica.

<sup>176</sup> En *República* 486b, se lee "cuando quieras distinguir, entonces, el alma filosófica de la que no lo es, tendrás que observar si desde la juventud es justa y mansa, o insociable y violenta". Más adelante, en 496b, "el número de los que pueden tener comercio digno con la filosofía es bastante reducido. A veces es un noble espíritu, perfeccionado por la educación y salvado por el destierro, que se mantiene en ella fiel a su naturaleza por hallarse lejos de todas las causas de corrupción, otras veces es un alma grande, nacida en una pequeña ciudad, que desprecia por indignos los cargos públicos; podríamos agregar algunas pocas personas que abandonan con razón sus ocupaciones para entregarse a la filosofía".

del deseo, la imagen cinética del alma expresada en *República* 485d<sup>177</sup> tiene límites y posibilidades claras en el *Banquete* pese a no ser abordadas explícitamente. En primer lugar, sabemos por *República* que cada parte del alma tiene su deseo distintivo y definido en torno al objeto de su deseo. Así, el amor por el conocimiento, por la victoria y el honor, y los varios apetitos que componen la *epithumia* tienen sus propias lógicas internas. Sin embargo, solo el deseo del hombre racional, el deseo racional por el Bien, es lo suficientemente flexible para estar mal dirigido o conectado por equivocación a las metas de la gratificación sexual o gloria política. Esto es fundamental, porque, el camino que siguen los discursos previos al de Diotima, no tienen como finalidad la meta racional del conocimiento. Por ello, las palabras de Diotima hacen una reorientación hacia objeto apropiado como sucede en *República* 485d y 508d-e o en *Fedón* 65c-66a. Claro que esta reorientación aparece en el *Banquete*, según sostenemos, mediada también por las palabras de Alcibíades.

La reorientación racional del deseo se sostiene no en deseos particulares sino en el deseo universal del ser humano: el deseo por el Bien. Al no estar presente la consideración tripartita del alma, la energía invertida en la *epithumia* no racional no se considera como restándole fuerza a la parte racional. Sin embargo, si bien esta consideración no está de manera explícita, la fuerza del deseo erótico más sensual no alcanza para justificar con solvencia la disposición intelectual o abstracta que discursos como el de Fedro, Pausanias y Agatón en particular le exigen al amante. La orientación hacia el amado particular y la finalidad no concreta no parecen estar conectadas si es que no se reconoce que ese deseo o no tiene como meta aquella abstracción o, si la tiene, su objeto de deseo necesita ser redireccionado.

Aunque sí creemos que hay una racionalización paulatina del deseo, algo que se entiende no solo en las palabras de Diotima sino en la ruta de la conversación que deriva en su discurso, esta racionalización no lleva consigo el desprendimiento pleno de las cuestiones físicas. El enorme despliegue emocional que se despierta gracias al contacto con aquellas cosas, personas o hechos que se consideran bellas, traen consigo como consecuencia necesaria un elemento metafísico que los trasciende a ellos mismos, una aspiración humana que no se satisface solo en la concreción del mundo. En el *Banquete*, lo *kalón*, dice Kahn, se identifica en primer lugar con el Bien, pero se identifica también con varias formas de inmortalidad que complementan el destino del alma descrito en el *Menón*. Por último, se identifica con

---

<sup>177</sup> “[...] es necesario que el verdadero amante de la ciencia aspire, desde su primera juventud, a la verdad absoluta. [...] Pero sabemos que cuando los deseos (*epithumia*) se dirigen con violencia hacia un objeto, tienen menos fuerza para todo lo demás, porque el torrente corre, por así decirlo, en esa sola dirección. [...] Y aquel cuyos deseos corren hacia el saber y cuanto se le asemeja, aspirará, creo, al placer puro del alma en sí y renunciará (*ἐκλείπτειν*) a los placeres del cuerpo, siempre que no sea un filósofo simulado, sino un filósofo de verdad”.

un nuevo reino definido por la doctrina de las Formas. Esta configuración metafísica en torno al Bien/Belleza en los últimos peldaños de la escalera erótica es descrita por Diotima en su discurso como huella de su programa educativo<sup>178</sup> (1998: 268-269). Esta conversión que conlleva un privilegio energético de lo racional sobre los apetitos y los honores no debe olvidar, y así parece quererlo remarcar Platón, el fundamental papel que tienen los otros deseos en el hallazgo del verdadero objeto del deseo que señala el camino hacia una disposición erótica que puede llevar al hombre a un tipo de vida realmente buena. Ese recordatorio, que no compite con la reorientación educativa como piensa Nussbaum (1995a), tiene lugar en el discurso de Alcibíades quien trae un *logos* verdadero que procede por imágenes (215a-b) en donde se habla específicamente de la disposición amorosa socrática (216d). Las imágenes que anuncia Alcibíades necesitan ser entendidas desde aquello de lo que depende, es decir, la ἐρωτικῶς διάκειται socrática. Esta es descrita en el discurso de Alcibíades, como lo veremos en el siguiente capítulo, como la narración real de por qué Sócrates dice ser un experto en cuestiones amorosas (198d) (“καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδῶς ἄρα τοῦ πράγματος”).

La teoría filosófica del eros está ahí para explicarnos cómo es posible la conversión de los hombres, cómo uno puede pasar de la virtud cívica ordinaria hacia un tipo de vocación que exige más de cada uno. Para hacer eso, Platón reorienta el deseo como parte de aquellos que buscan y persiguen el disfrute de la visión de la Belleza. Este cambio en la disposición de los hombres se describe en casos ideales usados como artificios: el filósofo liberado en el *Fedón*, el rey filósofo en el *República*<sup>179</sup> y el amante de la filosofía en el *Banquete* en la narración de Alcibíades. La cuestión de la virtud de los filósofos en contraposición de la popular se explica en el *Fedón*, y supone reconocer que hay la necesidad de un entrenamiento pre-teórico<sup>180</sup>. Mientras los discursos previos al de Diotima nos exigen esta racionalización, el cierre del discurso parece recalcar que la disposición erótica de los hombres es tal porque se halla sometida a una serie de deseos en los que debe equilibrar su energía interna. De ahí que conmina a establecer un *logos* que integre todo aquello que nos afecta al momento de actuar.

---

<sup>178</sup> Kahn sugiere que se lea la última sección del discurso de Diotima como la interpretación personal de Platón de la filosófica y educativa intención de toda su obra. En tal sentido, la escalera del amor es el *pathos* que guía desde el *elenchus* socrático hacia la doctrina de las Formas, desde el deseo universal por lo bueno hacia la trascendente visión de lo que es únicamente Bello (1998: 271).

<sup>179</sup> Para Kahn estos diálogos no nos remiten a cosas diferentes, sino que son solo tres contextos o perspectivas de una misma teoría psicológica (1998: 274).

<sup>180</sup> Y esto se da por sentado que es algo que sucede en la educación moral tradicional. Esto aparece trabajado en la República II y III a propósito de la educación musical (401b-402a).

Como resultado de este nuevo *logos*, surge una filosofía relacional. La relación se establece en varias direcciones que pueden resumirse, según Fattal, en la síntesis y enlace que logra la construcción del *Banquete* sobre el cuerpo y el alma (2013: 39). Frente a la amenaza de la equivocidad, la asociación se transforma en una exigencia que se evidencia a nivel de la estructura dialógica pero también a nivel de la comunión que se consigue entre el contenido fallido o no-verdadero con el contenido absolutamente cierto. La figura del simposio, en el plano más estructural de la obra, invita a reunir y compartir bebidas y vino, a la usanza de estos eventos sociales. El tema escogido refuerza aún más que estamos en el terreno de la relación no solo discursiva sino física, el homoerotismo exige ser conversado como parte connatural a la disposición del diálogo. Teniendo todos un objetivo en común, es palpable que se requiera de una síntesis final.

Ya hemos visto en el primer acápite de este segundo capítulo cómo la raíz *leg* de la palabra *legein* o *logos* nos remite también al hecho de atar o de unir. Por ello, todo *logos* es una síntesis o lazo de verbos y nombres, y en el *Banquete* una síntesis de todas aquellas ideas que se enlazan con el eros. Por otro lado, a nivel metafísico, las perspectivas expuestas en los discursos que dejan ver los efectos del deseo en el alma de los hombres y el manejo de cuerpo en la doctrina del amor, no son desechados en el *logos* de Diotima e incluso su necesidad de ser tomados en cuenta se traslucen en la irrupción de Alcibíades. Al respecto:

[...] los cuerpos, lejos de constituir un obstáculo representan un paso necesario y obligado hacia el alma, hacia el conocimiento y hacia la belleza en sí. Es el lugar inicial a partir del cual es posible unir lo sensible con lo inteligible, lo exterior con lo interior, lo de arriba con lo de abajo. Es el amor, en tanto amor, aspiración y deseo pasional, que es el motor y el cemento unificador y dinámico de estos niveles diferentes. Si el cuerpo representa un paso necesario y obligado, y si el amor de la belleza del cuerpo permite la dinámica ascensional hacia la belleza en sí a través de las mediaciones del amor por la belleza de las almas y por la belleza del conocimiento; si, en otros términos, el cuerpo, en lugar de ser rechazado y ser separado del alma, constituye en cambio un elemento ineludible de lo que llamé una filosofía de la relación, es porque la visión sensible de un bello cuerpo permite la reminiscencia (la memoria) de la Belleza en sí contemplada por el alma anteriormente, previo a su incorporación. Si la filosofía de la reminiscencia, que es claramente formulada en el Menón y en el Fedón, no aparece explícitamente en el *Banquete*, podemos sin embargo decir que subtiende esta filosofía de la relación que, en lugar de separar como por un corte el sensible del inteligible, el cuerpo del alma, permite asegurar más bien su unidad y su cohesión<sup>181</sup> (Fattal 2013: 40).

Si bien el alma no aparece en su concepción cinética, sí aparece como dinámica en tanto que su función mediadora y relacional produce el acceso y el contacto con las Formas. Justamente el alma se caracterizaría implícitamente como movimiento a la luz del movimiento que el mismo eros representa.

---

<sup>181</sup> Traducción propia del francés original.

De ello se pueden observar múltiples referencias en donde los verbos predicados acerca del eros se ajustan a la acción y al movimiento y el impacto que tiene esto en la totalidad de los seres, tanto en cuerpo como en alma. Así en 202e-203a y 204b, durante el discurso de Diotima, se expresan una serie de características del *daimon* en donde sus funciones de transmisión e interpretación lo señalan en movimiento. Esta interpretación conlleva un cambio cognitivo y metodológico en los hombres como la escalera erótica deja ver en cada uno de sus peldaños dado que el hombre erótico es el único que desea la sabiduría.

En 206a Diotima dice que “el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno” (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν ἀνύτῳ εἶναι ἀεί), es decir, el eros es una acción permanente, actualizable en cada anhelo, que permite la procreación en la belleza según el cuerpo y el alma (206b). En el discurso de Fedro, a propósito del ejército de amados y amantes y el poder de la vergüenza, se dice en 179a que ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσκει πρὸς, es decir, inspira la divinidad en los amantes, divinidad cuya connotación real se puede ver en la virtud, belleza y heroicidad que el eros genera en amados y amantes. Del mismo modo, Pausanias asegura en 181a que es el eros el que inspira a amar bellamente (οὕτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστὶ καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν) mientras que Erixímaco habla del eros en 186a como impulso en las almas y en los cuerpos de todos los seres (οὐ μόνον ἐστίν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζώων). En 191d, para Aristófanes el eros además de ser innato es el que reúne la antigua naturaleza y trata de hacer uno lo que es dos (ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἄνθρωπιν) demostrando así que el centro de su poder radica en el movimiento que él representa y el impacto que tiene sobre los enamorados. En la misma dirección, en 192e-193a declara que eros es deseo y persecución (τοῦ ὄλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρως ὄνομα) de esa integridad perdida y que queremos volver a poseer por siempre. También Agatón, en 197a, señala a eros como la causa de la generación de los seres (μὲν δὴ τὴν γε τῶν ζώων ποίησιν πάντων τίς ἐναντιώσεται μὴ οὐχὶ Ἔρωτος εἶναι σοφίαν, ἧ γίνεταί τε καὶ φύεται πάντα τὰ ζῶα; ἀλλὰ τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν οὐκ ἴσμεν, ὅτι οὐ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος δι).

El eros nos permite pasar del contacto con los objetos sensibles hacia la Belleza y lo indivisible. Por eso dice Fattal que el amor resulta ser un auxiliar dinámico del alma filosófica que desea acceder a la Belleza de la que se encuentra privada. El alma, como el eros, situada a medio camino entre lo más accesible y lo menos accesible, cosa que aparece con claridad ascendente en los discursos de Erixímaco, Aristófanes y Diotima, ofrece en su contracara del eros la solución que Platón busca para la separación de dos órdenes de realidad que, aunque distintos, deben cohesionarse. Esta *epithumia* humana es el movimiento que desea una vinculación a todo nivel: ontológico, antropológico, cívico y político<sup>182</sup>. Es una tensión y búsqueda por poseer lo que no se posee. Por eso, en 202a y 203e-204a queda claro que el hombre se mueve por la dinámica del deseo. Para este hombre, alcanzar la sabiduría no es un ejercicio de purificación como en el *Fedón*. Pese a que alma y cuerpo son diferentes en el *Banquete*, no hay una fractura entre ambos. La presentación de Diotima deja ver que hay una transición que progresivamente nos hace pasar del amor por la belleza del cuerpo hacia el amor por la belleza en sí. El amor somático es el trampolín para el amor psicológico. Por eso el *Banquete* es una filosofía del tránsito o de la relación: se trata manifiestamente de no excluir el primer paso o los pasos físicos del logro final de la Forma. Aunque el cuerpo es condición necesaria no es condición suficiente: en una filosofía de tránsito ningún estadio es perenne (Fattal 2013: 27-33, 40). Que no haya permanencia en la visión intelectual es algo que aparece no solo aquí sino también en el *Fedro*<sup>183</sup> y en *República*<sup>184</sup>. Sin embargo, en este diálogo, a diferencia de los mencionados, esta aparente imposibilidad se transforma en el motivo esencial de la filosofía: la sabiduría ama ocultarse y por ello exige de los hombres una disposición erótica especial, una actitud rememorativa constante, una predisposición hacia su cuerpo, condición *sine qua non* el ascenso nos es negado.

Sobre la condición necesaria pero no suficiente de los otros discursos, hay algunas interpretaciones que ven en ellos la misión platónica de minusvalorar la función y riqueza del amor interpersonal. Según esta, Platón les ha conferido presencia en el diálogo solo para darle un sustento sólido al amor trascendente por la Belleza. Este tipo de lectura no hace más que perpetuar lo que Fattal llama la “filosofía de la separación” y es otra manifestación de los defensores de valorar solo el discurso de Diotima. El *chorismós* existente y postulado de manera imponente en el *Fedón*, en esta interpretación, nos obligaría a entender el discurso de Diotima como la sublimación necesaria para comprender todos los otros discursos. Decir

---

<sup>182</sup> Así se presenta en la *República* 437c y en *Filebo* 53c y 55a.

<sup>183</sup> En el mito del auriga.

<sup>184</sup> En los tres símiles.

esto, como bien explica Sheffield (2006 y 2012), no es válido y no solo lo dice en defensa de su método sino porque Vlastos, quien afirma que Platón presenta el amor interpersonal de una manera tan ridícula y mezquina que solo puede corregirse este amor venido a menos a través del amor por algo abstracto, no ha comprendido que el amor es un concepto motriz.

Luego de la defensa que hemos hecho a favor del “*endoxic method*” como fundamental para el surgimiento de la disposición erótica, un último asunto requiere ser presentado. Dado que lo habitual son las interpretaciones a favor del *chorismós*, estas han acabado por diseñar dos tipos de modos o tipologías del amor: la interpersonal, deficiente e insuficiente; la transcendental, única verdadera forma de amor. Esta división se extrae de la lectura que Vlastos define para el *Banquete* según la cual no contempla el amor a personas completas, sino solo el que se dirige a una versión abstracta que condensa sus mejores cualidades. Esta es la razón de que el afecto personal no tenga un lugar especial en la escalera erótica de Platón (1981: 31). La persona no tiene valía como única e irrepetible sino solo como receptáculo de una serie de propiedades, alguna de las cuales las manifiesta de una manera más acabada. Pero no solo eso: la doctrina del eros cojea del lado más importante pues no incluye la experiencia personal en su análisis. La persona es valiosa solo si posee propiedades como la bondad o la belleza. La interpretación de Vlastos es resultado de identificar como único mensaje verdadero y valioso al de Diotima. En virtud de ello, todos los otros discursos están condenados a una lectura más bien mezquina que le impide concederles valor argumentativo. Es claro para Vlastos que el amor expresado por Diotima solo es posible si el objeto del deseo coincide con la Forma. De hecho, el camino que nos lleva a ellas hace de la experiencia interpersonal un utilitarismo que él considera en primer término heterosexual que, sin embargo, va decantándose en utilitarismo homosexual que es el único modo en que los hombres pueden tener acceso a la Forma<sup>185</sup>. Así, el diálogo es una muestra de la transmutación

---

<sup>185</sup> Una de los puntos que sostiene la lectura de Vlastos (1981) y que resulta cuestionable no por el contenido de la fórmula sino por su escasa defensa es considerar que lo que vemos expresado en el *Banquete* (que se complementaría con su análisis del *Lisis*) debe leerse a la luz de tres presupuestos de los que Platón hace uso interesado en su erótica: el misticismo de su doctrina de las Formas que justamente revela el segundo aspecto de su filosofía, el moralismo exacerbado. Ambos ejes son mejor mostrados y, de hecho, son posibles de realizarse bajo el suelo fértil de la pederastia que más que ser un sistema paidético se trata un sistema claramente homosexual que Platón estaría defendiendo, aunque en una versión apocada. Platón, así, es claramente homosexual y ha armado un sistema en donde esta sexualidad resulta coadyuvante a la mejor de las formas de vida posibles. Como explicamos en el primer capítulo, la discusión por el origen del deseo y de la práctica sexual pederasta en particular puede estar vinculada a cuestiones que desde la contemporaneidad podemos llamar como un tipo de deseo que se sostiene en una orientación e identidad sexuales. Incluso si esto fuese así, es decir, el deseo que sostiene la educación griega en su totalidad, fuese un deseo homosexual, filosóficamente no hemos ganado absolutamente nada. Si más bien, ampliamos las posibilidades en el origen de este deseo, como dijimos antes, y pensamos que se trata de un deseo sostenido en la presencia y ejercicio del poder masculino y falocéntrico, en este caso, podemos incluir sin mayor problema que, como parte de este falocentrismo, hubo quienes definieron los *aphrodisia* en función de su deseo físico aprovechando que era algo que su función pública podía permitirles. Muestra de ello existe, aunque hemos visto ya que no es lo suficientemente incuestionable como para sostener lo que sostiene Vlastos. Foucault también cree que Platón intentaba darle una base menos cuestionable a la pederastia, aunque su vocabulario conservador no se atreviera a decir con claridad que dentro del sistema hubo casos claros en donde el amado había perdido su rango decoroso cayendo en condición de *kínaidos*. Atrapado en la bisexualidad que le atribuye a los

de lo físico en lo intelectual. El *Banquete*, entonces, deja ver tres tipos de entidades: las Formas, trascendentes y paradigmáticas; los objetos sensibles, objetos que pueden o no participar de la Belleza; la instanciación de la Forma en ciertos objetos, a los que podemos llamar “objetos inmanentes”. Pese a que la instanciación es una muestra de la Forma, no debe igualarse con la Forma en sí misma pues esa instanciación es siempre imperfecta comparada con la Forma que es siempre perfecta. De esto, concluye Vlastos que la presentación de las Formas no está acabada en el *Banquete* dado que no queda explicado la manera en que puede predicarse de la Forma (1981: 32-35), como sí lo estaría en el *Sofista*.

Otra lectura que abonaría a lo que Fattal llama la “filosofía de la separación” es la de Nussbaum (1995a), aunque por motivos muy diferentes. Según su lectura del *Banquete*, la erótica interpersonal que muestra el diálogo resulta en varias ocasiones más valiosa que la abstracción realizada por el discurso de Diotima. Muestra de ello, es decir, del apasionamiento amoroso, son los discursos de Aristófanes y de Alcibíades especialmente. Por ello, Nussbaum propone que una lectura correcta y justa del *Banquete* debería considerar como eje de la interpretación global del diálogo al discurso de Alcibíades (214e), sobre todo porque éste se presenta como siendo verdadero incluso después del encomio de Diotima. Ello dejaría en claro que Platón se corrige en su tendencia trascendental aunque no lo haga de un modo explícito. Leer el diálogo a la luz del discurso de Alcibíades le hace justicia al eros en exceso racionalizado en las palabras de Diotima. Finalmente, si la clave interpretativa reside en la verdad enunciada por Alcibíades, entonces el *Banquete* resulta ser una tragicomedia en donde se le sugiere al lector escoger entre dos verdades: la metafísica e intelectual expuesta por Diotima y la física, pasional y carnal expuesta por Alcibíades. No es posible una síntesis entre ambas verdades pues sus contenidos ponen en juego sistemas excluyentes (1995a: 229-268).

Platón no propone una lectura interpersonal del amor. Como hemos sostenido ya, la organización del *Banquete* tiende a sostener la educación del deseo, la consecución de una disposición erótica que haga del hombre común un hombre especial en el plano epistemológico, pero también en el plano ético y político. Que su intención no sea el tratamiento del amor interpersonal no nos debería llevar a decir que no se habla de él. Como parte del eros, el amor interpersonal aparece relatado en todos los discursos,

---

griegos, Foucault no discute desde la orientación sexual el porqué de la decisión de Platón sino más bien desde la irrupción del logos: Platón, sea que su intención fuese justificar un régimen sexual o justificar un sistema de poder, lo que quería era dotar de sustento discursivo a cualquier tipo de práctica sexual, reorientando la visión no tanto en la forma en que se practica, o si incluso se trata de un deseo bueno o malo, pues, antes que todo ello, es importante que el hombre sepa amar. Saber amar implicará reconocer la naturaleza del deseo y encauzarlo (2008: 255-266).

incluido el de Diotima (211b). Vlastos considera que el vínculo interpersonal está sublimado en el amor intelectual y eidético, pero esto no es correcto. La instanciación de la Forma en algunos objetos sensibles no le resta valor al objeto propiamente dicho. Lo que propone Diotima, esto que Kahn llama reorientación, no implica transmutar o travestir el amor físico por el amor intelectual. Implica más bien, desde el amor intelectual por el bien universal y deseado por todos, darle una correcta cabida a amores cuyo objeto del deseo no es el intelectual, es decir, saber amar. La confusión proviene del amor por la Formas que puede equivocar su camino considerando como valioso algo que sería lo más importante tan solo con vistas a deseos no intelectuales. Justamente, dice Sheffield, Platón critica este tipo de amor a los que podríamos llamar deshonestos concentrados en la pederastia porque simulan tener a la vista un objeto de deseo cuando en verdad tienen otro (2012: 118-123). Como se dijera en el *Fedón*, el trueque aquí hace aparecer como válido intercambiar monedas por virtud cuando en realidad la meta final no es este deseo universal sino uno particular, algo que también resulta complicado de entender para Alcibíades (218e). Platón propone reconocer el valor de las personas con un interés genuino en ellas, desechando el utilitarismo interesado de la pederastia y no abrazándolo como considera Vlastos.

Este modelo amoroso guiado por el bienestar humano nosotros creemos hallarlo en el modelo sintético relacional. Este es opuesto al modelo interpersonal en tanto que, como acabamos de mencionar, el modelo interpersonal mostrado por los discursos de Fedro, Pausanias y Agatón minusvaloran el vínculo entre los hombres al momento de hacerlo depender de un tipo de relación en donde el objeto del amor parece ser la persona concreta o lo abstracto valioso en la persona concreta, pero cuya funcionalidad radica en la obtención del placer encubierto en el supuesto logro de una vida virtuosa. Por lo tanto, desarrollan una capacidad o disposición para amar errónea y desorientada, que cree estar logrando una vida buena cuando lo que se busca es la gratificación. Es decir, en estos discursos y el modelo erótico que representan, no se sabe amar. El modelo perfecto, preocupado por el alma del ciudadano, la cuida. El trabajo no es sencillo como le hace notar Sócrates a Agatón a través de la imagen del hilo y la sabiduría. Incluye un sinceramiento del real objeto del deseo, lo que determina de mejor manera la función de ese amor y la disposición que logra en los hombres. El amante de la sabiduría debería tener en claro que es posible que las relaciones interpersonales lo llevan hacia ella, entiéndase que es gracias a las falencias del modelo interpersonal que se origina un modelo trascendental que necesita de la Forma, de la virtud, de la sabiduría como meta de su amor. Esto es algo que aparece en los discursos de Erixímaco, Aristófanes y Diotima como una fuerza arrolladora. El objeto del amor que empieza siendo una persona concreta transmuta hacia el otro radical, la armonía, felicidad y la sabiduría en cada uno de estos discursos

en menor o mayor medida. Este objeto del amor exige que su función supere la obtención del placer somático que, si bien está presente, es solo condición de posibilidad de una vida feliz y virtuosa. De tal modo que la disposición erótica tiende al sometimiento de lo físico en torno de la meta final.

Sin embargo, recuérdese que hemos dicho antes que transversal al diálogo se halla el *agon* entre Apolo y Dionisos. La irrupción dionisiaca de Alcibíades al final del diálogo sumado a varias señas que apuntaremos en ocasión al análisis de cada discurso, exigen, como señala Fattal, Robin, Sheffield y Soares, la necesidad de hilar de mejor manera el cuadro completo. Si aquel que llega a tener contacto con la Forma, llega solo, sabemos también que no permanece en este contacto. La rememoración y la importancia de lo somático es constante y permanente, acción que ha sido descrita exactamente de este modo por Diotima (206a) y por Aristófanes (192e-193a). La pregunta entonces es si hay otras vidas posibles junto a esta de la sabiduría y la contemplación. Según Sheffield no se excluyen otros bienes en el ascenso contemplativo que le da un alto valor a la vida, pero las cosas particulares tienen también un valor en la medida en que las personas los escogen para su felicidad (2012: 135-136). Sin embargo, esto es algo que no se dice con claridad y el *Banquete* resulta indeterminado sobre esto. Sócrates, el buscador de la sabiduría, tiene relaciones interpersonales y es claro por sus tres amantes que esto es así. Él, que ha logrado la sabiduría, sigue teniendo relaciones interpersonales fuertes. ¿Qué papel cumplen estas? El movimiento pendular que ejerce el eros y el alma misma no solo en el acceso a la Forma sino en la repetición de dicho contacto, enfatiza que la presencia del cuerpo no debe escapar a nuestra comprensión. Tal y como la presencia de Dionisos está insinuada como misterio en la simbología itifálica, del mismo modo, en los simposios, Dionisos, Afrodita y sátiros se fusionaron muchas veces como pedagogía erótica. El exceso, como se señaló en el primer capítulo, no fue una invitación al descontrol sino una reflexión en torno a la *enkrateia*. Recuérdese también que los rituales dionisiacos no son ellos mismos tan solo frenesí sino también visión intelectual. Pero esto no ayuda a terminar de aclarar el papel de otras personas en una vida feliz. Por eso mismo, la lectura sintético relacional permite centrarnos en el objeto y la función del amor que, al coincidir con la figura de la vida buena, ésta solo se hace alcanzable por medio de una disposición erótica que tiene en cuenta que el deseo corporal debe ser educado y sometido pero que, aunque se eduque y se someta, éste busca modos de aparecer y su aparecer es verdadero, como Alcibíades lo deja ver. La educación del amante radica en que aprenda a amar, es decir, en su disposición hacia el mejor y más universal objeto del amor.

En los tres discursos que señalamos como representantes claros del modelo erótico interpersonal, éste tipo de vínculo no parece ser suficiente para invocar una funcionalidad que no se condice con el objeto del amor y que por ello se traduce en una capacidad o disposición injustificada o confusa. Han colocado las bases que muestran que el tipo disciplinar de imagen que exponen se agota rápido, que es un escorzo de la verdad, pero no la verdad. Esta carencia sirve de resorte para que el discurso de Erixímaco, Aristófanes y Diótima aparezcan de lleno en lo trascendental intentando generar una razón de ser del amor interpersonal pero siempre en clara subordinación. En el caso de Diótima ya se puede ver la reorientación de la discusión ya no como una perspectiva de la verdad sino como la verdad misma, sin embargo, también deja ver su discurso la necesidad de traspasar el *chorismós*, de entender mejor las contrariedades, del riesgo de solo quedarse en la Forma de belleza, de la necesidad de ser bueno. El recordatorio de ello es Alcibíades porque su discurso muestra los peligros del descontrol de los deseos, la orientación equivocada de una vida que pretende ser buena direccionada desde el deseo somático, porque muestra cómo Sócrates controla y ha educado sus deseos pero que quizá aún no está preparado para una vida política, para ser bueno. ¿Por qué? Porque el *Banquete* no logra explicar la interioridad del alma, su tripartición y la dinámica entre las partes que aquí aparece más como dual. Ese trabajo está destinado para quienes recibimos el mensaje, pues el sentido de recordarlo es siempre ajustar nuestro autoconocimiento para reorientarlo.

### **2.3. Las imágenes-discursos del modelo interpersonal**

Desde 176a, el desarrollo dramático del diálogo empieza a organizar la futura conversación. Pausanias, quien dirige el simposio propiamente dicho, dispone las condiciones para el intercambio de *logoi* y, en 177a, Erixímaco –haciendo suya una exigencia de Fedro- introduce directamente la necesidad de subordinar la charla a Eros, de encomiarlo como su prestigio exige y no caer en la tentación, como otros, de encomiar solo aquello que supone de cierta utilidad práctica (*ὠφέλεια*). Esto encaja bastante bien con lo que el propio relator del diálogo valora como lo máspreciado. Los siete discursos que recuerda Aristodemo son, entonces, siete maneras disciplinares o artísticas de acercarse al eros, siete imágenes del fenómeno amoroso. Estas imágenes que aparecen como en un desfile consolidan una tras otra que para saber amar es necesario determinar con precisión y entendimiento el objeto del amor y comprender la función que un objeto de tal o cual naturaleza pone en marcha. En virtud de la inclinación que cada imagen plasme, podemos situarnos en un modelo erótico interpersonal, trascendental o relacional.

Hemos dicho antes que considerar a los discursos como imágenes significa hacerlos dependientes y relacionales. Los tres modelos que proponemos nos sirven como artificio metodológico de análisis aplicable a cada encomio y nos ayuda a sostener la consecuencia natural que entraña considerar a los discursos como imágenes: que las tres perspectivas se enlazan en función de la meta final del diálogo, mostrar la disposición erótica del hombre bueno. Este alineamiento produce la aparición del sentido, o lo que Fattal (2013) considera la naturaleza sintética y relacional del *logos* y que Robin (1908) llama la “naturaleza sintética del amor”. Importante considerar también, como afirmamos en el primer capítulo, que el Eros de Platón presenta ciertas afinidades con la versión hesiódica, en tanto lo considera movimiento y principio de la acción, y es principalmente deseo, por lo que, como lo hizo con Gea, ayuda y colabora a hacer explícita la multiplicidad de aquello que aparece confusamente en la unidad. Análogamente, el diálogo entendido como unidad evidencia la pluralidad de imágenes que contiene y que surgen en relación con aquello que los liga y que las propició, es decir, el Eros pulsión, satisfacción y plenitud.

### ***El discurso de Fedro (178a-180b)***

Organizados todos bajo cierto orden que asegure la calidad de los *logoi*<sup>186</sup>, el primero en tomar la palabra es Fedro. Su discurso no es fruto de una disciplina particular, aunque sí se enlaza con la recuperación sociopolítica de una línea tradicional del pensamiento mítico vista desde dos variantes: i. la ética del honor –grandiosamente representada por la amistad entre hombres–, sostenida a su vez en ii. la importancia de la teogonía/cosmogonía como generador de imágenes sobre Eros tanto en su definición como en sus efectos. Dada esta naturaleza que podríamos denominar “nostálgica”, Reale considera que el personaje Fedro es el interlocutor ideal al que Platón dirige sus obras: “[jóvenes] a quienes falta la verdadera fuerza que les permita actualizarse de modo conveniente: a saber, la filosofía” (2004: 69 y 75). Conocedor de la retórica, hábil organizador de discursos, Fedro tiene potencial para alejarse de argumentos que el propio Platón cuestiona, como el verdadero poder educativo de Homero, que le permitan refinar su *logos*.

---

<sup>186</sup> Sobre esto volveremos más adelante a propósito de Pausanias y Erixímaco.

En *República* (606e) se dice que Homero fue el educador de Grecia. La ácida crítica de Platón sostiene que sus poemas priorizaban la ética caballerescas que de suyo reflejaba ciertos valores y comportamientos visibles en la práctica de la moral heroica del honor. Es la práctica de esta moral la que induce al sacrificio de la propia vida, pues el honor es la verdadera *areté* y conseguirla implica tener valor. Es por esto que para Homero el valiente era el hombre con honor, de tal modo tal que alcanzado por la muerte en cumplimiento valiente de su destino estábamos frente a un ser virtuoso. Sin embargo, esta *areté* de la vida del héroe necesita también ser reconocida por los demás, necesita de gloria y ésta viene de la mano de los poetas que recrean historias de una vida virtuosa<sup>187</sup> que tiende a lo *kalós* (179c). Así, la educación homérica insufla a los griegos con este aire de superioridad que brinda una vida reconocida y honrada por lo demás como una vida virtuosa. Algo de este orgullo heroico podemos notar en la imagen erótica de Fedro: “y en cuanto a abandonar al amado o a no socorrerle cuando se encuentre en peligro...nadie es tan cobarde que el propio Amor no le inspire un divino valor, de suerte que quede en igualdad con el que es valeroso por naturaleza. En una palabra: ese ímpetu que, como dijo Homero, inspira divinidad en algunos héroes, lo procura el Amor a los amantes como algo que brota de sí mismos” (179a-b). Por supuesto que este valor y esta heroicidad, en el esquema del reconocimiento público, no puede verse mejor encarnada que en la dialéctica amado-amante que inspira tanto coraje como vergüenza (178d-179a). Sin embargo, ¿es esto realmente así de obvio?

Pese a que en su discurso la dialéctica erótica se manifiesta como el bien más grande en una relación pederasta (178c) –aunque ciertamente es posible que también se lleve a cabo de manera grandiosa en vínculos heterosexuales (179b-180b) –, el salto que ejecuta Fedro entre la obtención de la *areté* y la vida que tiende a lo *kalós* (180a), por un lado, y la necesidad de que la relación amorosa homoerótica sirva de sustrato indispensable para ello, por otro, ni por asomo queda justificado a pesar de sus ejemplos. Concretamente, cuando Fedro asume que la relación que une a Patroclo y a Aquiles es homoerótica (Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου ἐρᾶν) está utilizando “ἐρᾶν”, sinónima del “ἔρως” que en este siglo empieza a entrañar ἐπιθυμία; mientras que Homero solo utiliza “ἔρως” para describir un tipo de sentimiento general de deseo y satisfacción (Dover 1981: 43). El

---

<sup>187</sup> En el libro II y III de *República*, Platón indica que los mitos mayores (los menores estarían representados por la música y la gimnasia) sirven de criterio para enjuiciar a las fábulas menores. En tal sentido, ambas deben seguir el mismo molde y deben haber sido engendradas de la misma manera. Los mitos mayores, que refieren a Homero y Hesíodo y los demás poetas, deben ser narrativas que informen acerca de la naturaleza de los dioses y héroes pero que lo hagan de forma correcta, para ello, sus creaciones deben infundir valor, templanza, justicia y prudencia y cosas de esta naturaleza que guíen correctamente a los jóvenes. Platón cree, por supuesto, que los poetas hacen una pobre labor al respecto.

anacronismo de Fedro tiene una intencionalidad clara: asumir que el homoerotismo en particular es el generador del acto heroico de Aquiles<sup>188</sup> –que a sabiendas que moriría, y habiendo ya muerto Patroclo, tiene el valor de vengar su muerte produciendo en los dioses mismos admiración y honor (179e)–, convirtiéndolo, entonces, en cimiento de una relación que solo puede explicarse como la huella de la verdadera *areté*. Así, es “el Amor [...] el más eficaz para que los hombres, tanto vivos como muertos, consigan virtud y felicidad [ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας]” (180b).

Esta erótica y heroica deja ver algo oculto en su discurso: que, como parte del mandato griego por justificar el homoerotismo como práctica aristocrática, política y educativa, esta imagen necesita recrear un homoerotismo de índole no sexual, que aspire a algo más intelectual como la *areté* (Sheffield 2006: 44-45). La finalidad ulterior de este deseo, aunque nace de la concreción y materialidad de la relación entre dos hombres, no permanece aquí, sino que proyecta un puente hacia la virtud. A pesar de que el sistema pederástico como tal no haya tenido ninguna mención en Homero<sup>189</sup>, en lo que concierne a la sociedad guerrera, el esquema homoerótico<sup>190</sup> le viene muy bien y quizá por ello Fedro aprovecha la tradición homérica sostenida en la valentía y el coraje del amor por uno mismo (*philautía*), virándola hacia el amor del *erómenos* por aquel otro que reconoce y glorifica esa posesión del *erastés*:

Nuestros héroes aman con bravura esta vida tan breve, que su destino de combatientes torna aún más precaria; la aman con ese corazón tan terrenal, con ese amor tan sincero y sin reservas mentales, que a nuestros ojos sirve para definir una evidente actitud del alma pagana. Sin embargo, esta vida de aquí abajo, tan preciosa, no representa para ellos el valor supremo. Siempre están dispuestos ¡y con qué decisión! a sacrificarla en aras de algo superior a la vida misma; y en este sentido la ética homérica es una ética del honor. Este valor ideal, al que se sacrifica la propia vida, es la *areté* [...] el héroe homérico vive y muere para encarnar en su conducta un determinado ideal, una determinada calidad de la existencia, simbolizada por la palabra *areté* (Marrou 1965: 13).

Para Fedro esa *areté* reside en el *erastés* y por ello el Eros, que ya es relacional, se torna obligadamente pederasta, plataforma desde la cual el hombre alcanza la felicidad. No es de extrañar que asocie a Eros con esta percepción heroica y que justifique así siglos de preocupación moral sobre la belleza de la práctica homoerótica. Es la acción *kalón* –que el deseo por la felicidad y la virtud propicia– la que

---

<sup>188</sup> Fedro discute los papeles que cumplieron en su momento Aquiles y Patroclo en su vínculo homoerótico. La asimetría propia de este vínculo era detectable en la relación entre ambos, pero no sus roles dado que Homero no explicita el eros entre ellos. Aprovechando esto Fedro coloca a Aquiles como amado (más joven) y a Patroclo como amante (más viejo). Por eso Aquiles es admirado y glorioso, pues, a pesar de no estar poseído por Eros, actúa como si lo estuviese (180b).

<sup>189</sup> Se considera una práctica suficientemente antigua como para haber estado presente en épocas de Homero (Marrou 1965: 34).

<sup>190</sup> Marrou, como algunos otros de los autores que se utilizan para este acápite, no hablan de homoerotismo sino de homosexualidad. Ya hemos discutido en el capítulo previo porqué optamos por descartar el homosexualismo como término y fenómeno aplicable a la sociedad griega arcaica y clásica. Cuando el uso intercambiado de ambos términos represente un conflicto argumentativo, nos detendremos para indicarlo y discutirlo.

transforma al sistema pederástico en fructífero. Sin embargo, justamente lo cuestionable de la moral heroica está en colocar el valor en el reconocimiento público y no centrarlo más bien en el agente y su condición interna, es decir, en su *psyché*. Es la condición interna del agente la que debería mostrarnos cómo el amor interpersonal de la pederastia dispone a los amantes hacia una acción que tiene como meta una vida virtuosa. Sostuvimos en el capítulo anterior que el sistema pederástico conllevó algún tipo de gratificación sexual aunque es discutible que ésta pueda reducirse a la sodomización. Sin embargo, es claro que Fedro busca justificar que el objeto de deseo en la relación pederasta, es decir, él mismo, determine un amor cuya funcionalidad sea exclusivamente física y evitar así caer fuera de los límites del decoro, sobre todo cuando esta conversación se sostiene en un espacio antagónico por naturaleza en donde el deseo y el control están sometidos a la opinión de todos los presentes. Se esfuerza Fedro por hacer *kalós* su práctica homoerótica, evidenciando que la disposición amorosa tanto del amado como del amante es admirable en tanto su amor interpersonal es un espiral hacia la virtud. Por eso, Fedro empezó afirmando que Eros es un dios grande y admirable, además del más antiguo y “es el principio para nosotros de los mayores bienes” (178c), siguiendo convenientemente a Hesíodo<sup>191</sup>.

Así, podemos ver en este discurso que el hombre ordinario se transforma en héroe solo en la concreción del amor interpersonal que le permite dar un salto hacia lo mejor: la virtud. Sin embargo, aun cuando se podría considerar que la meta es la virtud, la finalidad última de esta erótica está ubicada en el sistema pederástico que de alguna forma no explicada ayudaría al correcto manejo de la vergüenza erótica, al control de afectos concretos, a esconder la *ἐπιθυμία* enaltecida y trastocada en valor, honor y felicidad. La manera en que el sistema pederástico modifica el deseo y la acción que este genera, es decir, el impacto de la pederastia en el alma de los amantes y los amados es aquello que Fedro no solo no puede explicar, sino que no parece detectar la necesidad de abordar este asunto. No solo es que el amor interpersonal resulte ser insuficiente, sino que la invocación a la funcionalidad *kalós* del vínculo erótico no se condice con el objeto del amor. La relación pederástica faculta un tipo de disposición heroica que trasmuta la *philautía* hacia una unión con el *erómenos*. Sin embargo, ese traspase no encuentra justificación más que en la inmediatez dada la cercanía de la pareja erótica.

---

<sup>191</sup> Hay que tomar en cuenta que Fedro no considera que se le hayan hecho los elogios debidos. En efecto, Homero no elogia a Eros, cuando lo menciona siempre es para visibilizar sus fieros efectos. Esto explicaría su opción por Hesíodo que lo coloca en el origen de su teogonía. También se observan retazos del Eros de Sófocles, “invencible en batalla” (Antígona 781-807) o del de Eurípides que lo hace hijo de Zeus (Hipólito 525-532). Ya para los tiempos en que Fedro está participando del Banquete, a Eros también lo acompañaba una versión órfica de su nacimiento según la cual éste habría nacido de un huevo cósmico dando origen a los otros seres divinos. Pero él mismo no procrea, tan solo es un furor genésico que posibilita el proceso divino (como en Hesíodo). Para los órficos, por cierto, el dios salido del huevo cósmico llevaba el nombre de Eros, pero también Fanes o Dionisos. Se atribuye también a Eros el origen de la humanidad desde las cenizas de los Titanes (García Gual 2014: 120-126).

### ***El discurso de Pausanias (180c-185c)***

Pausanias parece entender la debilidad del discurso de Fedro: la ausencia de una justificación sólida acerca del supuesto poder de la pederastia como impulsadora de la *areté* y la felicidad. Por ello, el valor de esta nueva imagen radica principalmente en su matiz político (Reale 2004: 88), pues lo que está en juego es la fundamentación de la ética pederasta. Esta institución gozaba de buena fama. Sin embargo, es importante considerar las edades de la pareja erótica para que esta práctica no generara murmullos que, aunque no plenamente sancionadores, podían tener un impacto en el quehacer político del aristócrata puesto en cuestión. Las intenciones de Pausanias son muy claras al respecto. Como explica Reale, “el intento de ennoblecer el placer erótico pederasta, haciendo converger el placer erótico con motivos ideales” (2004: 80) lo lleva a sostener, débilmente, que “resulte una cosa bella el que el amado conceda favor al amante” (185b). En estricto, más que un discurso sobre Eros, se trata de un discurso sobre las prácticas cívicas en donde aparece un Eros de tal o cual índole, un elogio justificatorio de la pederastia que parece que pueda hacerse cargo de la *ἐπιθυμία* asociada al eros que el encomio de Fedro ocultó.

El discurso se halla revestido de formas argumentativas sofísticas construidas para priorizar el abultamiento de los ejemplos de distintas formas de legislar la pederastia en Grecia que la relevancia de los mismos para el fin propuesto<sup>192</sup>. A todas luces se trata de imagen erótica sofística del Eros que privilegia el *nomos* y muestra cierta vanidad<sup>193</sup> en su consideración de las leyes positivas<sup>194</sup>, como indica también Reale (2004: 84-87). En efecto, desde su lectura sociológica y sofística, otras ciudades de Grecia o bárbaras tienen una legislación simple que trasluce su la falta de comprensión acerca de los lazos

---

<sup>192</sup> Robin es particularmente duro con este discurso al que recurrente califica de superficial e inútil. Básicamente esto sucede porque su enrevesada aplicación de las técnicas de argumentación y persuasión sofísticas lejos de ayudarlo hacen más mediocre aún su defensa de fondo: la defensa del amor por los bellos muchachos (1908: 62, 106-110, 185). Reale advierte que concederle a este discurso tópicos platónicos es un completo error. Por el contrario, Platón se encargará luego, en boca de Diotima, desestimar las débiles justificaciones brindadas por Pausanias.

<sup>193</sup> Nehamas entiende esta arrogancia como la altivez del mojígato (Nehamas 2010: 195). Es claro que la actitud de Pausanias intenta dejar en evidencia el menor rango de Fedro tanto como seguidor de la sofística (por su poco exhaustiva revisión de los usos y costumbres que rigen a los griegos hasta la actualidad) como también por estar en una posición de aprendiz, por su vínculo erótico con Erixímaco. Brisson considera que este discurso es bastante menos sofisticado que el de Agatón y de clara huella retórica y sofística en lo concerniente al estilo y ritmo. Incide, también, en su recurso a la paronomasia, atribuido a Gorgias, maestro de Agatón, que bien podría haber sido maestro de Pausanias también (2006: 240).

<sup>194</sup> Respecto de este repaso normativo, Dover dice que no hay que tomarlo tan en serio, es decir, puede ser verdadero en tanto recoge cuestiones taxonómicas pero sus valoraciones sobre lo que se regula en las diferentes sociedades que analiza podrían ser deudoras de su crítica a sociedades de tendencia más heterosexual o feministas que, por ello mismo, están más problematizadas con sus métodos educativos (1981: 81-93). Para Reale, Pausanias estaría haciendo gala de sus usos sofísticos cuando recurre a la multiplicidad de opiniones sobre la correcta práctica pederasta para llevar agua hacia su molino dado que el fenómeno erótico puede verse de tantas maneras que es un asunto de palpable relativismo. Por ello, desde la óptica de Pausanias es importante aprovechar ese relativismo con el fin de ubicar lo *kalos* en la pederastia ateniense (2004: 84).

ciudadanos, son legislaciones maniqueas que no logran capturar la complejidad de la concesión de favores (χαρίζομαι) en el sistema pederástico (182d). En cambio, en Atenas, a diferencia de otros lugares, interesa la amistad (φιλία) y la camaradería (κοινωνία), ambos sentimientos generados por Eros, en vistas a la comunidad civil (182c). Teniendo esto en cuenta, la organización de su discurso gira en torno a justificar que esa comunidad erótica es posible y para ello hace falta explicar qué clase de Eros une a los amados y amantes en un tipo de pederastia bella pues impulsa a amar bellamente según se lee en 181a (ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν). Siguiendo la impronta justificatoria del homoerotismo, Pausanias deberá aclarar dos características de su visión del Eros: i. su procedencia viril y ii. su ausencia de ὕβρις. La tendencia hacia lo masculino se considera poco discutible en sí misma. El tema se zanja rápidamente sobre la consideración que lo masculino muestra una naturaleza más fuerte y tiene mayor entendimiento (φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες) (181c).

Por este motivo, para rebatir exitosamente a Fedro —pues el padre del discurso ha destacado a un Eros interpersonal<sup>195</sup>— habrá que increparle el haber reducido al dios a un único ánimo cuando es sabido que se trata de un dios dual. Así se introduce la procedencia viril de Eros. Hay que recordar, como se señaló en el primer capítulo, que esta dualidad en el Eros no representa una doble naturaleza de la ἐπιθυμία en el ser humano que explique su práctica sexual. El mismo apetito genera el deseo de un hombre o de una mujer y no importa su sexo en tanto la práctica sea *kalós*. El valor de un objeto no está en el objeto mismo, sino que es la comunidad la que se lo otorga. De ahí que no parece importar si el impulso erótico tiene un valor intrínseco, es decir, si es *agathós*. Lo relevante es que su práctica desvele su bondad o su fealdad:

[...] toda acción, en efecto, en sí misma no es ni bella ni fea [...] pero en el modo de realizarla, según se ejecute, resulta de una forma o de otra, pues, si se efectúa bien y rectamente, resulta bella y, en caso contrario, torpe. [...] no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse (προτρέπων) a amar bellamente (ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν) (180e-181a).

---

<sup>195</sup> Para un sofista hábil como parece ser Pausanias, el ocultamiento que Fedro ha evidenciado al no abordar frontalmente el deseo y el placer implícito en la práctica de la pederastia, lo deja en la obligación de corregirlo por dos motivos. El primero tiene que ver más con una exhibición propiamente sofística: recurrir a los usos sociales que concentran la potencia de lo mejor. Pero el segundo motivo es más que nada personal. Puede decirse también, con Naugle, que el discurso de Pausanias oculta un ánimo justificatorio absolutamente personal en la medida en que pretende validar su relación con Agatón bajo los vínculos de amistad (dado que Agatón no es más un efebo) (2010: 16). Fedro coloca en el centro de la atención el homoerotismo, pero resulta torpe para dar una explicación decorosa sobre esta dialéctica. Pausanias, encara el problema que le atañe personalmente con lo que parece estar más preocupado por cómo ratificar el buen conceder (y por eso elogiará al dios) antes de pensar verdaderamente en la promoción de la virtud que la pederastia garantizaría.

En efecto, una de las génesis de Eros explicada por Pausanias indica que el furor que produce obliga, exhorta y persuade a los hombres a actuar bellamente, mientras que la otra génesis, que no obliga a lo mejor, lleva el furor en otra dirección. No son dos Eros, sino que su vinculación con Afrodita lo escinde en dos vertientes considerando que la diosa tiene a su vez dos cosmogonías claras: una absolutamente masculina, nacida de los genitales de Urano, que es Afrodita Urania; y otra, nacida de la mezcla de hombre (Zeus) con mujer (Dione), que es Afrodita Pandemo. Dado que en Atenas esta doble génesis no se asume con claridad, la práctica erótica está entregada a la confusión (183d-e). La introducción de Afrodita en el tratamiento de Eros explicita que los *aphrodisia* deben tenerse en consideración con vistas a la buena praxis erótica, pues independientemente de la cosmogonía elegida, Afrodita siempre comporta actos que procuran placer que incluyen, por lo general, algún tipo de transacción sexual entre hombres. Es esto último lo que le preocupaba a Pausanias, puesto que sus observaciones leguleyas dejan ver una pedante advertencia moral sobre la praxis homoerótica, cumplida bellamente solo por los atenienses. Pero esto no debe llevarnos a pensar que Pausanias excluye o niega la consumación del deseo corporal<sup>196</sup> porque lo percibe, más bien, como una manifestación del Eros que si pretende seguir uniendo a los hombres más allá de las edades recomendadas por la práctica homosexual (182c) debe transformarse en un tipo de inclinación (*φιλία*) cuyo interés resida en algo menos inmediato. Aunque esto último pueda verse como una forma de sublimación del deseo (Dover 1981: 83-84), nos lleva a pensar en lo problemática que es la práctica erótica para quienes, como Pausanias, han trascendido los límites del sistema pederástico.

Su discurso ha planteado la procedencia viril del Eros basada en la ausencia de mezcla (*metexis*) y de unión sexual (*synousia*) en la génesis de Afrodita, esto lo autoriza a resaltar que una inclinación amorosa duradera debe entenderse como *φιλία*. Dentro de los límites temporales del sistema pederástico y fuera de ellos, el Eros sirve tanto para generar lazos a largo plazo como los de la unión ciudadana en *κοινωνία* que obligaría a liberar de la acción de toda *ὑβρις*, pero, pensada como erótica interpersonal, la concesión de favores o cierto tipo de anteros no solo es esperable sino algo que efecto se dio como explicamos antes. Sin embargo, la ejecución o materialización de los *aphrodisia* significa para Pausanias, inevitablemente, lujuria y subordinación a esta pasión autoritaria que silencia el ímpetu superior del Eros

---

<sup>196</sup> Pausanias tenía 18 años cuando inicia su relación con Agatón quien tenía 12. Sin embargo, este vínculo se extiende hasta varios años más tarde e incluso cuando Agatón se va a Macedonia, Pausanias lo sigue y se establecen juntos en la ciudad entre el 4011 y el 405 a. C. (Dover 1981: 84). Brentlinger menciona que la ruina moral de Agatón se sienta sobre él justamente en este periodo donde su ambición política lo lleva hacia la tiranía (Naugle 2010: 10).

y que debe necesariamente ser desterrada de la relación amorosa duradera (183d-e). Esta supresión no surge de forma natural en los hombres, sino que debe ser entrenada y guiada por los usos y costumbres de la sociedad (184a). Eros, como un cerillo, enciende con fogosidad luminosa al inicio, pero su intensidad va cediendo conforme pasa más tiempo en contacto continuo con el exterior, con su sociedad. Solo así, según se afirma en 184e, en esa calma, se vuelve bello conceder favores al amante (τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἐραστῆι χάρισασθαι).

Sin embargo, resulta desconcertante que tras el rechazo del Eros Pandemo, Pausanias recupere una versión conveniente y reducida del contacto sexual (χάρισασθαι) que le permita incorporarla en la praxis celeste: si se cumple con el imperativo de enamorarse de lo estable (el alma) y no de lo que deviene (el cuerpo) (183e), pareciera que esto rehabilitaría la disposición del cuerpo de los amantes: “a estos enamorados precisamente es a los que quiere nuestra costumbre [νόμος] probar bien [βασανίζειν] y escrupulosamente, para que se ceda [χάρισασθαι] a unos y se rehúya a los otros” (183e-184a). Nuevamente, bajo el esquema de la comunidad erótica, es la práctica homoerótica la que inicia la vida sexual de los niños, preparándolos para la práctica heterosexual obligatoria que como ciudadanos deberán llevar a cabo de adultos. Tender hacia la práctica homoerótica es ejercer plenamente la libertad y, por tanto, el Eros celeste encierra esa libertad que solo tiene quien sabe ejercer autocontrol. Inclusive conceder favores es visto con un acto *kalon* si se conceden como gratitud por la *areté* y la sabiduría que el amante puede procurarle al amado (184b). En este acto de control residiría aquello que debemos considerar como “bueno”. Esto resulta paradójico, como ya lo hemos anotado en las “antinomias del muchacho” expuestas por Foucault: por un lado, Pausanias habla de eliminación total de los *aphrodisia* originados en Afrodita Pandemo; por otro, habla de control de estos mismos impulsos para practicarlos bellamente de la mano de Afrodita Urania quien produce en el amado en ofrecimiento de un anteros que recompensa al amante por la sabiduría que le hecho llegar. Lo cierto es que la fundamentación basada en el reconocimiento público de la bella concesión de favores, contrario a lo que pretende Pausanias, hace ver este ceder como una suerte de prostitución.

A pesar de sus esfuerzos por justificar estas dos lecturas sobre el deseo, no se logra explicar cómo el control o la supresión podrían llevar al amado a alcanzar la sabiduría y al amante a trasmitirla<sup>197</sup>. ¿Qué

---

<sup>197</sup> Bajo el supuesto que lo mejor es amar el alma del amado y no su cuerpo, el amor por el alma motivaría que el amante buscara siempre que su amado anhele la excelencia y la sabiduría y, justamente por eso, la pederastia y la filosofía deben ser coincidentes. Lo que no funciona en este esquema es que “alma” tiene un significado inapresable, a veces intercambiado con *ethos* (Brisson 2006: 244).

modificación se genera en el deseo del amante para que se pueda sostener que efectivamente la supresión de lo físico –o lo que Pausanias llama convenientemente *χαρίσασθαι* o amor cívico filial– deviene en sabiduría? Más bien se genera una nueva suspicacia: ¿cómo así el amado puede incluso someterse a cierto tipo de esclavitud en la relación con su amante en nombre de la sabiduría (Sheffield 2006: 25)? Burdamente, Pausanias acaba por justificar el isomorfismo entre la práctica homoerótica y la filosofía y esto, más que resolver su erótica, evidencia sus contradicciones: “[...] es preciso que estas dos normas, la relativa al amor de los mancebos y la relativa al amor de la sabiduría y a toda forma de virtud (τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν), coincidan en una sola, si ha de suceder que resulte una cosa bella que el amado conceda su favor al amante” (184c-d). Pero esta postulación es del todo interesada (Heystee 2013: 10): lo que está a la base de ella es la desesperación de Pausanias de justificar no solo su relación con Agatón frente a los demás sino a Agatón mismo y convencerlo así de concederle sus favores, dado que los une un vínculo *kalón* y que Pausanias mismo, su amante, ha dejado evidenciado que se considera un maestro de la *areté*<sup>198</sup>.

Dijimos al inicio del análisis que la pretensión de Pausanias consistía en hacer un elogio justificatorio de la pederastia que supere a Fedro y sea capaz de manejar la pasión en torno al Eros. Es evidente que Pausanias fracasa no porque, como dice Reale, ponga en vinculación nociones imposibles de vincularse dada sus naturalezas (2004: 89). El sexo, la sabiduría y la virtud, no encuentran una forma pertinente de relacionarse en su discurso y esto sucede porque su erótica es soterradamente maniquea<sup>199</sup> e inactiva desde que, con insistencia, ha evitado tratar con los impulsos dionisiacos. Su imagen erótica, sostenida en una sofística leguleya, ha evitado involucrarse con la mundanidad de la práctica, tanto así que muda el fin instintivo y sexual del Eros Pandemo para convertirlo en una práctica desexualizada. Esa trabajosa referencia a distintos *nomos* griegos trasluce un pavor al azar a cuenta de que la ley conceda no solo justificación, sino previsibilidad. Pausanias pretende transformar al amor en un asunto previsible, en una práctica milimétricamente controlada sin sospecha de vileza asegurando en la sublimación del deseo y en el imperio de la norma, el acceso a la virtud. Quiere gobernar sobre lo insondable. Su castigo es que eso insondable se escape de control no solo en su velado deseo por justificar su relación con Agatón,

---

<sup>198</sup> Un dato curioso es que Pausanias comparte asiento con Sócrates quien es considerado maestro por excelencia de la *areté*.

<sup>199</sup> Cuesta conceder como legítima la concesión de favores solo bajo inspiración celeste cuando Agatón, su amado, es tan desbocado como se nos aparece en el simposio. Además, el enfrentamiento entre un Eros bueno y otro malo resulta absolutamente grosero cuando queda al descubierto que lo que se pretende dentro de ese maniqueísmo es, como dice Brisson, avalar que la pederastia -práctica que ha evidenciado como sexual- exceda justificadamente sus fronteras temporales hasta edades no usuales sin que se preste a suspicacias (2006: 245). Muy probablemente sea esto y no ninguna venganza premeditada por Platón lo que le genera el hipo a Aristófanes. No tanto el supuesto conservadurismo y falso orgullo ateniense, sino que pretenda pervertir a Eros en su afán de justificar -sin éxito, además- su práctica homoerótica travistiéndola como *φιλία* y erigiéndose él mismo como maestro de virtud.

sino en la embriaguez inesperada de Alcibíades y en las actitudes de su *erómenos* hacia Sócrates. En complicidad con su tendencia sofística, ha pretendido menospreciar toda manía erótica señalándola como perjudicial y perversa (183d-e), incapaz de aprovecharla y habilitarla (184b) como es su deseo más fuerte y evidente.

Ya desde el prólogo, es Pausanias quien propone acordar la mejor manera de beber el vino dado que está indispuerto por las celebraciones del día anterior (176a). Su petición genera a su vez que Erixímaco se erija como administrador del simposio indicando que embriagarse es perjudicial para los hombres (176d) y que lo mejor será que cada quien beba según su agrado (176e). Que el simposio “no se hiciera en estado de embriaguez” significaba para Pausanias, a la luz de su discurso, un ejercicio de moderación. Sin embargo, no es la moderación sin más la que ayuda a tramitar con lo erótico. Desde la simbología fálica en torno a Dionisos, la posibilidad de la manifestación de alguna verdad amorosa se inicia con el vino que representa la medida de lo correcto. El disfrute del vino depende de la proporción adecuada de agua para terciarlo, asegurando que el bebedor sinceramente dionisiaco permanezca erecto como un falo tal como sucede con Sócrates, que se presenta como conocedor de los asuntos eróticos (Kerényi 1998: 120). El vino se traduce en presencia itifálica, por eso esconde el misterio tanto como posibilita su develamiento. Además, la embriaguez dionisiaca es controlada y funcional para la lucidez cognitiva. Desatender las virtudes de Dionisos lo hace temer de todo lo que erróneamente cree que el dios genera: descontrol antes que pedagogía. Al igual que sucede con su propio discurso, Dionisos termina por infiltrarse en el simposio pese a que para algunos no es bienvenido.

Por otro lado, sus reservas con lo femenino, presentes también en Erixímaco cuando ordena retirar a las mujeres flautistas, hace que las asocie con lo vulgar, perverso y malo. Se cuida del rol subordinado de las mujeres que representan la práctica sexual de la penetración cuando probablemente su *χαρίσασθαι* lo haga pensar en sexo intercrural. Pero lo femenino tiene un impacto mayor: además de su carga reproductiva, las mujeres simbolizan la retención de la *zoé*. Son ellas las ayudantes, las que propician la aparición del misterio de la vida: la sabiduría sobre el todo. No es un dato menor que tanto Fedro como Pausanias hayan limitado la explicación del Eros a la pederastia cuando el Eros va más allá de ella. La fuerte presencia de lo interpersonal en sus discursos puede verse en esta decisión. Lo curioso de su rechazo a lo femenino es que Agatón no parece ser el epítome de la virilidad en tanto siendo ya adulto se le relaciona con imágenes femeninas que revelarían más un rasgo juvenil que ya no posee (Loraux 1990: 38). En las *Tesmoforias*, Aristófanes lo mostraba vestido de mujer, tomando el papel de la

ninfa Cirene que precisamente reunía características masculinas y femeninas. Dionisos también fue feminizado aun en épocas previas a Platón de modo tal que su sexualidad podía confundirse y hasta aparecer como asexuado, pero ninguna de estas representaciones dejaba en entredicho su vinculación con el falo. La confusión sexual que produce Agatón en sus contemporáneos podría hacernos pensar en ciertos rasgos dionisiacos que él mismo encarnaría muy a pesar de Pausanias<sup>200</sup>.

Es cierto que el camino que sigue el diálogo va a abrir la posibilidad de revolucionar este modo de entender a Eros mediante un camino educativo. Coincidimos con Reale en ello. Sin embargo, la corrección del destino del Eros, su objeto, función y la disposición que genera en los hombres, no se limita tan solo al discurso de Diotima. Parte de la tesis de Pausanias, es decir, que virtud y sabiduría están unidas, será retomada luego con un nuevo aire, para darle una justificación sólida. Reale apela a la descripción de las almas en el Fedro en donde aquellas que se guían por un eros sensual acaban por no alzar vuelo, tan solo deseando hacerlo. Mientras que las almas guiadas por un eros filosófico no solo alzan vuelo, sino que cultivan la auténtica vida filosófica en posesión de sus alas (*Fedro* 256b-d). No obstante, como ya había mencionado Robin, las dualidades maniqueas no ayudan a la comprensión de un diálogo en donde, apelando incluso a las palabras de Diotima y tomándolas como las únicas ciertas, el eros es asumido como intermedio. Como ya explicamos a propósito de la *doxa*, la funcionalidad del eros tal y como es planteado en el *Banquete* hace que la recurrencia a diálogos menos cinéticos como *Fedro* o *Fedón* tengan una contribución medida.

Nuestra opinión es que en el discurso de Pausanias alcanza mayor notoriedad esta velada discusión en torno a los “buenos” que mencionamos al inicio de este capítulo. La justificación que conectaría la virtud y la sabiduría con la sexualidad no reside en el coraje o supuesto virtuosismo de una acción atribuida externamente por la comunidad, sino en una cuestión moral que redunde en algo que sucede al interior del agente de la acción, en la condición interna de su *psyché*. Debatir esto último, la condición *agathós* del hombre, involucra por tanto introducir un principio motor en la explicación de la acción, aquella acción que justamente nos dispone hacia la virtud y la sabiduría. Como explicamos en el capítulo

---

<sup>200</sup> La obsesión con la virilidad encubriría la faceta femenina de los ritos que permiten en el acceso a la sabiduría. Y no porque lo femenino sea recipiente de este acceso, pero sí porque lo hace posible: “No se trata de lo masculino involucrado corporalmente con lo femenino, al modo de los amantes vulgares, sino de la destrucción de la superioridad y fortaleza masculina que altera su propia naturaleza fundiéndose con lo femenino. En una palabra, eso mismo que Pausanias trata de reprimir en su encomio, de encerrar en murallas, se escapa y se manifiesta a través de su amor por un mancebo que no descuella, precisamente, en virilidad” (Rojas 2004: 304). Su pavor a lo femenino es la otra cara del pavor a la corporalidad.

anterior, hablar de la acción erótica implica también hablar del deseo que genera la acción y del placer que ésta última produce. Lo *kalós* en un hombre parece hacer *kalós* a otro como emulando la copa llena y la vacía de la que habló Agatón al inicio de la reunión. Justamente, la sabiduría no debe entenderse de ese modo. Que el objeto del amor sea otro hombre, Agatón en el este caso, imprime en el amor que los une un tipo de acción que Pausanias revela como noble y no sexual. De esto puede entenderse que la disposición que un eros tal produce en el amante es una que permite la consecución de la virtud y la sabiduría sin contacto físico, no obstante, incluye la gratificación sexual mesurada.

El salto entre la función y la disposición de esta erótica no encuentra justificación clara. La justificación, como ya había anunciado Sócrates, puede darla Dionisos. Es él quien puede prometer la visión del misterio como premio tras la ruta orgiástica y frenética que se autolimita, ese premio (la viva presencia de Eros) le es negado a Pausanias pues ha defendido lo indefendible: uno Eros sin ὕβρις, un Eros que ha castrado su deseo. Dionisos puede ser juez en este asunto pues él mismo, como vimos, tiene una doble naturaleza, escindida siempre entre lo mortal y divino y siendo al mismo tiempo la síntesis de la contradicción. Esto explica por qué Agatón, su amado, se le muestra distante mientras más bien derrocha seducción y entusiasmo con Sócrates a quien considera *hybristés* (175d).

### ***El discurso de Agatón (194e-197e)***

Agatón termina su discurso señalando que éste comprende tanto la broma como la medida, al menos en lo que le ha sido posible (197e). Mientras hace poco hemos observado los rasgos trágicos del relato de Aristófanes (el comediógrafo), Agatón (el poeta trágico) coquetea con la comedia. Este intercambio da pie a que, hacia el final del *Banquete*, Sócrates les obligue a reconocer “[...] que era propio del mismo hombre saber componer tragedia y comedia, y que el que con arte es poeta trágico también lo es cómico” (223d)<sup>201</sup>. Sin embargo, esta frase contiene mucho más de lo que aparentemente expone, dado

---

<sup>201</sup> Al respecto Rowe comenta que esta afirmación que contradice lo dicho en *República* 395a (ni siquiera dos imitaciones que parecer tan cercanas entre sí como la tragedia y la comedia, pueden ser practicadas a la perfección por la misma persona) es absolutamente falsa. Muestra de ello es que Sócrates obliga tanto a Aristófanes como a Agatón a aceptarla como cierta aun cuando explícitamente los ha dejado en ridículo: a Aristófanes citándolo durante el discurso de Diotima como una consideración incompleta de lo que el amor es (resolviendo el anhelo de plenitud en algo que complementa lo sexual, es decir, convirtiéndolo en anhelo del bien) y a Agatón dejándolo al descubierto como alguien que en efecto no sabe de lo que está hablando. Si tomamos en cuenta estos sucesos, en el fondo lo dicho en 223c-d aparece como una ironía dado que se ha probado que no existe poeta ni cómico ni trágico que conozca el destino al que sus narraciones pueden transportar. Las creaciones poéticas contienen verdad, pero su problema no pasa por este punto sino porque ese contenido trae implicancias ulteriores de las que los poetas no saben cómo hacerse cargo. Como se mencionó antes, toda esta crítica es motivo de reflexión en el Ion. Aquí, ser experto en Homero es ser experto en el todo que lo enmarca, es decir, en los que lo siguen o hablan de él y no sólo de Homero mismo. Entiéndase que el que sabe, sabe de su objeto lo que el objeto es y cómo se presenta para los demás. Si esto fuese así, tanto Aristófanes como Agatón han dado muestras que no dominan su arte. Por eso Platón cree que la poesía no debe cumplir un rol educativo pese a su poder y que debe ser más bien expurgada.

que ambos discursos son puestos en tela de juicio por las palabras de Diotima<sup>202</sup>. En todo caso, para comprenderla mejor es importante ver este discurso a la luz del tratamiento de las imágenes. Aristófanes, en las *Tesmoforias*, hace decir a Agatón lo siguiente: “Yo llevo mis vestidos de acuerdo a mi espíritu. Un poeta según las piezas que va a escribir, así debe comportarse. Por ejemplo, si uno escribe tragedias de tema femenino, su cuerpo debe participar de las maneras de ellas [...] De otra forma no es propio de la Musas ver un poeta rústico y peludo. [...] Como sé este, me he esmerado en arreglarme”<sup>203</sup> (Rojas 2004: 303). La construcción de este discurso como la de Aristófanes está poniendo en juego su aclamada audacia para generar imágenes<sup>204</sup>. Tengamos presente lo que dijimos antes: en *República*, Platón afirma que la imitación supone adaptarse al lenguaje de aquello que se imita (393c). El Agatón de Aristófanes declara en el mismo sentido que su *léxis* ayuda a representar mejor un *logos* que no es suyo y al que solo está imitando. Que el discurso de Agatón suceda al de Aristófanes no es casualidad: ambos exhiben la relación que mantiene el artista con su obra y cómo éste maneja el vínculo entre la realidad y la ficción en su uso de la *mímesis*<sup>205</sup>. Lo que destaca es que la crítica de Sócrates sobre ambos discursos es bastante más clara y explícita en el caso de Agatón que en el de Aristófanes. Agatón, aunque formalmente hace bien en distinguir la necesidad de una definición sobre Eros para luego analizar sus efectos, falla en el contenido de lo que enuncia<sup>206</sup>. Su imagen del Eros presenta i. vestigios claros de una tendencia argumentativa sofística, ii. un eros tendiente a lo bello, a lo bueno, a la *areté* y a la sabiduría y que, sin embargo, tras una grosera autoidentificación con el objeto del amor, iii. acaba por sincerar la erótica interpersonal como la contraparte del discurso de Pausanias, es decir, un elogio a la pederastia<sup>207</sup>.

La ironía punzante que Sócrates saca a relucir en 198b-d, rompiendo de cierto modo con la galantería constante entre Agatón y él mismo durante todo el simposio, ataca principalmente al maestro que ha empapado a Agatón con su técnica. Sin embargo, sin esperar mucho más acusa a esta técnica de olvidar la verdad del asunto para, finalmente, despersonalizando su molestia y extendiéndola a todos los presentes, convertirlos en relatores de encomios que parecen tales pero que en efecto no lo son. Según

---

Y, justamente porque es poderosa, Platón echa mano de sus métodos. Finalmente, lo que pretende es persuadirnos y la poesía resulta útil en vista a ese fin (Rowe 1997: 444-445).

<sup>202</sup> Esta cuestión la veremos con detalle en el siguiente discurso.

<sup>203</sup> La versión castellana es de Rodríguez Adrados, Madrid, Cátedra, 2001.

<sup>204</sup> Para el caso de Aristófanes, podemos ver por ejemplo la imagen que en *Las Nubes* se ofrece sobre Sócrates.

<sup>205</sup> Hay que tomar en cuenta que el mito de los seres esféricos ha sido usado ya en *Las Aves* y es, a su vez, una réplica del mito órfico sobre el nacimiento de Eros-Fanes.

<sup>206</sup> Se ha comentado antes que las narrativas poéticas deben hablar sobre los dioses y héroes, pero deben hacerlo de un modo en particular: hablar de su naturaleza y servir como ejemplo para el hombre virtuoso.

<sup>207</sup> Robin, en particular, sigue esta línea asegurando que son discursos equiparables tanto en lo que al estilo argumentativo concierne como al contenido mismo (1908: 45).

Brisson, de este discurso podemos decir sin tapujos que está plenamente vacío pese a su magnífica construcción gorgiana (2006: 245). Sopesando esta imitación con la de Aristófanes, el cambio es muy notorio entre el paso de la creación trágica en boca del comediógrafo a la creación cómica en boca del trágico. El estilo gorgiano incide en aspectos formales y hace extrañar el contenido mismo, redundante en el caso de Aristófanes y ausente en el caso de Agatón (McPherran 2006: 89). La enumeración constante de una serie de calificativos sustanciales y accidentales explicados casi de sobrevuelo, dan pie a que Reale señale, con razón, que el juego en el que nos introduce Agatón es uno donde él transfiere sus propias características en el Eros, convirtiéndose así veladamente en el mejor objeto de amor posible (2004: 131-147).

Haciendo gala de su recurso cómico, Agatón convierte a Eros en aquella figura que retiene para sí varias de las características que Aristófanes le atribuyese a él mismo en las *Tesmoforias* como el ser joven, lampiño, delicado, femenino y agradable. Así, Eros es, por esencia, el más feliz de todos porque es bello y el más virtuoso (κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον) (195a). Bello pues es joven, delicado y flexible; dado que es joven se vincula siempre con sus semejantes<sup>208</sup> (195b); por su delicadeza, transita sobre lo blando y no sobre lo duro por lo que tiende a habitar en las almas de carácter blando que se dejan tocar por él (195d-e); y es flexible gracias a su gracilidad (196a). Sobre su belleza, vale la aclaración que hace Kahn hace acerca de lo que les es propio a ella y lo que la diferencia de *agathos* puesto que con frecuencia son términos intercambiables. Aunque designan rasgos en común, se diferencian en que *kalós* se aplica tanto para belleza física como moral (por ello usualmente se traduce como bello, admirable y honorable), mientras que *agathós* resulta más pertinente cuando se quiere designar algo bueno para el agente de la acción. Lo *kalós* es algo que proviene del exterior, algo admirable por la sociedad que genera que la gente específicamente la use frente al coraje o el virtuosismo de cierta acción o persona o hecho (1998: 267-268). Es porque lo *kalós* es visual que Agatón redonda en descripciones físicas mientras que cuando inicia la justificación de la virtud en la que participa Eros deja de hablar de su belleza reconocida por todos para llevar la discusión a un espacio no visible en donde también hay que reconocerle su fundamental importancia que, recuérdese, es la búsqueda de ubicarse a él mismo no solo como siendo *kalós* sino como siendo efectivamente *agathós*.

---

<sup>208</sup> Esto lo dice Agatón puesto que el Eros se relaciona siempre con los niños y jóvenes. Justamente son estos lo “bello” más deseado.

Lo interesante de esta argumentación, por más vacía que pueda ser, es que para ejecutarla Agatón no recurre a la tradición canónica, sino que crea una nueva teogonía hecha a la medida de lo que pretende defender refutando así directamente a Fedro. Gracias a esta nueva génesis, a pesar de ser un dios joven, se convierte en el rey de todos, pues ha colocado acuerdo y paz entre los dioses que antes se gobernaban de acuerdo a la Necesidad, entiéndase, por violencia (196b-197c). Como Platón en *República*, Agatón rechaza a Homero y a Hesíodo lo que le permite no solo hacer rey del Olimpo a Eros sino justificar un nuevo esquema del virtuosismo griego concentrado ahora en las cuatro virtudes cardinales: justicia, templanza, valor y sabiduría (McPherran 2006: 89). Eros, entonces, además de bello es virtuoso (196c) y, siendo él mismo de este modo, es causa de cosas semejantes para los demás. En realidad, Agatón ha recaído en un lugar común: su imagen erótica sofisticada requiere de una honorable justificación que haga del Eros un puente hacia lo mejor. Sin embargo, a nuestro entender, su tosca defensa hace que rápidamente quede al descubierto su verdadera imagen erótica.

Esta imagen erótica —que expone que el deseo real surge del virtuosismo del dios que genera virtud en el otro— es lo que desnuda su discurso como indisoluble del de Pausanias<sup>209</sup>. Así como Pausanias se coloca en la posición del más estimable maestro de virtud y por lo tanto el mejor de los amantes, Agatón se coloca a sí mismo en el papel de Eros de modo tal que se erige como el mejor de los amados (Brisson 2006: 245) que, además, participa por su propia condición de las bondades de Eros. En tal sentido, las palabras de 196e se lanzan ya sobre la verdadera meta y se dirigen a la función de la pederastia:

[...] es el dios poeta tan hábil que puede incluso crear otro [ποιητής ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι: πᾶς γοῦν ποιητῆς γίγνεται]. [...] El Amor es un excelente poeta en general en toda clase de creación relativa a las artes de las Musas; porque aquello que no se tiene o no se sabe, no se puede dar a otro o enseñárselo a tercero [ὅτι ποιητής ὁ Ἔρως ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποιήσιν τὴν κατὰ μουσικὴν: ἂ γὰρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὐτ' ἂν ἑτέρῳ δοίη οὐτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν] (196e).

Sin embargo, si bien quedan clarificados los beneficios que puede acarrear la posesión erótica, ella misma no aparece tan esclarecida pues, como bien hace notar Sheffield, la pareja amado-amante está caracterizada ya en posesión de casi todas las cosas buenas que se pueden imaginar, con lo que no está claro por qué ellos deben comprometerse con ese esfuerzo erótico creativo en tanto que ya participan

---

<sup>209</sup> Esta relación es de orden sexual y pedagógica. La relación sexual (synousía) une dos seres uno a otro, y el amor masculino o más exactamente, la pederastia, presente en los primeros discursos del banquete, dan cuenta de la relación pedagógica que le une al dueño a su discípulo, y une al amante (erastés) que es mayor en edad al amado (erómeno) que es más joven. Agatón, que es el representante de las convicciones de la época, considera que la educación es la transmisión de saber de la virtud que pasa de un recipiente lleno, el del maestro, a un recipiente vacío, el del discípulo, por intermedio de un contacto físico, de la unión sexual (Fattal 2013: 22).

de todo lo bello y virtuoso (2006: 26). Si antes, con Aristófanes, los amantes amaban desde su carencia, ahora parece más bien los amantes están llenos de afinidad y vaciados de extrañamiento (197d) y aman lo que ya tienen, algo que puede considerarse producto del recurso de la comedia o más bien como narcisismo exagerado. A través del elogio de Agatón, es factible criticar también al de Pausanias por el vínculo que establecen entre la pederastia y la filosofía justificando este lazo en la transmisión de saberes (197a) que se efectúan casi por ósmosis, como Agatón insinúa en 175c-e. De este modo queda claro que del discurso de Agatón podemos concluir que la pederastia que defienden no transmite en sí misma nada valioso a no ser un estilo retórico extravagante (Brisson 2006: 246). También es posible decir que esta erótica resalta una paradoja que se resolverá próximamente, a saber, que Eros parece poseer y ser el mismo todo lo bello y todo lo mejor, ¿por qué entonces, si ya lo tiene todo, desearía tener lo que ya tiene? Y de pronto le hacemos frente a un asunto que viene repitiéndose en todos los discursos y que podemos ver aquí señalado: “incluso el arte de disparar el arco, la medicina y el arte adivinatoria las descubrió Apolo bajo la guía del deseo y del Amor [Ἀπόλλων ἀνηῦρεν ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος], de suerte que también él puede ser tenido por discípulo de Amor” (197a). Eros funciona y ejerce su poder guiado no solo por el objeto de su deseo, sino por su deseo mismo. Sobre ese deseo han guardado silencio todos menos Aristófanes quien no parecía estar seguro de ubicarlo del lado de Apolo o del lado de Dionisos. Todas las imágenes eróticas han terminado ubicándolo, sépanlo o no, en un espacio intermedio entre el agente y el paciente, lo que ha dejado ver la necesidad de asumir ese ser intermedio como algo que va más allá de lo espacial o lo temporal.

Hasta aquí, entonces, podemos asistir a aquello que Sheffield llama “red intertextual” que parece incompleta si no se la ve como un entramado entero (2006: 26-28). Siguiendo su interpretación, los discursos van corrigiéndose entre sí y agregando elementos que enriquecen la discusión. Es posible ver, incluso, que cada discurso analizado hasta el momento se ha mantenido relacionado con los demás pese a sus evidentes diferencias: todas las imágenes dependen de las otras a fin de resguardar su propio sentido y de permitir un todo que las sostenga. Esto hace posible que cada discurso pueda ser considerado una concreción determinada. Tal y como el diálogo se estructura como el juego de muñecas rusas donde una narración se entiende en virtud de otra narración, del mismo modo estas distintas imágenes eróticas se entienden solo en relación con un *logos* total que las reúna, que haga que cada *eikón*, en tanto *mímesis*, se integre en *koinonía*. Hasta el momento podemos ver varios niveles de *symploké*: entre la disciplina o arte del expositor y el homoerotismo que defiende; entre los *logoi*

reunidos en el simposio que pone en relación agonística a los invitados mediante el vino y el Eros; entre la *epithymía* oculta en casi todos los *logoi* y la manera de tramitar con los aphrodisia del eros; entre la vida concreta y azarosa y el deseo por la inmortalidad y lo estable. El desarrollo mismo de la conversación exige una resolución del *agon* erótico y discursivo (2013: 17-24), una necesaria *symploké* motivada en la connatural carencia/dependencia de todas las *mímesis*.



### CAPÍTULO 3

#### EN DISPOSICIÓN PARA AMAR: LA PAIDEÍA DEL DESEO O EL MODELO ERÓTICO SINTÉTICO RELACIONAL

El entendimiento de la importancia del otro en la vida cívica griega es uno de los pilares de su existencia. Aun cuando pueda decirse que ese “otro” representa un universo profundamente estrecho y aristocrático, la minusvaloración del vínculo entre los hombres ciudadanos de una polis tiene consecuencias prácticas constatables en la vida política y en el *ethos* de la comunidad. No es casualidad, por ello mismo, que el *Banquete* asuma con recelo las consecuencias de un modelo erótico interpersonal incapaz de reconocer que su propio sistema justificatorio deja ver que el eros y el interés que lo acompaña no están regido por la mejora del otro, sino por la gratificación o utilidad que el amante pueda obtener de su relación con el amado. Recuérdese que la puesta en escena del diálogo incide no en todos los discursos enunciados con ocasión a la celebración, sino a aquellos que han tenido mayor recordación. De los siete discursos rememorados, cinco tienen como autores a hombres cuya praxis erótica no los ha llevado a un estadio mejor en relación a la vida política, cívica y ética de sus polis. De modo que, al hacer depender el vínculo homoerótico de un tipo de relación en donde solo en apariencia el objeto del amor es la persona concreta o lo abstracto valioso en ella, ocultan su verdadera finalidad: el placer encubierto en el supuesto logro de una vida virtuosa. Dejan en claro estos hombres que su disposición para amar es errónea y está desorientada de la meta cívica que da origen al propio esquema pederástico. No saber amar tiene consecuencias políticas además de las sabidas consecuencias personales. La disposición erótica errada trae como natural epílogo la crisis total de la polis. Por ello, así lo sostenemos, lo que contrasta con esta presentación falsamente ingenua de Fedro, Pausanias y Agatón es un fino trabajo de sinceramiento del real objeto del deseo, amplificando la función y la disposición amorosa; mostrando que estar en una correcta disposición erótica no es un asunto de ósmosis como cree Agatón.

El bloque de discursos constituidos por Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, más allá del tipo de amor que encomian, son representantes de los misterios menores, todos ellos son determinantes para el conocimiento que se anhela, es decir, el pleno entendimiento de eros, tanto en su esencia como

en su función. Gracias a las falencias del modelo interpersonal, entonces, se origina un modelo trascendental que necesita de lo no volátil, de lo no corpóreo, como meta de su amor. La Forma, la virtud o la sabiduría es ese algo que se ama en los discursos de Erixímaco, Aristófanes y Diotima con una fuerza arrolladora que organiza el cosmos y a la cual los hombres deben subordinarse. El objeto del amor que empieza siendo una persona concreta trasmuta hacia el otro radical, la armonía, felicidad, la sabiduría o la plenitud dado que estos “otros radicales” nos preexisten. Yendo más allá de la obtención del placer somático, que sí está presente, este es solo condición de posibilidad de una vida feliz y virtuosa. La disposición erótica tiende al sometimiento de lo físico en torno de la meta final. Sin embargo, la irrupción de Alcibíades en el simposio señala un necesario trabajo de reorientación y aclaración del discurso de Diotima y del modelo erótico que se desprende de su explicación. Si el amante de la sabiduría debe tener en claro que es posible que las relaciones interpersonales lo llevan hacia ella, es importante entender, desde lo paidético, cómo es este trabajo de reorientación de la disposición erótica, el sacrificio, el placer, el dolor que incluye que justamente Diotima omite en sus palabras. El modelo perfecto, preocupado por el alma del ciudadano, la cuida y la educa. El sustento de esta interpretación en donde el hombre en disposición para amar establece una relación entre lo intelectual y lo sensible integrando, aunque no sin problemas, el deseo en la acción que es guiada por un ideal intelectual tiene que, como hemos explicado en el capítulo anterior, vincular el funcionamiento intermediario del eros con el diseño cinético del alma.

En vistas de esta progresión en el ensanchamiento de la potencia del eros y de su impacto, en el primer acápite de este último capítulo trabajaremos más a detalle la dialéctica erótica. El objetivo es ver en los esquemas de contrariedad ya anunciados en la presentación previa que hicimos acerca del *Fedón*, el valor relacional y sintético de las imágenes eróticas que exigen un tipo de discurso erótico que privilegie el objeto trascendental del eros (como lo hacen Erixímaco, Aristófanes y Diotima), pero también la necesidad de articularlos imperativamente a la luz de la irrupción de Alcibíades. Dado que la lectura relacional, sintética y proléptica nos lleva a pensar en la predilección de un enfoque político del eros, será necesario hacerle frente al arrebató impulsivo de las *aphrodisia* pues, como vimos, la práctica del eros al interior del sistema educativo pederasta exige cierto decoro que evite que el futuro ciudadano y político de la ciudad se degrade a la situación de *kínaidos*. Por eso, hacerle frente al *chorismós* consiste más en reunirlo con lo irracional antes que despreciarlo del todo. Hacer amigo al enemigo. Luego de ello, se analizarán los tres discursos representantes del modelo trascendental (Erixímaco, Aristófanes y Diotima) para, finalmente, abordar el discurso de Diotima-Alcibíades entendido como uno solo,

exhibición de la locura apolínea y dionisiaca, exhibición también –aunque menos elaborada– del modelo educativo explicado en *República III* y exhibición, finalmente, del modelo amoroso sintético relacional.

### **3.1. Dialéctica erótica: imagen, verdad y contrariedad**

Dado que la relación discursiva o dialógica que une a los interlocutores hace uso de un tema relacional y sintético como el amor (Fattal 2013: 23-24), decimos que la configuración de los siete discursos dispone un rompecabezas dialéctico que podría ayudarnos a visualizar el contenido que revelaría como totalidad. Para ayudarnos a hacer posible la aparición de ese cuadro final pese a que de momento solo se han analizado los discursos de Fedro, Pausanias y Erixímaco, convenimos necesario aclarar i. el valor de las imágenes como resguardo de la verdad, ii. la dialéctica que las engloba y revela un especial sentido total del diálogo y iii. la relación de contrariedad y no de contradicción puesta en juego en el *Banquete*. Estos tres puntos serán el sustento de la explicación de los modelos eróticos que aún quedan pendientes analizar.

Sobre el valor de las imágenes como resguardo de la verdad hemos adelantado algunos aspectos en el primer acápite del capítulo anterior. Sin embargo, es necesario colocarlas al interior de la función dialéctica que cumplen. Para ello, remitámonos primero a *República* en donde se sostiene una discusión acerca del estatus de la *doxa* y de su potencia ordenadora. La *doxa*, que rige sobre la condición intermedia (πότερον ὄν ἢ οὐκ ὄν) es aquella noción que nos permite saber acerca de los opuestos que le otorgan sentido. La hipótesis que se maneja en *República 477a* sobre su condición intermedia es la siguiente:

- Sóc.- ¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente conocible y lo que no existe en manera alguna enteramente incognoscible? [...]
- Bien, y si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad [μεταξύ] entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente? [...] (477a).

Según podemos ver, hay algo que es y que ontológicamente participa predicativamente del ser y, de otro lado, hay algo que no es y que ontológicamente participa predicativamente del no ser. Así, podríamos decir que hay algo que es bello y no es bello que está entre lo puramente bello y lo que no es bello en absoluto. O, lo que es lo mismo, que hay algo que es algo uno, es decir, algo unitario, que

ontológicamente participa del ser y del no ser, y que esta unidad intermedia no puede ser designada lingüísticamente como ser o no ser y por eso mismo se designa como lo opinable. Pues bien, el dialéctico<sup>210</sup> entiende la diferencia entre estar frente al punto medio entre ambos opuestos y estar frente a lo εἰλικρινῶς ὄντος o a lo μηδαμῆ ὄντος, porque su inteligencia es capaz de ver (εἶδον) la naturaleza de lo Bello en sí mismo (*República*, 476b). En tal sentido, tiene la capacidad de ver que la multiplicidad de hechos/cosas bellas son semejantes a lo Bello en sí mismo pues los objetos sensibles participan (μετέχω) de esa belleza: son imágenes de esa belleza, dependientes de ella. Este tipo de hombre, el filósofo, no toma a estos objetos bellos como Belleza en sí, ni cree que la Belleza se reduzca a las cosas bellas. Tomando esto en cuenta, podríamos afirmar dos cosas: que los hechos/cosas sensibles son dependientes de algo y que esa dependencia hace de estos hechos/cosas sensibles imágenes de aquello de lo cual participan. ¿Qué tipo de dependencia es esa? Ontológica predicativa y cognoscitiva lingüística. Esta dependencia de lo que es puramente hace que estos hechos/cosas no coincidan con lo que no es absolutamente. Se encuentran, por tanto, al medio de ambos y como tal, son y no son.

Asimismo, con ocasión del Símil de la Línea en *República VI*, las imágenes asemejan a las cosas sensibles y tienen menor proporción de verdad y de claridad en comparación con su segmento modelo (510a). Según lo dicho por Sócrates, el segmento “ocupado” por las imágenes es menos cierto que el segmento inmediatamente posterior: es menos verdadero, menos determinado, menos claro y, sin embargo, no es falso o indeterminado. Es por esto mismo que las imágenes son ambiguas y pueden pasar como ensoñaciones: “La imagen no es aquello que semeja, pero es, de manera paradójica, lo que semeja” (Mié 2004: 70), es decir, la imagen se explica en virtud a la identidad y a la diferencia. No es ese “algo” a lo que se asemeja y no obstante, es lo que semeja. Las cosas sensibles son también unidad que poseen alguna propiedad-B que las hace ser a cada cosa-una bella en función de su semejanza con la Belleza y, en tal sentido, todas esas cosas-una son múltiples expresiones de la Belleza. De este modo, las imágenes versan sobre las cosas que teniendo determinaciones no son del todo determinadas y esta determinación depende de la determinación mayor, de la determinación de todas las determinaciones, de la Forma del Bien. Entonces, podemos decir que las imágenes sí poseen un grado de verdad en tanto reflejan, aunque subalternamente, una determinación que a su vez es partícipe de una mayor y más completa determinación.

---

<sup>210</sup> Concretamente en el *Banquete* hablamos del sabio demónico.

Dado que las imágenes ocupan ese lugar ontológicamente intermedio, como la *doxa*, a su carácter unitario y a la determinación que retiene debe concedérseles un estatus cognoscitivo. Sabemos que Platón le concede un rol jerárquico fundamental a la verdad y que ella reviste un carácter pedagógico, ético, político y no solo ontológico y metafísico, pero ¿en qué sentido las imágenes son reflejo de la determinación y resguardo de la verdad?, ¿en qué sentido ellas permiten el acceso epistemológico hacia lo superior y absolutamente determinado? Si pensamos, por ejemplo, en las imágenes al interior de la alegoría de la caverna (que es ella misma una imagen de lo que deberíamos entender por educación) es sugerente notar el juego de imágenes internas y cómo todas ellas son lo que son en virtud de la Forma suprema del Bien. Las cosas al interior de la caverna y la visión que de ellas se tiene durante el tránsito hacia el exterior aparecen como un reflejo, contienen algo de la Forma, son un aspecto de ella como diría Heidegger (2007: 1-9). No obstante, lo importante es que ese reflejo debe vincularse con aquello que lo origina y gracias a lo cual es lo que es.

En efecto, la Belleza en la escultura de Apolo de Bernini es tal porque la escultura retiene un aspecto de la Belleza y gracias a ese aspecto es que la escultura de Apolo se presenta como se presenta. De manera similar, el discurso de Fedro recoge un aspecto sobre lo “bueno” o sobre el eros tal y como lo recogen los demás discursos. Si lo que se pretende es solo una exposición de imágenes, baste con sus respectivas declamaciones. Sin embargo, Diotima hará un poco más: anunciará a los asistentes que sus discursos solo recogen cierta parte de la esencia, que sus elogios muestran un aspecto, es decir, que son siluetas de ese “algo”. Si Sócrates no tuviese una intención pedagógica no habría traído a colación el tipo de discurso que Diotima le ofrece, pero lo expone pues finalmente la labor del filósofo va más allá de intereses personales: Sócrates está buscando la verdad. La verdad pasa por atar estas imágenes con el aspecto que las hace visibles/entendibles para todos. Volver real la “realidad” es su meta: no hacer de las imágenes lo que no son sino dejar evidenciado de qué son imágenes y en qué sentido resguardan o no la verdad. Si ya se había mencionado en el *Menón* que la virtud no parece ser una cosa enseñable (86d-99b), en el *Banquete* con más énfasis se dice que el conocimiento no es un hilo comunicante entre lo vacío y lo lleno (175d). La verdad no se alcanza solo con la *mímesis*, aunque sea ella la que posibilita la verdad. La misión ética que exhibe Sócrates es la de vincular estas imágenes con la verdad, es mostrar su relación: llevar a los presentes a un ámbito donde no habían estado antes, de ahí que el lenguaje usado sea místico e indirecto.

No podemos comprobar que frente a la revelación alguno de los presentes le siga los pasos a Diotima, todo indica que no. No obstante, que la suprema revelación se les escape dice mucho de la condición de sus almas, porque, considerando que el simposio tiene una misión pedagógica, ésta no parece haber sido particularmente exitosa para ellos: todos parecen permanecer cómodos en su condición. Sócrates, pese a ello, va a evocar las palabras de Diotima para desocultar los grados de verdad inseparables a cada imagen a la par que revelará la importancia de la Belleza en el destino del hombre. Los está encaminando hacia el secreto insondable de la vida. Conviene subrayar, a propósito de esta vocación pedagógica en el discurso de Sócrates, que cuando decimos que la yuxtaposición de imágenes que exhiben los discursos genera la imagen total del diálogo, lo decimos justamente atendiendo al modelo formativo al que se dispone el verdaderamente filósofo. Cuando en *República* Platón critica a los poetas<sup>211</sup> y los sofistas<sup>212</sup> como personajes contrapuestos a la labor del filósofo, señala que los primeros imitan o imparten enseñanzas según lo que le parece a la multitud sin saber nada en realidad mientras que el filósofo, al tener contacto con la verdad, la instituye en todos los asuntos. Si esto es así, resulta evidente que hay narraciones basadas en la *doxa* y otras basadas en la *episteme*. Tanto la una como la otra guardan relación con la Forma correspondiente, aunque no en el mismo grado<sup>213</sup>. Puesto que los poetas y sofistas operan sobre un modelo formativo (*tupós*) sin pretensión de verdad, todo lo que de ellos se derive no puede adquirir el carácter de ley para la comunidad, pues no están orientados hacia la verdadera *areté*. Los filósofos, por su parte, sí orientarían estos modelos formativos hacia la verdad y por ello la comunidad debe ceñirse a sus normativas de modo tal que sus narrativas acabarían por ser imágenes basadas en la *episteme*, es decir, derivadas de la contemplación de las Formas (Gutiérrez 2013: 232-233 y 244).

A nuestro entender, en el *Banquete*, el cuadro final que se hace visible en la síntesis de la totalidad corresponde a una imagen venida de una impronta verdadera (expuesta en el discurso de Diotima) que evidencia estar ligada a las Formas expuesta en la escalera y en la repentina aparición y entendimiento

---

<sup>211</sup> “Los imitadores no pueden tener conocimiento ni opinión acertada sobre la perfección o imperfección de las cosas que imita [...]. Sin embargo, no por eso imitará menos, sin saber lo que hay de bueno o de malo en cada cosa; pero, según toda apariencia, imitará precisamente lo que parezca hermoso a la multitud y a los ignorantes” (602a-b) mientras que los filósofos “[...] después de contemplar el bien en sí lo tomarán como modelo para encargarse uno tras otro, durante el resto de su vida, de organizar la ciudad y gobernar a los particulares y a sí mismos” (540 b) pero también “[...] reconocen la naturaleza de la imagen y del objeto que representa, porque ha contemplado lo bello, lo justo y lo bueno en sí” (520c).

<sup>212</sup> En *República* 493a-b se dice que los sofistas “no enseñan otra cosa que los principios profesados por el mismo pueblo en sus asambleas, y a eso llaman sabiduría” mientras que los guardianes, en 484c-d, son “capaces de velar por el cumplimiento de las leyes y de las instituciones de la ciudad [...] para establecer en este mundo las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, si así hubiese que hacerlo y, en caso de que estuvieran establecidas ya, velar por su cumplimiento y conservación”.

<sup>213</sup> Como hemos señalado antes, los modelos o paradigmas ayudan justamente a sostener conversaciones sobre en torno a un tema que nos acercan lo más posible y nos hacen partícipe de ese asunto en mayor medida (*República*, 472c).

de la Belleza (210b-211e). Las piezas o imágenes previas, como lo hemos dicho ya, no son aproximaciones de hermosa falsedad, se trata de imágenes equívocas que bien podrían tener un valor verdadero y propositivo, aunque, según venimos explicando, requieren vincularse o reorientarse hacia un modelo formativo que las explique y les conceda el valor que les corresponde. Si consideramos que un rasgo fundamental de las imágenes-discurso lo hallamos en la estima que cada encomiador tiene de sí mismo y de su disciplina, no solo la autoimagen influye fuertemente en el destino de sus modelos eróticos, cosa muy visible en Pausanias y Agatón, sino que la verdad de estos discursos es deudora del interés personal de sus creadores, de un modelo formativo que no se debe a lo más real y verdadero. Lo que sostenemos es que, a pesar de esta condición interesada, las imágenes-discurso retienen un aspecto de la verdad que las vincula con lo “bueno” a través del eros, una verdad de la que no pueden dar razón, que retienen por azar y en oscuridad.

Dado que el *Banquete* expone una filosofía de la relación, la imagen del rompecabezas final es la natural resolución del diálogo que es él mismo muestra de que la belleza del alma está en disponerse hacia lo cambiante y equívoco para producir, en terreno bello y estable, algo bello también. Mucho más si se guía por la contemplación de la Belleza como lo hace Diotima. Incluso por esto, tiene sentido que se generen imágenes de virtud en tanto sean forjadas en razón de la búsqueda de la verdad. Esta Belleza hace que todo lo anterior entre en perspectiva a partir de su luminosidad, sépanlo o no los ahí presentes. Diotima dice que ver la Belleza (ὄρῶντι ᾧ ὄρατὸν τὸ καλόν) es estar en contacto con la verdad (ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ) (212a)<sup>214</sup>, es decir, que la visión de esta Belleza tiene una potencia tal que alcanza la verdad. ¿Qué quiere decir esto? Quien tiene visión de la Belleza ha puesto en una correcta relación a la Forma y los aspectos que de ellas visibilizan las cosas. Si esto es así, la Forma ha habilitado las cosas sensibles pues les ha concedido ese vínculo que les permite mostrar cierto grado de verdad. Si nos concentramos específicamente en la Forma de Belleza y si ella hace posible la verdad, esto sucedería solo si el hombre tiene una mirada profunda sobre las Formas descubriendo también que todas ellas son gracias a que la Forma del Bien las vuelve aptas dado que esta Forma posibilita el sentido y la existencia todas las Formas y de todas las cosas. Quien realmente alcanza a ver la Forma de Belleza alcanza a ver su vínculo con la Forma del Bien. La escalera erótica con la que Diotima graficará el acceso a la Forma de

---

<sup>214</sup> Singer (2008: 84-94) tiene una lectura distinta de este contacto con la Belleza. O se interpreta como nupcias o se interpreta como fusión. En el primer caso, la relación parece implicar una extrema cercanía que nos llevaría a considerar que hay un vínculo real y concreto entre el hombre (de calidad mundana) y la Belleza (de calidad divina) mientras que lo segundo hablaría más bien de una pérdida de identidad que se produce en la mezcla de un orden con el otro. Sobre cómo podemos entender este contacto hablaremos en el tercer capítulo.

Belleza oculta la Forma del Bien, pero lo cierto es que la correcta comprensión de la Belleza pasa por el pleno entendimiento del Bien.

Así como la relación entre los discursos hace posible una mirada sintética del eros, del mismo modo, el vínculo que se establece en la escalera erótica entre los hechos/cosas sensibles y las Formas permite ver una estructura mayor organizada jerárquicamente que cubre de sentido a todo orden de realidad. Esta misma experiencia es algo que Platón aborda en *República* a propósito de la organización cinética del alma. Ya hemos mencionado anteriormente que hay indicios en el *Banquete* que nos llevan a considerar que la no profundización en la explicación del alma no constituye una ausencia que le reste mérito propositivo al diálogo, pues la ausencia temática del alma se traduce en la presencia del eros relacional como disposición racional y orgánica, asunto que se torna visible en la discusión en torno al sentido de lo “bueno”. En *República*, la excelencia moral del filósofo depende de la relación entre el factor racional y no racional al interior del alma. Como sucede con la Forma y los hechos/cosas/imágenes/discursos, la parte racional del alma ordena, mientras que la no racional obedece.

Es sugerente que algo similar ocurre con la figura del amado y amante en la institución pederasta griega. El amante que ejerce un rol activo es el que impregna de orden, dominio y soberanía la relación erótica y pedagógica con el amado que, como subordinado, se deja ordenar por el amante. La correcta funcionalidad de ambas partes se traduce en el éxito del sistema pederasta. Si además tomamos en cuenta que la vida más deseable para Platón ni se vive plenamente en el intelectualismo que identifica la virtud con la intuición intelectual ni en el hedonismo que ve en la satisfacción de todos los deseos el bien más grande para los hombres, el *Banquete* exhibe los problemas de estos extremos en la voz de Pausanias que, horrorizado por la autocomplacencia, edifica su *logos* en torno al isomorfismo entre la sabiduría y la pederastia pese a que Sócrates mismo había señalado ya que la sabiduría no es algo sencillo de transmitirse ni mucho menos inmediato. La negación de lo orgánico le cuesta caro a Pausanias. En realidad, cualquiera de las dos alternativas representaría un real peligro para la vida del verdaderamente filósofo dado que en el imperio del deseo perdería la agencia de su acción y en la soberanía de la intuición intelectual nada lo obligaría a establecer un vínculo con lo otro. En *República*, la constitución del alma como algo-uno depende, precisamente, de comprender que su sentido unitario como totalidad pasa por la *areté* de su funcionalidad cinética tripartita<sup>215</sup>. La aparente multiplicidad interna se revela como

---

<sup>215</sup> 439d, 440a-b, 441a-c, 442a-d, 443d-e.

unidad armónica relacional que la contiene como Gea contenía sus contrarios en sus determinaciones internas. En el *Banquete*, la relación de dependencia de los opuestos y su solución sintética, si bien no aparece bajo el rótulo de alma, aparece bajo la denominación motriz del eros. Esta solución no se sostiene solo en la voz de Diotima sino en la de Alcibíades. Es Alcibíades, como veremos, quien con su descripción de Sócrates, el verdadero filósofo, y con el sinceramiento de su propio eros deja en evidencia que “la debida subordinación entre los diferentes elementos de su carácter, cuando la sabiduría preside el fin y el gobierno de la vida” (Taylor 2014: 76) ordena los distintos órdenes de la realidad que deben ser afrontados y no negados como postula Pausanias. Que las cuatro virtudes cardinales confluyan armónicamente en el verdaderamente filósofo es algo que sucede porque su alma muestra orden y subordinación también. La virtud de la que todos los discursos hablan y que todos colocan de alguna y otra forma como orientación final de las acciones estando sujeta a intereses personales no puede ajustarse a un modelo formativo verdadero en donde “la justicia, aquello que engloba a todas las funciones del alma, consiste en el mantenimiento de esa armonía, ahí radica su virtud del hombre justo, cada parte del alma realiza su propia tarea y no usurpa funciones que le corresponden a otra parte” (Taylor 2014: 76). La condición relacional del alma, como de las imágenes-discurso, como del amante y el amado, aparece como resguardo y condición de posibilidad de acceso y aprehensión de la verdad.

El segundo aspecto que este acápite pretende trabajar guarda relación con lo que acabamos de apuntar: la estructura que posibilita la reunión de estos discursos y la revelación del fin supremo y meta última de la vida necesitan de una dialéctica que lo haga posible. No es fácil atribuir un papel unitario a la dialéctica, dado que se la puede entender como la ciencia más elevada y, en tal sentido, coextensiva con la filosofía. Sin embargo, también es posible identificarla como el método preminente de la investigación filosófica o como designando al diálogo filosófico mismo, con privilegio de la oralidad por sobre la escritura (Kahn 1998: 292-328). En todo caso, como evidencia el *Parménides* 135b-c, la dialéctica abre paso a dos cuestiones extremadamente importantes: la posibilidad de la educación (es decir, el acceso a la verdad) y la del entendimiento de la manera en que las cosas del mundo se relacionan con las Formas. Por ello, en cualquiera de las tres acepciones de lo que la dialéctica viene a ser, el asunto de la verdad y de la importancia de su transmisión es lo que guiará el análisis que proponemos a continuación. Indudable es que el rasgo característico de la dialéctica es su habilidad para plantear preguntas y hallar el mejor modo de responderla. Así, de cierta forma, el dialéctico tramita con las cosas del mundo de un modo diferente a la manera como lo hacen otros hombres ordinarios: el dialéctico presta atención a las

cosas y a los hechos permitiéndose preguntas metódicas, conscientes y objetivas sobre estos asuntos que otras personas tienen por indiscutibles<sup>216</sup>.

Si trasladamos esta característica al *Banquete*, la composición que origina la yuxtaposición de todos los encomios revela no una mirada ordinaria de los asuntos amorosos, sino una posibilidad dialéctica que nos hace intuir que Diotima posee el conocimiento último y meta de la misma: la verdad no sobre este u otro asunto, sino sobre todos los asuntos subordinados a la idea de Belleza (Szezák 1981: 89-91). Para sostener esto, vayamos al *Sofista* 253d-e en donde Platón hace una exhaustiva definición de la técnica dialéctica:

Extr.- Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? [...] Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no. [...] Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente (*Sofista*, 253d-4).

Según podemos observar, el dominio de la técnica dialéctica se le atribuye al filósofo sin intención ulterior, es decir, de manera pura (*καθαρῶς τε*) lleva a cabo su labor. Esto le concede a la dialéctica una perspectiva ética desinteresada que se concentra en buscar el conocimiento y la verdad. Hemos señalado que justamente es esto lo que Diotima hace. Es al dialéctico y no al trágico, al cómico, al médico ni mucho menos al admirador del sofista o al sofista mismo, al que se le atribuye esta labor ennoblecida por su falta de interés en otra cosa que no sea la verdad<sup>217</sup>. El dialéctico despliega en su saber la capacidad de reunir y dividir géneros a partir de esta mirada especial con la que atrapa en la multiplicidad de hechos aquello que es común en ellos. El dialéctico, como se dice en el *Fedro* 266b, “tiene la capacidad natural de ver en unidad y en multiplicidad”<sup>218</sup>. Esta dialéctica como método de búsqueda de la verdad podemos verla claramente ilustrada en varios de los diálogos de los llamados tempranos. Si volvemos al

---

<sup>216</sup> Algo así ocurre en el *Menón* 80 a-e y 84b.

<sup>217</sup> Consideramos que es por esta razón que Sócrates es más severo en sus críticas hacia Agatón y Pausanias pues no es la búsqueda de la verdad lo que los motiva sino el interés personal de justificar la concesión de favores. Para nosotros es claro, además, que los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón están movidos por motivos personales. Por supuesto que, se puede asumir que la crítica que realiza Sócrates es extensible a todos los presentes, sin embargo, con atención a lo que de sus discursos recupera es más sensato considerar que sus razones más potentes las dirige a esta pareja.

<sup>218</sup> Esta capacidad plenamente desarrollada e instaurada en el dialéctico (532a-b) es una posibilidad para las almas de todos los demás, es decir, tener esa capacidad de articular una estructura unitaria y múltiple inherente a todas las cosas tiene que ver con la disposición natural del hombre y con el entrenamiento que su alma reciba y está vinculado al poder de las imágenes (537-541b). Este tema recorre varios pasajes de República III-VII.

*Menón*, por ejemplo, se busca la definición de la virtud en una conversación inquisidora que finalmente no llega a una propuesta final. Este proceso resulta menor al lado de lo que ocurre en el *Banquete* en donde podemos apreciar que la conversación propone por lo menos seis posibles hipótesis de lo que debe entenderse por Eros y que, como vimos antes, encubre el asunto de lo *kalós* y lo *agathós* y, justamente por ello, Diotima, que vuelve esto evidente, elabora un discurso de una calidad superior. Parafraseando a Szlezák, Diotima es la representante de la “ayuda al *logos*” dado que “trata cosas de mayor importancia filosófica que llevan a una mayor proximidad del conocimiento del principio, del ἀρχή” (1991: 89).

Podemos probar esto dada la situación que se presenta en el diálogo y que hemos retratado previamente, es decir, cada elogio ha formulado un *logos* y ha intentado justificar lo que este enuncia, pero finalmente es otro, Diotima en este caso, quien se hace cargo de la refutación. La diferencia con el proceso del *Menón*, entre otras cosas, se centra en que aquí no es posible dar un sustento a ninguna de las hipótesis establecidas por Menón pese a que es muy posible criticarlas y que la búsqueda dialéctica ocurre *in situ* y es a todas luces abierta y evidente como método. En cambio, en el *Banquete* el método se observa solo en virtud del entendimiento del diálogo como una representación de una conversación dialéctica (el tercer sentido de dialéctica). Por ello, las hipótesis brindadas no parecen ser tales a no ser que finalmente todas ellas se sometan a la refutación y análisis de alguien que ocupe el lugar del dialéctico (el segundo sentido de dialéctica). De ahí que Diotima, aunque no es la madre del discurso, funge como tal en el sentido en que reconduce los elogios dejando en claro que es ese el quehacer del verdadero filósofo. Esta “ayuda al *logos*” evidencia que la meta final, como expone Diotima, es la ascensión que pasa de lo bello aquí y ahora a lo Bello en sí mismo<sup>219</sup>, del mismo modo que el ascenso es también la meta de toda *mímesis* expuesta en los diálogos (Szlezák 1981: 90-94; Heidegger 2007)<sup>220</sup>.

No hay que perder de vista que la meta de la dialéctica es la verdad en tanto ciencia, pero en tanto método el camino se hace tan valioso como la verdad final. Lo que sucede en el *Banquete* es el sometimiento a discusión y prueba de los cinco primeros elogios en el sexto y séptimo, el de Diotima y Alcibíades. Aunque la impresión sea que los cinco primeros discursos incurren en errores, la importancia

---

<sup>219</sup> También en *República* 504a, 509 d-511e, 532e y 540a, *Fedón* 99d-107b.

<sup>220</sup> Si además consideramos que el *Banquete* tiene como sustrato la conversación dialéctica, esto indica que las personas que participan en esta conversación dialéctica se someten al reto de poner a prueba sus pensamientos, esto hace que la conversación tenga un poder ontológico, epistemológico, ético y pedagógico: la búsqueda de la verdad no es solo un acto interior que se ajusta a la competencia del sujeto, sino que también es comunicativo. De algún modo este es el esquema que posibilita la ayuda del *logos*.

de cada uno en la metodología dialéctica estriba en que su error es necesario para la ciencia dialéctica, para la verdad (primer sentido de dialéctica). Hay que tomar en cuenta el recurso a metáforas y a cierto tipo de lenguaje (que a la vez que dice, oculta) son componentes del diálogo platónico que están siempre mostrando una parte incompleta del cuadro global (Szlezák 1981: 93). De ahí que la escritura proléptica y el *endoxic method* sean importantes como puesta en escena del diálogo dado que sustentan el ejercicio dialéctico que Platón propone como excusa para entender la relación de las cosas con la Forma. Solo se asciende con la ayuda al *logos*, pero lo que la *mimesis* oculta es precisamente la limitación coexistente a ella, pues para saber de qué original depende tendríamos que acceder a aquello que tiene más valor y, sobre esto, Platón destina solo un lenguaje indirecto y difícil de descifrar no estando en estado de posesión.

¿Qué nos puede decir el simposio sobre la utilización de este halo místico que irradia Diotima para su ejercicio dialéctico? Solo la pureza de su saber y de su misión obligaba a Sócrates a enunciar las palabras de Diotima que llevan a la síntesis los elogios. Esto quiere decir que la aplicación del método da cuenta de lo erótico de una manera más suficiente. Así, la ayuda al *logos* evidencia el punto más elaborado de la dialéctica: el proceso de agrupaciones y divisiones. Esto es algo que se hace evidente en el *Sofista* a propósito de la búsqueda de su propia definición (218e-231a)<sup>221</sup> y consideramos que dicho proceso aporta dos importantes conclusiones que parecen estar prefiguradas en el *Banquete*: que las divisiones dialécticas deben operar sobre una síntesis previa y que solo alguien perteneciente a una raza muy feliz puede conseguir un tipo de sabiduría tal. Sobre el primer punto, recuérdese que el elogio de Alcibíades, según explicaremos, puede asumirse como una vuelta a los misterios menores, pero no en la condición cognitiva inicial. El *logos* de Alcibíades se presenta como una necesaria división de lo que se ha sostenido en boca de Diotima: el acceso a las normas, a la Ciencia, a la Belleza y a la Verdad pasa por tener un trato promiscuo con las cosas del mundo. Quien oye a Alcibíades puede comprender y relacionar este *logos* a la revelación hecha por Diotima que es precisamente la síntesis previa a cualquier división. Sobre el segundo punto, a pesar de la labor desinteresada que caracteriza al dialéctico, vale agregar que Platón afirma que la naturaleza está toda emparentada consigo misma y que el alma lo ha aprendido todo, de modo tal que nada impide que si un hombre ve una idea y pone el esfuerzo suficiente, pueda conocerlo todo (*Menón* 81b-d), y que el amante de la sabiduría no desea una parte de ella, sino toda entera

---

<sup>221</sup> En el *Sofista* (218e-231a), se muestran las sucesivas definiciones sobre el sofista parecen estar desencaminadas y el método de las divisiones no ha logrado el resultado deseado: atrapar eso que el sofista es. Esa guía faltante, esa determinación que servirá para el análisis y que es necesaria para el proceso de descenso, el extranjero de Elea considera encontrarla en algo enunciado anteriormente durante la quinta definición, esto es, que el sofista es un ἀντιλογικός cosa que será sometida a crítica posteriormente.

(*República* 475b). Este conocimiento total está reservado para unos cuantos y se trata de un conocimiento organizado que posee jerarquías internas. ¿Posee Diotima este conocimiento? ¿Es Diotima de esta raza feliz?

Hemos visto cómo su discurso, más que endosarse la sucesiva cadena de aciertos que pueden recogerse de los elogios previos, postula un *logos* que como tal enlaza las imágenes brindadas a una Forma primera que les da sentido y las dota también de cierta verdad. Al hacer esto no solo está poniendo de manifiesto esta metodología dialéctica, sino que, en su postulación de la escalera erótica, al menos en 210 b-211e, está comunicando –de modo indirecto– que posee Ciencia y Verdad y que por ello tiene la potencia de establecer un orden en la realidad que permita a otros el mismo acceso que ella tiene (212a). Como en *República* 534b, el dialéctico es quien es capaz de alcanzar la razón de la esencia de cada cosa y si es capaz de hacerlo es que tiene conocimiento respecto del asunto. La síntesis que realiza Diotima es muestra de ese dominio, que puede distinguir la esencia de cada *logos* y discernir dentro del mismo en qué medida puede contener en su unidad una multiplicidad de aspectos y cómo esa multiplicidad evoca a una sola unidad. Por ello, su discurso logra reunir lo que antes aparecía dividido por ausencia del *logos*. Justamente, es la filosofía la que, por encima de cualquier otra disciplina, utiliza el poder del *logos* para lograr el acceso a la verdad de las cosas y comunicar esta verdad, ya que tener la capacidad de proporcionar una explicación satisfactoria pasa tanto por la autosatisfacción como por la transmisión a los demás. En esto radica su finalidad ética y educativa. El filósofo es *kalós* y es *agathós*, tanto en su esencia como su práctica, claro que recordando siempre que más que un poseedor es un aspirante continuo.

Como ya hemos dicho antes, que Diotima sea una adivina y que este mensaje se transmita en el sustrato del vino y de un tipo de orgía intelectual, nos hace pensar en Sócrates como intérprete de esa sabiduría que el mismo Apolo le ha conferido en la cúspide de un trayecto más bien dionisiaco. Si esto fuese así, como intérprete que es, fundamental será que asuma que la verdad que le ha sido concedida no es fácil ni conveniente transmitirla a aquellos que pueden confundir su sentido. Por eso Diotima se abstiene de hacerlo: los receptores no están listos para ello, no son iniciados<sup>222</sup>. Sin embargo, su dominio parece tener una comprensión científica de la realidad y de sus estructuras. Si fuese así, el auténtico dialéctico, un ya iniciado, es un experto para hallar articulaciones de los géneros a través de divisiones y búsqueda

---

<sup>222</sup> Figura similar a la del *phármakon* y su ensalmo con el previo encantamiento del alma receptora en el *Cármides* (155e-157c).

de similitudes entre la multiplicidad de cosas. Quien maneja este proceso sabe distinguir la peculiaridad de la constitución de cada cosa, su característica y cómo el lenguaje y el pensamiento se vincula con ella. Para hacerlo, el dialéctico agrupa géneros con la finalidad de apreciar cómo un grupo de cosas exhibe y comparte algunas características. Sostenemos que esto es algo que Diotima ejecuta. Como mencionaba la cita del *Sofista*, el dialéctico distingue los géneros combinables entre sí de los que no lo son de modo que esto le permite establecer qué relación existe entre las cosas y la verdad. Y con esto tendría un mapa claro de la realidad. ¿Tiene Diotima el mapa de la realidad?

La adivinación es el instrumento con el que Apolo ejerce su poder. [...], el ejercicio de ese poder se realiza de un modo perverso, indirecto y hostil. El dios se sirve de la palabra, es decir, de un elemento que no pertenece propiamente a su sabiduría; la palabra le sirve de intermediario [...] para despertar en el hombre sabiduría. Pero la sabiduría propia del dios consiste en una mirada, mientras que la que se produce por medio de la palabra es otra clase de sabiduría: la comunicación es indirecta y, consiguientemente requiere la intervención de un hombre, de un individuo. Sobre todo, de una persona que puede ser presa de la manía de Apolo -hay que tener en cuenta que la 'locura' de Diónisos tiene carácter colectivo-, es decir, de un adivino en estado de trance, de cuya boca sale la palabra del dios, sin que el intermediario las comprenda. Pero esta 'locura' individual no basta para la comunicación. La palabra es aún más incomprensible para el que no está poseído por la locura: es la palabra del oráculo, que requiere un intérprete, es decir, un individuo que la examine con sobriedad, la compare con otras palabras y las convierta en discurso articulado, significativo, iluminador. Así nace la razón. (Colli 2011: 28-29)

Si poseyese el mapa de la realidad, a ella misma se le escapa todo su significado. Es porque Sócrates funge de su intérprete que es importante que evoque a Diotima como la adivina en trance en posesión de un tipo de verdad que necesita someterse a indagación pero que, simultáneamente, oculta toda su posible significación: el discurso de Diotima profundiza sobre la naturaleza de μεταξὺ del Eros y del filósofo a condición de que esta peculiaridad se replique en el diálogo, aspirante a un sentido guiado por el intérprete<sup>223</sup>. Es aquí donde resulta importante apreciar el tercer aspecto a tratarse en este subcapítulo, a saber, por qué el *Banquete* incide tanto en la contrariedad como distinta a la contradicción.

Entre el saber y la ignorancia, dice Diotima que hay algo que no es ni uno ni otro. Extendiéndolo, cada discurso es una imagen que no es la Belleza, aunque de cierto modo lo es:

---

<sup>223</sup> Conocidas son las críticas a la escritura que quedan exhibidas en el mito de Theuth al final de Fedro (274c-279b), por lo que la escritura dialogada resultaba el procedimiento más idóneo, si cabe, para acercarse al análisis de un asunto, para contrastar diferentes doctrinas trabajándolas a su vez desde puntos de vista variados. Pero, en el *Banquete*, esto está presente porque el asunto así lo exige. Como afirma Nussbaum (1995: 177-192), Platón elige deliberadamente este estilo pues le permite, entre otras cosas, una segunda relación dialéctica con el lector que lo fuerza a reflexionar y considerar las posturas defendidas o atacadas en una obra y, valorar la actividad filosófica tanto como ubicar su papel en la sociedad. También Szlezák sostiene algo similar con la salvedad de que, aun cuando el diálogo fuerce este tipo de recepción, esto no indica de modo alguno que el lector sea un ser privilegiado. En todo caso, no solo las aptitudes intelectuales son necesarias para ser un buen receptor del mensaje sino también las éticas (1991: 18-20 y 48-53). Esto quedaría probado en el discurso de Diotima.

¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en este objeto, lo contemple con el órgano que se debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento, cuando ve la belleza con el órgano con que esta es visible (ὄρωντι ᾧ ὄρατόν τὸ καλόν), cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud (εἰδῶλα ἀρετῆς), ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera (ἀρετὴν ἀληθῆ) le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre? (*Banquete*, 212a)

La distinción entre “lo que es bueno” y “lo que no es bueno” era una forma lógica muy utilizada en la Academia. Este sistema de oposiciones no tolera grises, dado que manifiestan una contradicción y, justamente, en la no contradicción se resguarda la armonía y la proporcionalidad geométrica. Sin embargo, “en lo que no es bueno, se puede distinguir entre lo que no es ni bueno ni malo y lo que es malo. Esta vez la oposición de contrariedad se establecerá entre lo bueno y lo malo y habrá un intermedio entre lo bueno y lo malo, a saber, lo ‘ni bueno ni malo’” (Hadot 1998: 59). ¿Por qué es importante esto para nuestro tema? Porque nos permite establecer una diferencia entre aquellas cosas que admiten gradación<sup>224</sup> y aquellas cosas que no la admiten: los absolutos. En el *Fedón* hay una tensión entre el alma (*nous*) y el cuerpo (*soma*) nutrido de vida por el alma (67a1), al que le infunde cierta problemática (66c) pero que finalmente sucumbe frente a su dominio (94d-e). No son opuestos absolutos porque guardan un tipo de relación de contrariedad aunque no de contradicción<sup>225</sup>. Que alma y cuerpo tengan carácter de separado y unitario no hace que haya entre ellos una contradicción insalvable, si no la injerencia del cuerpo en la promoción de apetitos y deseos (actividades psíquicas) no tendría ningún sentido y la purificación tanto en vida como la obtenida en la muerte carecerían de sentido.

Además, la Forma más importante y de mayor valor para Platón es la Forma del Bien. En el caso del *Banquete*, lo es la Forma de Belleza que indudablemente remite a la del Bien pues se orienta hacia ella

---

<sup>224</sup> En las *Leyes* Sócrates insiste en que sobre algunos temas la oscuridad de su designación bajo un mismo nombre puede generar confusiones (837a). Del mismo proceder es en el *Banquete* referido, como en las *Leyes* 837a, al tema del “grandísimo y engañoso amor” (205d). En el *Fedro* pasa algo similar cuando Sócrates señala que el buen orador saber identificar si el objeto de estudio genera o no genera confusiones (261e-262a). Volviendo a la *Leyes*, se examina la naturaleza de la amistad, el deseo y el eros. Resultado de tal examen se revela que no se puede prohibir toda clase de eros, sino que, tendría que desearse que se dé un eros virtuoso y se excluyan otras modalidades de eros no virtuosos (837d). (Pérez Ruiz 1981: 7). Eros es un concepto tal que acepta contrarios, y estos contrarios determinan un esquema lógico desde el cual se investiga tanto sus bondades como su perjuicio.

<sup>225</sup> Según Eggers Lan, en el dualismo platónico alma-cuerpo (en particular en el *Fedón*) se esconde una temática tratada ya en Píndaro que consistía en la escisión vivida por un hombre que anhelaba desempeñarse en su capacidad más valiosa y guerrera, el coraje, pero que se hallaba, de hecho, restringido por la realidad de su propia existencia. Píndaro, no reconocía una tajante distinción entre soma y psyché en la muerte física que solo representaría una forma de existencia mejorada respecto a la que ya se ha vivido en la tierra. Si Platón, como se piensa, ha moldeando tradiciones de su época y se du tradición, se puede afirmar que la tensión ya presente en Píndaro sería reformulado de la siguiente forma: la tensión se produce entre la existencia actual y terrena y aquella realidad que el hombre desea y debe alcanzar. Si para Píndaro fue el coraje, para Platón es el nous lo que hace especial al hombre, lo vuelve un ser distinto. En este sentido, “Platón no estaría aludiendo sino a un dualismo ético entre dos formas de vida contrarias”. (Leiro 2008: 6-7).

como afirmamos líneas arriba. De este modo, los *logoi* que han venido tratando al amor, y al hacerlo, se ha hablado de “lo bueno”, se ligan todos ellos con una explicación en torno a la Belleza que a su vez está en torno a la Forma del Bien. Ahora bien, la manera en que se ligan no es expuesta del todo y por eso está sujeta a interpretaciones. La función de la Belleza como sujetadora de todas las imágenes previas que, de algún modo, ayuda al *logos*, logra unificarlas debiera terminar en una explicación suficiente y justificada de la Forma de la Belleza y de la Forma del Bien a la que remiten. Sin embargo, también hay que considerar que las imágenes, cada una de ellas, son opuestas a cualquier otra en tanto que no-es-la-otra. Ocurre algo similar las Formas de Bien y de Belleza. Esto no se traduce en contradicción pues la imagen-A es distinta de la imagen-B pero no es una no-imagen-A. La relación que mantienen las imágenes contrarias es como lo grande-pequeño, principio general de gradación de la multiplicidad. La Multiplicidad es ella opuesta y contraria a la Unidad que retiene en sí la determinación e identidad (Krämer 1996: 144). La imagen de Aristófanes es contraria a la de Agatón al estilo que escultura de Apolo de Bernini y la escultura de Apolo de Canova son ellas distintas y opuestas en tanto no son lo mismo, en ese sentido son múltiples, pero son lo mismo en relación con Apolo, aunque Apolo sea lo mismo y ambas esculturas sean solo lo múltiple respecto de lo uno-Apolo.

Bajo la óptica del método dialéctico, hemos transitado una ruta hacia la sinopsis que nos permita distinguir que la Belleza en sí —que retiene lo Bueno y lo Bello— ha estado presente en los discursos previos y su comprensión ha evidenciado que cada discurso era una unidad respecto del otro discurso, pero una multiplicidad en relación con la Belleza misma de la cual participan. La Belleza, como Forma, remite a la Forma del Bien y por esto es ella misma unidad respecto de sí misma y de las otras Formas y de lo múltiple sensible, pero es contraria y múltiple respecto de la Forma del Bien en tanto participa de ella. Comprendida la Forma de Belleza, es posible, dialécticamente hablando, descender mediante divisiones hacia los hechos y ver cómo ellos se vinculan con la unidad y la multiplicidad. Como aparece en *Fedón* 97d o en *Fedro* 261c-ss la dialéctica trata de opuestos y de cómo un opuesto da origen al otro. Esto es importante porque lo grande-pequeño, los opuestos, son parte de una estructura mayor que les brinda soporte y sentido. La Forma de la Belleza en tanto mixta (unidad-multiplicidad) da sentido a los entes sensibles de modo que ellos participan también de su determinación e indeterminación. Por eso, en el discurso de Diotima y también en los discursos previos, lo *kalós* aparece como *areté* y la Belleza es una forma de orden y proporción: es unidad en la multiplicidad. En *República*, la Forma del Bien produce (506a, 517c) y posee belleza (508e-ss). Esto quiere decir que la Forma del Bien posee el principio de toda belleza particular. Diotima podría tener, a pesar de los límites en su *logos* sobre la Belleza, una

concepción ontológica general dado que alude a las ciencias bellas y a su papel en la ascensión (210c) y porque su Eros tiende a una posesión del Bien que volvería inmortal a quien la padezca. Si lo Bello es un aspecto del Bien y el Bien vuelve apto a lo Bello, la comprensión de la primera remite necesariamente a la visión de la segunda. El esquema de contrariedad, visto aquí en sus perspectivas ontológica y metafísica, retiene en Platón también resoluciones de dualidades pasadas en su tradición que se concentran en su interpretación alma-cuerpo. De estas otras contrariedades que deben entenderse a la luz de esta mayor que enmarca la búsqueda dialéctica de la verdad, se tratará en el último punto de este capítulo. Ahora es necesario terminar de ver el proceso dialéctico de divisiones desde el análisis de los encomios que ostentan un modelo erótico no interpersonal, encomios que llevan a la actividad dialéctica al proceso de sinapsis.

### **3.2. El modelo erótico de la trascendencia**

La discusión por los orígenes homéricos y órficos del alma abordada en el capítulo previo contribuye al objetivo de este acápite: el modelo erótico trascendental tiene un funcionamiento en donde la función motriz del eros se entiende desde una contrariedad que recuerda una al esquema dual alma y cuerpo presente en el *Fedón*. Una precisión que viene al caso, a propósito de la noción de alma, es la consideración propuesta de Ernst Arberman sobre una postura dualista en sus actividades presentes en tradiciones griegas y védicas. Según apunta Bremmer apropiándose del estudio de Arberman, el concepto de alma “se encontraba precedido por una dualidad en la cual los atributos escatológicos y psicológicos del alma todavía no habían hecho su aparición” (2002: 21). Las almas corporales, que concedían la vida del cuerpo, y la conciencia estuvieron acompañadas del alma libre que representaba la personalidad individual: “El alma libre se mantiene activa durante los periodos de inconciencia y pasiva en la conciencia” porque ha sido reemplazada por el alma corporal, subdividida en el alma de la respiración y principio de la vida (que se identifica con el alma libre) y el alma del ego. En el caso del alma corporal, Homero solo conocería el alma del ego pero su tratamiento de las actividades del alma muestran un yo interior incluso más rico y variada que la bifurcación de las almas corporales propuesta por Arberman. Esto lo hemos visto a propósito de las herencias conceptuales presentes en el *Fedón* que repercuten en el análisis del *Banquete*. Las almas corporales para Homero vinculadas al *thymós*, *noos* y *menos* eran más importantes que la *psyché* que sería propiamente el alma libre: “la *psyché* no tiene ninguna connotación física o psicológica. No se trata de una ‘materia de vida’ [...] lo único que podemos decir es que cuando

la *psyché* abandona el cuerpo para siempre se produce la muerte” (Bremmer 2002: 27). Esta alma libre gradualmente fue reemplazada por el alma de la vida (por ello por lo general la *psyché* se vincula con el aliento o el soplo de vida). En tal sentido, empezó a perder su función propiamente física, aunque fue un proceso que tomó siglos. A finales del siglo V, cuando los hombres podían determinar el rumbo de sus actos, la *psyché* fue convirtiéndose en el centro de la conciencia. Esta evolución estuvo también fuertemente influenciada por las labores políticas del ciudadano griego imposibles en los tiempos de Homero en donde su noción de individuo no diferencia el interior del exterior de la individualidad, ni la voluntad como factor ético.

Sobre las almas del ego (las corporales que permanecen activas en estado de vigilia: *thymós*, *noos* y *menos*), Homero le dio importancia especial al primero, fuente de la actividad. En su origen el *thymós* era una sustancia que podía estar afectada por el movimiento. El *noos* es más intelectual en tanto se identifica con el pensamiento y el propósito del acto de la mente aunque no es exclusivamente intelectual. Localizado siempre en el pecho nunca fue considerado algo material ni como un órgano del cuerpo. El *menos* tampoco es un órgano físico. Debe entenderse más bien como un impulso, un raptó momentáneo de los órganos tanto mentales como físicos con la intención de realizar una actividad en particular. Según Bremmer, el *menos* puede ser identificado con el furor del guerrero. De hecho, los guerreros en estado de frenesí eran identificados como *daimoni isos*, es decir, parecido a un ser sobrenatural (2002: 47-51), algo que sugiere el discurso de *Fedro*.

En el *Fedón* (105a-107b) el alma aparece como principio vital dado su oposición con la muerte. La oposición radical guiada por la contradicción entre la vida y la muerte, delimita una serie de características del alma más propias del discurso eleático que del propio Platón. Por eso, como señalamos en el segundo capítulo, la relación de tensión (*stásis*) presente entre el placer y el dolor son mejor guía del conflicto existente entre el alma y el cuerpo si lo que se busca es buscar una interpretación que pueda conciliar con la tripartición del alma expuesta en *República* a propósito del *nous* (lo racional), *thymós* (lo irascible) y *phrén* (lo apetitivo). La *stásis*, interna al alma en *República*, aparece como externa en la lucha entre el cuerpo y el alma en el *Fedón*. Sin embargo, la tensión interna entre lo racional (*nous*) y lo irracional (*thymós* y *phrén*) solo es posible de ser entendida a la luz de la tensión graficada con detalle en el *Fedón*: la lucha entre el alma (racional) y el cuerpo (irracional) que grafican bien tanto el modelo erótico interpersonal como el trascendental. La intención de sostener que el alma es inmortal y eterna por ende, y unitaria exagera una tensión con claros y predecibles resultados negativos para el cuerpo.

La misma tensión, expuesta desde el interior del alma, tiene consecuencias distintas en *República*. Si el modelo erótico trascendental y el interpersonal exponen esa *stásis* presente desde la concepción homérica de las funciones del alma es porque el papel del deseo que habita y se ejecuta en aquellas actividades del alma que representan movimiento no deja de estar vinculadas con la actividad pensante justamente porque esta última no es exclusivamente intelectual. No obstante, esta influencia de lo irracional en lo racional, esta vulnerabilidad de lo intelectual en el contacto con lo somático, solo puede notarse a cabalidad en el discurso de Alcibíades, aunque se prefigura en la escalera erótica propuesta por Diotima.

El modelo trascendental no parece sentirse cómodo con la injerencia del deseo en sus acciones, deseo que en tanto sea promovido por el homoerotismo pederástico expuesto en el modelo interpersonal no solo asegura el poco cuidado del alma de los jóvenes o su posible perversión, sino la de la ciudad en manos de hombres que creen hallar la verdadera virtud intercambiando sabiduría por placer. El privilegio, evidentemente, estará del lado de la meta incorruptible, ordenadora del macro y del microcosmos, naturaleza primera que a la que debemos tender en un acto genuino de amor que desacomoda la acción y la valoración de quien comprende que la realidad concreta con la que tramita vuelve palpable una organización superior u anterior.

#### ***El discurso de Erixímaco (185c-188e)***

Como hemos dicho antes, al no estar presente la consideración tripartita del alma, la energía invertida en la *epithumia* no racional no se considera como restándole fuerza a la parte racional. Sin embargo, si bien esta consideración no está de manera explícita, sucede que la fuerza del deseo erótico más sensual no alcanza para justificar con solvencia la disposición intelectual o abstracta que discursos como el de Fedro, Pausanias y Agatón en particular le exigen al amante en su actuar. La orientación hacia el amado particular en correlación con la finalidad no concreta (*areté* o sabiduría) no parecen estar conectadas si es que no se reconoce que ese deseo o no tiene como meta aquella abstracción o, si la tiene, su objeto de deseo necesita ser redireccionado. En el caso del discurso de Erixímaco, la imagen naturalista del amor deja ver su esfuerzo por aclarar qué relación guarda con la *areté* y la sabiduría (Sheffield 2006: 25). Sin embargo, el predominio del enfoque disciplinario lo hace caer en contradicciones vinculadas a aquello que a estas alturas ha demostrado ser la dificultad más seria de todos los discursos: la inclusión de la dimensión psicológica del impulso erótico. Como vimos antes, esta proclividad a lo psicológico en

el eros se la debemos a Eurípides y a Sófocles y, a pesar de la crítica platónica a la poesía griega, debemos rescatar que es justamente en la voz de estos grandes trágicos que se trata con la irracionalidad de la acción humana. Pero este componente es todavía una ausencia argumentativa.

Dentro del espíritu agonista del diálogo, Erixímaco le hace frente al reduccionismo erótico circunscrito al sistema pederástico transformándolo en un fenómeno naturalista cósmico:

Pausanias tras haber abordado bien la cuestión no ha concluido satisfactoriamente [...] la existencia de dos tipos de Amor la ha distinguido en mi opinión acertadamente; pero que no solo existe en las almas de los hombres como una atracción hacia los bellos mancebos [πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ], sino también en las demás cosas como una inclinación hacia muchos otros objetos, tanto en los cuerpos de todos los animales como en los productos de la tierra y, por decirlo así, en todos los seres [πᾶσι τοῖς οὐσι] [...] ese dios es grande y admirable y a todo extiende su poder, tanto en el orden humano como en el orden divino (186a-b).

Este ensanchamiento del Eros se traduce también en un desplazamiento semántico interesante en el que el dios opera de una forma semejante a lo que en el futuro tomará el nombre de *daimon* (Suárez de la Torre 2002: 79-81). El Eros ha dejado el espacio netamente concreto e interpersonal para sumergirse en la amplitud cósmica. En esta imagen disciplinar, “este cometido de vigilar y curar a los amantes es el encomendado a la mántica; arte que a su vez es el artesano de la amistad [φιλίας] entre los dioses y los hombres” (188c-d). Nuevamente, el *logos* envuelve la imagen del Eros como potencia y movimiento que lleva al hombre a una finalidad ulterior, a una cierta *areté*. Es decir, el tipo de curación que propicia el Eros es un asunto de equilibrio físico como Heráclito había dicho ya (y Erixímaco reinterpreta) “que uno, pese a diferir en sí, concuerda consigo mismo [αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι], como la armonía [ἁρμονίαν] del arco y de la lira” (187a). La armonía, entonces, como medio de conexión o concordancia musical, se desempeña ejemplarmente en la técnica de reconciliar opuestos tal y como lo hace la medicina. Así, la praxis del médico descubre la *areté* del Eros, pues contiene el conocimiento de las tendencias amorosas en el cuerpo, algo que por cierto solo es posible con la mediación de la experiencia<sup>226</sup>.

El recurso a lo concreto ha ganado claridad en este discurso. El cuerpo, poseedor de un doble Eros – como en Pausanias–, manifiesta en la salud y en la enfermedad la presencia de un Eros favorable y de otro dañino. Sin embargo, como su pretensión es asegurar la imagen de Eros como equilibrio físico, la

---

<sup>226</sup> McPherran en su artículo *Medicine, Magic and Religion in Plato's Symposium* precisa que parte de los postulados de Erixímaco son herederos de la medicina hipocrática. La presencia de la experiencia es un supuesto fundamental de esta práctica (2006:76-86).

interpretación de Erixímaco trae a la discusión el elemento faltante en el análisis heraclíteo de la armonía. Ambos Eros necesitan un receptáculo, un tercero en donde se manifiestan, dado que así como el agudo y el grave se hacen concordantes gracias a la técnica musical plasmada en la música, en los hombres el eros vulgar y el eros celeste devienen en concordantes bajo el efecto de la técnica médica que los lleve a un equilibrio en el cuerpo<sup>227</sup>. Es el cuerpo el que posee esas tendencias y es el médico quien lo cura y lo vigila para mantener el orden y la amistad entre los opuestos (186c-e). Con lo que, el acercamiento a lo concreto es para el médico como para el Eros mismo el punto de partida que le permite aprender elevarse por encima de ellos para colocar las tendencias en un equilibrio en el que se recoja el fruto del placer sin producir enfermedad (187e). Además, el médico logra infundir esa precaución en los cuerpos, siendo precavido él mismo. Y si solo un médico virtuoso posee este tipo de sabiduría, la buena praxis del médico, su *areté*, posibilita el logro de la *areté* al interior de su cuerpo y de otros tantos.

Erixímaco, como sus predecesores, establece una inmediatez entre la sabiduría desplegada por el médico, por el músico o por el adivino, y el logro de la *areté* en el cuerpo humano, en las melodías, en nuestra relación con los dioses y con todo ser en general. Sin embargo, olvida explicar cómo la experiencia puede mostrar el camino hacia la moderación necesaria para la *areté*. Hacer esto, aquí como en los *logoi* previos, es muestra de que lo que se les escapa está en las venas de la *psyche*. Se le escapa, pues al estrechar la explicación de la armonía a la perspectiva somática y naturalista Erixímaco hace que, como dice McPherran (2006: 87), la medicina se coloque como clave para la felicidad humana por encima de otras disciplinas, pero desaprovecha que su interpretación cósmica considera que la corporalidad humana no es ajena a la armonía cósmica y por tanto algo de aquella debe verse reflejada en ésta obligadamente como una continuidad racional. Aunque su discurso supera de este modo la lectura presocrática fisicalista de “lo semejante ama a lo semejante” y coloca a la medicina como una técnica vinculada y dependiente de una lectura racional del conocimiento transformándola en un arte racional, no puede hacerse cargo del Eros en el hombre más que en lo que a lo físico se refiere (Reale 2004: 104-107). Evidencia de esto es su reducción de la mántica a una taxonomía. La adivinación, más bien sujeta al entusiasmo<sup>228</sup>, resulta racionalizada y vista solo en función de su logro y no de su proceso. De esta

---

<sup>227</sup> Tanto McPherran como Robin asumen que este discurso en realidad expone lo que Platón critica de los postulados de Heráclito. Particularmente Robin comenta que la visión sobre el amor en Heráclito es pobre y centrada solo en la armonía de opuestos, por ello Platón, no aquí sino en las palabras de Diotima, corregirá la estrechez de esta lectura haciendo ver que el amor hace a los hombres eternos más allá del eterno movimiento de los opuestos (1908: 206-207). Hay que tener en cuenta también que Platón, inspirado en Heráclito, funda sobre su principio de la alternación de los contrarios, las pruebas de la inmortalidad del alma en el *Fedón* (70c-72d).

<sup>228</sup> Los griegos veían en la mántica un tipo de adivinación no inductiva sino vinculada a la intervención directa de los dioses. Así tenemos a oráculos y adivinos que interpretaban el mensaje divino. El entusiasmo aplicado a la mántica podemos verlo tanto vinculado a Apolo como a Dionisos y a las musas. El caso del oráculo de Delfos, regido por Apolo, muestra cómo la Pitia se llenaba del entusiasmo del dios quien la

manera, el hombre sabio, adivino, músico pero principalmente médico y más precisamente Erixímaco en persona es quien, corrigiendo a Pausanias, puede y debe llevar a término su discurso [ἀπετέλεσε] (186a). Así, Erixímaco concluye diciendo:

[...] un poder universal el que tiene y reúne el Amor en general. Pero el amor que se manifiesta en el bien unido a la moderación y a la justicia [ὁ δὲ περὶ τὰγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος], tanto en nosotros como en los dioses, es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona la felicidad completa, de suerte que podamos tener trato [ὀμιλεῖν] los unos con los otros e incluso ser amigos [φίλους] de los dioses (188d).

Eros vuelve a restringirse al ámbito humano como ruta de acceso directo hacia una vida virtuosa aunque no bajo el código interpersonal. Esto podría hacernos pensar que Erixímaco, amante de Fedro, no ha hablado del deseo. Sin embargo, Fedro le ha dejado un mensaje sobre su deseo: al acudir a la tradición homérica ampliando lo que en ella es *philautía*, ha enfatizado que el amante necesita depositar su Eros en el amado. Incluso admite que lo más hermoso es que este movimiento se produzca también de forma inversa, dejando entrever que a él también lo posee el movimiento propio del Eros hacia su amante, es decir, hacia Erixímaco. Sin embargo, la respuesta del médico considera la exigencia relacional del Eros como posterior y secundaria frente al amor por sí mismo. Aunque Erixímaco habla también de un Eros interpersonal, la prioridad es hacer alarde de esta sabiduría de lo saludable en el agente de la acción misma antes que en defender el esquema pederasta de comunicación como lo hace Fedro. Sobre el sistema pederástico no se expresa a detalle, pero sí vale decir que se reconoce como un defensor del goce sin desorden: complacer a los hombres de buenas costumbres pasa por saber disfrutar del placer evitando la enfermedad<sup>229</sup>. Lo que le interesa resaltar es el orgullo de su agencia (recuérdese que, en su papel de simposiarca, Erixímaco expulsa a las mujeres flautistas y hace un llamamiento al consumo medido de alcohol transmitiendo así su moderación virtuosa). Su Eros bueno y equilibrado es casi una

---

‘embarazaba’ con sus palabras. Dionisos vinculado a la locura teléstica evocadora de los misterios también llegaba a Delfos y era celebrado mediante ritos orgiásticos. En ellos se puede ver una alteración de la personalidad de sus fieles motivada por el develamiento del principio único y fundamental al que se reduce la vida encarnado en el dios. Las musas, por su parte, propiciaban un entusiasmo de otra índole (poético) visto como fuerza divina que tenía la educación como finalidad (Motte 1995: 246-248). En la misma línea, podemos ver que Dionisos es visto como dios místico y esto está ligado al trance como huella de su propio andar imprevisible y paradójico que, sin embargo, por ello mismo es siempre generador de vida. Es místico en virtud de su trato con lo divino y lo humano y en tanto guarda relación con la revelación de los misterios relacionados con el culto a Eleusis, por ello, su trance implica una plataforma para la iniciación (que guarda reserva del secreto) y para una etapa posterior de buenas esperanzas que tienen por objeto la visión de esta vida y su tránsito hacia la otra, misterios destinados a los iniciados. Sin embargo, el entusiasmo alrededor de Dionisos no debe hacernos perder de vista que su celebración, a diferencia de la de Eleusis, estaba relacionada con los exteriores, con la naturaleza y los seres vivos y que por ello los ritos orgiásticos propiamente no develaban los misterios. Eleusis, más bien, representaba un culto de contemplación participativa cuyo epicentro era la visión como conocer iniciático, un ritual basado en la moderación y la conmoción medida. Sin embargo, este ritual se vinculó a Dionisos por su poder, por su trance y su vitalidad que rezumaban una experiencia desconcertante para la persona. Con el paso de los años, el culto dionisiaco tuvo una ampliación en su especificidad y mediante contactos con otras tendencias, terminó vinculándose con los órficos y sus postulados sobre la complejidad del alma como entidad de origen y destino divinos y como lugar de la turbación de la experiencia mística (Bianchi 1995: 256-269).

<sup>229</sup> Esto último se encuentra explicado a detalle en la *Dietética* de Foucault (2008).

proporción matemática que se constituye como la tragedia del cuerpo: aun cuando la finalidad del amor es una imagen que presume la importancia de atender el cuerpo, éste solo importa como cavidad de sus tendencias. La mirada naturalista ahoga la consideración psicológica del deseo erótico<sup>230</sup>. Por eso consideramos este discurso como un representante inicial del modelo erótico trascendental basado en la noción de la armonía fundante del cosmos total. El papel del cuerpo, presente e indispensable, se diluye frente a la jerarquía de ese saber trascendente y de quien lo posee.

### ***El discurso de Aristófanes (189a-193d)***

En un sentido, el discurso de Aristófanes habla de una manera distinta a la de Erixímaco y Pausanias (189c) y, en otro, es afín. Rompe con lo anterior en la medida en que, frente a la falta de transparencia en el deseo y finalidad del modelo interpersonal, Aristófanes pone la mirada en los sentimientos humanos y no en estas finalidades superiores abstractas que no son suficientemente explicadas (Nehamas 2010: 195). Sin embargo, muestra también cierta continuidad al hacerse cargo de la paradoja presente en ambos discursos intentando, sin éxito, resolverla. Erixímaco y Pausanias han dejado ver que, al interior del sustrato de la pederastia, el disfrute del placer debe regularse de algún modo – aunque no se sabe bien cómo – porque el eros produce, además de virtudes supremas y valiosas, desviaciones terribles con las que no se sabe tratar. El buen eros, a pesar de no llevar la huella de la diosa a la que asiste, y aun estando carente de mezcla (*metexis*) y de unión sexual (*synousia*), es él mismo – pese a que queda inadvertido por ellos – *metexú* y *synousía*. Para Erixímaco, *metexú* en el sentido que el proceso de la armonía comporta una perspectiva intermedia espacial entre dos momentos, el malo y el bueno, en donde tendría lugar correctamente la *synousía*, precisamente aquello en lo que radica lo trascendental de su esquema amoroso. Mientras que, para Pausanias, el Eros celeste tiene también algo del Pandemo, por lo tanto, es una suerte de lugar intermedio (*metexú*) que le da derecho al amante a esperar gratitud sexual de parte de su amado (*synousía*) dentro del esquema interpersonal del amor. Ambas lecturas desembocarían en una perspectiva espacial intermedia del Eros<sup>231</sup> porque, en efecto, es un centro equilibrado entre contrarios. La definición de Aristófanes recoge esta interpretación del Eros como temporal y espacialmente al medio de los hombres<sup>232</sup>: es un anhelo (*epithymía*) y persecución de ese todo que se logra en unión (*συνέρχομαι*) y fusión con el amado (192e). Recuperando lo que ni

---

<sup>230</sup> El no embriagarse es una transformación del rito dionisiaco en el rito apolíneo según Reale (2004: 63).

<sup>231</sup> Aunque Pausanias no lo diría ni consciente ni explícitamente.

<sup>232</sup> Sin ser propiamente una entidad intermedia.

Erixímaco ni Pausanias lograban detectar, rompe con la interpretación conservadora de sus dos predecesores. Además, Aristófanes asume que esta nueva naturaleza del Eros inserta en sus condiciones concretas y reales, está involucrada y surge de la condición humana y sus sentimientos. Esto termina colocándolo a él, un gran comediógrafo, en la obligación de revelar un *logos* trágico (Nehamas 2010: 195, Soares 2009: 79). Según Aristófanes, esta imagen trágica tendría la potencia de atrapar el azar al que está sometido el género humano que, con suerte, Eros podría remediar.

Algunos intérpretes le restan valor al discurso de Aristófanes al identificarlo con una supuesta venganza que Platón estaría ejecutando en esta obra<sup>233</sup>. Sócrates mismo afirma sobre Aristófanes que “su ocupación gira toda acerca de Dionisos y Afrodita” (178e). Que esta sea, por decir lo menos, la profesión de ambos, hace que no se sientan en la necesidad de estar frente a sus amados para ser capaces de ofrecer un *logos* sobre el amor. Por encima de las conocidas críticas que Platón ha realizado reiteradamente acerca de la poesía y del papel desencadenante que tiene la obra del cómico en la condena de Sócrates<sup>234</sup>, lo cierto es que las palabras de Aristófanes muestran una arremetida en el tono de la conversación, un ascenso respecto de Erixímaco y una ruta retomada por Sócrates. Otros estudiosos, como Reale, sostienen que Platón se oculta tras el *logos* de Aristófanes para hacer una velada referencia a las “doctrinas no escritas” comprensibles solo para los “iniciados”. En tal sentido, el Uno y la Díada se hallarían detrás de la escisión humana en el mito de los andróginos que busca el restablecimiento de su naturaleza en el todo (2004: 111-127). También vamos a desestimar este camino. Nussbaum, por su parte, asume que el discurso de Aristófanes expone una tipología del Eros que Platón incluye en el diálogo con la finalidad de hacerla discutir y rivalizar con la visión de Diotima, esto para así

---

<sup>233</sup> Rowe, por ejemplo, considera que el discurso de Aristófanes es tan divertido como inútil y que en realidad tiene poco mérito frente a otros discursos. No compartimos esta posición, aunque es sí es cierto que el gran mérito de su discurso en mostrar cómo el sexo, siendo importante para la comprensión de la erótica, no es elemento suficiente (Rowe 1998: 9 en Fierro 2006: 185-186). Robin considera que Platón coloca a Aristófanes en una posición de burlón, de alguien que respeta poco a los otros y que, en buena cuenta, hace lo que quiere. No es claro si este papel le concede a Aristófanes una ubicación despreciable o valiosa frente a lo demás (1908: 70-72).

<sup>234</sup> En *República* (376e-402d) Platón hace una extensa crítica sobre las creaciones. Allí afirma que hay dos clases de narraciones, las verdícas y las ficticias (λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψευδὸς δ' ἕτερον) (376e) para luego pasar a llamar mitos a las narraciones ficticias que, pese a la confusión que traen, contienen algo de verdad (377a) y son importantes para la primera educación de los niños. La crítica a la poesía se centra justamente en que sus narraciones acaban por ser fábulas que no contienen una formación que se pueda considerar valiosa ni para cuando los hombres son niños ni para cuando son ciudadanos. Por eso es que los poetas necesitan ser vigilados para que sus creaciones no contengan indecorosas mentiras (o mentiras hermosas) en donde la naturaleza de los dioses y de los héroes está lejos de ser esencialmente buena (Gutiérrez 2013: 243-244). Lo mejor es que estas mentiras que pueden serle útiles a los hombres (χρησίμιον ψευδός) cumplan como remedio (φαρμάκου) y que ese remedio sea generado y aplicado por quien sabe cómo hacerlo, por quién domina el arte de las narraciones (389b) o si no éstas pueden engendrar una disposición al mal (392a). A partir de aquí se enlaza una mirada crítica hacia la función de las imágenes y su perversión en este tipo de narraciones. Algo de lo aquí anunciado puede verse espléndidamente aplicado en el juicio que se le sigue a Sócrates en la *Apología* (18c-d, 22a-c, 26d-e) en donde, haciendo uso de la narrativa de Aristófanes, se muestra una adulterada representación de Sócrates con las conclusiones de las que ya estamos al tanto. En el *Ion* también se menciona que los poetas ignoran aquello de lo que hablan y ni siquiera saben de poesía, particularmente en 538a-540e. Sobre la crítica que hace este diálogo en particular volveremos luego.

poder mostrar a la tragedia como contrapunto de la intelectualización filosófica del Eros<sup>235</sup>. Que Platón haga discutir dos modos de vida a la luz de estos discursos es sin duda una interpretación seductora. Sin embargo, no es el camino que vamos a seguir.

La disposición agonística del simposio no está a merced de la elección de un tipo de cosmovisión sino a la luz de un tipo de saber que –con las dificultades previsibles– logre recuperar y sintetizar los diferentes *logoi*. Siguiendo a Fattal (2013) y a Robin (1908), el discurso del Aristófanes contiene una imagen erótica más comprehensiva, una mirada más completa del eros y de esta finalidad ulterior vinculada con lo “bueno” y lo virtuoso. Frente a los discursos previos y frente a su inmediato posterior, el de Agatón, Aristófanes ocupa un ascenso en el entendimiento del eros sin que esto esconda la conflictiva valoración que Platón tiene de la creación trágica<sup>236</sup>. Es precisamente un hipo, una interrupción, lo que hace que Aristófanes sea una pieza clave del juego dialéctico: la mirada trascendental del Eros iniciada y extendida respecto al *logos* de Erixímaco (“llenar el hueco” [ἀναπληρῶσαι] dice Erixímaco en 188e, es decir, componer su *logos*) en este discurso se muestra contraria tanto a la dupla Fedro-Pausanias como al *logos* de Agatón, exponentes todos de una mirada interpersonal del amor que no puede dar cuenta de una pederastia virtuosa en sí misma. A la par, el diseño intercalado interpersonal-trascendental (Fedro-Pausanias/Erixímaco-Aristófanes/Agatón/Sócrates-Diotima) aprovecha el recurso de la contrariedad no solo para mostrar diferencias sino para continuar con algunas similitudes como las que existen entre el

---

<sup>235</sup> Nussbaum defiende una lectura más bien tragicómica del amor en el Banquete. Subraya que es posible pensar que, en la estructura del diálogo, Platón ha hecho el esfuerzo por colocar en discusión dos modelos de acción del saber práctico: uno, encarnado por la normatividad universal y abstracta defendida por Diotima-Sócrates y, otro, el modelo del cálculo en donde prima el valor de lo particular frente al universal. La elección misma tanto como la prudencia del amante en su elección son tragicómicos, puesto que, se enfrenta con tipos distintos de valoración y modelos distintos de conocimiento y no puede quedarse con ambos, debe elegir. Aunque compartimos ciertos aspectos de sus análisis, nos distanciamos de la conclusión final. No creemos que el diálogo tenga como finalidad oponer modos de vida o esquemas valorativos (1995: 229-268). En una dirección distinta se encuentra la interpretación de Dover, quizá más mesurada. En efecto Diotima y Aristófanes enuncian posiciones que se dirigen en sentido contrario y considera que la de Aristófanes es más valiosa y realista pero no por eso afirma que Platón está colocándolas como lecturas rivales forzándonos además a elegir cuál es mejor (Nails 2006: 191).

<sup>236</sup> Según Suárez de la Torre (2002: 82-87) Platón hace uso de numerosos recursos aristofánicos probablemente con la finalidad de usar las estrategias de la comedia para hacer evidente la superioridad del discurso filosófico. Estos usos se concentran en cuatro aspectos. El primero de ellos es la propia dramatización del simposio que guarda similitudes con la primera comedia de Aristófanes, *Los convidados*, en donde precisamente tiene lugar un banquete. En segundo recurso es incidir sobre el tema abordado en *Las Nubes* en torno a la opinión general que se extiende sobre el filósofo. Ahí Sócrates encarna la perversión de la formación ciudadana y sus enseñanzas, vista como una forma superior de conocimiento, quedan reducidas a conocimientos astrales. Así, la enseñanza iniciática de Diotima corregiría lo manifestado por Aristófanes. El tercer motivo se vincula con la estructura y temáticas de *Las Ranas* en donde Dionisos baja al Hades para recuperar a Eurípides y traerlo al mundo de los vivos. Esto genera una disputa entre Eurípides y Esquilo enfrascándose en un agón trágico que tiene como juez al propio Dionisos que decidirá a quien llevarse de vuelta al mundo de los vivos en virtud del peso de sus argumentos. Esto podría verse reflejado en 175e cuando Agatón indica que el asunto de la sabiduría (quién sería merecedor de ella y cómo se obtiene) será resuelta bajo la mirada del propio Dionisos. Finalmente, el último recurso haría alusión a *Las Aves* donde Aristófanes hace cantar al coro una teogonía que parodia la teogonía órfica del huevo. Aquí los humanos tenían una constitución ovoide y Eros estaba dotado de alas y nace del huevo que engendra la Noche. Eros le da origen a todo dado que todo lo mezcla. García Gual 2014: 122-123, indica que en *Las Aves* (693-702) se hace un remedo del mito cosmogónico órfico que consideraba que el dios salido del huevo dorado tomaba el nombre de Fanes además del de Eros. Fanes-Eros será identificado luego con Dionisos quien será devorado por los Titanes y vuelto a la vida gracias a Zeus.

discurso de Diotima y el de Aristófanes, que guardan cierta familiaridad<sup>237</sup>. La contrariedad también puede entreverse en las palabras de Aristófanes antes de iniciar su discurso: “me pregunto admirado si es la parte ‘morigerada’ la que desea tales ruidos y cosquilleos, como es el estornudo, pues cesó el hipo en el momento en que le apliqué el estornudo” (189a).

Aristófanes desvía su imagen erótica trágica hacia el origen de la naturaleza humana en donde, en buena cuenta, reside su especial naturaleza y su razón de ser. La historia de las mitades que alguna vez fueron un todo esférico constituido muestra el orgullo de la naturaleza humana original no carente, un momento pretérito en el que Eros no tenía razón de ser. Su aparición intermediaria nace en el momento de la escisión humana cumpliendo un doble rol sexual ya que “[...] una vez que fue separada la naturaleza humana en dos, añorando [συνήει] cada parte su propia mitad, se reunía con ella. Se rodeaban con sus brazos, se enlazaban entre sí, deseosos de unirse en una sola naturaleza [καὶ περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι]” (191a). Por un lado, unifica entidades separadas (“es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres y reunidos [συναγωγεὺς] de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos y de curar la naturaleza humana”) (191d) y, por otro, las gratifica en el placer (“[...] aman a los varones y se complacen en acostarse y en enlazarse con ellos [φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι]”) (191e). En definitiva, es porque los humanos fueron arrogantes en primera instancia (190b) que son castigados por los dioses quienes los marcan con la injusticia originaria, el despojo de su totalidad y de su continuidad en el mundo (190c-d). Si Eros reparara aquella injusticia, vemos que su misión es de por sí trágica pues las mitades separadas nunca volverán a ser una y, pese a ello, están condenadas a sentir amor (Soares 2009: 78-90).

La unión erótica, abordada desde la amplitud que presentamos en los acápites primero y segundo del primer capítulo, se vuelve necesaria solo en la nueva condición escindida de los seres humanos, proporcionando una unión que es momentánea porque no puede reparar lo que ya ha sido dividido y, por ello mismo, no puede explicar por sí mismo la naturaleza del amor (Singer 2008: 70). El éxito de la imagen trágica del Eros depende de que su finalidad reconstituyente no se centre solamente en la *epithymía* pues su poder se muestra en periodos no permanentes. Es decir, Aristófanes encuba en su

---

<sup>237</sup> Sobre esta presunta familiaridad, Foucault comenta lo siguiente: “¿no vemos ahí a los enamorados buscar su mitad perdida, al igual que las almas de Platón conservan el recuerdo y la nostalgia de lo que fue su patria?” (2008: 250-251).

imagen trágica una lectura que puede incluir a lo carnal en el Eros pero que, desde su génesis, sostendrá su éxito en algo que sea un anhelo perpetuo. Esto hace que, a diferencia de Fedro, Pausanias o Agatón, salga al encuentro de algo más profundo en la condición humana: la situación de carencia absoluta compartida con el Eros<sup>238</sup>. Es aquí donde Aristófanes da el giro que le permite salir de los límites de la reconstitución carnal: la tragedia de la condición humana disfrazada de enamoramiento que ennoblece (192b-d), legitima y convierte a los amantes en depositarios de un rol privilegiado que les corresponde desde su mismo origen, el de buscadores. La expansión del deseo lo ubica no solo en la sabia agencia del médico en el discurso de Erixímaco, sino en todos los seres. Su intención, pasa por reunir la naturaleza humana con la del Eros y, a partir de ello, saciar o satisfacer la ausencia de plenitud.

Sobre la práctica sexual de los tres tipos de seres descritos en el mito de la naturaleza humana que inicia en 189d, Aristófanes no abunda en detalles. Sus prácticas eróticas interpersonales no son abordadas con detalle y solo resulta más cuidadoso en su descripción de la práctica homoerótica. De esta dice que los varones adultos persiguen a los hombres mientras son jóvenes (καὶ τέως μὲν ἄν παῖδες ὄσιν) por ser los mejores y más viriles por naturaleza (191e). Por otro lado, al momento de justificar las relaciones pederastas y las que están temporalmente fuera del sistema, afirma que no tendrían que considerarse como una desvergüenza sino más bien un acto de virilidad y valentía pues amar a los mancebos es amar lo que siempre han sido:

Y ciertamente el que es de tal índole se hace 'pederasta', amante de los mancebos, y 'filerasta', amigo del amante, porque siente apego a lo que le es connatural. Pero cuando se encuentra con aquella mitad de sí mismos, tanto el pederasta como cualquier otro tipo de amante, experimenta entonces una maravillosa sensación de amistad, de intimidad y de amor, que les deja fuera de sí, y no quieren, por decirlo así, separarse los unos de los otros ni siquiera un instante (192b-c).

πάντως μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος παιδεραστής τε καὶ φιλεραστής γίγνεται, ἀεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος. ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκεῖνῳ ἐντύχη τῷ αὐτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστής καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον (192b-c).

Amplificado el sistema pederasta al filerasta, aquel hombre que siente amistad por sus iguales, ama, quiere y desea a su amante tanto como el pederasta, dado que es ese su origen inicial. A diferencia de los otros discursos, Aristófanes no deja en claro si este deseo o impulso es distinto para hombres y para

---

<sup>238</sup> Según el mito creado por Aristófanes, el humano no puede rebelarse a esa condición, pues, frente a su impiedad, los dioses lo castigarían como ha sucedido con los Gigantes y Titanes, Efiltes y Oto.

mujeres y para los andróginos, ni se esclarece que los *aphrodisia* se realicen de modos diferentes en cada caso. Ni Fedro ni Erixímaco, por ejemplo, parecen diferenciarlos. Bajo la suposición que Aristófanes pretenda ridiculizar la pederastia, como en sus obras, a través de una consideración innatista del deseo sexual a contracorriente de sus acompañantes<sup>239</sup>, valdría recordar que su genética del Eros como dios primordial supera más bien del maniqueísmo hipócrita de Pausanias. Encarnar al Eros en la propia carencia humana transformándolo legítimamente en carnal, le permite convertirlo en anhelo que nos reconstituye ontológicamente al todo que alguna vez fuimos, aunque sea por un instante. Con ello, Aristófanes cree tener argumentos para hacer del Eros del anhelo sexual un Eros de plenitud y de la felicidad, un eros trascendental. Es decir, si la intención hubiese recaído tan solo en generar una historia increíble de seres redondeados para justificar la vehemencia de ciertas relaciones pederásticas y extra pederásticas, no tendría necesidad de procurarle una meta ulterior al Eros, bastaría la satisfacción sexual justificada en el deseo innato. Sin embargo, da el salto hacia lo ético y político<sup>240</sup>. Que postule esto nos lleva nuevamente a un esquema que no logra exhibir razones de peso entre lo erótico y lo ético (Sheffield 2006: 26): entre lo instintivo o sexual concreto y la felicidad o plenitud abstracta todavía parece haber una oposición que no permite vasos comunicantes. La misma ausencia de explicación de las distintas praxis eróticas imposibilita ver cuál sería ese puente no biológico que hace posible que del trato con los cuerpos pueda llegarse a la restitución de la plenitud originaria y a la consecuente felicidad que esto provocaría.

Aristófanes señala que esta restitución del todo nos hace felices (193d), pero ¿por qué la felicidad del hombre pasa por la recuperación de su antigua naturaleza o mejor dicho por qué esta recuperación ontológica es tan radicalmente buena que nos conduce a la felicidad? La pregunta adquiere valor si se toma en cuenta que justamente esa naturaleza completa ha generado problemas con los dioses. Una posible respuesta pasa por sopesar la presencia de Apolo en el mito aristofánico, el dios que marca nuestro cuerpo con una suerte de enigma: el ombligo. Es concretamente este enigma el que debe indicarnos, fungiendo de oráculo, la exhortación a la moderación y al equilibrio. No es gratuito que el ombligo esté justo al medio del cuerpo humano. Si esto es así, la imagen del Eros como restitución del

---

<sup>239</sup> La forma en que se aborda el deseo no es biológica. Ni siquiera puede decirse que se discuta propiamente si el deseo tiene tipologías y manifestaciones distintas según el sexo de quien lo sienta. Como vimos en el capítulo primero, pensar en esto nos lleva a discusiones contemporáneas sobre la asignación biológica, el deseo, la orientación y la identidad sexual. También establecimos antes que más que guiado por la *physis*, el deseo parece seguir reglas, usos, costumbres generadas en la tradición arcaica y clásica. Por ello, esta distinción del deseo según la naturaleza sexual de los humanos solo aparece en Aristófanes. Si esto lleva a considerar su discurso como una burla a uniones homoeróticas aristocráticas fuera de la temporalidad pederástica, valdría considerar, en todo caso, que sus palabras contribuyen al esclarecimiento del sentimiento erótico expuesto por sus antecesores. Un discurso diseñado como burla probablemente tendría menos méritos.

<sup>240</sup> Puede ser una crítica/burla.

todo y como plenitud, marcadamente carnales, llevarían también la huella de la medida y el miedo a los designios divinos que puede ayudar a los hombres a conducir adecuadamente su pasión y lograr la consumación (la felicidad) de la mano de los dioses como lo dice el final de su relato (193b). Pero esta interpretación del peso de Apolo, que daría una perspectiva ética al Eros y al disfrute de sus placeres, no es plenamente desarrollada por Aristófanes (aunque la menciona también en 189a) por lo que sus imágenes eróticas acaban por ser poco sólidas aun cuando son superiores a las de Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón.

La ausencia de un sustento más elaborado que justifique el anhelo y su consumación como la mayor felicidad posible se funda en cierta insuficiencia ontológica del discurso trágico mismo. Como se dijo antes, las reiteradas críticas que Platón dirige a los poetas no están ausentes en el diálogo. Sin embargo, esto no tendría por qué ser motivo de ridiculización, basta con ver que cada *logos* ya analizado siempre muestra la misma carencia: el fundamento verdadero del lazo erótico cae en ciertos vacíos que quedan invisibilizados por la prestancia y recursos exhibidos en la imagen disciplinar ofrecida. Fallan en sus alegatos porque buena parte de ellos dan vueltas alrededor de lo mismo: la honorabilidad de la pederastia. Lo cierto es que, aun cuando Aristófanes se contagie de la misma pregunta, da un paso más allá de la mera concesión de favores: ubicar la discusión del Eros en virtud de la naturaleza humana le ha permitido además de darle un lugar a la pederastia, a gusto de sus acompañantes, liberarla de artificios humanos<sup>241</sup>. Por eso ironiza Aristófanes cuando afirma no referirse específicamente a Agatón y a Pausanias, sino a toda la humanidad.

A lo mejor porque se trata del discurso central, Aristófanes representa un tipo de *logos* también intermediario. A media ruta hacia una composición más profunda, ha evidenciado que es más importante tratar sobre la naturaleza del Eros más que sobre sus efectos. No es una perspectiva personal del amor que se opone trágicamente al elogio que dará Diotima, como afirma Nussbaum. No se trata de elegir, sino de sintetizar. Aristófanes ha encarnado el amor, pero también lo ha valorado como vínculo ontológico. Ha colocado al amor homoerótico en una situación radicalmente distinta, pues lo ha naturalizado cuando de momento había aparecido como un fenómeno regulado por los usos, costumbres y el arte. Su imagen del amor termina siendo paradójica dado que no se justifica cómo la

---

<sup>241</sup> Este es el sentido del análisis de Foucault para quien Aristófanes se halla aún en el esquema deontológico y no ontológico (2008: 250-256). Nuestra lectura considera más bien que este discurso pone de manifiesto que Eros cumple un rol más fuerte que lo meramente regulativo. Ciertamente, sin embargo, que su rol ontológico, aunque expuesto no es profundizado.

unión –sexual u ontológica– conduce a la felicidad y esto sucede porque refleja la misma ambigüedad que recae sobre lo “bueno” a lo largo del simposio: la mezcla del placer y la medida, a cuenta de la intervención de Apolo, muestra la carencia estructural de la creación trágica que no sabe cómo vincular lo valioso concreto con lo valioso en sí mismo y que, sin embargo, tiende a lo valioso en sí. A pesar de esto último, que la definición del Eros según este discurso (192e) (“unirse y fundirse con el amado [συνελθῶν καὶ συντακεῖς τῷ ἐρωμένῳ] y llegar a ser uno de dos que eran, [...] el anhelo y la persecución de ese todo recibe el nombre de amor [ἐπιθυμία καὶ διώξει ἔρος ὄνομα]”) se aborde en torno a la ἐπιθυμία resalta que una imagen erótica que de verdad intente ser tal debe tomar en cuenta este deseo en la actividad del amante, aunque en él no se agote todo lo erótico. Con ello, Aristófanes se revela como un reivindicador de Dionisos.

### ***El discurso de Sócrates-Diotima (199c-212c)***

Sócrates no coincide con las aseveraciones que ha obtenido Agatón producto de su despliegue sofístico, lo que ocasiona que, pese que no ha venido siendo lo habitual durante el simposio, retome su papel de interlocutor principal para cuestionar (199c-201c) las imágenes eróticas ofrecidas. El punto más débil del discurso de Agatón es que tanto amado como amante parecen estar rodeados de cosas bellas y buenas y ser ellos mismos bellos y buenos también, por lo que resulta poco verosímil que se viesan forzados a cumplir un tipo de comportamiento que los lleve a obtener aquello que de hecho ya poseen. Acerca de esto, Sócrates increpa a Agatón cuestionando si Eros es de tal índole que es amor de algo o amor de nada (199d-e). Aristófanes había dejado ya evidenciado que el tipo de deseo que Eros comporta opera sobre la posesión pasada y sobre la carencia actual<sup>242</sup>. Sin embargo, Agatón no parece haber quedado muy convencido de ello. Una vez acordado que en efecto Eros es amor de algo, será importante remarcar que desea aquello de lo que es amor y que lo ama y desea precisamente cuando no lo posee (200a). Para subrayar que no se está refiriendo a cualquier tipo de carencia, Sócrates insiste en cómo hay que comprender la falta de posesión:

---

<sup>242</sup> Esto podría traernos a la mente la reminiscencia como recurso platónico. En el Fedro, el amor es condición de la reminiscencia, pero esto no sucede aquí en el *Banquete*, al menos no explícitamente. Nos inclinamos a pensar que el Eros de Diotima tiene la capacidad de habilitar algo ya poseído por el alma y recordado abruptamente en la visión de la Belleza puesto que el diálogo acaba por evidenciar lo importante que es el camino dialéctico para este logro y, por ello mismo, el reconocimiento de la ignorancia y de la posición expectante en la que se encuentra el hombre poseído por el amor siendo él mismo intermedio. No profundizaremos más esta posibilidad pues no es un punto central de este documento.

Luego éste y cualquier otro que siente deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y aquello de que carece. ¿No son éstas o cosas semejantes el objeto del deseo y del amor?

καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶ τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν (200e)

Así como cada interlocutor ha enunciado un *logos* en concordancia con su práctica, Sócrates está sentando las bases para la exposición de su discurso filosófico<sup>243</sup>. Esta imagen erótica, a la usanza del *Menón*, busca que la definición de aquello que está en cuestión no se confunda con sus formas de aparecer, pues en realidad estamos indagando por la esencia que lo abarque todo (86d-87c). Así, podemos decir que la conversación ha ido presentando diversas hipótesis eróticas que yerran en su finalidad (enunciar qué es Eros) pues se enfocan en cómo aparece Eros y qué efectos y utilidad produce en la vida de aquellos en donde se presenta (modelo interpersonal). Sin embargo, esto no los invalida como perspectiva erótica porque, como vamos a ver, se trata de discursos –a excepción del de Erixímaco y Aristófanes– que se pronuncian bajo una finalidad en el Eros distinta de la que muestra Diotima<sup>244</sup>. De alguna manera, todos son subconjuntos del discurso de Diotima y sólo Aristófanes y Erixímaco tendrían una meta similar a la de ella, aunque sus palabras parecen necesitar del trasfondo que este discurso filosófico podría darle. La filosofía, entonces, no habla de este amor o de aquel otro, ni de este deseo en particular que desea un algo particular que no posee. La filosofía nace de una falta de posesión radical, de la ausencia más severa que despierta un deseo total y el mejor tipo de amor. ¿Cuál es esa carencia? Según han señalado ya todos los discursos, lo erótico está siempre vinculado a la felicidad resultado de una vida virtuosa, de la tendencia a lo *kalós*. No ha habido discurso que al hablar de Eros no lo haya vinculado también con lo *kalós* y lo *agathós*. Sócrates concede verdad a estas referencias y, en la línea de Aristófanes y Erixímaco, señala que siendo el deseo un deseo que se activa en la ausencia, Eros está falto de cosas bellas (*kalón*) y buenas (*agathón*) y es esta la ausencia más radical (201c). Por ello, tanto Erixímaco como Aristófanes quedarían rezagados. Erixímaco porque el ensanchamiento cósmico y ordenador del eros solo tiene impacto en la salud corporal vía la sabiduría del médico. Esto último es menos criticable en tanto que también en el discurso de Diotima hay un ser privilegiado que revela los misterios, sin embargo, aquella armonía con la que el médico insufla al cuerpo no es analizada más allá

---

<sup>243</sup> Al respecto, Robin (1908:121) considera que este discurso se caracteriza por ser psicológico y mitológico. Estamos plenamente de acuerdo pues una de las características de esta visión erótica pasa por ampliar y poner atención en aquello que ha quedado insuficientemente abordado en los elogios previos. El aspecto psicológico vinculado a la *epithymia* al interior del alma que se trasluce siempre en nuestros actos debe ser retomado y puesto en discusión dado que ha sido invisibilizado.

<sup>244</sup> Sheffield (2006: 29) indica que Sócrates en ningún momento cataloga los discursos previos como falsos, lo que dice es que los invitados no han considerado siquiera el tema de la verdad o falsedad de sus encomios. Lo que tendríamos que suponer, en orden a lo que la escalera erótica presentará luego, es que si sus imágenes han contenido verdad esto se debe al azar.

de la declaración de la oposición salud y enfermedad. Qué efectos tiene la salud o la enfermedad en los deseos, en la acción que el deseo genera y en el placer que la acción posibilita, quedan olvidados. Nuevamente, las honduras psicológicas de la armonía son evitadas resaltando de este modo lo *kalós* presente en la armonía instaurada por el médico que lo *agathós* de la acción misma del médico o del cuerpo sano. Con Aristófanes ocurre algo similar: dado que su descripción de la naturaleza del Eros apunta al anhelo de restitución sexual de la totalidad (en lo que recae la felicidad), pero no se presenta con detalle cómo la praxis amorosa tramita con el deseo, con la acción que lo realiza y con el placer que conlleva (donde residiría lo *agathós*), su presentación amorosa resulta incompleta al no ir más allá de lo ontológico o biológico. Diotima redefinirá esta fórmula para hacer de la totalidad un principio ético, metafísico, estético y epistemológico lo que explicaría que se vincule con la felicidad.

Quizá por amabilidad, como afirma Cornford (1974: 134), Sócrates procura no dejar en una situación vergonzosa a Agatón fingiendo que ha mantenido una conversación muy similar con una sacerdotisa de Mantinea<sup>245</sup>, conversación en la que el mismo Sócrates habría replicado el papel que ahora le toca a Agatón: estar confundido respecto de los asuntos amorosos y necesitar de la ayuda de una voz autorizada para lograr claridad sobre el Eros. Diotima procederá, guardando las distancias, al estilo de Erixímaco, pues evitará concentrar sus enseñanzas sobre el Eros en el amor interpersonal para hacer de ellas algo mucho más grande que pueda incluir algunos elementos de las imágenes vistas hasta ahora. Dice Ferrari (1992: 253) que Diotima, sin embargo, es plenamente consciente que su ampliación genera también una reducción que es necesaria en vistas a la comprensión del Eros: la de los vínculos interpersonales. Sócrates ha retomado el camino dialéctico como mecanismo que visibiliza la falta de *logos*, la falta de claridad. Ha hecho un llamado al *logos* sobre la base del vaciamiento. Hace notar a todos que no se han expresado de la mano de la verdad (no sabemos aún qué sentido tienen estas palabras) y que la mejor forma de comprender el deseo erótico es ubicarlo como una forma de deseo total (por eso el lenguaje pasa a referirse a un “algo” en lugar de personalizarlo como en varios de los discursos previos).

---

<sup>245</sup> Autores como Kranz, A.E. Taylor y M.E. Waithe defienden la historicidad de Diotima mientras que Wilamowitz, Bury, Robin, Natorp y Brès la ubican como un personaje ficcional (Ramos Jurado 1999: 80). Lo importante en la figura de Diotima, más allá de su ficcionalidad o historicidad, no reside en que su presencia marque una disputa entre el tipo de vida socrática y el tipo de vida platónica (como Cornford sostiene), ni por el supuesto parricidio intelectual que Platón lograría poner en marcha a través de ella. Aun cuando todas estas teorías pudieran ser ciertas, el recurso a Diotima, el momento en que hace su aparición, el giro semántico que provoca en la figura de lo intermedio son los aspectos que la hacen valiosa.

Es probable que esta sección tenga una finalidad catártica previa como sucede en la iniciación eleusina en los misterios menores para la consecución final de la *epópteia* que podemos apreciar en 209c-212a (Riedweg 1987 en Suárez de la Torre 2002: 90)<sup>246</sup>. Hemos sostenido ya que el poder mántico de Diotima está relacionado con los ritos dionisiacos que se interrumpían abruptamente por una visión *epóptica* (como en los misterios eleusinos). Considerando esto, los misterios que Diotima posee, y que próximamente Sócrates relatará, manifiestan que ella tiene indirectamente un tipo de saber que Apolo ha depositado en ella (pues es esa la función de Apolo) y que a su vez necesita de un intérprete que transforme en *logos* su mensaje haciéndolo comprensible a los demás. Si el discurso de Diotima pretende resolver la multiplicidad de imágenes sobre el Eros entonces podemos decir que su pretensión es poner en acción una filosofía de la relación que operaría sobre la base de una filosofía de la separación. Su mensaje, como intermediario y ligazón, ha de salvaguardar la unidad y cohesión de lo erótico (Fattal 2013: 18) y, por eso, el hincapié en la intermediación no solo convierte a Sócrates en el intermediario de la voz de la adivina, sino que también lo transforma en el intermedio y enlace dinámico entre ella (como representación de la divinidad) y los otros asistentes al banquete (como representantes de los mortales). Su condición de μεταξὺ como filósofo será a la par replicada en la figura del Eros<sup>247</sup> y, como sostiene Robin, esto resulta evidente con lo que la incorporación de la noción del *daimon* tan solo remarcaría lo que a nivel de acontecimiento ya es algo presente en la conversación (Robin 1908: 122-169).

Entender lo que se alude con la palabra “daimon” no es un asunto que se resuelva rápidamente puesto que la propia demonología interna a la obra de Platón difiere en sus representaciones<sup>248</sup>. La demonología clásica indicaba que los démones rellenaban el espacio entre dioses y hombres bajo la consideración que los dioses no tenían ninguna mezcla o relación con los mortales y de hecho se trataba de entidades independientes tanto de hombres como de dioses (Ramos Jurado 1999: 82-84). En el *Banquete*, más

---

<sup>246</sup> Sheffield (2012) señala que muchas veces no se toma en cuenta la finalidad de esta sección previa al discurso de Diotima. No cree que tenga esta misión catártica necesariamente pero sí tiene la función de evidenciar que el nuevo discurso no habla como los demás en el sentido que este Eros es universal respecto a las perspectivas particulares previas.

<sup>247</sup> Es legítimo pensar que Sócrates es equiparable en sus funciones a un daimon tomando en cuenta que en otros diálogos ya ha aparecido de esta manera. En *Apología* 31d, 40a o 41 d, en *República* 496c, *Teeteto* 151a o en *Fedro* 230a, 242b.

<sup>248</sup> Platón podría haber seguido a sus predecesores o contemporáneos respecto de este tema (Empédocles, Heráclito, Demócrito, Homero o Hesíodo) pero al no hacerlo la originalidad de su propuesta puede verse en el constante tránsito por distintas nociones que hacen honor precisamente al tránsito que el mismo Eros representa. Gorgias, *República*, *Fedón*, *Banquete* y *Timeo* exponen distintos Eros con poderes que pueden ser intercambiables con el hombre (Robin 1908: 132-141). Para Fattal quizá los diálogos donde el daimon guarda cierta similitud a la concepción del Eros del *Banquete* son *Fedro* y *Timeo*. En el *Fedro* hay pasajes donde el alma humana posee esta función mediatriz dinámica, como potencia de la relación. Y en el *Timeo*, se contempla el alma humana a la imagen del Alma del mundo como una mezcla divisible e indivisible, del otro y de lo mismo, de lo múltiple y de lo uno (2013:27). Por otro lado, *República* y *Gorgias* muestran que los hombres virtuosos retienen las características del Eros-daimon y, particularmente *República*, ubica este carácter demoníaco en las almas mismas de aquellos preparados para gobernar. Sobre este asunto vamos a volver en los siguientes capítulos.

bien, el *daimon* es mediador y tiene la potencia para llenar el vacío resultante de separación entre contrarios (los dioses y los hombres), pero no sólo como intérprete sino también como contacto:

Interpreta y transmite [ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον] a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Colocados entre [μέσῳ] unos y otros rellena [συμπληροῖ] el hueco, de manera que el Todo que ligado [συνδεδέσθαι] consigo mismo. A través de él discurre el arte adivinatoria en su totalidad, y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantos, a la mántica toda y a la magia. La divinidad no se pone en contacto [μείγνυται] con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo [ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος] entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño. Así, el hombre sabio con relación a tales conocimientos es un hombre ‘genial’ [σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ] y el que lo es en otra cosa cualquiera, bien en las artes o en los oficios, un simple menestral. Estos genios, por supuesto, son muchos y de muy variadas clases y uno de ellos es el Amor (202e-203a).

Entre 201e y 203c se mencionan una serie de contrarios en donde hay un “algo” que hace las veces de enlace (μεταξύ) entre καλὸς (201e) y αἰσχροὺς (201e); ἀγαθὸς (201e) y κακὸς (201e); σοφόν (202a) y ἀμαθές (202a); ἀθάνατος (202d) y θνητός (202d); o algo que cumple de ὀρθὴ δόξα (202a) entre ἐπιστήμη (202a) y ἀμαθία (202a) o entre φρονήσεως (202a) y ἀμαθίας (202a), y que es δαίμων (202d) entre θεὸς (202e) y θνητός (202e) y, Eros (203c), entre Πόρος (203b) y Πενία (203b). La aparente redundancia constata que se trata de un tema de difícil comprensión. Frente a la dificultad, Platón acude al recurso habitual: el mito como alegoría que ayuda a aclarar que un buen entendimiento del Eros comporta una teoría del tránsito. Diotima expone el mito del nacimiento del Eros como una muestra concreta y material que sintetiza las ideas desarrolladas durante el simposio, pues ya hemos hecho notar que, aunque no a nivel de plena conciencia, el Eros ha venido configurándose como espacial y temporalmente al medio e, incluso con Aristófanes, como posibilitador de la restitución ontológica. Cuando la conversación ha recaído en la postulación de todas las contrariedades posibles, Diotima sintetiza la conversación exponiendo la historia de Poros y Penía.

Según Robin, Eros hereda de Poros quien a su vez lo hereda de Metis, la inteligencia y habilidad para elevarse por encima de su procedencia y llevar al hombre a una razonable espiritualidad. Que naturalmente se ubique como medio y medida no es de sorprender si tomamos en cuenta no solo la carencia de su madre sino también la llenura desde la que nace: Poros, su padre, repleto de néctar<sup>249</sup>, se desvanece en los jardines de Zeus dejando ver que de momento se da por satisfecho. Su satisfacción

---

<sup>249</sup> Dionisos fue primeramente vinculado con el néctar en los tiempos en los que el vino no existía. También hay referencias a la llenura que estos licores producían propiciando un vaciamiento en el hombre que le abren el camino a la irrupción cognitiva (Kerényi 1998: 39-42, 107-109; Colli 2011: 5-24). De este ritual debe proceder el viejo adagio “vino y verdad” al que hace mención Alcibiades en 217e.

pasajera es algo que Eros le hereda más a él que a su madre de quien más bien heredaría su tendencia a perder lo que logra hallar. Para poder renovar la satisfacción y dado que ha sido engendrado en el festín en honor al nacimiento de Afrodita, tendrá que buscar hacerlo en terreno de lo hermoso, que le resultará fértil como la diosa lo es. Esta imagen muestra lo que Robin llama la “naturaleza sintética del amor”, la misma que se sostiene en la imagen intermediaria del Eros (1908: 122-130). Para que funcione la ligazón que Eros propicia deben darse previamente cualidades o realidades contrarias que tengan la capacidad de ser unidas. El que es experto en estas cosas<sup>250</sup> es un hombre demónico y como Eros no es un dios ni es bello, él puede ser solo deseo de las cosas que nos faltan haciéndonos entrar en contacto con ellas. Queda claro que esta naturaleza sintética e intermedia del Eros no ilumina únicamente el fenómeno erótico, sino que aclara que la propuesta dialéctica que procure que la síntesis y el entendimiento final debe basarse en el análisis de la lógica de los contrarios<sup>251</sup>.

Pero, ¿por qué es importante que Eros sea un *daimon* en lugar que un dios? Si tuviera la suma perfección que poseen los dioses, quedaría anulada la tendencia humana a buscar algo más allá de lo inmediato, de huir de la imperfección. Al fin y al cabo, hay que considerar que este Eros que está estructurando Diotima es intermediario, intermedio, enlace y punto medio encarnado en algunos hombres. Al respecto Dodds afirma que este *eros* humano tiene una fuerte tendencia a la trascendencia dado que se trata de un impulso dinámico que persiste en su tendencia porque lo determinante en el humano es que su elemento racional está instaurado en lo irracional y en los impulsos de orden fisiológico (1981: 205). Esta tendencia hacia lo racional o hacia el elemento ordenador, como hemos señalado, está menos aprovechado en el caso de Aristófanes y Erixímaco, pero está presente. Parece natural en el *daimon* esta tendencia a aquello que trasciende la *empiria*. Por ello, dice Dodds, el *eros* “constituye el único puente empírico entre el hombre tal como es y el hombre tal como podría ser” (1981 205). El hombre tal y como podría ser, el sabio demónico, posee un tipo de saber que no es de este mundo humano, pero, siendo μεταξύ, le corresponde vincularlo con los asuntos mortales. ¿Con qué se encuentra el hombre demónico en su alejamiento del mundo de los mortales? Es eso lo que toca saber porque allí residiría la

---

<sup>250</sup> En distinguir las realidades que pueden entrar en contacto, en distinguir que son contrarias y no contradictorias y por ello mismo están relacionadas, en distinguir la forma en la que pueden ponerse en relación, en distinguir la potencia y función de la relación.

<sup>251</sup> Dentro de esta lectura es preciso tener cuidado con lo que se afirma en el Fedón. Como señala Cornford, en este diálogo de muerte hay una reducción del alma a su aspecto racional dejando de lado la riqueza con la que Platón la aborda en otros diálogos (1974: 129-132). Así, en el esquema de la contrariedad que muestra, la lógica indica más bien que se trata de opuestos contradictorios que no guardan otra relación que no sea la de su negación o separación absoluta promoviendo que nada pueda ser capaz de vincular esta extrema separación. De hecho, aquí el *daimon* aparece como una especie de espíritu que guía en el camino de la vida y de la muerte al alma del hombre y no se hace mayor especificación de su rol o de sus poderes (Rodríguez Moreno 189-190) y bien sabemos, por lo discutido en el Fedón, que la vida es toda ella una preparación para la muerte.

meta máxima de su deseo. Lo que de momento queda ya configurado es que el sabio demónico se halla separado de la meta a la que busca, que debe ansiar poseerla pues esta búsqueda por la trascendencia es necesaria si se quiere mantener al todo unido. Así las cosas, entre lo irracional y los impulsos (lo humano) y razón (lo divino) hay una situación de imposible separación sobre la que el eros debe operar. Es impulso a la trascendencia, pero también búsqueda de *omilía* y diálogo<sup>252</sup>: su condición intermedia debe entenderse en estas dos direcciones.

Además, como vimos ya, Eros, a diferencia de Afrodita, se vincula con el fenómeno del enamoramiento y, sobre todo, muestra una tendencia hacia las cosas bellas o lo bellos hombres y es indiscutible que la intensidad de este sentimiento está inexorablemente ligada al vínculo personal (Dover 1981: 63-66). Por eso, durante los discursos previos se ha aparejado a este deseo erótico un tipo de deseo distinto que despierta suspicacias sobre la corrección de la práctica sexual, la *epithymía*, y precisamente por ello se le ha ocultado. Si lo que se quiere es complejizar la pasión amorosa se vuelve necesario hacer dos cosas: incluir en la indagación por el Eros además de lo ontológico la lectura ética o deontológica que se ha manifestado en los elogios previos y, por consiguiente, ensanchar la función y esencia de Eros tanto como aclarar su vínculo con el alma. Esta complejización requiere incluir al componente fisiológico que comporta el deseo. Siendo deseo de lo bello y del bien que no posee radicalmente, el Eros encierra en sí mismo este arranque dinámico y pasional de la *epithymía* que forma parte de la relación que establece Eros con su objeto deseado, pero no es propiamente el objeto que es el fin del deseo, se trata más bien del movimiento que hace posible ese acceso que nos lleva a procrear en y por la Belleza<sup>253</sup> y que hace posible el vínculo entre lo feo y lo bello, lo malo y lo bueno, entre la ignorancia y la sabiduría (Fattal 2013: 32-33), asunto que prefigura el funcionamiento cinético del alma.

Así, *epithymía* se entiende como un apetito prioritariamente fisiológico que encuentra su saciedad en la satisfacción de la necesidad pero que no requiere obligatoriamente para su satisfacción del otro particular como sí sucede con el Eros (como en Hesíodo y el eros primordial). Lo que va a suceder en adelante es que Platón va a despersonalizar al Eros contra su propia tradición: su Eros es una experiencia erótica global que no comporta necesariamente un Anteros (Sheffield 2012: 124). Su ensanchamiento es la otra cara de su estrechamiento. La reciprocidad funciona y opera ahí cuando el amor se produce

---

<sup>252</sup> Punto a tratarse en el siguiente apartado.

<sup>253</sup> *Epithymía* se usa en pasajes de *República* (437c) y *Filebo* (53c-55a) representando movimiento, tensión, búsqueda de poseer lo que no se posee, tensión hacia algo más con lo que justamente la *epithymía* nos pone en contacto.

en vistas a una meta distinta a la meta suprema del hombre; por el contrario, la felicidad y la virtud que la sabiduría procura para la vida del hombre es alcanzable solo en actitud contemplativa aunque no se permanezca en ella. Seguramente existirán otros deseos cuya finalidad sea algo distinto a la meta suprema, pero en tanto ese deseo no está dirigido a lo más importante, se comportará de una forma diferente<sup>254</sup>. Como sucede con el alma, cada factor o parte determina una función en vistas de una meta específica. La meta suprema del alma, dirigir y ordenar su función de la manera más bella y buena, solo es posible en la subordinación de los otros factores al factor racional.

Es justamente por este llamado a la universalidad que la pasión erótica, movida por una ausencia radical (204a), debe ser una pasión total, un deseo de lo bello y “en efecto, es precisamente la sabiduría una de las cosas más bellas [καλλίστων ἢ σοφία], y Eros es amor respecto de lo bello, de suerte que es forzoso que Eros sea amante de la sabiduría [ἔρωτα φιλόσοφον] y, como amante de la sabiduría, se halla a medio camino [μεταξύ] entre el sabio y el ignorante” (204b). A la par, es vital para la universalización de este deseo que se plantee en vistas al todo:

De aquí en adelante se supondrá que el objeto de Eros, en todas sus formas, desde la más alta a la más baja, es algo que puede llamarse indiferentemente lo bello o lo bueno. La belleza y la bondad pueden manifestarse en una gama de formas que se extiende a lo largo de toda la escala del ser. Tal variedad de formas es la que distingue las varias clases de deseo; pero la pasión en sí es fundamentalmente la misma. [...] el objeto de Eros se encuentra en los dos mundos, el visto y el no visto; aquí está la belleza visible, una semejanza de la belleza invisible del más allá; [...] Sin embargo, lo importante aquí es que el deseo es neutro, ni bueno ni malo. Es del objeto de donde toma su valor (Cornford 1974: 134-135)

Aun cuando Sócrates dice saber de las cosas del amor, Diotima hace notar que en el fondo le falta claridad a su saber. De este modo, existe una confusión sobre la actividad del Eros pues se le toma como objeto del amor, es decir, como lo amado cuando en realidad tiene la función del amante (204c). Sin embargo, la resolución de esta duda genera otra inmediata: si es amante y no amado, ¿cuál es su utilidad para la vida de los hombres? Sócrates parece desorientado y Diotima va en su ayuda (204d) instruyéndolo sobre el papel del Eros. Si amar es desear las cosas bellas y buenas y que lleguen a ser tuyas, en el fondo este deseo no es otra cosa que el deseo por la felicidad (204e). ¿Por qué sustituye Diotima lo *kalón* por lo *agathón*? Creemos, junto con Kahn (1998: 268), que en el fondo la conversación en torno a la belleza hay un eje inevitablemente físico cuando es claro también que la teoría del Eros pretende ahora, con Diotima, lograr una lectura universal y en tal sentido metafísica. Por eso el énfasis

---

<sup>254</sup> Al menos eso hay que presumir pues no hay ningún tipo de mención sobre este asunto en el *Banquete* mismo.

en la búsqueda de la trascendencia del Eros que nos lleva hacia una dimensión que, aunque no nos pertenece nos es posible, y que debe sernos posible más allá de los condicionamientos físicos. “*Agathós*” permite dar el salto a la universalidad. Ferrari indica más bien que esta sustitución pasa por las dificultades que Sócrates parece tener para comprender el asunto cuando se habla en términos más precisos que generales aun cuando es él quien tiene trato con los jóvenes bellos y dada esta proximidad tendría que tener más claridad sobre el asunto (1992: 254). Con sus matices, ambas lecturas hacen notar la necesidad, resuelta en la escalera, de sujetar lo *kalón* a lo *agathón*, subordinación que endereza la finalidad del modelo erótico sintético. El beneficio más importante que Eros reporta a los hombres es su felicidad que proviene de desear la posesión de lo bello y bueno siempre (205a). Tomando en cuenta que este beneficio es general y aplicable los hombres en tanto seres que aman, Diotima se esfuerza por establecer diferencias en las distintas especies de amor que la confusión semántica de la utilización de la palabra ἔρως permite. La intención aquí es visibilizar que, pese a que es muy plausible considerar que la meta del deseo está en una cosa individual, este deseo *per se* no es un deseo apropiado si es que damos como verdadero que el fin y meta última del deseo humano es la felicidad (Sheffield 2012: 122). Lo más importante de la subordinación de los *kalón* a lo *agathón* es que dentro de un esquema amoroso que se presenta como trascendental en orden al amor por la Forma, anida la necesidad de extremar esta subordinación, de entender en un trabajo dialéctico de divisiones, el mensaje que Diotima está dejando. Es esta necesidad verdadera que cubre el *logos* de Alcibiades.

Podemos justificar que resulta importante distinguir especies al interior del amor (negocios, gimnasia o sabiduría), pues desde el inicio Apolodoro dijo mantener reservas sobre las personas dedicadas a los negocios y no a la sabiduría dejando en claro que no son vocaciones de la misma estirpe. Sabemos por los primeros libros de *República* que la gimnasia y la música están dentro del programa educativo griego y platónico en particular y que es un tipo de estudio muy estimable, aunque cumpliría con una función menor frente los conocimientos mayores reservados para el libro VII. Sin embargo, ¿por qué sólo el Eros considerado de forma general puede tener el estatuto del mejor? Según revela Diotima, Aristófanes se habría equivocado al considerar a Eros como tensión sexual pues el amor no se resuelve en la posesión de esto o de aquello (205e), sino en el amor por el bien de modo que “el amor consiste en el deseo de poseer el bien para siempre [ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί]” (206a). Pero, a pesar de esta aclaración, la incógnita resulta mayor.

Lo cierto es que en vistas a lo más inmediato deberíamos considerar que el Eros está vinculado a la concreción del deseo vía sexual, sin embargo, dado que pasa con el Eros lo mismo que con la *póiesis*, llamamos amante a quien ama los cuerpos y su posesión pese que es este solo un caso del amor, por lo que, con mayor razón deberíamos llamar amante a aquel que se empeña en amar a una sola especie [εἶδος] (205d). La perplejidad continúa puesto que este amor mayúsculo y total ama y desea lo que desea por un tiempo eterno y no parece existir un tipo de acción que procure este tipo de amor. Diotima nuevamente nos saca de la confusión proponiendo que esa acción consista en una producción en la belleza [τόκος<sup>255</sup> ἐν καλῶ] que va en dos direcciones: en el cuerpo y en el alma (206b). Engendrar es lo más cercano que el mortal puede producir en aras de la inmortalidad y, para lograrlo, el sustrato fértil desde el cual esta procreación se hace factible es la belleza (206d) que incita a los cuerpos a engendrar si ésta es su disposición mientras que si no lo es su engendramiento no se hará con vistas a los cuerpos, sino a las almas que, inspiradas por los jóvenes bellos de cuerpo y alma, podrán procrear discursos sobre la *areté* cívica como parte de su educación (209a-c). Cualquiera sea el tipo de amante, son capaces de hallar en su mundo circundante lo bueno y lo bello que propicie la procreación y tanto para la versión que se da en el cuerpo como para la que se da en el alma, la procreación implica un trabajo de acomodo y búsqueda de la belleza, de conseguir o propiciar un ambiente idóneo. Lo que le es idóneo al cuerpo parece estar explicado en el discurso de Agatón, pero veremos que será rebatido por Alcibiades quien expone tanto el desacomodo en el cuerpo como en el alma.

Sin embargo, limitándonos a lo explicado en la escalera erótica, como bien apunta Ferrari (1992: 255), este encuentro con lo bello y con lo bueno es más un tropiezo casual que una examinación que refleje en qué sentido son bellos y buenos. Digamos que en esta etapa los amantes dan por sentado la belleza física de sus amados y hacen lo propio con la belleza y la bondad en los discursos afirmándola tan solo por antigüedad y costumbre<sup>256</sup>. Justamente por ello, Diotima misma señala que estas actividades corresponden tan solo a los misterios menores (210a). En definitiva, aun cuando se trata de los misterios menores es importante ver cómo la belleza opera siempre como sustrato que permite la producción. Que la belleza es, a fin de cuentas, un instrumento del que se vale el Eros tanto en el amor y deseo por los cuerpos y almas bellas y buenas. La diferencia entre estos misterios y los mayores se centra en la

---

<sup>255</sup> Que Platón utilice esta palabra para hablar del deseo erótico hace que Eros no puede ser tan solo un daimon cuando se trata más bien de actividad y dinamismo. Eros es la causa de la preñez de los hombres (García Peña 2007: 137). Esto coincidiría con la interpretación de Robin para quien Eros no es propiamente un daimon en el sentido clásico del término. Es un daimon bajo la óptica erótica platónica que es muy cambiante (1908: 121-168).

<sup>256</sup> Cosa que hemos visto que sucede con las narraciones poéticas que gozarían de una fama que no se merecen.

consideración de un modo de vida de más valor, que retiene una aspiración más alta. Ya no a un amor por la gloria y la fama (208d) ubicado en los cuerpos o en las almas que por azar resulten bellos y buenos. Se trata de lo que se mencionó antes en 205d, el amor por la sabiduría dado que ella es lo más bello. División aplicable también para el grupo de discursos que inicia con Fedro y culmina con Aristófanes, mientras que la aspiración más elevada la vemos en la presentación sintética de Diotima y trabajo de divisiones propuesto en el discurso de Alcibiades

Para algunos estudiosos, la doctrina del amor de la que realmente trata el *Banquete* empieza en esta separación entre los misterios menores y mayores, reduciendo la obra al papel que Eros tiene como amante de la sabiduría (Cornford 1974: 130), punto desde el cual habrá que criticar en retrospectiva todo lo afirmado previamente. Hemos venido comentando durante todo el trabajo que esta interpretación es incorrecta. En todo caso, lo que sí sucede en 210a es un claro cambio de estatus en las palabras en donde el discurso se vuelve plenamente filosófico. Los misterios mayores se encuentran reservados para un camino erótico distinto al previamente mencionado (el del honor), un camino que ha desplazado el foco de su atención hacia la belleza en sí misma. Diotima pone en duda que Sócrates tenga la capacidad de seguirla, que es lo mismo que decir que cuestiona la capacidad que tiene Sócrates para llevar una vida según los misterios mayores<sup>257</sup>. No solo respecto de Agatón para quien Eros se define en torno al objeto de Eros (belleza, juventud, virtud), sino en relación con los discursos previos para los que Eros es también alguna clase de virtud y pocas veces un deseo, Diotima va a girar la atención de la cosa deseada (virtud, felicidad, sabiduría) hacia el deseo mismo de esta clase de asuntos. Sin embargo, lo que ahora aparece como importante pasa también por el ordenamiento (209e) de las cosas del amor frente el azar previo:

Es menester -comenzó- si se quiere ir por el recto camino hacia esta meta [los ritos de iniciación y las supremas revelaciones] comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos [τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρῶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα] y, si se conduce bien el iniciador [ἐὰν ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγούμενος], enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos [γεννᾶν λόγους καλοῦς]; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo [κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὀρωῦν σώματι] es hermana de la que reside en el otro [τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφὸν ἐστὶ] y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma [εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν] es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos [ταῦτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος]. Adquirido este concepto, es menester [καταστήναι] hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo [καταφρονήσαντα] y considerándolo de poca monta [σμικρὸν ἡγησάμενον]. Después de eso, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos [ταῖς ψυχαῖς

---

<sup>257</sup> Si esto fuese así, el discurso de Alcibiades dejaría sin sustento esta duda.

κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι], de modo que si alguien es discreto de alma, aunque tenga poca lozanía, baste ello para amarle, mostrarse solícito, engendrar y buscar palabras tales que puedan hacer mejores a los jóvenes, a fin de ser obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes [ἵνα ἀναγκασθῆ ἀυ̅ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν] y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo [τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστίν], para considerar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia [σμικρόν τι ἡγήσεται εἶναι]. Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser [δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος], contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelva [τετραμμένος] su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación [θεωρῶν πολλοὺς] le haga engendrar muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido [ῥωσθεῖς] y elevado [αὐξήθεις] por ella, vislumbre [κατίδη] una ciencia única, que es tal y como la voy a explicar y que versa sobre una belleza así (*Banquete*, 210a-d).

La escalera erótica revela la ruta del deseo del amante que se inicia con el fuerte arrebató que produce la belleza corporal del otro. El Eros no ha recaído ahí de forma casual, sino que, dado que su meta son las supremas revelaciones, el deseo debe ser guiado y liderado (ἄρχεσθαι) hacia los cuerpos bellos, es este el principio del camino si lo que se busca es que el deseo nos lleve a engendrar bellos razonamientos. La intensidad de este eros sugiere de tal forma al amante que lo apasiona y arrebató llevándolo (ἡγεῖσθαι) siempre hacia el siguiente paso, promoviendo que entienda y perciba detenidamente (κατανοῆσαι) diversos aspectos de la belleza que se manifiestan en el otro particular como en varios otros o incluso en todos los seres mortales<sup>258</sup>. Así, si su meta no pasa por los cuerpos bellos sino por la forma de Belleza, el amante estará en la capacidad de aceptar que es ese deseo el que lo impulsa hacia la Belleza (ἡγεῖσθαι) y que es ella la que está en todos esos cuerpos bellos.

Poco a poco, el desplazamiento de su atención conducido por el Eros, lo lleva a una comprensión mediata de la belleza que lo hace poner en orden (καταστήναι) las cosas de modo tal que la tendencia hacia un solo cuerpo se torna insuficiente como resorte hacia la forma de Belleza. Amar a cualquier cuerpo bello y no solo a uno, lleva al amante a considerar la singularidad humana como algo voluble (καταφρονήσαντα) y de menor beneficio en comparación (σμικρόν ἡγησάμενον) con la forma de Belleza. Es en relación con esto que hay que entender que el alma retiene una belleza más valiosa (τιμιώτερον) que el cuerpo: la especificidad del deseo del que se está hablando, el deseo por la revelación suprema, tiene puesta su mirada en la idea de Belleza y no en otra cosa que no sea ella. Sin embargo, este deseo que ya se configuró como universal solo se consigue desde el sustrato de la belleza

---

<sup>258</sup> Es también un arranque, un ser alado que eleva y mueve, que dinamiza la actividad del alma en *Fedro* 252b-c.

que nos es accesible y esta es la belleza física que, aunque voluble, traza los pasos del camino correcto en vistas a la Idea. La escalera erótica no está mostrando los pasos del amor por el otro que se sublima y convierte en el amor por la Idea. Por el contrario, su objetivo pasa por señalar el camino hacia la felicidad más grande signada por lo más bello y bueno, la sabiduría. Los cuerpos y almas bellas son el contexto que permite su búsqueda y adquisición y, en tal sentido, son cosas de menor importancia (Sheffield 2012: 122).

Decíamos que es importante iluminar el fenómeno erótico desde la ontología correcta que precise su función y su esencia de modo diferenciado. Si nos detenemos en este punto de la escalera podemos apreciar que Eros ha dejado de referirse solo al fenómeno de enamoramiento para convertirse en un suceso amplificado que comprende a todos los seres humanos estén o no enamorados de un otro particular. En este sentido, Eros se ha desplazado a lo bello y bueno en general y no permanece ya en lo bello y bueno particular. No solo los que sufren del arrebatado del amor interpersonal aman, aman o tienen la capacidad y posibilidad de amar todos los hombres en tanto fijen su vista y su camino de modo correcto. No obstante, pese a las descripciones que ofrece Diotima, sigue permaneciendo en cierta oscuridad cómo opera Eros siendo un caudal mayor y de más intensidad que se superpone a otros deseos e impulsos que guían el actuar humano y que residen en el alma (Cornford 1982). Por esta razón, se vuelve complejo entender el papel de los particulares en la ascensión erótica y su real valor. Habiendo un Eros sexual o interpersonal, Platón está optando por mostrar una visión diferente del Eros como deseo de las cosas buenas y de la felicidad para sacar de la confusión y ceguera a las personas que creen que Eros designa un amor sexual exclusivamente, cosa implícita en la práctica erótica de Grecia: las personas responden que el deseo es de una persona/objeto y esto trasluce que cuando desean ese objeto lo hacen porque están buscando su propio bien (felicidad). Esto quiere decir que este fenómeno amoroso y su deseo sexual en realidad debe enmarcarse en un cuadro más grande: el deseo sexual existe y es central (el modelo interpersonal), pero no es lo único porque en un cuadro más grande se puede ver que el verdadero final es el deseo por la felicidad y por lo bueno (el modelo trascendental).

Cuando una persona habla de la intensidad de su deseo y lo cataloga como sexual interpersonal lo que está sucediendo en realidad es que esa persona está a tientas frente a qué tipo de bien va a satisfacer su deseo real de felicidad y cree hallarlo en esa persona, pero solo porque no sabe cuál es el objeto de esa felicidad que le procura su propio bien. Los discursos previos han ubicado al Eros involucrado con lo *kalón* y con la felicidad, aunque en el fondo su verdadero y real Eros habita en la pederastia como idílica

relación que se justifica por su importancia social. A pesar que la pederastia es respetable en tanto une a las personas que sienten deseo por lo mejor, esto se devela falso: Platón ubica a la pederastia en la etapa de los misterios menores que tan solo produjeron buenos consejos sobre la base del azar y la equivocación de la meta final. La pederastia no es terreno fértil para la contemplación de la belleza (Sheffield 2012: 123). Pero esta no es la única insuficiencia de la práctica sexual griega, sino también la asimetría entre amado y amante que inmoviliza al amado como objeto de deseo despojándolo de la actividad amorosa. Es cierto que Platón considera, como todos los demás, que el alma es más valiosa en relación con el cuerpo, y en eso concuerda con el espíritu de la pederastia. Sin embargo, el problema de esta práctica no se agota en el papel de lo físico que Platón no excluye ni condena *per se*: “No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino la relación con la verdad a través de las apariencias del objeto” (Foucault 2008: 259). La actividad amorosa debe residir tanto en el amado como en amante generándose así una convergencia erótica, amado y amante deben amar la verdad, la sabiduría, la felicidad. Por ello, el amante debe persistir en su amor concentrándose en las almas virtuosas para dar vida a pensamientos hermosos y dejarse llevar hacia la Belleza de las normas de conducta y las leyes para que así comprenda y perciba que todo lo anterior pertenece a la misma familia, que es de la misma clase (συγγενές) y le sirva para comparar lo que es más inestable de aquello que no lo es (σμικρόν τι ἡγήσεται). Pero incluso si sigue el ascenso, notará que las ciencias poseen también esa Belleza que ha descubierto emparentada con todo y por ello mismo ya no tiene necesidad alguna de concentrarse en un solo ser puesto que su mirada erótica no está puesta en la felicidad del momento sino en la felicidad total. Frente a ella, lo pasajero es solo una bagatela. El hábitat natural del amante total es el mar de lo bello, base desde la cual puede propiciar su ascenso metódico del deseo por la sabiduría que es el deseo más supremo de todos. Solo así el amante alcanzará un nivel mayor en donde, fortalecido de mente, no solo aprecie la Belleza de las ciencias sino la Ciencia misma que ordena el conocimiento de la Belleza:

[...] quien hasta aquí haya sido instruido en las cuestiones relativas al amor, al contemplar en su orden y de manera correcta las cosas bellas y al aproximarse ya al final de su iniciación en las cosas del amor, repentinamente avistará algo maravillosamente bello por naturaleza [ἐξαιφνης κατόψεται τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν], aquello, Sócrates, por lo que precisamente se realizaron todos los esfuerzos anteriores, algo que, en primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no aumenta ni disminuye; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni una veces sí y otras veces no, ni bello con respecto a una cosa y feo con respecto a otra, ni bello aquí y feo allá, de modo que para unos sea bello y para otro feo. Ni tampoco se aparecerá la belleza como un rostro, unas manos ni ninguna otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento ni como una ciencia, ni en absoluto como algo que existe en otra cosa, por ejemplo, en un ser viviente [...], sino la propia belleza en sí [αὐτὸ καθ' αὐτὸ], que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las demás cosas bellas participan [μετέχοντα] de aquella de una manera tal que, aunque nazcan las demás y mueran, ella en nada se hace ni mayor ni menor, ni le

sucede nada. Por tanto, cuando alguien se eleva a partir de las cosas de aquí por medio del recto amor a los jóvenes y comienza a avistar aquella belleza, podría decirse que casi el final de su iniciación (*Banquete*, 210e-211b).

Tras la consumación de la universalización del deseo en la visión repentina de la Belleza, viene la ponderación del camino previo y sus esfuerzos. La belleza que está en los cuerpos y en las cosas ahora puede entenderse como teniendo algo en común con la Belleza dado que participan de ella. La visión platónica no es un estado alucinatorio sino eidético que, por analogía con el trance epóptico, tiene lugar como una revelación. Este trance, para Dionisos, podría considerarse alucinatorio en la medida que altera el cuerpo llevándolo hacia un estado de lucidez cognitiva. Tras un camino que dentro del orden incita a la promiscuidad del disfruto de muchas bellezas, esta experiencia se suprime abruptamente en la contemplación cognitiva, muestra también que el camino, como el Eros mismo, siempre sostiene en sí mismo elementos contrarios de donde surge la sabiduría como visión final. Es en la contemplación de las Formas que reside el valor de la vida que vale la pena vivirse, la del filósofo. La potencia del Eros, símbolo de la filosofía, constituye el modo de acceso ideal al mundo de las Formas. Más precisamente, el Eros-filosofía, representa el intermediario ineludible que enlaza el mundo de arriba con mundo de abajo (Fattal 2013:25). Según se afirma en 210 a-d, la Forma de la Belleza es en tal sentido la sabiduría, pero, aunque es ella la que aparece en la suprema revelación, más allá de ella, se encuentra la Ciencia que se ocupa de ella y que, por ello mismo, ocupa un lugar jerárquico superior respecto de la Belleza. La revelación suprema parece esconder, como una profecía, una sabiduría aún más grande, una sabiduría total que ubica a la Belleza como tal y explica en qué sentido lo que es bello es bueno. Si bien el análisis del Eros enfatiza la perspectiva ontológica, no se pierde de vista su papel ético. Este es la sabiduría como lo que supremamente produce virtud y felicidad hacen ver también que los que siguen esta ruta, amados y amantes, viven una vida que vale la pena de ser vivida, y que esta guía solo la puede ofrecer una conducción filosófica:

[...] éste es precisamente el camino correcto para dirigirse a las cuestiones relativas al amor o ser conducido por otro: con la mirada puesta en aquella belleza, empezar por las cosas bellas de este mundo y, sirviéndose de ellas a modo de escalones, ir ascendiendo continuamente, de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y a partir de los conocimientos acabar en aquel que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca por fin lo que es la belleza en sí. En ese instante de la vida [ἐνταῦθα τοῦ βίου], querido Sócrates -dijo la extranjera de Mantinea- más que en ningún otro, vale la pena el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí [εἶπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν]. Si algún día alcanzas a verla, no te parecerá que es comparable ni con oro, ni con los vestidos, ni con los niños ni con los muchachos bellos [...] ¿Qué podemos pensar entonces -dijo-, si le acaeciera a uno ver la belleza en sí [γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν], limpia, pura, sin mezcla [ἄμεικτον], sin estar contaminada de carnes humanas, de colores y de otras muchas naderías

mortales [ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων  
σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς], sino que fuera posible  
avistar la belleza divina en sí, específicamente única [καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν]? (*Banquete*, 211b-e).

En la vida de aquí, en la vida mortal, se debe vivir por sobre todas las cosas en la contemplación de la Belleza. Es lo que se espera como suprema revelación en el buen curso de la vida mortal. Por ello, cuando viene a nuestra mente la Forma de Belleza, las cosas mortales parecen no ser auténticas y genuinas en comparación con la pureza de la idea de ahí que cumplan la función de escalones que permiten avanzar hacia la idea y no estadios de permanencia. Finalmente, la lectura ontológica acaba por mostrar su importancia ética: no es monopolio del amor entre enamorados la inspiración que insufla al amante del impulso suficiente que lo lleve al buen obrar, debe ser prerrogativa de todos los hombres poder ser poseídos y guiados por el Eros lo que despertará en ellos la actividad creadora que los lleve a engendrar cosas bellas y buenas. El enamorado (sea amante o sea amado) tiene ahora la potencia de crear en lo bello cosas bellas y hermosas y dirigirse así hacia lo Bello en sí. Pese a la totalización del fenómeno erótico no queda del todo resuelto cómo el deseo más valioso se sobrepone sobre deseos más básicos o alcanzables en un camino distinto al descrito por Diotima. Sócrates, del que Diotima duda que pueda seguir un camino correcto que lo lleve a la suprema visión, lleva una vida particularmente enderezada a ese objetivo: tiene el poder para escindirse de su propio cuerpo y dejarse tomar y guiar por lo más valioso como le sucedió en el portal de los vecinos de Agatón (175a).

Asimismo, según dirá Alcibíades próximamente, su capacidad para controlar sus deseos que lo llevarían a una meta distinta a la suprema es a toda prueba lo que demostraría que siempre tiene la mirada puesta en la búsqueda de la sabiduría. Incluso su dominio sobre el licor, a la vez que lo cercan al equilibrio fálico dionisiaco, posición en la que tiene lugar la visión *epóptica*, dan cuenta del dominio que ejerce sobre su propio cuerpo. Lo interpretable es si ese dominio es siempre una ascesis o una ponderación mesurada del papel que le corresponde a cada cosa según el objetivo final. La dificultad para responder a esto como a otros asuntos incluidos en él (por ejemplo, la rivalidad de los deseos en relación a su objeto deseado) estimamos que radica en la casi ausencia de la tematización del alma. Decimos con Fattal que es evidente que el Eros es el auxiliar dinámico del alma de la filosofía deseosa de acceder a la Belleza y al Bien que no posee, el alma, situada a medio camino entre aquí y allá, es susceptible de elevarse hacia las Formas. Por ello, la figura del Eros-daimon se constituye en ese lazo o ligazón de dominios, de órdenes o de esferas diferentes: hombres y dioses, cuerpos y almas, arriba y abajo, la tierra y el cielo, la antropología y la teología. Esta figura ofrecería a Platón una solución al problema del dualismo que se

induce de la filosofía de la separación, pues ella se propone como tránsito y síntesis de uno y otro dominio (Fattal 2013: 27-28) y podría dar luces sobre cómo ubicar la *epithumía* al interior del deseo supremo.

Lo cierto es que esta imagen del amor, que se presenta no como imagen sino método para alcanzar el verdadero Eros, no profundiza en la direccionalidad de otros deseos y sus correlativos placeres porque lleva la discusión al plano metafísico de la verdad haciendo además que ella sea el objetivo de todos y cada uno de los seres humanos lo sepan o no. Esta ampliación del Eros puede verse también como un estrechamiento pues concentra su función en torno a la verdad. De allí que el papel de los mortales, de los objetos y del placer parezca sufrir la misma reducción. No es este el discurso más importante porque estemos frente a la superación del maestro por parte de su discípulo Platón, su radical relevancia viene más bien de la prestancia de su disciplina como la única que ha sido capaz de resolver las diferencias aparecidas previamente y sostenerlas todas ellas en virtud de una suprema síntesis. Sea que Platón se traviste en Diotima, sea que Diotima sea creación ficticia de Sócrates como un gesto de amabilidad con el dueño de casa, sea que exista o no, su notable discurso destaca por anudar todas las huellas que cada discurso ha ido revelando. Lo “bueno” ha dejado la equivocidad para configurarse como Bueno en sí que es deseable por ser lo mejor para vida del hombre. Los elogios han quedado expuestos en su papel de imágenes eróticas que tienen una finalidad distinta de la suprema meta<sup>259</sup>. El discurso de Diotima ha aparecido también como una imagen muy cercana a la verdad que aún oculta ciertos contenidos que le dan sentido a la Belleza. El simbolismo sexual de la escalera erótica y la aparición repentina de la revelación muestran la marca de Dionisos en la conversación como la orgía previa a la adivinación de la palabra de Apolo revelada por Diotima que sin embargo no termina ni de expresarse ni de entenderse. Dionisos muestra y oculta como se muestran y se ocultan las dificultades de someter el deseo al deseo mayor. Sostenemos que pese a que Platón no dice explícitamente qué trato debemos tener con el cuerpo en lo que a su disfrute respecta, deja las señas suficientes como para tener en cuenta, a través de la motricidad del eros, que el cuerpo es algo con lo que siempre se comercia pese a que la visión de la Forma se constituya como meta que la conducción del maestro filósofo debe lograr superando así la práctica pederasta griega.

---

<sup>259</sup> Aunque sabemos que eso las configura como verdaderas y como falsas, no termina de quedar claro en qué sentido lo son pues mirar hacia una meta distinta no parece ser un error en sí mismo.

### **3.3. Deseo, sexualidad y virtud: *paideía* del deseo en la reaparición del eros interpersonal en Alcibíades**

En *República* III, IV y V podemos ver que el *nous* está notoriamente influenciado por contenidos irracionales (tal y como ocurre en el *Fedón*) propios de lo somático. Ello obliga a sostener una interpretación que mejore las condiciones del ámbito corpóreo en los procesos deliberativos y en la praxis de los hombres. Es decir, esta supuesta contaminación corpórea de la que no podemos rehuir necesita de una interpretación que haga posible, incluso bajo su influencia, tener la posibilidad de gobernar sobre nuestros apetitos tanto en el alma como en la polis misma. El hombre demónico en tanto fuerza motriz erótica (*Banquete* 206a y 207d) no se puede librar del cuerpo y desde ahí las almas intentan realizar su actividad regente de la manera más perfecta y ordenada posible de modo que logren, como lo dice en el *Banquete* 211b-212a, acercarse a la verdad trascendente, el acceso a una vida virtuosa.

El discurso de Alcibíades (215a-222b) exhibe ese desacomodo del alma que se extraña en las palabras de Diotima y en todo el simposio. Es el único discurso que habla del eros a través del vínculo interpersonal que Alcibíades (el supuesto amado) siente por Sócrates (el supuesto amante). Se traslucen en sus palabras el deseo, la pasión, el cariño y el arrebató sexual originarios en la definición del eros griego como vimos en el primer capítulo. Pero las palabras de Alcibíades logran más: logran mostrar la influencia del entendimiento del sí-mismo que produce el eros. Es esta potencia del eros lo que permite a Alcibíades construir su propia imagen frente a Sócrates, su amado, y no solo la suya propia sino también la de Sócrates mismo. Su mensaje va desde lo que representa los *aphrodisia*, el contacto orgánico, hacia la disposición para amar en Sócrates. Así, esta disposición erótica incluye la actividad sexual pero no se restringe a ella. Deja en claro también que, para Sócrates, lo amado no es siempre una persona ni se concreta siempre en el contacto, pero es siempre un hecho griego. El marco social y antropológico aparece aquí para suplir el vacío que acompaña a la escalera erótica. Eros es movimiento y la vida de Sócrates así lo muestra consigo mismo: lo ha llevado a la acción, al desacomodo desde la promiscuidad hacia la moderación. Queda claro también que el impulso o arrebató productivo o auténtico surge de uno mismo y que la ósmosis postulada por Agatón es inadmisibles: Alcibíades logra entender que sus sentimientos y su disposición es distinta a la de Sócrates, pero no logra entender qué significa esto y qué repercusiones éticas y políticas tendrá en su futuro. La pulsión erótica al interior de Sócrates lo impele hacia la belleza, hacia la creación, pero también hacia la unión; esa unión que eros significó desde sus orígenes: la unión entre lo diferente, la búsqueda de la totalidad en la unión. Haciendo honor a su

vertiente hesiódica, el amor también cautiva el corazón y la sensata voluntad en el pecho, pero, herencia platónica mediante, tiende hacia lo mejor y más bello. Como en Safo, dulce y amargo, pero generador de unidad y belleza en Platón. No es, como hemos venido diciendo, el deseo del cuerpo lo que preocupa a Platón sino que el origen y motivo de ese deseo sea el mejor. Evitar la tragedia. Esto configura no un modelo erótico netamente interpersonal ni netamente trascendental, sino un punto intermedio entre ambos, es decir, un modelo sintético relacional. Este modelo es también apolíneo (razón, punto medio) y dionisiaco (éxtasis, descontrol) en donde Dionisos hace posible la aparición de Apolo, en donde lo somático concurre con lo intelectual. Eros-Sócrates lo hace posible.

Las palabras de Alcibíades no son solo un inocente elogio a Sócrates pues, como observa Sheffield<sup>260</sup> (2006: 46), lo alaba tanto como lo ridiculiza. Su discurso recoge la naturaleza paradójica de Sócrates que termina coincidiendo, casualmente para Alcibíades, con la constitución de Eros mismo. Sin embargo, que no haya accedido a una verdad distinta sobre el amor y que en efecto no comprenda por qué Sócrates prefiere la filosofía por encima de su belleza, como apunta Rowe, no lo exime de mostrar una aproximación verdadera (sin saberlo) sobre el deseo, sobre lo que padece como hombre poseído por las palabras y por las acciones de Sócrates, es decir, sobre la experiencia erótica (Fierro 2006: 182). Por otro lado, la vida de Alcibíades, como señalamos previamente, sigue un destino al que podríamos llamar trágico. Pese a su fama inicial entre los atenienses, termina siendo odiado y acusado de traición y ciertamente parece no haber logrado una forma de vida apreciable ni para Sócrates ni para sus contemporáneos (Nussbaum 1986: 230-232; Nails 2006: 180-203). No obstante, su discurso permanece en la memoria de Aristodemo y Apolodoro. Sabemos que los tres son sabidos enamorados de Sócrates, pero, por encima del amor que le pueden tener, la clave de la validez de sus palabras las ofrece el propio Alcibíades:

[...] sin instrumentos, con palabras desnudas [ψιλοῖς λόγοις], consigues el mismo resultado. Por lo menos nosotros, cuando oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otras palabras, a ninguno nos importa [...]. En cambio, cada vez que alguien te escucha a ti o a otros pronunciando tus palabras, aunque el que hable sea muy mediocre [...] quedamos estupefactos y posesos [ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα] (*Banquete*, 215c-d).

Desde el inicio de su discurso lo que va mostrándose con claridad son las sensaciones contrarias (πέπονθα) (215d-217e) que Sócrates le genera, una suerte de admiración que esconde envidia y dolor. Ahí donde genera lo extraordinario, produce dolor y vacío, muestra de la crueldad del filósofo y su

---

<sup>260</sup> Robin defiende el camino opuesto: Alcibíades expresa sentimientos nobles por Sócrates muestra del gran amor que le tiene (1908: 171).

arrebató báquico (218a). Alcibíades quiere acabar con la supuesta integridad moral de Sócrates mostrándolo con un ser que retiene en él mucho más que luminosos saberes e intachables conocimientos: es un ser que cela, que se descontrola, que engaña, que seduce, que produce una profunda afectación en quienes por ventura o desventura mantienen algún tipo de cercanía con él. Configurado así el asunto, Alcibíades no pretende ofrecer una imagen del amor que muestre esta pasión como desencadenante de un fin último (por ejemplo, una vida feliz o virtuosa) que vuelva valioso al sentimiento. En su caso, la iniciativa es bastante más concreta: Alcibíades no va a ofrecer una imagen sobre el Eros, sino sobre su Eros (y su Eros es Sócrates). En otras palabras, Alcibíades muestra cómo procede el Eros. Su discurso analiza y divide lo que Diotima ha explicado en su explicación sobre el amor. A partir de su sufrida relación con Sócrates, Alcibíades enunciará un discurso que habla de este amor en particular. Sus palabras no son deudoras de la profesión que ejerce o, en todo caso, su profesión pasa por estar en una complicada relación con Sócrates.

Es por este motivo que, como se señaló en el segundo capítulo, no consideramos que este discurso sea plenamente independiente como lo son los otros. Que Alcibíades iguale a Sócrates con el tema de la discusión, el Eros, indica que, sin saberlo, está produciendo una aplicación del discurso del discurso de Diotima, su antecesora. Además, su discurso no liga la pasión erótica a alguna forma de vida particular que se pretenda defender ni pone en marcha un desnudamiento ontológico de Sócrates (no deliberadamente, al menos). Muy por el contrario, Alcibíades está él mismo en una nebulosa que no lo deja visualizar algo más allá por encima de su deseo por Sócrates. En tal sentido, que su arrebató y desorientación sean tales nos lleva a pensar que más bien la primacía de su experiencia erótica lo coloca no ya como subconjunto del Eros total de Diotima, sino como ejemplificación de los misterios menores al interior de la escalera que la adivina postula en donde precisamente no hay claridad sobre la meta más deseable porque lo que se desea no supera los límites de la concreción personal.

En virtud del discurso de Diotima, sabemos que Sócrates, como el Eros, es quien impulsa a amar al todo sobrepasando las fronteras de la procreación y el contacto físicos y, en tanto que es un Eros total, desea lo mejor por lo que el amor verdadero es solo el amor a la sabiduría. Es porque Sócrates suele estar vinculado a este tipo de *daimon* que parece contraponerse a las historias que contará Alcibíades sobre él, pues sus palabras se concentran en develar su práctica erótica que hace verlo no solo como exclusivamente intelectualista (Rojas 2011: 161). Debemos tener como trasfondo de esta imagen que la disposición erótica (ἐρωτικῶς δίακειται) de Sócrates por los bellos muchachos y por lo bello en general

(216d) deja una huella en su práctica erótica. Que todo el tiempo se muestre en “disposición para amar” genera también un tipo de afectación sobre los seres a los que esparce esa disposición. El efecto de Sócrates es incluso peor que el de los coribantes, dice Alcibíades (215e). A propósito de esto, Dodds señala que los coribantes curaban un tipo particular de enfermo: a aquellos que sufren de ansiedad. Tras ritos desenfrenados, su misión radicaba en descubrir al dios causante de la perturbación de modo que se efectuasen los sacrificios correspondientes que devinieran en la recuperación de la salud. Según Eutidemo 277d, Sócrates tomó parte en los ritos coribánticos y de hecho estos se consideraban como un mecanismo útil de profilaxis social porque, además, practicaban la música que es una buena compañera para la educación del alma (1981: 84-85). Es este efecto de trance y desorientación lo que Alcibíades coloca en las imágenes de Marsias y los silenos, la enajenación que Sócrates genera se enlaza a su vez con la tensión erótica que le hace desear una y otra vez colocarse exactamente en el mismo estado enloquecido.

Hemos dicho ya que Alcibíades muestra el retorno salvaje de Dionisos a la conversación, pero no solo en lo que respecta a su aparición, a su frescura y a su embriaguez sino, muy por encima de ello, con relación al contenido simbólico de sus palabras y a la pertinencia de su imagen acerca de Sócrates. Por un lado, la recurrente personalización y la exaltación de los impulsos sexuales, está ligada –pese al desconocimiento de Alcibíades– con la visión misteriosa que la complementa. Cuando se habla de Dionisos, su vinculación a la esfera orgiástica suele ser tan tajante que olvida que lo orgiástico y lo misterioso guardan una íntima conexión. La sabiduría que guarda en sí mismo Dionisos retiene esa contradicción en donde la exaltación de la vida circundante incluso en su vertiente más animal es también un distanciamiento contemplativo la vida misma<sup>261</sup> (Colli 2011: 380). Por otro lado, el recurso de Sócrates a las imágenes para hablar nos deja ver cómo aquí su cercanía al maestro mejora la imitación que de él pueda hacer.

Las imágenes asociadas a Marsias y a los sátiros nos recuerda que el deseo y la tensión sexual suprimidas abruptamente por la visión cognitiva enfatiza la simbología fálica asociada a Dionisos. Así, el dios se escinde por dentro y oculta su virilidad ocasionando en los otros el arrebatado descontrolado por poseerlo y, sin embargo, esa posesión solo es posible en la quietud que permite la visión suprema. Como Dionisos,

---

<sup>261</sup> “Dichoso el que, con espíritu tranquilo/ y conocedor del misterio de los dioses/lleva una vida pura/y consagra su vida al tropel dionisiaco,/desatando su exaltación por las montañas/con sagradas purificaciones/ coronado de hiedra,/rinde culto a Dionisos”, dice Eurípides en *Bacantes* 72-77, 81-82 (Colli 2011: 65-67)

Sócrates posee este saber contradictorio que se funda en una paradoja física e intelectual, un tipo de saber insondable e incommunicable en toda su contradicción. Al menos así lo ve Alcibíades. Sobre este punto precisamente, Ferrari (1992: 261) hace un apunte muy certero: destaca que Alcibíades no puede ser portavoz de un saber erótico (como sostiene Nussbaum) a pesar de estar indudablemente enamorado, pero lo que sí logra su discurso, ya para sus receptores, es precisar en qué sentido sabe y no sabe dar cuenta del fenómeno erótico. El extravío, el desenfreno y el trance de su discurso se complementan en una visión cognitiva de la realidad. Toda esta experiencia es la que posibilita el develamiento de la sabiduría insondable de la vida. Este discurso, más que cualquier otro, depende, se sostiene y se realiza en la juntura con su aparente opuesto: el de Diotima. Alcibíades se ha colocado sin saberlo en el punto de partida del fenómeno erótico en donde su comprensión del amor solo puede ser limitada si la comparamos con su meta final. Para Alcibíades mismo, su estado afectivo no es parte de ninguna ruta, sino un estado en el que vive como un punto sin horizonte, alienado en Sócrates. No hay un cuadro que englobe su sentimiento. Su sentimiento amoroso es todo lo que el sentimiento puede ofrecer. Es la imagen de un eros del arrebató físico<sup>262</sup> que desea tanto el cuerpo de Sócrates como lo que Sócrates representa (belleza moral, intelectual), que desea todo de lo que carece (Fattal 2013: 24).

Alcibíades no es, como Nussbaum asegura (1995: 260), la imagen del poeta filósofo (Platón) que a su vez usa imágenes para decir la verdad. No lo es porque no está revelando una verdad en sí misma, contrapuesta a las otras seis verdades. Se trata de una imagen inicial sobre el Eros concreto que ahora puede sujetarse a la búsqueda del amor total que reside en la sabiduría. Es claramente una imagen que contiene una verdad en perspectiva. En esta concreción inicial Alcibíades ha visto (ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον) que en Sócrates habitan imágenes divinas que pueden verse cuando con seriedad se abre (σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα) que lo obligarían a seguir la ruta que Sócrates indique como buena dado su extraordinaria belleza (216e). Alcibíades intuye que hay algo esencial en las palabras y en la vida de Sócrates que lo señalan como depositario de un tipo de saber superior, pero al no comprender el rol, la esencia y el ordenamiento de este saber, lo padece como un desgarró tan hondo que no es claro si desea lo que Sócrates representa o a Sócrates mismo. Ya en otras ocasiones Platón nos ha dado muestras de ese

---

<sup>262</sup> Muy distinto a ese Eros que es total compulsión del placer del que habla en el *Fedro* 238e-241d.

efecto desgarrador que ejerce Sócrates como ingrediente fundamental de la metodología dialéctica. Aquí vemos el mismo efecto aplicado a la materialidad de las relaciones interpersonales<sup>263</sup>.

Pasemos ahora a analizar aquella verdad que el discurso de Alcibíades retiene y esto nos devuelve a la discusión sobre el valor y papel de las imágenes. Coincidimos con Rowe al considerar que la imagen sobre Sócrates que expone Alcibíades representa en realidad el mejor de los modos de vida posible (1997: 445) y, porque esto es así, podemos afirmar que los mecanismos de autocontrol que Sócrates despliega frente a los encantos de su amante marcan una pauta de tránsito para el camino que lleva hacia la vida que vale la pena vivirse. Afirmar esto es afirmar también que el sentido de las imágenes usadas por Alcibíades debe ponerse en relación con aquella vida superior por la que valen los sufrimientos y la valentía. ¿En qué medida Alcibíades es plenamente consciente del poder de sus palabras y de sus imágenes? Nussbaum asegura que Platón ha colocado en boca de Alcibíades una verdad distinta sobre el amor que, sin embargo, se expone para que pueda ser criticada como menos importante frente al amor intelectual. Es, por decirlo de alguna manera, un discurso radicalmente otro y alternativo a la dureza racional mostrada por Diotima (1986: 230-252). Resuenan aquí los ecos de la desmedida prioridad de lo intelectual frente a la experiencia personal o de la Forma frente al cuerpo concreto pese a todos los intentos que la autora misma realiza por elevar la importancia de esta verdad frente a la Verdad del Bien. Bajo el supuesto negado que esto fuese cierto, si este último discurso fuese una ironía platónica, nos veríamos obligados a dejar en entredicho el valor de su verdad.

Sin embargo, como la misma Nussbaum se esfuerza en enfatizar, Alcibíades reclama la “verdad” de sus palabras repetidas veces sin que Sócrates se manifieste en su contra. Tendríamos que suponer que Sócrates concede “verdad” a las imágenes porque “existen verdades del amor que solo se aprenden experimentando una pasión particular” (1986: 253). Si esto es así, entonces no podemos concebirlas como opuestas a las palabras de Diotima “que impugna o niega esa ‘verdad’ en nombre del verdadero bien” (1986: 232). Si la fragilidad de Alcibíades lo lleva a confundir el amor por la sabiduría con el amor a Sócrates nos veríamos obligados a aceptar que muchos creen que existen dos tipos de conocimientos cuando en verdad existe solo uno. La cura para esa incapacidad de discernir es la dialéctica, que lo ayudaría a reconocer que el conocimiento es de lo estable y que el conocimiento de lo humano es inestable y rodeado la pasión y, aunque valioso, no es una instancia del conocimiento (Nails 2006: 191).

---

<sup>263</sup> Ejemplos que recogen esa dualidad podemos verlos en *Lisis* 206c, *Cármides* 155b-e, *Menón* 80a-b, *Banquete* 194a.

Parece poco convincente que el valor de este discurso radique en reconocer que no tiene valor alguno. Por lo demás, si esto fuese así, se deja de lado el profundo esfuerzo que las relaciones interpersonales conllevan y que es esto lo que vuelve necesario desarrollar alguna rutina que ejercite tanto a Alcibíades como a los hombres en general en cómo tramitar con la intimidad, es decir, incluir en la erótica la *paideía* del deseo. *Paideía* que incluya la confluencia y jerarquía de la psicología del alma y su integración con la ontología ética del cosmos platónico (algo que Platón trabaja tanto en *República* como en *Leyes*).

Así que, para salvar esta posibilidad, si algún hecho concreto puede guiar la interpretación del discurso de Alcibíades, es que Sócrates valora como ciertas sus palabras. La verdad de la imagen puede dirimirse en su vínculo con aquello de lo que es imagen y es Sócrates el punto de partida del discurso: las imágenes hablan sobre él, sobre lo que es, sobre su poder, sobre sus efectos. Las imágenes de Alcibíades son ciertas en la medida en que recogen lo que Sócrates es: “Yo intentaré alabarlo de la siguiente manera, mediante imágenes [εἰκόνων] [...] La imagen tendrá como finalidad la verdad [εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα] [...] él se parece [ὁμοιότατον] mucho a los silenos [...] Y afirmo además que se parece [ἔοικέναι] al sátiro Marsias [...] por tu aspecto al menos eres semejante [ὅμοιος] a ellos [...] pero que también te pareces [ἔοικας] en lo demás” (215a-b).

El héroe Sócrates es depositario de proezas asombrosas y Alcibíades vive alienado en él. El fracaso de su relación, que es en realidad el fracaso de Alcibíades, radica en no entender a Sócrates aunque enuncie algo cierto. Lo que hace posible la paradoja es que Alcibíades encarna precisamente los peligros de los que hablaba Diotima: en un momento de la escalera erótica es necesario e inevitable mantener contacto con un único cuerpo bello, disfrutar de él, tratar con él. Ese momento, aunque importante, si la mirada apunta al mejor de los deseos, debe ceder y amplificarse (Ferrari 1992: 262). Alcibíades se encuentra en la escalera, pero aferrado a un peldaño que debe superar. Recuérdese que la descripción de Diotima dice poco sobre qué tipo de penurias debe afrontar el amante en cada uno de los escalones, pero se sabe, en general, que el camino está lleno de trabas y sufrimientos. Sócrates entiende en qué consiste el ascenso y por eso concede verdad a las imágenes de Alcibíades que lo representan como un ser en autocontrol. Como la otra cara de la moneda, y de forma casual, las imágenes socráticas de Alcibíades hablan también del Eros revelando que la razón de ser de un discurso más luego de la totalización erótica de Diotima ocurre porque al ánimo e intención de su discurso se le escapa algo. Esto que se escapa es el reconocimiento del profundo esfuerzo que las relaciones interpersonales conllevan y cómo requieren

de una *paideía* del deseo que muestre cómo tramitar con la intimidad de forma tal que se pueda vivir en ella bajo cierto control y aprecio<sup>264</sup>.

Las dificultades en la comprensión de su amado agravan su entendimiento de su práctica sexual. Mientras Sócrates ama la sabiduría y es por ello mismo amante, es al mismo tiempo lo amado por Alcibíades lo que acaba por convertir a Alcibíades mismo en amante. Sócrates es amado en razón de su condición de amante que se hace visible en su modo de vida. Deseando a Sócrates, Alcibíades ha modificado su papel de la pasividad a la actividad, pese a que, incluso amando a Sócrates, le es difícil amar a la par su forma de vida. El desplazamiento de su posición pasiva en la relación hacia el lugar del amante carente de belleza, indican ya, como intuye Alcibíades, que sus aparentes éxitos no se alinean con el tipo de vida que estima por mejor un filósofo (215e-216c). Asimismo, esta nueva posición lo ubica como preso de un deseo propenso a cosas que tienen un menor peso en relación con su objeto amado (Sócrates como el otro personal y lo brillante que hay en su interior). Su desenfreno lo hace pasar por alto que Sócrates está falto también de lo que desea, que es tan carente como él y que, en tal sentido, no es bello pese a amar lo bello. Es porque Alcibíades se asume bello sin percibir que su belleza no puede satisfacer el deseo de Sócrates por lo que es Bello siempre (281e) que decimos que sus palabras no transmiten una mirada global del amor. Los otros discursos sí lo hacían y se permitían establecer un salto entre lo más cercano y lo más valioso, aunque sin dar cuenta del motivo de este salto con lo que, a su modo, pretendían ser globales. Pero esto no es un error, como afirma Nussbaum (1995: 254): es una manera de entender lo erótica. Más bien, si hay un error, este consiste en la falta de precisión que exhiben todos los encomios sobre el Eros concreto.

El temor de enfrentar lo que implica tratar con la intimidad los hace huir hacia lo más blando, lo más noble, lo más abstracto mostrando, como acabamos de apuntar, los pocos argumentos que detentan para hacerlo. Esto no debe llevarnos a suponer que solo en el debilitamiento de lo sensible aparece el intelecto, sino que el intelecto está en todo y todo el tiempo. Por ello, aunque es cierto que la imaginación y la experiencia sensible están prácticamente ausentes hasta Alcibíades, su vitalidad sirve para reafirmar la contemplación cognitiva que Diotima ha revelado extrayéndola de ese error. ¿Cómo valorar la disposición erótica de Sócrates a la luz del discurso Diotima-Alcibíades? ¿Es un tipo ascético o

---

<sup>264</sup> Si pensamos en la historia personal de Alcibíades, a sus desastrosas ambiciones políticas, podemos notar con menos sorpresa las dificultades que tiene para entender a Sócrates y seguir su camino (216a-b). Ello tendría, evidentemente, implicancias morales lo que justifica que, en opinión de Ferrari, Platón haya tenido tremendas suspicacias sobre su presente y futuro político lo que torna complicado que haya elegido sus palabras como depositarias de una verdad especial, sus palabras que se muestran como las más torpes en vistas del mayor bien (1992: 262).

no lo es? No es un asunto que se puede resolver rápidamente, pero, según palabras de Alcibíades, Sócrates, pese a no haber cedido a sus encantos, se arrebató frente a su presencia. Además, lo celaba y lo quería tan solo para él. Sócrates no lo refuta. La vida de Sócrates<sup>265</sup> exige una valoración diferente del deseo que mueve al cuerpo y del cuerpo mismo pues, finalmente, es ahí en donde está puesto el primero de los éxitos de la escalera erótica; y sin este triunfo ningún otro es posible.



---

<sup>265</sup> Del Sócrates que retrata Platón en sus diálogos que es finalmente el Sócrates que conocemos.

## CONCLUSIONES

Hemos afirmado que el *Banquete* permite entender al amor como disposición, dado que enlaza la virtud, el deseo y la sexualidad con la meta final, a saber, la gestación de un hombre *bueno*. No es el amor la finalidad y tema del diálogo sino la presentación de diversos *logoi* -que nosotros hemos agrupado bajo la nominación de modelos amorios- que muestran naturalezas distintas en el vínculo erótico, entendido esto bajo el arco semántico amplio y prolijo del eros. Estas naturalezas diversas han sido señaladas mediante el artificio de los modelos interpersonal y trascendental. Ambos modelos son las semillas de lo que constituye la postulación de uno tercero, el modelo sintético relacional que, en la figura de la *paideía* erótica que educa el deseo, demuestre la pertinencia y necesidad de cierta disposición amorosa propicia para los quehaceres políticos y cívicos del mejor de los hombres. Consideramos que empeñarse en este tema es también un ejercicio que remarca la actualidad del diálogo.

1. Se ha señalado que los enfoques sobre el amor que datan de mitades del siglo veinte en adelante inciden en las consecuencias políticas que la ausencia del vínculo cívico trae a las sociedades modernas. Esta ausencia se ha tematizado desde múltiples perspectivas filosóficas: teoría de la justicia, distribución, o desde la teoría de la acción comunicativa o de la mano de la teoría crítica. Además, la romantización del amor desde el siglo diecinueve hasta la actualidad dificulta que su análisis se concentre en expresiones que van más allá del emparejamiento, el sufrimiento o la depresión. Por eso, al menos así lo hemos creído pertinente, hablar de los lazos cívicos incluso hoy guarda una enorme vinculación con la forma en que las personas asumen su sexualidad y en la manera en que la ejercen. Esto porque es la sexualidad la primera forma de crear vínculos que hacen al “yo” salir de sí mismo. El tema erótico, entonces, recae en la forma en la que las personas aman y entienden la actividad amorosa vinculante. Esta idea inicial, posible de investigarse en sociedades menos lejanas, recaló en Platón debido a una razón en particular: el uso de verbos de claro matiz sexual como análogos al proceso intelectual de comprensión de las Formas. Sin embargo, este uso para Platón no se tradujo en una presencia mayor de la sexualidad en sus diálogos. ¿Por qué? Hemos señalado que algunos autores afirman que Platón

despreció el cuerpo o le temió, que se cobijó en la seguridad de las Formas, que planteó una teoría inútil. Nuestro interés era mostrar cómo entendió Platón, desde el *Banquete*, al mejor de los hombres, y qué esperaba de los hombres de su sociedad, los llamados a gobernar. Una reflexión de esta naturaleza, más que anacrónica, resultó pertinente para nuestro momento actual. ¿Cómo se educa a las futuras generaciones? ¿Qué esperamos de ellas? ¿Qué hace distinto y especial al que ejercer el poder? El proceso paidético, lejos de ser un proceso acumulativo o incluso reflexivo, incluye también, y así nos hemos esforzado en mostrar, al cuerpo y su deseo, su placer y su acción. La sexualidad como un criterio innegable del proceder humano fue algo que Platón entendió e incluyó, heredero de su tradición, como un componente de vital impacto en las vidas de los aristócratas y en sus decisiones políticas y cívicas. Impacto que consideró podría ser excesivo, de ahí la necesidad de controlarlo.

2. El exceso, precisamente aquello de lo Platón estaría huyendo, ha resultado ser también para la educación pederasta aristocrática griega, un mecanismo de control social cuya pretensión tuvo como meta final modificar el proceder de sus mejores hombres. El exceso no representa placer, y aunque el placer claramente estuvo presente, también estuvo socialmente normado. Diríamos ahora que incluso esa normatividad, no fue suficiente para Platón. La norma que hace buenos a los hombres y que hace posible los vínculos cívicos, políticos y religiosos en y para con la polis no pueden depender de la voz social, sino de la voz interna. Una voz que empieza este proceso de inserción en la figura del Eros expuesta en el *Banquete* gracias a su herencia arcaica y clásica. El eros platónico, el del *Banquete*, no es una postulación original de Platón aunque sus fines lo sean. Lo original es la forma especial en que se entiende el funcionamiento al interior de la *psyché* humana, funcionamiento prefigurado en el nuestro diálogo.
3. Diálogos como *Lisis*, *Gorgias* y *Fedro*, dejan ver que el eros retiene cierta idea de movimiento, idea que es trabajada al detalle en *Banquete*. El movimiento al interior de la *psyché* es también una forma de graficar el conflicto en la intimidad humana. Sin embargo, diálogos como *Fedón* obstruyen esa lectura en tanto enfatizan el supuesto desprecio de Platón hacia el mundo. Eros, en tanto es una aspiración hacia lo mejor, tiene de forma natural la huella del movimiento y de la actividad, huella que se traduce en cierta materialidad desde la cual ejerce su dinamismo. Pero no debemos entender esa aspiración como proveniente de la peor de las realidades, la concreta. Ese dualismo entre el alma y el cuerpo escenificado en el *Fedón* se considera la ruta

ideal para sostener que Platón desprecia y huye del cuerpo. En el primer capítulo hemos mostrado los motivos que nos llevan a considerar que Platón no promueve este tipo de lectura.

4. Para lograrlo se han presentado tres asuntos fundamentales. El primero de ellos, el de la sexualidad griega, muestra cómo esta práctica está sometida, mucho antes de la aparición de Platón, a una serie de consideraciones en orden al decoro que exhiben la preocupación de las élites griegas por la educación social, política y religiosa de los futuros gobernantes. La sexualidad fue parte importante de esa educación dado que sirvió de plataforma para establecer mecanismos de satisfacción, plenitud, exceso, autocontrol y fraternidad. Así lo muestra la iconografía que hemos heredado de los griegos. Los simposios fueron lugares en donde esta relación educativa y sexual tuvo lugar mostrando, además, las ambigüedades de la institución pederasta. Estas ambigüedades no se restringen solo al papel subordinado o subordinante del hombre griego según la edad que tenga, sino también al modo correcto y bello en que se debe desear y en que se debe satisfacer ese deseo. Entiéndase que estos espacios pidiéticos fueron el telón de fondo de la deliberación en torno a la acción de los hombres, sobre su bondad o sobre la ausencia de ella. Por ello es tan importante para Platón plantear como telón de fondo de una conversación sobre la bondad de los hombres, a un simposio, en donde el erotismo y la ambigüedad pueden prestarse a las reflexiones guiadas y tendientes hacia lo que parece bueno pero no lo es.
5. El cuidado de cuerpo, de la belleza de la acción y del deseo que vemos en este diálogo están teñidas por la tradición griega arcaica y clásica. Aquel mecanismo de control social que regía la praxis homoerótica dentro de la institución pederasta como en los simposios, puede verse modificada por Platón y transformada ya no en una externalidad sino en algo íntimo a la configuración de la *psyché*. Hasta donde alcanza el *Banquete*, el eros genera ese tipo de adecuación en el comportamiento del que entiende en qué radica la Belleza y tiene como consecuencia un hedonismo inteligente. El eros, como el dios primigenio, es pulsión que hace brotar lo implícito en los hombres, es decir, tanto la emoción como el intelecto, pero también es seducción y conquista de aquello que se nos escapa y deseamos, la Forma que le da sentido a la realidad ordenándola. Tomó la *enkrateia* que fungió de mecanismo de control social externo a través de la opinión pública para insertarla en la *psyché* humana de modo que el hombre no dependiera de la voz de los otros, maleable finalmente, sino de la suya propia. El lugar del cuerpo

y de los placeres a él vinculados contrarios a los placeres del alma, ocupa en el *Banquete* un lugar menos hostil. No se está hablando aquí de la muerte. Platón modifica la estrategia: si en el *Fedón* los interlocutores de Sócrates no entienden por qué hay que cuidar al alma de esa manera tan vehemente y urgente, en el *Banquete* se muestra el poder del Eros para introducir virtud, felicidad y belleza en las actividades y deseos humanos que justamente provienen del alma. Al menos, se deja ver que eso es lo que los hombres buscan, ya no Sócrates al borde de la muerte, sino hombres aristócratas, griegos de élite, que buscan trascender de alguna forma, que a su modo aspiran a lo mejor. Esa aspiración por lo mejor se aborda, desde la tradición, con el eros que históricamente ha representado ese anhelo de plenitud y satisfacción. El papel de la sexualidad, tanto en el *Banquete* como en la tradición, siempre es de cuidado y expectación pero no de evitamiento. La oposición entre cuerpo y alma no se sostiene en el *Banquete*, por el contrario, su hilo conductor es el de la relación.

6. En el segundo capítulo hemos considerado la validez de todos los discursos recordados y compilados en el diálogo, y se han asumido como imágenes dependientes y relacionales. Esta figura ayuda a que, mediante el artificio metodológico de los tres modelos amorios, las tres perspectivas se enlacen en función de la meta final del diálogo: buscar que las imágenes generen una síntesis final que muestre la disposición del hombre bueno como disposición erótica paidética. Esta síntesis produce la aparición del sentido total del diálogo. La red intertextual aparece recién como un entramado completo. Los discursos van agregándose información entre sí y complementándose, lo que muestra que cada discurso es una entidad concreta aunque interdependiente. Hemos sostenido que el *Banquete* no es un diálogo que hable específicamente sobre el amor. Más parece ser un diálogo sobre la educación del deseo, sobre la rehabilitación del componente desarticulado, el cuerpo, en función de la meta ulterior metafísica, ética y política: la vida buena. La relación que el hombre establece entre lo intelectual y lo sensible, la forma en que los integra alude al tema de la *psyché*.
7. Se ha discutido sobre la ausencia de una tematización profunda sobre el alma en el *Banquete*. Sostenemos que, pese a ello, la concepción motriz del eros es la ruta hacia la concepción cinética del alma cuya prolija tematización aparece en *República*. Lo cierto es que Platón tiene una perspectiva en elaboración sobre este tema y el *Banquete* no es el punto cúspide de este análisis. El alma no es una simple pluralidad de actividades sino que se constituye por diferentes factores

y esto es algo que sí puede verse con mayor claridad en nuestro diálogo a diferencia del *Fedón*. En tal sentido, esta complejización hace más cercano el *Banquete* al *Menón* que al *Fedón*. Aunque no se explica a detalle, el camino educativo del hombre para lograr esa ponderación en el alma, la forma en que se recusa en boca de Diotima los discursos previos, la manera en que el discurso de Alcibiades remarca la importancia del contacto y la desorientación, hace ver que la filosofía como modo de vida es un tipo de reflexión que ordena el pensamiento y cuya reflexión no es un trabajo de ósmosis sino de actividad y sufrimiento. Este reacomodo del pensamiento es algo que sucede en el interior y cuya condición de posibilidad es la actividad motriz del eros: es su dinamismo el que ejemplifica que la emoción intelectual del anhelo de plenitud se inicia en el arrebatamiento que sucede en el cuerpo a propósito del contacto con los cuerpos bellos.

8. El modelo amatorio interpersonal muestra que la búsqueda de la plenitud es algo natural en los hombres no así el mecanismo que nos lleva a ella. Este modelo coloca al hombre en un lugar en donde el contacto irreflexivo no permite la escalada hacia la virtud. La importancia de este tipo de amor radica en su desacomodo, la falta de recursos para conciliar en su acción, el deseo y la virtud. La pederastia, en su función paidética, ha cumplido más con la formación sexual que cívica. Este estrechamiento logra verse, además, en razón de la puesta en escena del diálogo. Este detalle permite también reconocer distintos modos de amar, sus ventajas y desventajas. La aparente inocencia de la alusión inicial al proverbio griego, por ejemplo, recorre todo el diálogo y se va desvelando como un criterio que evalúa la calidad ética, política, ontológica de los presentes a la celebración. Ayuda a desnudar también las eventuales limitaciones de cada construcción discursiva con la finalidad de encumbrar la imagen de Sócrates pero ya no como en el *Fedón*, aborreciendo la vida y anhelando la muerte, sino aprovechando el mundo para acceder a lo mejor y volviendo al mundo para intentarlo de nuevo. Su bondad radica en una modificación interna, en una comprensión eidética que se funda en trabajo grupal, festivo, alegre, dionisiaco, pero que se logra en la soledad cruel y oscura apolínea imposible de transmitir y en la que es imposible permanecer. Se retoma la imagen originaria de eros, como anhelo, plenitud y satisfacción pero en tanto el objeto que puede generarnos tal satisfacción se ha modificado y complejizado. Como hace Platón en su amplificación del eros en boca de Diotima, la satisfacción es esquivada y no permanece. Eros es también un movimiento agonístico entre la presencia y la ausencia, como Apolo cuando está en lugar de Dionisos. El amor acaba por ser una excusa que ayuda a analizar en qué radica la bondad de Sócrates.

9. La vida cívica griega tiene como pilar el entendimiento del otro, de ahí que la pérdida de este vínculo y su incorrecto entendimiento tiene consecuencias prácticas peligrosas para la vida política y para el *ethos* de la polis. El modelo amoroso interpersonal refuerza esa derrota del vínculo social. Es la recurrencia de las palabras de Medea que citamos al inicio de este trabajo: “mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales”. La aparente búsqueda de la saciedad del deseo travestida de virtud estrecha las funciones del eros a su vertiente sexual. Sin embargo, hemos anotado que sus funciones paidéticas son múltiples. Platón hace girar la institución pederástica hacia lo cívico y político, imprimiendo más valor en estas metas que en la de la educación sexual. Esta tendencia más conservadora la une al trabajo de sinceramiento del real objeto del deseo una vez que amplifica la disposición y función amorosa, mostrando así que el amor tiende a lo mejor. Este estrechamiento de la función paidética de la pederastia inversamente proporcional a la amplificación del deseo, responde, como ya se dijo, a la búsqueda de la unidad política de la ciudad, a su permanencia y mejor gobierno. Buscar al mejor dentro de los mejores y generarle autonomía de criterio en la base de una generación de la belleza desde su pulsión más íntima, esa que hace brotar el eros desde lo interior, necesitaba también el fortalecimiento del alma y de su doctrina. Trabajo, este último, inconcluso en el *Banquete*.
10. El modelo trascendental ordena el macro y el microcosmos, va más allá de la persona concreta, más allá de esta o aquella relación pederasta para subordinarse al otro radical que nos preexiste. La disposición erótica subordina sus apetencias corpóreas bajo el mando de la Forma que asegura orden. Pero este modelo, como ejemplo de la vida buena y del hombre bueno que Platón busca proponer, dice muy poco. Son las relaciones interpersonales, aquellas que yerran en su real meta, las que nos pueden llevar, finalmente hacia la meta última erótica: la preocupación por el alma del ciudadano implica educar su alma, cuidarla, que aprenda a tratar con el cuerpo y con los cuerpos, que supere el sufrimiento inicial de la desvinculación y del alejamiento con la finalidad que persevere en su búsqueda hasta comprender el ordenamiento de las cosas y qué lo genera. Este trabajo de reacomodación constante es el movimiento interno que la motricidad de eros permite. Por ello mismo, los esquemas de contrariedad alma/cuerpo no deben verse como algo estático sino como una separación que necesita resolución, ésta se presenta en la posibilidad de salvaguardar al hombre de la posición del *kinaidos* pero asumiendo

que los *aphrodisia* son parte de su trámite con el mundo. Para ello el ejemplo de Sócrates en boca de Alcibíades resulta aleccionador. Hay que considerar que los contrarios admiten gradaciones internas que lleva a que uno influya en otro, como sucede con el cuerpo respecto del alma. El modelo sintético relacional posibilita la comunicación, reacomodo y rehabilitación del cuerpo en función de los fines últimos del intelecto movilizados por el eros. La posibilidad de la educación del deseo, se hallan aquí aunque no se trabajen al detalle. Será recién en *República* en donde la *stásis* externa que libran alma y cuerpo, se tornan en interior en la figura tripartita y cinética del alma y en donde aparece una simulación de la situación del hombre con educación y sin ella. Ni en el modelo interpersonal ni en el trascendental de trasluce comodidad respecto del trato con el cuerpo y su sexualidad, esta huella de la institución pederasta se asume con dificultades y con miedo al señalamiento social. No sostenemos que Platón haya superado esa incomodidad, sobre todo en el *Banquete*, pero sí que dejó evidencias de que el cuerpo debía estar presente en el camino hacia la vida buena.



## BIBLIOGRAFÍA

Sobre el *Banquete*:

### PLATÓN

- 1909 *The Symposium of Plato*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons. Consulta: 16 octubre de 2013.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090%3Atext%3Dcomm>
- 1948 *The Portable Plato. Protagoras, Symposium, Phaedo and The Republic*. English translation of Benjamin Jowett. Edited with an Introduction by Scott Buchanan. New York: The Viking Press.
- 1993 *The Dialogues of Plato. Volume two. The Symposium*. Translated with comment by R. E. Allen. Yale: Yale University Press. Consulta: 20 de setiembre de 2012.  
<http://website.education.wisc.edu/halverson/wp-content/uploads/2012/12/Symposium.pdf>
- 1989 *Symposium*. Translation and Introduction by Alexandre Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- 2008 *Fedón, Banquete y Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Volumen tres. Madrid: Editorial Gredos.
- 2008 *El Banquete*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Gil. Segunda edición. Madrid: Tecnos.
- 2009 *Plato's Symposium. Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary by Geoffrey Stedman*. Consulta: 10 de mayo de 2015.  
<https://geoffreystedman.files.wordpress.com/2014/09/platosymp-sept14.pdf>
- 2013 *El Banquete. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Fernando García Romero*. Tercera edición. Madrid: Alianza Editorial.
- 2013 *Symposium*. Translated by Benjamin Jowett.  
<file:///C:/Users/Brenda/Desktop/306983491-Symposium.pdf>

De Platón:

### PLATÓN

- 1961 *Cartas. Carta Séptima*. Edición bilingüe. México D. F.: UNAM.
- 1970 *Fedro*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Luis Gil Fernández. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- 1971 *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas de Antonio Gómez Robledo. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2000 *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Introducciones, traducciones y notas de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos.
- 2002 *Fedón*. Edición de Francisco I. Lisi. Traducción de Luis Gil Fernández. Madrid: Tecnos.
- 2006 *The Republic*. Translated and with an Introduction by R. E. Allen. Yale: Yale University Press.
- 2007 *Fedón. Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial.

- 2008 *La República*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza Editorial.
- 2008 *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Volumen dos. Madrid: Editorial Gredos.
- 2009 *República*. Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré. Revisión técnica de Lucas Soares. Décimo cuarta edición. Buenos Aires: Eudeba.
- 2010 *Fedro*. Versión bilingüe. Introducción, traducción, notas y comentario de Armando Poratti. Madrid: Ediciones Akal.
- 2011 *Diálogos I*. Prólogo por Carlos García Gual y estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri. Madrid: Editorial Gredos.

Secundarias:

AMIR, Lydia

- 2001 "Plato's theory of Love: Rationality Passion". En *Practical Philosophy, Journal of the Society for Philosophy in Practice*, pp. 6-13.

ARENDT, Hannah

- 2009 *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

BARRIGÓN FUENTES, Carmen

- 2002 "La expresión del sentimiento amoroso en Simónides". En *Humanitas*, vol. 54, pp. 9- 33.

BIANCHI, Ugo

- 1995 "Misterios de Eleusis, dionisismo, orfismo". En Julien Ries (coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 253- 278.

BOSSI, Beatriz

- 2008 *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid: Trotta

BRAVO, Francisco

- 2003 *Las ambigüedades del placer*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

- 2008 "La naturaleza del placer en el Filebo de Platón". En *Educação e Filosofia, Uberlândia*, vol. 22, Nº 43, pp. 139-160.

BRISSON, Luc

- 2005 *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Madrid: Abada Editores.

- 2006 "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium: Paimerastia and Philosophia". En James Leshner, Debra Nails and Frisbee Sheffield (editors), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Harvard University Press, pp. 229-251.

CALAME, Claude

- 2002 *Eros en la antigua Grecia*. Madrid: Akal.

- CAÑAS-QUIRÓS, Roberto,  
2006 "El alma en el mundo pitagórico". En *Acta Académica*, Revista de Filosofía. San José, mayo 2006, pp. 255-283.
- CELESTINO PÉREZ, Sebastián (Ed.)  
2007 *La imagen del sexo en la Antigüedad*. Barcelona: Tusquets Editores.
- COLLI, Giorgio  
1994 *El nacimiento de la Filosofía*. Quinta Edición. Barcelona: Tusquets Editores.  
2008 *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Ediciones Siruela.  
2011 *La sabiduría griega*. Madrid: Editorial Trotta. Tomo I.
- CORNFORD, Francis M.  
1974 "La doctrina de eros en el Banquete de Platón". En *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel, pp. 129-146.  
1991 *La teoría platónica del conocimiento*. Traducción y comentario de Teeteto y el Sofista. Barcelona: Paidós.
- CORRIGAN, Kevin and GLAZOV-CORRIGA  
2004 *Plato's Dialectic at Play*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- CROMBIE, Ian MacHattie  
1979 *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
- CRUZ, Manuel  
2013 *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Buenos Aires: Eudeba.
- CURI, Umberto  
2010 *Mitos de amor. Filosofía del Eros*. Madrid: Ediciones Siruela.
- DANCY, Russell M  
2004 *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix  
1993 *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama
- DERRIDA, Jacques  
1997 *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- DE ROMILLY, Jacqueline  
2011 *La tragedia griega*. Madrid: Gredos.
- DROZ, Geneviève  
1993 *Los mitos platónicos*. Barcelona: Editorial Labor.
- DODDS, Eric Robertson  
1981 *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial

DOVER, Kenneth

1979 *Greek Homosexuality*. London: Duckworth.

ESTEBAN SANTOS, Alicia

2010 "El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes". En *Estudios griego indoeuropeos*, Nº 20, pp. 115-138.

FATTAL, Michel

2013 *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition*. Paris: L'Harmattan.

FERRARI, G. R. F.

1992 "Platonic Love". En *The Cambridge Companion to Plato* Edited by Richard Kraut. New York: Cambridge University Press, pp. 248-276.

FICINO, Marsilio

2008 *De amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*. Madrid: Tecnos.

FIERRO, María Angélica

2001 "Narrar el verdadero amor. El sentido de la estructura narrativa en el Banquete de Platón". En Victoria Juliá, *Los antiguos griegos y su lengua*. Buenos Aires: Biblos, pp. 23-38.

2006 "Platón y los privilegios de los amantes". En *Noua tellus*, Nº 24, Vol. 2, pp. 167-195.

2007 "El concepto filosófico de metexú en el Banquete de Platón. En Martínez Contreras, *El saber Filosófico*, México D. F., pp. 249-254.

2008 "La teoría platónica del éros en la República". En *Diánoia*, Nº60, Vol. LIII, pp. 21-52.

FINK, Eugen

1991 *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial: Madrid.

FROMM, Erich

2014 *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, Michel

1973 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

2008 *Historia de la sexualidad*. Volumen dos. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.

GADAMER, Hans-Georg

1991 *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

GALLOP, David

2001 "Emotions in the Phaedo". En *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, pp. 275-286.

GALPARSORO RUIZ, José Ignacio,

1995 "El joven profesor Nietzsche y Platón". En *Enrahonar*, No. 24, año 1995, pp. 47-72.

GARCÍA CARRERA, Gabriel

2013 “La irracionalidad de la ἐπιθυμία en la República de Platón”. En Raúl Gutiérrez (ed.) *Ecos de Filosofía Antigua*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 205-216.

GARCÍA CASTILLO, Pablo

2007 “La locura divina de Eros en el Fedro de Platón”. En *Cuariensia*, vol. 2, pp. 93-119.

GARCÍA GUAL, Carlos,

2003 *Cuerpo y alma. De Homero a Platón*. Consulta: 10 de setiembre de 2010. <https://es.scribd.com/document/206914938/Garcia-Gual-Carlos-Cuerpo-y-alma-De-Homero-a-Platon>

2014 *Historia mínima de la mitología. Los mitos clásicos y sus ecos en la tradición occidental*. Madrid: Turner Publicaciones.

GARCÍA PEÑA, Ignacio

2007 “El Banquete: de la visión abstracta de Eros a la historia del amor de Alcibíades”. En *Cuariensia*. Salamanca, vol. II, pp. 121-156.

GÓMEZ IGLESIAS, María

2012 *El logos enamorado. Homosexualidad y Filosofía en la Grecia Antigua*. Madrid: Evohé.

GRUBE, George

1973 *El pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos.

GUTHRIE, William Keith Chambers

1992 *Historia de la filosofía griega*. Volumen cinco. Madrid: Gredos.

GUTIÉRREZ, Raúl

2013 “Disputas sobre las sombras de la εἰκασία y las estatuas de la πίστις”. En Raúl Gutiérrez (ed.) *Ecos de Filosofía Antigua*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 231-252.

HADOT, Pierre

1998 *¿Qué es la filosofía antigua?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

HALPERIN, David

1986 “One Hundred Years of Homosexuality”. En *Diacritics*, Vol. 16, No 2, pp. 34-45.

HAN, Byung-Chul

2014 *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin

2007 “La doctrina de Platón acerca de la verdad”. En *Eikasia*, revista de Filosofía, Nº 12, extraordinario I, pp. 277-300.  
<http://www.revistadefilosofia.org>

HENRION, Jean-Louis

1993 *La causa del deseo. El agalma de Platón a Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David

2006 "La edad de oro como utopía dionisiaca: de Hesiodo a Platón a su recepción en el imaginario clásico". En *Res Publica Literarum*, Documento de trabajo del Grupo de Investigación Nomos, Suplemento monográfico 2006-5, pp. 1-26.

HESÍODO

1990 *Obras y Fragmentos*. Traducción, comentarios y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos.

HEYSTEE, B. W. D.

2013 An Offer He Can't Refuse: Virtue in the Marketplace in Plato's Symposium. En *Pseudo-Dionysius*, Vol. 15, pp. 1-11.

HOMERO

1993 *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.

1996 *Ilíada*. Traducción Emilio Crespo Güemes. Edición Bilingüe. Madrid: Gredos.

HUALDE PASCUAL, Pilar y SANZ MORALES, Manuel (Eds.)

2008 *La literatura griega y su tradición*. Madrid: Ediciones Akal.

ILLOUZ, Eva

2007 *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

KAHN, Charles

1998 *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

2000 "Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón". En *Areté, Revista de Filosofía*, vol. XII, nº 1, pp. 29-42.

KERÉNYI, Karl

1998 *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder.

KEULS, Eva

1993 *The Reign of the Phallus*. Berkeley: University of California Press.

KRÄMER, Hans

1996 *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas: Vita e Pensiero.

KRISTIAN LARSEN, Jens

2010 "Dialectic of Eros and Myth of the Soul in Platos Phaedrus". En *Symbolae Osloenses*, No. 84, pp. 73-89.

KOLAKOWAKI, Leszek

1999 *La presencia del mito*. Madrid: Ediciones Cátedra.

KRISTEVA, Julia

2004 *Historias del amor*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.

LANCELIN, Aude y LEMONNIER, Marie

2013 *Los filósofos y el amor. De Sócrates a Simone de Beauvoir*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

LEIRO, Daniel M.

2008 "La filosofía como experiencia humana de la Realidad en el Fedón". En *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, Nº 58, julio, pp.1-9.

LE BRUN, Jacques

2004 *El amor puro. De Platón a Lacan*. Córdoba: Ediciones Literales.

LICHT, Hans

1942 *Sexual Life in Ancient Greek*. London: Routledge & Kegan Paul.

LISSARRAGUE, Francois

1990 The Sexual Life of Satyrs. En David Halperin, John Winkler y Froma Zeitlin (editors) *The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 53-82.

LORAUX, Nicole

1990 Herakles: The Super-Male and the Feminine. En David Halperin, John Winkler y Froma Zeitlin (editors) *The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 21-52.

LUHMANN, Niklas

2008 *El amor como pasión*. Barcelona: Ediciones Península.

MARESCA, Silvio, MAGLIANO, Roberto y ONS, Silvia

2006 *Placer y bien. Platón, Aristóteles y Freud*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

MARÍ, Enrique

2001 *El Banquete de Platón. El Eros, el vino, los discursos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

MARROU, Henri-Irénée

1965 *Historia de la educación en la Antigüedad*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

McPHERRAN, Mark

2006 "Medicine, Magic, and Religion in Plato's Symposium". En James Leshner, Debra Nails and Frisbee Sheffield (editors), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Harvard University Press, pp. 71-95.

MÉNDEZ LLORET, María Isabel

2001 "La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible". En *Daimon, Revista de Filosofía*, Nº 23, pp. 21-30.

MOTTE, André

1995 "Lo sagrado en la naturaleza y en el hombre: la percepción de lo divino entre los griegos". En Julien Ries (coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 225-252.

NAILS, Debra

2006 "Tragedy Off-Stage". En James Leshner, Debra Nails and Frisbee Sheffield (editors), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Harvard University Press, pp. 179-207.

NAUGLE, David

2015 The Platonic Concept of Love: The Symposium. Consulta: 10 de diciembre de 2015.  
[http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic\\_love.pdf](http://www3.dbu.edu/naugle/pdf/platonic_love.pdf)

NEHAMAS, Alexander

1999 *Virtues of Authenticity: essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press.

2005 *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.

NEHAMAS, Alexander y WOODRUFF, Paul

2010 Una introducción al Simposio de Platón. Traducción de John Dodier. En *Ideas y Valores* N°143, Bogotá, pp. 189-205.

NIETZSCHE, Friedrich

2000 *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

2007 *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.

NUSSBAUM, Martha

1995a *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: Visor.

1995b *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Machado Libros.

OTTO, Walter

2006 *Dioniso. Mito y culto*. Madrid: Siruela.

PADILLA LONGORIA, Teresa

2007 "La filosofía como diálogo. Platón y su idea de filosofía como dialéctica". En *La lámpara de Diógenes*, revista de Filosofía, No. 14 y 15, pp. 7-25.

PÁJARO, Carlos Julio

2012 "Simónides De Ceos y la poesía como téchne". En *Revista Co-herencia*. Medellín, vol. 9, No. 17, pp. 155-175.

PLÁCIDO, Domingo

2007 El sexo en la sociedad griega: la paideía, los rituales y los mitos. En Sebastián Celestino Pérez (editor) *La imagen del sexo en la Antigüedad*. Barcelona: Tusquets, pp. 187-206.

PAUSANIAS

2017 *Descripción de Grecia. Ática y Élide, Libros I, V, VI*. Madrid: Alianza Editorial.

PÉREZ RUIZ, Francisco

1981 "El amor en los escritos de Platón". En *Pensamiento*, revista de investigación e información filosófica. Madrid, vol. 37, pp. 25-50.

PRINCE, Brian

2011 "The Form of Soul in the Phaedo". En *The Electronic Journal of the International Plato Society*, Nº11, pp. 1-33.

RAMOS JURADO, Enrique Angel

1999 "Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea". En *Habis*. Sevilla, Nº 30, pp. 79-86.

REALE, Giovanni

1993 "En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón". En *Méthexis, Revista Argentina de Filosofía Antigua*. Buenos Aires, vol. VI, pp. 131-149.

2003 *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona: Herder.

2004 *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder.

RENAUT, Olivier

2006 "Le role de la partie intermediaire (thumos) dans la tripartition de l'ame". En *Journal of the International Plato Society*, 6.

ROBIN, Léon

1908 *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France.

ROBLEDO RODRÍGUEZ, Alejandro

2007 "El Fedón o la trascendencia del alma". En *Dikaiosyne*, Revista semestral de Filosofía práctica. Madrid, año X, nº 19, julio-diciembre, pp. 93-109.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco

1996 *Sociedad, Amor y Poesía en la Grecia Antigua*. Madrid: Alianza Editorial.

RODRÍGUEZ MORENO, Inmaculada

1994 "Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico". En *Fortunatae*, revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. Tenerife, Nº 6, pp. 185-198.

ROJAS PARMA, Lorena

2004 "De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el Banquete de Platón". En *Areté, revista de Filosofía*, Nº2, Vol. XVI, pp. 283-313.

2011 "De amore: Sócrates y Alcibíades en el Banquete de Platón". En *Areté, revista de Filosofía*, Nº1, Vol. XXIII, Lima, pp. 159-186.

ROSS, David

1993 *Teoría de las Ideas de Platón*. Tercera Edición. Madrid: Cátedra.

ROWE, Christopher

1997 "Plato: aesthetic and psychology". En C. C. W. Taylor (editor) *From the Beginning to Plato*. New York: Routledge, pp. 425-450.

2006 "The Symposium as a Socratic Dialogue". En James Lesher, Debra Nails and Frisbee Sheffield (editors), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Harvard University Press, pp. 9-22.

SÁNCHEZ, Carmen

2007 La imagen del sexo en la Antigua Grecia. En Sebastián Celestino Pérez (editor) *La imagen del sexo en la Antigüedad*. Barcelona: Tusquets, pp. 207-224.

SINGER, Irving

2008 *La naturaleza del amor*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores

SHEFFIELD, Frisbee

2006 "Plato's Endoxic Method?" En James Lesher, Debra Nails and Frisbee Sheffield (editors), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Harvard University Press, pp. 23-46.

2012 "The Symposium and Platonic Ethics: Plato, Vlastos, and a Misguided Debate". En *Phronesis*, Nº 57, pp. 117-141.

SLOTERDIJK, Peter

2011 *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Madrid: Ediciones Siruela.

SNELL, Bruno

1965 *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Editorial Razón y Fe.

SOARES, Lucas

2009 "Estudio preliminar al Banquete de Platón". En PLATÓN, Banquete, traducción de Claudia Mársico, Buenos Aires: Miluno, 2009.

2012 "El Banquete de Platón como agón de géneros discursivos". En *Actas del VI Coloquio Internacional Agón. Competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*. La Plata, pp. 730- 738.

SÓFOCLES

1981 *Tragedias*. Traducción de José Lasso de la Vega. Madrid: Gredos.

STEWART, Andrew

1997 *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press.

STRACHAN, J. C. G.

2007 "An Absurd Question: Plato, Symposium 199d". En *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratic and Plato*. STERN-GILLET, Suzanne and CORRIGAN, Kevin (editors), pp. 135-152.

SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio

2002 "En torno al Banquete de Platón". En *Humanitas*, vol. 54, pp. 63-100.

SUZZARINI BALOA, Andrés,

2006 "La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón". En *Dikaio syne*, Revista semestral de Filosofía práctica. Madrid, año IX, nº 17, diciembre, pp. 135-166.

SZLEZÁK, Thomas A

1991 *Leer a Platón*, Madrid: Alianza Editorial.

THANASSAS, Panagiotis

2003 "Logos and Forms in Phaedo 96a-102a". En *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Nº 8.

VATTIMO, Gianni

1985 *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

VERNANT, Jean-Pierre

2001 *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

WINKLER, John

1990 Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens. En David Halperin, John Winkler y Froma Zeitlin (editors) *The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 211-236.

