



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LO POLÍTICO EN LA SABIDURÍA DEL PROCESO AL SABER DE EROS
EN
EL BANQUETE DE PLATÓN

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

PATRICIA SOTO COMENÉ

Profesor Patrocinante:

Benjamín Ugalde Rother

Santiago, Chile

2011

AGRADECIMIENTOS

Al Profesor *Oscar Velásquez*, mis profundos agradecimientos por acompañarme en el proceso del desarrollo de esta tesis. Acogió desde un comienzo la inquietud primera que la lectura de *El Banquete* produjo en mí. Agradezco el tiempo dedicado a las conversaciones y los diálogos llenos de su sabiduría. Recuerdo sus primeras palabras: “*Usted no sabe dónde va a llegar, pero vaya tranquila y siéntase muy libre.*” ¿Qué más se puede esperar de un maestro que hace posible pensar, en libertad? Un gran maestro cuya sabiduría conoce de esos tiempos de la demora necesaria para tocar lo más profundo y verdadero de nuestras búsquedas. Finalmente, su sabio consejo, imposible de olvidar: “*La filosofía de Platón está en su obra*”. Cuánta quietud al pensar turbulento trajeron esas, sus palabras. Gracias.

Al Profesor *Alvaro Vallejo*, mis agradecimientos por recibirme en la Universidad de Granada y propiciarme las facilidades para estudiar e investigar. Gracias por las conversaciones y compartir su pensamiento e ideas, en torno a lo sustentable de mi tesis. Gracias.

Al Profesor *Benjamín Ugalde*, que le correspondió hacer la revisión final de esta tesis. Gracias por aprobar este trabajo y su excelente disposición a entregarme sus interesantes sugerencias y observaciones. Gracias.

A la Profesora *María Teresa Andrés*, quien fue la maestra que hizo posible mi primer acercamiento a los pensadores de la antigua Grecia. Gracias.

A OSVALDO

GONZALO, CRISTÓBAL, CRISTIÁN

Índice

<u>Introducción</u>	5
<u>Capítulo I: Hacia la Sabiduría de <i>El Banquete</i>.</u>	8
1. Por qué la sabiduría antigua.	8
2. El pensar y el entendimiento en Platón.	12
3. El problema de la comprensión de la obra de <i>El Banquete</i> .	20
4. Dos dogmas anti-platónicos, según Peñalver.	21
<u>Capítulo II: Una lectura política de los discursos de <i>El Banquete</i>.</u>	23
1. Fedro o el amor como principio.	23
2. Pausanías o más que un amor.	30
3. Erixímaco y el acuerdo de los contrarios.	39
4. Aristófanes o la búsqueda de la unidad original.	44
5. Agatón o el joven y bello amor.	49
6. Sócrates y la verdad en el amor de...	56
7. Sócrates y el deseo de la procreación liberadora en lo bello-bueno.	63
8. Alcibíades el vino, la pasión, la verdad.	75
<u>Capítulo III: En torno a algunos temas centrales a partir de <i>El Banquete</i>.</u>	87
1. Polis ¿Qué de la Polis tiene lo Político en la Política?	87
1.1 <i>Polis y Eros-Chaos</i> . El Espacio de lo Político.	89
2. Diálogo-dialéctico.	94
2.1. La dialéctica de Stemmer.	95
3. Ciertas concepciones de Eros.	99
3.1 Eros Bello-Bueno.	102
4. <i>El Banquete</i>	105
4.1 Conversación <i>daimónica</i> versus <i>demónica</i> .	107
4.2 Verdad en <i>El Banquete</i> .	109
4.3 Alcibíades.	111
Conclusión	113
Bibliografía	115

*“Las cosas más grandes”
deben ser confiadas a la oralidad
y no a la escritura.*

Platón, Carta VII

INTRODUCCIÓN

¿*El Banquete* o *El Symposium*? Al parecer, por lo que trataremos en este trabajo es *Symposium*. No dudamos sí en aceptar que “participar” en este Symposium, es saborear un banquete de saberes.

Volver después de una lectura profunda de esta obra de Platón, es haber recorrido los mundos, tanto humano como divino en el intento por el saber. Mundos que pueden convivir, pues para el filósofo nada es imposible en la búsqueda de recursos inimaginables, cuando estamos impulsados por el deseo de conocer y adquirir sabiduría, que, como se sabe, no son lo mismo. El Banquete, es la manera más exquisita de presentarnos el vasto y complejo camino, por el que podemos recorrer cuando estamos movidos por el deseo de conocer la naturaleza de algo, en este caso ¿qué deseamos saber? De *Eros*, para nosotros el Amor.

No creo posible entrar al mundo de *El Banquete* sin más, como un texto más del filósofo, como uno de los tantos diálogos. *El Banquete* es uno de los diálogos esencialmente particular, por lo que en él acontece. Es uno de los diálogos en donde realmente ocurre una confluencia de discursos, entre distintos oradores, única. Aunque no existe ninguna fundamentación válida para jerarquizar estos diferentes discursos, como lo han hecho muchos de los intérpretes, lo valioso es más bien aprehenderlos en su integración, ver la obra como totalidad. Podemos también decir que cada uno de los discursos nos presenta una concepción de mundo, una mirada del hombre, desde el hombre, un saber propio. Es así que una pretendida intención de abarcar la totalidad de *El Banquete*, es prácticamente imposible, pues en cada discurso Platón está haciendo vivo su pensamiento, y como lo diremos, de todas las claves de comprensión, a muchísimas no podremos acceder.

¿Qué es lo importante entonces? Si bien, a toda la profundidad que tiene la obra, y a cada discurso en particular resulta imposible acceder en este trabajo, el deseo, es dar cuenta de cómo estos discursos se articulan, se imbrican uno en el otro, develando así su trama unitiva por sobre la separación jerarquizada de parte de muchos de los estudiosos de la

obra, que encaminan al deseo de saber. Esta integración, como parte del proceso, que pasa por una especie de escalonamiento, de movimientos que no cesan, al que no podemos acceder sólo en un leer sin más, sino por el inevitable movimiento intelectual y del sentir a que también somos conducidos, lo que se intentará describir. No es posible así, atenerse a una lectura pasiva. El intento del filósofo, es al parecer, que a través de los movimientos descritos, el propio pensar experimente una especie de descontractura lógica y se abra sin más, a cada pensar expuesto, de cada uno de los oradores. Respetando los tiempos de cada uno, deteniéndose y haciendo la pausa o suspensión necesaria, que jamás significará ausencia de movimiento, sino por el contrario, el incremento del deseo por alcanzar cada vez un mayor saber.

Una otra sorpresa experimentada por el viaje sapiensal de *El Banquete*, es encontrar que el saber de *Eros* está entretejido de múltiples elementos de sentido político. Es entonces cuando una nueva problematización surge a partir de la obra. ¿Cuán cerca co-existen, conviven estos dos fenómenos tan esenciales en la vida del hombre, al parecer disociados naturalmente, como lo es el ámbito de lo íntimo, el Amor, y de lo más público, como lo es el ámbito de lo Político? En *El Banquete*, desde sus primeras líneas nos encontramos, con palabras, conceptos, ideas, que aunque no tematizadas, ni definidas, (pues no es propio del filósofo siempre hacerlo), extienden y ensanchan el mundo de los amantes atravesados por *Eros* a un otro espacio, a decir, lo comunitario, lo social, lo convivencial. En otras palabras, al espacio político. *El Banquete* nos presenta así, no el abandono del Amor sensible, sentido y vivido por los que se aman, por las ideas de Bien o Belleza, sino que el mismo deseo de Bien tiene su sustrato en el Amor, está hecho del deseo que impulsa al Amor. Es así que el amor llega a ser Amor, cuando se nutre de deseo de Bien, que no es sino por el deseo del Amor.

Vemos en la obra, cómo la pasión, el deseo de los cuerpos bellos, el deseo de saber, el deseo de inmortalidad, el deseo de Bien, el deseo de ocuparse de las cosas de la ciudad, la celebración, la embriaguez, confluyen en una sabia unidad. ¿Cómo el pensador integra estos mundos, el uno tan humano como sensible, con aquel otro mítico, divino o semi-divino como el *daimónico*? ¿Es *Eros*, el mismo, que con su ser lo que es, hace posible que

el hombre trascienda de su sí mismo y, a su vez, que los dioses se acerquen a él? Como se nos muestra, los hombres que piensan, no dudan en recurrir tanto a lo existente como a lo “inexistente”, a lo real como a lo “irreal”, movidos por la fuerza, la energía, la vitalidad, la curiosidad, que envuelve a los deseos de avanzar a un mayor saber.

¿Cómo saber que sabemos? o ¿cuándo se sabe que sabemos? ¿qué estamos diciendo cuando decimos que sabemos de algo? Al parecer dar respuesta a estas preguntas es imponer de estatismo a una experiencia que en si misma es movimiento puro. La experiencia del saber, es más bien estar en vías de, impulsado a, movido por, inquietud permanente que no cesa, pues el fin siempre será comienzo.

¿Quiénes mejor que los Griegos, y más específicamente Platón, a través de sus diálogos, particularmente *El Banquete*, hace posible introducirnos en la misma experiencia de ese saber que conduce a conocer la naturaleza de algo, en este caso del Amor?

El viaje a través de *El Banquete* es la posibilidad de vivir la experiencia del movimiento esencial en la sabiduría de Platón. Sorprende así, encontrar en ella el amplio y arduo camino que intenta conocer la naturaleza de *Eros*, a través de los distintos tiempos de la obra, marcados por los diferentes oradores y sus saberes y cómo este movimiento nos atrae, conduciéndonos a la vez a vivir una experiencia en el pensar y en el sentir, única.

Quedan así planteadas las dos temáticas constitutivas de la tesis. Es necesario desarrollar a continuación, algunos puntos que resultan relevantes, pues configuran parte del sustrato argumentativo que de alguna forma ayuda a hacer esta lectura con una nueva mirada a una obra de gran complejidad, por ende, de profunda riqueza en cuanto a la sabiduría que atraviesa el saber de *Eros* y su íntima relación con lo político. Como lo es especialmente *El Banquete*.

CAPÍTULO I

Hacia la Sabiduría del *El Banquete*

1. El por qué la sabiduría antigua.

La lectura de *El Banquete* propuesta en este trabajo intenta reflexionar sobre una sabiduría del saber, que puede tener sentido en los tiempos actuales.

La filosofía clásica, se sabe, tiene la riqueza de ser fuente de muchos de los saberes que le han sucedido. ¿Por qué entonces no ir a su encuentro toda vez que sea necesario y así evitar el riesgo de su olvido o que las bien intencionadas superaciones en el pensar, si es posible llamarlo así, impidan finalmente, dar cuenta de su verdad primera y su sentido hoy?

González, en *El Poder de Eros*, nos dice que en la verdad filosófica no cabe hablar de progreso, como lo sería en la evolución científica. Las verdades de antaño tienen una singular pervivencia, de modo que las más actuales no son necesariamente las más verdaderas ni vigentes. Los hallazgos filosóficos de hoy no invalidan los del pasado, aún cuando los cuestionen, dice la autora. Es así, que cabe afirmar que el pasado filosófico no “pasa” propiamente, sino que mantiene una renovada presencia a lo largo del tiempo.

Siguiendo a la autora, resulta atingente su decir en cuanto que “la filosofía se constituye desde sus orígenes como *diálogo*; como un *lógos* diversificado y comunicado a la vez. Dicho diálogo se entabla no sólo entre las filosofías que coexisten en una misma época, sino a través del tiempo.”¹ Es así, que todo este tejido o entramado histórico, es inseparable del saber filosófico mismo y es lo que explica, dirá la autora, “la singular perennidad del pensamiento filosófico.”²

¹ González, J. *El Poder del Eros: Fundamentos y valores de ética y bioética*. Paidós, México, D. F, 2000, p. 34.

² *Ibíd.*

Como veremos en los capítulos siguientes, reflejado en los actos mismos al interior de *El Banquete* (segundo capítulo), que la pluralidad, la diversidad, es inherente a la esencia crítica y al estado permanente de problematización, en el quehacer filosófico. “De ahí su naturaleza contraria a todo dogmatismo, a toda pretensión de verdad cerrada y a todo absolutismo.”³ Este es el espíritu que se percibe en *El Banquete*, aunque algunas de las interpretaciones lleguen a postular teorías en sentido contrario. Es importante así, enfatizar que es a partir del presente y en función del presente mismo, que cobra sentido el estudio del pasado. Y como dice la autora, “éste importa en lo que tiene de presente vivo y actual.”⁴ Vale recordar que en este trabajo, el Amor, el Saber y lo político, en unidad, serán los seres centrales. Y ¿Qué más actual que ellos?

Somos concientes del olvido de la historia. Se borran huellas, se disuelven significados, se va produciendo toda clase de distorsiones, anquilosamientos, empobrecimientos, inercias. “De ahí la necesidad no sólo de nuevas lecturas, sino de la vuelta a las experiencias originarias, la importancia de la fuerza vivificadora de los orígenes de los primeros encuentros. “Esta tarea fundamental de leer con nuevos ojos, y ponerse en contacto con las fuentes primordiales de la experiencia filosófica, cobra particular importancia en tiempos como el nuestro.”⁵

La “actitud de asombro, de vigilia, de *problema* en griego [...] y que se esclarece con la actitud de búsqueda (*zétesis*), antes que de logro”⁶ como veremos en el proceso de recorrer los distintos momentos que nos hace vivir *El Banquete* hacia el mayor saber sobre el Amor. La noción de ver, anterior a la sed de conocimiento, fue la actitud fundamental de los griegos frente al mundo.

³ *Ibíd.* p. 36.

⁴ *Ibíd.* p. 37.

⁵ *Ibíd.* p. 41.

⁶ *Ibíd.* p. 43.

Según Arendt, lo que acontece en el hombre que de repente llega a tomar conciencia de la realidad omnipresente del Ser en el mundo de los fenómenos fue descrito en gran precisión miles de años después de su descubrimiento en la filosofía griega.⁷

Citando a Ludwig, de su obra *Eros and Polis*, dice que “*Eros*, siendo la más privada de las pasiones, fue valorada por los pensadores de la antigüedad por tener a la vez la más alta relevancia política.”⁸

González, destaca la cercanía existente entre la pasión política y *Eros* y cómo éste difiere entre la sabiduría antigua y la moderna. Los antiguos fueron capaces de poner en una especie de *continuum* las pasiones. A decir, por ejemplo, el amor de los amantes y el amor a la ciudad. “*Eros* proveería a esas pasiones de un puente, ausente en el pensamiento moderno, entre la esfera pública y la privada. La mayoría de los atenienses deseaban trascender las limitaciones atribuidas a lo local y particular. En tales teorías, las preferencias privadas, tenían públicas implicancias.”⁹

Ludwig, intenta acercar esa porción de conocimiento de la antigüedad que hace comprender a *Eros* desde una teoría política, de manera que los debates modernos sobre la privacidad y la sexualidad puedan utilizar esta sabiduría de tradición. “El *Eros* deviene en la vida de la Polis, y al mismo tiempo lo político debería ser capaz de contener a *Eros*.”¹⁰

Por otra parte, Ludwig destaca que “Tucídides y Aristófanes afirman y asumen que el concepto de *Eros* debería expandirse incluyendo lo político.”¹¹ Los teóricos griegos reportan que el *Eros* fue altamente politizado en sus tiempos. De acuerdo a las teorías antiguas de *Eros*, fuertemente sustentadas, muestran como el *Eros* fue politizado en los diferentes regímenes de la Grecia antigua: la Esparta Oligárquica y la Atenas democrática.

⁷ Cfr. Arendt, H. *La Vida del Espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

⁸ Ludwig, P. W. *Eros and polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge University Press, New York, 2002. p. 1. (Traducción mía)

⁹ *Ibíd.* pp. 2-3

¹⁰ *Ibíd.* p. 11.

¹¹ *Ibíd.* p. 12.

“El *Eros* privado está forzado a ser público.”¹² *Eros* debería ser político o estar hecho de política.

Leo Strauss, en su texto *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon* se refiere a un trabajo de Wild, *Plato's Theory of Man* en donde señala que este autor se muestra “profundamente insatisfecho de la filosofía moderna, por su forma de refugio, que no va más allá del tiempo.”¹³ Los modernos que estudian a los antiguos siempre lo harán de una forma sesgada, como modernos. La otra observación que Leo Strauss hace, es que él ve una cierta superioridad que el pensamiento moderno hace sentir sobre la filosofía antigua. Algo sin sentido puesto que para reflexionar sobre los principios filosóficos modernos Strauss sostiene que necesariamente se tiene que recurrir a la filosofía antigua.

¹² *Ibíd.* p. 18.

¹³ Strauss, Leo. *Sur Une Nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*. Editions Allia, París, 2004. p. 1. (Traducción mía)

2. El Pensar y el entendimiento en Platón.

Robin, señala que si la autoridad del nombre de Platón está aún viva es, porque no hablando de ciencia, en la filosofía al menos no es posible refutar la visión de su precursor. Esto es, en efecto, porque los problemas más esenciales a que ella atiende han sido por vez primera despejados y puestos en una forma que ha subsistido a las variaciones del lenguaje y a la diversidad de las costumbres que sucesivamente se van revistiendo.¹⁴

En Friedländer¹⁵ encontramos más respuestas al pensar de Platón. El autor dice que el doble movimiento hacia lo bello y desde lo bello fue visto por Platón en la acción que tomó por *Eros*. Suceso de amor y conocimiento se entrelazan indisolublemente. Platón, señala el autor, habla en la *Séptima Carta* de las cosas que merecían su verdadera seriedad, por las que él se afanaba. Decía que no serían compartidas mediante discursos, como otros objetos de la doctrina, sino a partir de una vida juntos y de un roce conjunto para que la cosa misma surja de repente, como de una brillante chispa saltaría y se enciende un fuego en el alma y puede entonces ella misma acercarse.

Para Platón, siguiendo a Friedländer, existe una dependencia sistemática entre *eídos* y *polis*, como entre *Eros* y *eídos*. Con ello se apunta, en primer lugar a que también *Eros* y *Polis* están entrelazados de modo indisoluble. No hay ninguna *areté* ni *paideia* que no tenga sentido urbano. Por tanto no hay que dejar de lado el tono político, que muchas veces también se encuentra en la producción espiritual entre las grandes creaciones poéticas.

Continuando en el decir de Friedländer, la analogía entre alma y ciudad remite toda construcción de la política platónica. Alma humana, ciudad, cosmos, se contemplan como tres formas colocándose en simetría respecto al mismo centro. Y, a si mismo, a su vez no como esferas separadas, aunque construidas a la vez formadas una bajo la otra, sino que al igual que el hombre, pertenece en su esencia a la ciudad, así parece él también pertenecer al cosmos.

¹⁴ Robin, León. *Platón*. Puf, París, 2009.

¹⁵ Friedländer, P. *Verdad del ser y realidad de Vida*. Tecnos, Madrid, 1989.

Otro autor, Lledó,¹⁶ en relación al tema, señala que las dos aspiraciones fundamentales de la vida humana y por las que, tal vez, merezca que sigan fluyendo entre el silencio de las esferas, son la inteligencia y el amor. Y ello es lo que motiva el equilibrio que los griegos llaman *eudaimonía*, a decir, felicidad. Lledó dice que la filosofía platónica es la suma de todos los discursos, de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones. De ahí su inacabada riqueza, de ahí su modernidad. La única forma de encuentro intelectual, fue el *encuentro entre ciudadanos*. Atenas ofrecía las posibilidades de ese encuentro. Se reflexionaba en la calle, en los gimnasios, en el *ágora*. Se pensaba en voz alta. Todo pensamiento era inevitablemente transformado en lenguaje *para alguien*; un pensamiento compartido, esperando el asentimiento o el rechazo, pero creciendo siempre entre aquellos que participaban en él.

En Platón, sostiene el autor, la filosofía presenta su radical cristalización en el lenguaje, en el lenguaje propiedad de una comunidad. Suele denominarse pensamiento a la forma misma en el que el pensamiento surge; el diálogo, no como género literario, sino como manifestación de un espacio mental en el que concurría el lenguaje de la misma manera que en el espacio de la polis concurría la vida. “Toda esta invasión de la vida sobre el pensamiento de la realidad y la perspectiva sobre el éxtasis del lenguaje hace de la obra platónica una obra singular y única y convierte a la función del lector en algo que, en todo momento, *trasciende el acto de leer*.”¹⁷

Cuando la filosofía se configura como pregunta escuchada, pero nunca plenamente respondida, como búsqueda, dificultad, encuesta, el pensamiento se dinamiza y gana en continuidad y en consecuencia en futuro. “Porque detrás de la múltiples manifestaciones de los problemas develados por el discurso platónico, queda abierta de par en par, la puerta para nuevas visiones, para más extensas perspectivas.”¹⁸

¹⁶ Lledó, Emilio. *La Memoria del Logos*” Taurus, Madrid, 1989.

¹⁷ *Ibíd.* p. 45. (cursivas mías)

¹⁸ *Ibíd.* p. 46.

Volviendo a Friedländer, para revisar lo que nos dice de Platón en relación al sentido de *Eros* como *Demon*, tema también de este trabajo, señala, que en el pensador griego no hay duda que no enseña directamente en sus escritos ciencia alguna, en el sentido nuestro, y, si es un juego conciente de toda esa construcción que hace del mundo de los *démones*, se trata entonces de un juego, que como todos los juegos platónicos, vive en su interior una profunda seriedad. Se trastoca propiamente el paso si se dice “el *demon*” como si fuera una cosa, en lugar de tomarlo en el modo neutro de expresión del griego, “lo demónico”. Con esto se expresa lo indeterminado, pues no se sabe cuándo viene aquello que busco y adónde va. Ese algo no se encuentra en el interior del hombre y a su disposición, más bien se le acerca, externamente, desde una zona incontrolada, y era tratado con profundo respeto. Platón hace relacionar en Sócrates “algo divino y demónico”

Otro aspecto relevante que reflexiona Friedländer es en relación al elemento sensorial de *El Banquete*, que no es sólo una máscara o envoltura. Es cáscara dirá, pero cáscara desarrollada, sin la cual el núcleo tampoco sería verdadero. “Es un grado que lleva al más alto grado, pero necesario, sin el que no se podría alcanzar lo más elevado.”¹⁹

Platón vio más. Vio la fuerza del gran *demon* constreñida a una nueva dirección; no sólo enseña el enamorado y el amado aprende, sino además incluso ese amor es desde lo que se establece la más profunda introspección. Así se convertirá *Eros* en guía hacia la idea y ese es en primer lugar el giro propiamente platónico. En *El Banquete* ese giro, va a conducir más allá, a una más elevada situación, dice Friedländer.

Teniendo presente, que en la lectura que se hará de *El Banquete*, está el ver y aprehender esa incomparable forma que adquiere el proceso del saber. cuando se está en la búsqueda de un mayor saber, hay tras de eso un pensar, y, en el tema del pensar Arendt, es un aporte por la consideración que ella tiene con respecto al pensamiento platónico. Ve en la filosofía griega una respuesta a la pregunta sobre qué nos hace pensar, que no guarda relación con esos supuestos pre-filosóficos que tan importante llegaron a ser en la historia de la metafísica y desde hace tiempo han perdido, probablemente, su razón de ser. Se trata de

¹⁹ Friedländer, P. *op. cit.* p. 60.

Platón, a saber, que el origen de la filosofía es la sorpresa, respuesta que según Arendt, “no ha perdido nada de plausibilidad, pues esta sorpresa no está relacionada en modo alguno con la búsqueda de la inmortalidad.”²⁰ Aquello que pone en marcha la sorpresa de los hombres es algo familiar y, sin embargo normalmente invisible, algo que ellos están forzados a *admirar*. “La sorpresa, punto de partida de la filosofía, no es el estar intrigado, ni la sorpresa, ni la perplejidad; es la sorpresa que comporta la *admiración*.”²¹ “La admiración platónica, la sorpresa inicial que pone en marcha al filósofo ha sido redescubierta en nuestro tiempo.”²²

Platón no nos especifica cuál es el objeto de su sorpresa admirativa. Ni nos dice tampoco cómo esta admiración original se transforma en el diálogo del pensar. Heráclito sí, con el logos, dice la autora. “La admiración ha conducido al pensar en palabras; la experiencia ante lo invisible manifiesto en los fenómenos ha sido apropiado por el lenguaje, que al mismo tiempo es lo suficientemente fuerte como para disipar los errores e ilusiones a los que están sometidos nuestros órganos de lo visible, los ojos y el oído, a menos que el pensamiento no acuda en nuestra ayuda.”²³ “Platón sólo pudo intuir <la necesidad incondicionada>”²⁴

Estamos, de manera breve, tocando algunos aspectos del pensar de Platón que describen ciertos autores. Otro aspecto que se desea mencionar en esta parte, va en relación a una especie de prejuicio que se levanta en torno al filósofo, pero como dice Velásquez “es debido a una mala comprensión de lo que es por ejemplo la Teoría de las ideas”²⁵. Como el propósito es tratar de comprender de la mejor forma esta lectura que se hará de *El Banquete*, resulta relevante lo dicho por Velásquez.

Nuño, sostiene que “Platón no se confina a un simple esquema ontológico como lo es la teoría de las ideas. La obra platónica transmitida casi íntegramente demuestra hasta la

²⁰ Arendt. H. *op. cit.* p. 169.

²¹ *Ibíd.* p. 170.

²² *Ibíd.* p. 173.

²³ *Ibíd.* pp. 171-172.

²⁴ *Ibíd.* p. 173.

²⁵ Referencia a Entrevista personal con el Prof. Oscar Velásquez.

saciedad la riqueza y variedad del pensamiento que en ella se expresa. La fuerza de ese pensamiento no es de naturaleza ontológica. Por el contrario, la subordinación de la ontología a los intereses de una filosofía antropológica es el rasgo distintivo de toda la obra platónica”²⁶.

Por otra parte Kahn, plantea que en la sabiduría de Platón el énfasis está en el *deseo* de saber. “Teoría y práctica, razón y deseo, un único principio.”²⁷ Este deseo de saber se presentará vivo en los discursos, llegando a decir que *Eros* es filósofo, pues ama saber.

Otro elemento al que no podemos dejar de referirnos, es con respecto al recurso del mito en el pensar del filósofo. Veremos así, en dichos mitos, la reveladora relación o correspondencia que se establece entre hombre y *Eros*, entre la naturaleza humana y la naturaleza de *Eros* y de su poder o *dynamis*.

En relación al concepto de *demon*, *daimon*, Platón recoge y transforma por completo esta idea, como tantos otros elementos de la tradición popular; el “demonio” viene a ser una especie de elevado espíritu guía. “Fueron los acontecimientos, como el proceso de Sócrates, los que forzaron a Platón a no abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándole de una extensión metafísica.”²⁸ La tesis de Dodds, es que Platón “fertilizó la tradición del racionalismo griego cruzándola con ideas mágico religiosas cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica”.²⁹ Pero en la forma en que las encontramos en Platón, estas ideas han sido sometidas a un doble proceso de fermentación y transposición. “Fue Platón mismo quien, por un acto auténticamente creador, traspuso estas ideas definitivamente del plano de la revelación al plano del argumento racional.”³⁰

Platón reconoce cierta utilidad. Si tenemos en cuenta el uso derivado que hace del vocablo *mythos*, observamos que llega a admitir que, en algunos ámbitos, su propio discurso presenta rasgos que le asemejan al *mythos*. Discurso del otro, discurso para el otro, de este

²⁶ Nuño, J. *El pensamiento de Platón*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2007. p. 193.

²⁷ Kahn, C. “Plato’s Theory of Desire.” *Review of Metaphysics* 41 (Septiembre 1987). p. 82.

²⁸ Dodds, E. R. *Los griegos y lo Irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 2008. p. 197.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*

modo se presenta el mito ante el filósofo. Pero en Platón esta oposición no implica la exclusión del mito, incluso desde un punto de vista teórico. Al narrador del mito no se le ordena callarse; “Platón es aún susurrador de esa palabra que proviene de los dioses y que comparten todos los ciudadanos.”³¹

Según Brisson, “en Platón *mythos*, que antes era esencialmente un nombre de la “palabra”, llega a designar un discurso inverificable y no argumentativo sólo a consecuencia de la emergencia de un logos que se declara un discurso verificable y/o argumentativo. El *mythos* no es un discurso verificable, porque sus referentes habituales: dioses, *démones*, héroes, habitantes del Hades y hombres del pasado permanecen inaccesibles tanto a los sentidos como a la inteligencia; y no es un discurso argumentativo, porque esos referentes se describen y ponen en escena como si se tratara de seres sensibles por un recurso sistemático a la imitación. A pesar de la inferioridad del estatuto que le asigna, Platón reconoce cierta utilidad del *mythos* en los dominios de la ética y de la política”³²

Respecto al pensar de los griegos, Arendt, señala que en ellos la pregunta no busca la causa ni intenciones. La actividad pensante pertenece a esa *energeiai*, tiene su fin en sí misma y no deja en el mundo ningún resultado tangible. No podemos fijar el momento en que se empezó a sentir esa necesidad. No es coetáneo a la aparición del hombre en la tierra. El hecho que la noción de ver, anterior a la sed de conocimiento, fue la actitud fundamental de los griegos frente al mundo.

Siguiendo a Arendt, en la comprensión que tiene de Platón, dice que para el pensador “el origen de la filosofía es la sorpresa, respuesta que no ha perdido su plausibilidad. Pues esta sorpresa no está relacionada en modo alguno con la búsqueda de inmortalidad.”³³ El verdadero estado del filósofo es cuando se admira. En el sentido de estar intrigado. “Muy propio del filósofo es el estado de su alma (*pathos*); la admiración (*thaumazein*). Porque la

³¹ Brisson, L. *Platón, las palabras y los mitos: ¿cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Abada Editores, Madrid, 2005. p 120.

³² *Ibíd.* p. 184.

³³ Arendt, H. *op. cit.* p. 169.

filosofía no conoce otro origen (*arché*).³⁴ “Ver” en el sentido de contemplar (*theasthai*). La admiración que viene en respuesta, por lo tanto, no es algo que los hombres puedan provocar en sí mismos; la admiración es un *pathos*, algo que se sufre, no algo que se hace. La sorpresa, punto de partida de la filosofía, no es el estar intrigado, ni la sorpresa, ni perplejidad; es la sorpresa que comporta la admiración. Lo que nos maravilla se confirma o afirma por la admiración que estalla en palabras.

Se están tratando aquí aspectos que es probable se consideren obvios, por lo cual no se suelen tematizar. Las palabras admiración, sorpresa, son necesarias para intentar comprender todo aquello que mueve al filósofo cuando camina en busca de la verdad, en esta sabiduría.

En palabras de Arendt, “si la sorpresa admirativa se concibe como el punto de arranque de la filosofía, deja de haber lugar para la existencia factual de la falta de armonía, de la fealdad y, finalmente del mal. Ningún diálogo platónico se ocupa de la existencia del mal.”³⁵ No es clara la autora con respecto a esta observación que hace de los diálogos platónicos. Al parecer hay aquí una señal de cierta incomodidad de entrar en la obra de un pensador que como ella plantea el mal no es el tema central. Lo mismo que para la autora puede ser un pensamiento parcial de la realidad, la incapacidad para comprender que el problema del mal puede ser atendido de diversas maneras. Platón lo hace a través de dar importancia fundamental al bien. El tener presente la existencia del mal no exige encadenarse al mal y no salir de él para estudiarlo, comprenderlo. Por el contrario, en Platón lo central es el bien, ya que el mal es la ignorancia en el hombre del bien. El pensamiento platónico, es cierto, pone el acento en el bien. Una fuente diferente desde un pensar diferente aparece en las corrientes existencialistas, según la autora. Por ejemplo, según el pensamiento de Hegel, dice Arendt que, “de la desunión, del desgarramiento, surge el pensamiento, es decir de la necesidad de la reconciliación. El pensamiento no surge de la necesidad de la razón, sino tiene su raíz existencial en la infelicidad.”³⁶ Para la autora habría dos fuentes de las que ha emanado el pensamiento, tal como se ha entendido

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.* p. 178.

³⁶ *Ibíd.* p. 182.

históricamente. Una griega, la otra romana, y tales fuentes difieren hasta el punto de ser opuestas. De un lado el asombro admirativo ante el espectáculo que rodea al hombre y para cuya apreciación está bien dotado por el cuerpo y el espíritu; de otro, el terrible extremo de haber sido arrojado en un mundo de abrumadora hostilidad, dominado por el temor, y del que el hombre hace todo lo posible por escapar. La autora agrega que los griegos no eran ajenos a esta experiencia lo que se evidencia en Sófocles y en Sócrates. Los vientos tampoco son visibles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia.

Sobre este mostrarnos el saber, Lacan también tiene algo que decir: “lo que Platón nos muestra de una forma nunca evidenciada, puesta al descubierto, es que el contorno que traza esta dificultad de decir sobre el amor, nos indica el punto donde se encuentra la tipología profunda que impide decir del amor algo que se sostenga”³⁷ Platón nos oculta lo que piensa tal como nos lo revela. Podemos entreverlo, cada uno en la medida de su capacidad, es decir, hasta cierto límite que ciertamente no se puede superar. “Así, no habrá de reprocharme que no les traiga la última palabra de Platón, porque Platón está muy decidido a no decírnosla.”³⁸

Demos, dirá del pensar de Platón, que “tenemos que ser cuidadosos en representarnos a Platón como teniendo un sistema consistente y definitivo. Platón es el mismo *Eros*.”³⁹ Y Colli, un estudioso muy actual de Platón en su obra *Platón el político* sostiene, en una línea similar, que “Platón escribió que no existe ningún escrito acerca de estas cuestiones y nunca existirá. De hecho, este concepto no puede expresarse como los demás conocimientos, sino que, después de haberlo discutido en común muchas veces y después de una verdadera y espontánea comunión de vida, como la luz que brota de chispas palpitantes, nace en el alma y entonces crece alimentándose a sí misma.”⁴⁰ Importante destacar aquí, la relevancia que Platón le daba al pensamiento que se hace conjuntamente, en comunión, y que sobre eso no es posible escribir.

³⁷ Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Laca, Libro 8: La Transferencia 1960-1961*. Paidós, Bs. Aires, 2006. p. 74.

³⁸ *Ibíd.* p. 74.

³⁹ Demos, R. “Eros.” *The Journal of Philosophy*. 31/13 (Jun. 21, 1934). <http://www.jstor.org/stable/2016195>, p. 345.

⁴⁰ Colli, G. *Platón Político*. Sexto Piso, México, D. F., 2011. p. 74.

3. El problema de la comprensión de *El Banquete* de Platón.

Ha sido difícil conciliar el deseo, por una parte, de acercarse a la obra del *Banquete*, y, realizar una nueva lectura de ésta, junto con la comprensión que los intérpretes han hecho de ella. Es así necesario plantear lo que algunos autores han dicho sobre esta ocurrencia. Al parecer son dos los problemas que se han encontrado en la revisión bibliográfica. Uno estaría en relación a una especie de jerarquización de los discursos, no tematizadas en la obra. Otro problema podría ser una lectura que no interpreta bien la Teoría de Platón, es así que se enmarca su metafísica en una separación dualista más que en una integración.

Una lectura a considerar será la de Peñalver,⁴¹ quien plantea que ciertos dogmas antiplatónicos, serían, en parte, los que impiden una comprensión más acabada de la obra.

Otra lectura cuestionable, puede ser también la que realiza Vlastos⁴² pues para él la relación de los amantes es muy prontamente dejada de lado para ir en admiración sólo de valoraciones abstractas y que dejan en el olvido al verdadero amor erótico que necesita a la persona. Para Vlastos no se puede comparar a las personas con abstracciones. Platón no puede hacer que sólo se amen abstracciones de significado universal, verdades filosóficas, menos con la idea de belleza en su trascendencia sublime. Atribuye a Platón una visión purista, que no corresponde a la complejidad humana. Por otra parte ve que el individuo va quedando cada vez más fuera en la escala del amor.

⁴¹ Peñalver, P. "Dos dogmas del antiplatonismo." *Daimon: Revista de Filosofía*. 21 (2000): 107-216.

⁴² Vlastos, G. "The Individual as an Object of Love in Plato." *Platonic Studies*. New Jersey: Princeton University Press, 1981. 3- 41.

4. Dos dogmas antiplatónicos, según Peñalver.

Peñalver, en su escrito nos dice que un primer dogma es el de idealismo, entendido como dualismo metafísico. El segundo dogma atribuye a Platón un utopismo y una fundamental apraxia, en sus construcciones políticas. Liberar al texto platónico de estos dos dogmas típicos del antiplatonismo podría ayudar a esclarecer la potencia de la filosofía platónica. Legión, en el texto de Peñalver dice que el platonismo es un *idealismo* en ontología y un *utopismo* en filosofía política. “La matriz teórica de largo alcance histórico de una metafísica dualista y ajena a la praxis.”⁴³

Platón ha sido sometido desde un principio a una controversia. “Platón puede ser considerado no sólo el origen de la filosofía, sino más bien una figura controversial en su movimiento histórico.”⁴⁴

El autor pretende, en primer lugar, señalar la violencia interpretativa que supone aplicarle esos dos atributos afrentosos (conectables ambos con el reproche vulgar al platonismo que resuena en el concepto vulgar de “amor platónico”, el reproche de huída de la realidad, de hurtarse al cuerpo, y de impotencia sexual). En segundo lugar, ese malentendido de pensamiento platónico, y esa violencia en la lectura de los textos, tiene su raíz en un fondo de dogmatismo esencial. “La mala hermenéutica de Platón, condicionada muchas veces por la sumisión acrítica de tantos lectores a dogmas y falsos problemas generados por una tradición de dos siglos de estudios filológicos, remite casi siempre a una deficiencia en el conocimiento de la filosofía.”⁴⁵

En la misma línea, continúa señalando que esta condición de la filosofía, dice el autor, “la asumimos aquí desde el principio, como presupuesto no opaco de esta tentativa de desmontar los dos dogmas del antiplatonismo en estos últimos veinticuatro siglos a la comprensión del texto platónico.”⁴⁶

⁴³ Peñalver, P. *op cit.* 107.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 109.

⁴⁵ *Ibíd.* p.111.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 113.

Por último, el autor agrega que el esquema crítico platónico es el “del conocimiento como *construcción*. De ahí el horizonte infinitista, o más bien, la apertura infinista de todo horizonte limitado, propio del pensamiento platónico.”⁴⁷ Podríamos notar aquí, la construcción que se va haciendo en *El Banquete*, hacia un mayor saber, producto de la convivencia e integración de los diferentes saberes. La pluralidad aunada ante la búsqueda de un conocimiento mayor, en este caso de *Eros*. Cada orador aporta con su porción de saber, en vías a conseguir el mayor saber.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 122.

CAPÍTULO II

Una lectura Política de los discursos de *El Banquete*.

1.- Fedro... o el amor como principio.

Hesíodo afirma que “antes de *Eros* existió (*genésthai*) el Caos.” (178b), y Parménides, dice de la generación (*génesin*) que “fue al Amor el primero que concibió (*metísato*) de todos los dioses.” (178b).

Fedro piensa que “el amor es principio (*aitiós*) para nosotros de los mayores bienes (*agathôn*)” (178c).

Se inicia así, el viaje hacia el Amor, se inicia el viaje hacia *Eros*, este dios que ningún hombre ha alabado de manera digna, y, que sin embargo, ponen tanto interés en cosas insignificantes. Fedro comienza el escalonamiento de los saberes al saber de *Eros*.

Cada elogio, cada discurso, cada orador, hará posible ir conociendo a este dios. Cuesta imaginar el camino a recorrer, las oscilaciones, las irrupciones, las permanentes llegadas y luego las partidas. Es el tiempo de Fedro y para él *Eros* es valioso por ser el más antiguo de los dioses. La antigüedad es parte del elogio. Sin embargo más adelante se dirá que es su juventud lo que lo hace el más bello. ¿Conoceremos en verdad a *Eros*? Según Velásquez, Platón “cree posible aspirar a un conocimiento integral y permanente de las cosas, como en este caso, de algo tan fundamental como aquello que los griegos denominaron *Eros*, y nosotros, muy probablemente Amor.”⁴⁸

La voz de Fedro dice: “Pero además de ser el más antiguo (*presbýtatos*), es principio (*aitiós*) para nosotros de los mayores bienes (*agathôn*)” (178c) Se ha nombrado por vez primera la palabra “bien”. Palabra con la que nos iremos encontrando en las voces de los dialogantes. La palabra bien, aunque dicha de forma tan simple, sabemos que tiene un peso

⁴⁸ O. Velásquez, *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Editorial Universitaria, Santiago, 2002, p. 19.

fundamental que nos llama a detenernos un instante, y plantearnos ¿qué lugar tiene el bien?, ¿para qué el bien?, ¿hacia qué lugar nos puede conducir? Comenzamos entonces a hacer convivir a *Eros* con el bien. ¿Podemos pensar en algún sustrato de tipo ético o político? Ya que como veremos en el transcurrir de este viaje, no tan sólo se hablará del bien sino finalmente, de *deseo del bien*.

Estamos en el inicio de este escalonamiento y ya Platón posiciona la palabra *bien*. *Eros*, dice, sería el principio, para los hombres, de los mayores bienes. En especial para un joven adolescente no hay mayor bien “que tener un amante virtuoso (*khrestos*) o para un amante, que tener un amado.” (178c). El *bien* unido al amante, el amante unido a la *virtud*. Esta es la novedad de la obra, éstas van a ser las profundas relaciones que el filósofo no duda en crear cuando estamos en el mundo de *Eros*. Esto es lo que hace posible decir que estar en el *Eros* de *El Banquete* es adentrarnos en un amor que trasciende al puro fenómeno vivencial de los amantes, para incorporar elementos como son el *bien*, la *virtud*. No se puede estar sólo en el ser ni el sentir de los amantes, sin hacer convivir con ellos los valores de *bien* y *virtud*. Nos preguntamos nuevamente: ¿existe un sentido político en decir que puede ser que *Eros* sea principio para los hombres de los mayores bienes?

Fedro, dirá a continuación que “la norma que debe guiar (*hegeîsthai*) durante toda la vida a los hombres que tengan la intención de vivir honestamente (*kalôs*), ninguna otra cosa es capaz de inculcarla (*empoieîn*) en el ánimo como el Amor.” (178c-d).

Aparece ahora el deseo de *honestidad*, la intención de vivir honestamente. Importante aquí ver que esta intención no es impuesta, no es algo externo puesto en el hombre, sino es un deseo que nace desde sí, es el ánimo de ser honesto. Y qué más propio que el ánimo, lo que se mueve desde el interior, lejos de un deber ser, distante de una ley, de un principio religioso. Es un deseo que es inculcado en el ánimo, y esto es generado en el hombre por el Amor, cuyo intermediario es ese ser amado. Tenemos ahora *Amor-honestidad* en íntima relación, en la voz de Fedro. ¿Es propio o común que la palabra *Eros*, o la palabra Amor, remita a la honestidad? ¿Sienten los amantes que en su pasión, en su desearse, se está también generando el deseo de honestidad?

Señalemos que estamos en el inicio del camino del Amor, en el viaje propuesto por Platón para saber sobre este fenómeno humano, y también un tanto divino como veremos más adelante. El filósofo no dejará de sorprendernos con su sabiduría la que intentaremos probablemente a penas vislumbrar, pues, como dice Velásquez, “queda, sin embargo, no sólo en el trasfondo sino en lo que parece más accesible del diálogo, la sensación de que una cantidad enorme de claves de comprensión se nos escapan.”⁴⁹

Continuemos. Fedro aludía a una norma, a una norma “que debe guiar durante toda la vida a los hombres que tengan la intención de vivir honestamente” (178c). Esta norma es la *Vergüenza (aiskhynen)*. La vergüenza ante lo vergonzoso-feo (*aiskhroîs*) y el anhelo de honor (*philotimían*) ante lo bello-noble (*kaloîs*), pues “sin estos sentimientos es imposible que ninguna ciudad (*polin*), ni ningún ciudadano en particular lleven a efecto obras (*erga*) grandes y bellas” (178d)

Este es para Reale el núcleo central del credo de Fedro. “La motivación no se busca en la *causa*, sino sólo en el *efecto*: al ser descubierto haciendo algo deshonroso, o al sufrirlo vilmente sin defenderse, un hombre experimenta mucho más dolor si es visto por el amado que por el padre, los amigos u otras personas, y lo mismo vale también para el amado.”⁵⁰

La posibilidad que tienen tanto los ciudadanos como las ciudades de hacer obras grandes y bellas, movidos por el Amor, es importante de destacar. Los ciudadanos como seres creadores en y para la ciudad. La ciudad es una posibilidad para el ciudadano, el ciudadano una posibilidad para la ciudad:

“Por consiguiente, si hubiera algún medio de que llegara a existir (*genesthai*) una ciudad o un ejército compuesto de amantes y de amados no habría patria (*oikéseian*) mejor que la suya absteniéndose, como harían, de toda acción deshonrosa (*aiskhrôn*) y anhelando el honor (*philotimoúmenoi*) mutuo.” (178e-179a)

⁴⁹ O. Velásquez, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ Reale, G. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en El Banquete de Platón*. Herder, México D. F., 1988, p. 71.

La relación hombre-ciudad, comienza a aparecer en esta búsqueda hacia el Amor, de forma integrada y complementaria, gracias a *Eros*. Este aspecto es de gran relevancia, puesto que se verá, más adelante, una diferencia sustancial de autores con respecto al pensamiento platónico, al plantear la relación hombre-sociedad-*Eros*. Esta diferencia evidenciada principalmente en las corrientes filosóficas de inspiración psicoanalítica, que han llegado a conceptualizar el amor erótico, planteando una contraposición entre hombre-sociedad, *Eros*-sociedad, distanciándolo en lo más esencial de la concepción platónica. La palabra represión será esencial en estas concepciones. Las sociedades para estos autores son principalmente represivas, lo que dificulta profundamente dar cabida a la concepción platónica del *Eros*. Si bien en estos autores el estudio del Amor erótico ha sido exhaustivo, contiene un sentido prácticamente opuesto a lo tratado por Platón⁵¹.

Es interesante, a partir de lo anterior, hacer mención a la norma que Fedro está proponiendo. Podemos ya reconocer en ella, una ausencia de contenido represivo. La palabra norma en este caso, es un tanto paradójica, pues si bien es cierto, tiene un peso que anuncia una cierta imposición o regulación del comportamiento, la norma también viene desde lo interior, desde un *sentir vergüenza*. ¿Qué más íntimo que el sentimiento de vergüenza? Esta es la norma. Un llamado a sentir y valorar el sentimiento de la vergüenza ante el otro, ante el otro que amo principalmente, ante el que me ama, ante la comunidad. Una norma *brotada desde sí mismo*:

“nadie es tan cobarde (*kakós*) que el propio Amor no le inspire (*poiéseie*) un divino (*entheon*) valor (*aretén*), de suerte que quede en igualdad con el que es valeroso por naturaleza. En una palabra; ese ímpetu que, como dijo Homero, inspira la divinidad en algunos héroes, lo procura el Amor a los amantes como algo que brota (*gignómenon*) de sí mismo (*autoû*).” (179a-b)

⁵¹ En el arco de la tradición psicoanalítica que va de Freud a sus críticos como Marcuse, persiste la concepción de lo social como lo represivo.

Es importante destacar, que en el tiempo de Fedro hemos comenzado con un *Eros* como principio de todo, desde donde hemos llegado a la ciudad. El sentimiento de vergüenza ante la deshonra, la emulación en el honor, es llevado a la ciudad, al ciudadano, para decirnos que las *obras grandes y bellas*, pueden ser posibles a partir de estos sentimientos que genera el Amor. *La ciudad, el ciudadano* se unen ahora a *Eros*. Esta integración, en una obra sobre el amor, no deja de sorprender, y llama la atención, que esta particular concepción del amor no haya motivado a los estudiosos, a detenerse, extrayendo desde ella saberes sustanciales que no pueden ser pertenencia sólo del Amor como fenómeno individual, íntimo, sino también de lo más fundamental del sentido de lo político. A partir del Amor nos movemos a lo político. Esta dinámica platónica, este movimiento del Amor a lo Político, es lo que se pretende exponer paso a paso, en sintonía con las voces de los dialogantes. La idea es hacer el camino sostenidos por ellos, desde el saber de la sabiduría platónica.

El Banquete, como ya se nos hace evidente, es una obra de profundo contenido político. Quizás estén en ella los valores más básicos y esenciales que los interesados en las cosas de la política y de lo político, han pasado por alto, no han atendido con suficiente profundidad, o, simplemente han dejado de lado. Cabe sí destacar que para Platón, aquí no se habla de lo político sino a partir del Amor. Desde el Amor el hombre va a los hombres. La atracción por otro, lo impulsa a sentirse atraído por los otros. Desde lo íntimo, desde lo privado a lo social, a lo público, y como dice Velásquez, “hay un aspecto político en las cosas del amor, por lo que este asunto, que podría considerarse lo más personal que le puede acontecer al individuo, no es algo enteramente personal ni individual, sino que atañe también al cuerpo social en que todo enamorado está inserto”⁵²

Puesto que al conocimiento del Amor se está invitado en la obra de *El Banquete*, a través de la exposición y desarrollo de los diversos saberes, ya es notable que en el primer paso, de Fedro, el Amor para Platón trasciende a los amantes. Platón comienza a poner en palabras de Fedro al ciudadano, a la ciudad. Es decir, estamos ante un *Eros* que traspasa al amante, a los amantes, haciéndolos interesados y movidos hacia la creación de cosas bellas más allá

⁵² O. Velásquez, *op. cit.*, p. 52.

de ellos. Esto es, a la ciudad, es decir al lugar donde se encuentran los otros, la comunidad. Este movimiento, *es* político, pues como dice Hannah Arendt, “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”⁵³. Sin embargo, esta misma autora sostiene que en todos los pensadores -incluido Platón- es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. Que la política nunca alcanza la misma profundidad y que la ausencia de profundidad de sentido, no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en que la política está anclada.

Sería importante preguntarse si es la política la que no alcanza la misma profundidad en Platón o si lo limitado es el alcance de los estudiosos de Platón, para aprehender toda la profundidad política que hay en su obra. Cómo no ser así, si para Platón la política surge del Amor, llegando a decirse que *El Banquete* es el diálogo más político de todos los diálogos. Rivera, a partir de aquella idea sostiene que “Todos los diálogos de Platón, pero muy especialmente el *Symposium*, son políticos. En el sentido de que en ellos se hace presente la *polis* del tiempo de Platón en sus *reales posibilidades*. Los sofistas no son simplemente hombres malévolos, falsarios, codiciosos, sino que son *la* posibilidad de un saber autónomo, ilustrado y culto, en la Grecia del siglo V.”⁵⁴

Es interesante que este diálogo no se llama *Eros* sino *Banquete*, o más preciso aún *Symposium*. Quizás, el hecho de que sea en un *Symposium*, en un acto comunitario, social, en el que se decida elogiar a *Eros* y llegar a saber qué es esto del Amor, deja de manifiesto, desde un comienzo, la intención y la forma en que se transmite el saber de algo. Sabido es que los contenidos y la forma de entregar los contenidos constituyen una sola unidad en la filosofía platónica. El modo en cómo se conoce, es Filosofía en Platón. El esfuerzo entonces, será doble. Extraer de cada discurso no tan sólo los saberes que trascienden a lo político, sino también el *cómo* se da cuenta de ellos, *la sabiduría que atraviesa ese saber*, puesto que esto también podría considerarse relevante en lo concerniente a lo político. La forma en que se piensa, la forma en que se conoce algo, la posibilidad de comprender los hechos sociales, quien más que un político debería interesarse en ello.

⁵³ Arendt, H. *¿Qué es la política?*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1997, p. 45

⁵⁴ Rivera, E. *El Banquete: una vía hacia Dios*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, p. 10.

Traducir *El Banquete* como el diálogo del Amor, sin más, es dejar fuera su componente sustancialmente ético-político. Sí, son los diálogos sobre el amor, pero no del amor romántico, idealizado, que saca a los amantes del mundo.

Volvamos a Fedro, a sus palabras finales: “Así, pues, lo que sostengo es que el Amor no sólo es el más antiguo de los dioses y el de mayor dignidad sino también el más eficaz para que los hombres, tanto vivos como muertos, consigan virtud y felicidad (*aretês kai eudaimonías*)” (180b).

Lejos se está aquí de una felicidad enajenante, idealizada. Es una felicidad que está hecha de virtud, de una virtud personal que tendrá sus efectos en la virtud política, de honestidad y de vinculación con la *polis*. Una felicidad que habla de bienestar tanto personal, como la de los otros. Al hombre que ama no le es ajeno el bienestar de la ciudad, sino más bien forma parte del fenómeno del Amor. Esta felicidad trasciende a los amantes. Lo importante entonces, es no perder de vista la vinculación permanente que se encuentra entre el sentimiento íntimo, y su trascendencia social.

Continuemos ahora nuestro viaje y escuchemos a Pausanías.

2.- Pausanías... o más que un amor.

Comienza ahora la voz de Pausanías, quien en un acto político, toma en consideración el discurso de su antecesor. Será entonces que a partir de las palabras de Fedro, Pausanías dará un nuevo paso en esta búsqueda a un mayor saber. En el decir de Pausanías es esencial lo dicho por Fedro. Es necesario el saber de Fedro, pues de su mirada unitaria de *Eros*, como un dios único⁵⁵, Pausanías podrá decir, que no hay un solo Amor, y lo que no es tan simple al hablar del Amor:

“No me parece, Fedro, que se nos haya propuesto bien la cuestión, [...] Si sólo hubiera un (*heîs*) Amor, estaría bien la invitación, pero la verdad (*aletheia*) es que no hay sólo uno y, al no haber uno sólo, es más correcto advertir de antemano a cuál se debe alabar” (180c) expresa Pausanías.

Es relevante este paso e invita a demorarnos en él. Es así que desde el *Eros* como un dios único nos desplazamos a un *Eros* que es más que uno. Del Amor único, al más que un Amor. ¿Cuál es el sentido de este paso en el saber del saber? Este movimiento a su vez, ¿a qué otro movimiento en el pensar está llamando? ¿A qué nos está invitando Platón en este movimiento? ¿Cómo se está manifestando el transcurrir del pensamiento? Pausanías comienza a aclarar su posición explicando porque *Eros* no es sólo uno.

Yo, por tanto, trataré de corregir esto (180c), dice Pausanías. “Todos sabemos que no hay Afrodita sin Amor. En el caso de que fuera única, habría tan sólo un Amor, pero como existen dos, necesariamente habrá dos (*dúo*) amores” (180d). Pausanías continúa diciendo que son dos las diosas, una de ellas, la mayor probablemente, no tuvo madre y es hija de Urano (el cielo), cuyo nombre será Urania (Celeste); la otra, la más joven, es hija de Zeus y de Dione y la llamaremos Pandemo (Vulgar) (180d).

⁵⁵ No puede haber mediación en el saber de Fedro. Su saber es posibilidad para los otros saberes en cuanto comienzo. Recordemos además que la intención de alabar a Eros pertenecía al mismo Fedro, pero ella eso sí fue propuesta a este *Symposium*, a esta asamblea en el beber en común, mediatamente por Erixímaco. En un gesto que se repetirá. cada discurso se va a ir nutriendo de su predecesor. Va ir mediando en su saber el de su predecesor, recogiendo (*logos*) así todo el saber, la experiencia del otro.

Pausanías llamará al Amor que colabora con la diosa Pandemo, Vulgar, y al que colabora con la diosa Urania, Celeste. A continuación, las palabras del dialogante harán una aclaración a los participantes de este *Symposium* diciendo que, “se debe, sí, alabar a todos los dioses, pero, por supuesto, hay que intentar decir los atributos que a cada uno le han tocado en suerte.” (180e). Pareciera entonces, querer advertirnos que en el Amor nos encontraremos con variados aspectos, ante los cuales, un interesado en las cosas del Amor, tendrá que disponerse en actitud libre y abierta al conocer, sin negar aquellas realidades tan humanas que mueven a los que seducidos por *Eros*.

Es relevante esta proposición de Pausanías de alabar a *todos* los dioses *antes* de conocer sus atributos. Es así que la descripción de los atributos de *Eros* vulgar y de *Eros* Celeste es desarrollada en la obra, después de este dicho de Pausanías. El elogio al dios, entonces, no estará condicionado a los atributos de ese dios, pero si, es necesario conocer tales atributos. La descripción de ambos tipos de *Eros* lleva *posteriormente* a proponer entonces a Pausanías a cuál de los dos es digno de elogiar.

Percibimos en las palabras de Pausanías otra posibilidad de saber en el camino hacia el mayor saber. El qué saber y el cómo saber. En el *cómo* saber, Platón pone en la voz de Pausanías un conocer extenso, lo pone ante una realidad más compleja, de contradicciones, en que ninguna es negada, sino que ambas, aunque diferentes y opuestas, son caminos reales a los que puede conducir el amor. Un *Eros* Pandemo y otro Uranio. Ambas son posibilidades del amor, que Pausanías se encargará de describir en detalle, hecho a destacar, pues no se desconocen ni se silencian los actos en que el hombre es envuelto cuando ama, unos más virtuosos y otros más viles. Se abre la posibilidad de recorrer así, los actos humanos a los que se ve impulsado el hombre por *Eros*.

¿*Qué* saber del Amor?, que existen diferencias entre aquellos amores impulsados por Afrodita Vulgar y el Amor impulsado por Afrodita Urania. Saber que el hombre es impulsado a amar de modo diferente, saber que en el hombre existen esos amores como posibilidades, es acercarse a lo propiamente humano del Amor. No vemos aquí un

idealismo, un Amor idealizado, es más bien un Amor, o mejor dicho, amores que trascienden en actos humanos, que van develando del hombre su compleja diversidad.

Es de interés para este trabajo, como se ha dicho, hacer notar que los discursos van develando una dialéctica del saber, a la que iremos atendiendo en cada paso del escalonar hacia el Amor. Es así, que los discursos van dejando *una estela sutil de continuidad*, que nos permite captar el *proceso* dialéctico, de gran valor filosófico al que no debemos desatender por la premura de alcanzar ese saber de *Eros*. ¿Qué es ésto que llamamos Amor? El *Symposium*, acto esencialmente político, en el que como queda expresado en la obra, cada discurso es escuchado con atención por parte de los participantes, invita a su vez al lector a participar de ellos con profunda atención, pues lo esencial no siempre es explícito, ni está tematizado, y, no podríamos caer en la contradicción, de hacer una lectura de ellos sin las pausas, detenciones, demoras y silencios, que los mismos participantes de la obra realizan. La obra va disponiendo los discursos con sabiduría. Cada pensar impulsa a su vez otro pensar, que es generado porque otro y a partir, desde este otro, en íntima relación. Dicha relación interdialogal, cualquiera que ella sea, necesita de nuestro demorarnos, para abstraer, en la medida que sea posible, aquello que no está explícito en el *continuum* de la obra. Este va ocurriendo y es de interés para este trabajo develar y dar sentido a la dialéctica discursiva. Esto principalmente para contraponer a gran parte de los estudiosos, que no dudan en jerarquizar los discursos, estableciendo grupos de mayor o menor jerarquía o relevancia. Se ha llegado a decir que alguno de los diálogos, o más aún, que todos los discursos carecen de validez a excepción del de Sócrates con Diótima. Con respecto a esto habrá una mayor explicación en el capítulo 3.

La *continuum* al que asistimos en el diálogo *El Banquete*, no está explícitamente desarrollado, a excepción de las frases iniciales con que cada orador da comienzo a su discurso, esto es, hacer referencia al discurso anterior. A nosotros nos queda asumir la bella tarea, de ver también el *Eros* que atraviesa la obra, en este viaje al saber. Estamos yendo al saber de *Eros*, y ¿será posible hacerlo sin *Eros*?

Si bien la preocupación es por saber quién es este dios llamado *Eros*, el camino que conducirá a esa posible respuesta, estará pleno de humanidad, es así que Platón no dudará en abrir y adentrarnos en la complejidad del ser humano, que se hace más evidente cuando el hombre está atravesado por la pasión del Amor. El hombre, a su vez, que está interesado en el saber de algo, es parte de ese saber que se busca. Es parte activa, está en movimiento, y Pausanías nos propone que el movimiento por el saber debe ser amplio, abierto a descubrir un todo, sin excepción. Ya hemos sido advertidos que hay más de un *Eros*, y esa realidad también hace posible hablar de acciones bellas y feas.

Nuevamente nos advierte que toda acción (*prâxis*), en efecto, en sí misma *no es ni bella ni fea*; por ejemplo, lo que nosotros ahora hacemos, beber, cantar o conversar. Ninguna de estas cosas en sí es bella, pero en el *modo de realizarla*, según se ejecute, resulta de una forma o de otra, pues si se efectúa (*prattómenon*) bien y rectamente (*kalôs*) resulta bella (*kalón*) y, en caso contrario, torpe (*aiskhrón*) (183d).

Lo bello, lo feo, o, como sabemos, podemos también decir lo bueno y lo malo. Ninguna acción en sí nos es buena ni mala. Encontramos aquí otro elemento de relevancia política. Comprender, de manera diferente, las diversas acciones y comportamientos humanos evitando así, una definición *a priori*. Es así que Pausanías es posibilidad de mayor comprensión, a todos los aspectos internos de la naturaleza humana. El hombre estará movido por dos amores, que juntos, dejan ver los diferentes impulsos por los que el hombre es movido.

El *modo de realizar* las acciones las hace bellas o torpes. Pausanías dice que “no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulsa (*protrepon*) a amar bellamente.” (181a) Es así que describirá las acciones de un Amor que proviene de una Afrodita Pandemo Vulgar, y un amor que proviene de Afrodita Urania, Celestial. Habrá impulsados, movidos de forma azarosa hacia mujeres y mancebos, por amar a sus cuerpos más que a sus almas, si el impulso viene de Afrodita Pandemo, diosa nacida de hembra y varón, más joven que Urania. Estamos en presencia del Amor que sólo atiende a la satisfacción del deseo, sin preocuparse de que se haga de modo bello o no.

Habrá impulsados hacia lo masculino, atraídos por lo que es de naturaleza más fuerte y tiene mayor *entendimiento* (*noûn*), si el impulso viene de Afrodita Uranio, Celestial, que no nace de hembra, sino sólo de varón, y es de mayor edad, exenta de intemperancia.

Amor por el cuerpo, amor por el *entendimiento*. Cuerpo y sabiduría. Una dualidad reconocida en lo humano. Estamos en esta *scala amoris* en el tiempo de Pausanías, ante esta dualidad en que a su vez se presenta por vez primera en proximidad la pasión física y la pasión por el saber. Es así que un mancebo se hace atractivo y seductor a un amante, cuando los cambios en su cuerpo, muestran a la vez que está en el momento de acceder al *entendimiento* y al saber de su amante mayor. Para Reale el núcleo del discurso de Pausanías está en este referir que “es bello que el amado otorgue sus favores al amante en consideración de su sabiduría y virtud.”⁵⁶

Vemos en este diálogo, cómo la pasión física, el deseo y la atracción por los cuerpos bellos es parte de la naturaleza de esto que estamos conociendo, el Amor. Existe una Afrodita que genera este impulso en los hombres, una Afrodita que es inspiración para *Eros*. Es difícil por tanto, comprender las interpretaciones de la obra que tienden a desconocer la realidad sensible siempre presente en el filósofo. La pasión física es una realidad presente y tematizada en la obra, por lo que enfatizar sólo la trascendencia espiritual del amor no permite ver el desarrollo dialéctico en su totalidad.

Volviéndonos ahora hacia al contenido político de este discurso, Pausanías posiciona al Amor próximo a la ley. Plantea que “debiera existir una ley (*nomos*) que prohibiera amar a los muy muchachos, pues tal amor puede tener un resultado incierto.” (181d-e). Dice también que es importante legalizar sobre el amor, para que éste transcurra por buen camino, y no se pierda el hombre, sino más bien pueda amar verdaderamente a lo largo de *toda* su vida (181d). Pausanías hace ver cómo el Amor se vincula a la norma, a los gobiernos, a la ciudad. En cuanto a las normas sobre el amor, se refiere a las de las restantes ciudades, y las considera fácil de comprender pues están definidas con sencillez.

⁵⁶ Reale, G. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en El Banquete de Platón*. Herder, México D. F., 1988, p. 88.

Sin embargo, las de su ciudad y de Lacedemonia son complicadas. Como un caso de sencillez en las normas refiere que en Jonia, por ejemplo, y en los lugares sometidos al dominio de los bárbaros, lugares bajo gobiernos tiranos, se considera deshonoroso complacer a los amantes, la práctica de la filosofía y la afición a los ejercicios corporales (182b-c). Las palabras de Pausanías, que vienen a continuación, son relevantes, pues pueden resumir el trasfondo que hay en la tesis que se postula en este trabajo:

“No conviene (*sympherei*) a los gobernantes que nazcan (*engígnesthai*) en sus súbditos sentimientos (*phronémata*) elevados ni tampoco sólidas amistades (*philías*), ni sociedades (*koinonías*), que es precisamente lo que más que ninguna otra cosa, suele producir (*empoiéîn*) el amor” (182c). Estamos ante una afirmación con respecto a los gobernantes, según Pausanías. Esta afirmación, asumiendo que sea verdadera, puede conducir a plantear algunas preguntas ¿Por qué no es de interés para los gobiernos, especialmente los más autoritarios, la constitución de sociedades? ¿Pueden gobernar aquellos que temen y reprimen la vinculación social? ¿Gobernar, acaso, no es ser agente para la integración social, permitiendo que se urda el entramado con todos los que constituyen un pueblo? A este tejido, que plantea Castoriadis en su obra *Sobre El Político de Platón*, podríamos decir, a partir del camino recorrido, que se llega por la acción de *Eros*⁵⁷.

¿Cómo se hace posible entonces, constituir desde *Eros* lo político, considerando la declaración que hace Pausanías como referencia a una realidad que en gran parte viven los pueblos gracias a sus gobernantes? ¿Podrá entonces llegar a ser político el Amor? Pregunta que sólo es válida por lo dicho por Pausanías que ve una escisión entre los que gobiernan y el Amor, entre la política y el Amor. La escisión está en el rol que cumplen los gobernantes, en los que se dedican a las cosas de la política, no así en Pausanías, que está precisamente interesado en mostrar cómo conviven los sentimientos elevados de los hombres, con los deseos de los gobernantes. Según Reale, “Pausanías para demostrar que la fuerza de *Eros* es política, democrática y enemiga de los tiranos, apela a las célebres figuras de Harmodio y Aristogitón, tan queridas por la tradición ateniense.”⁵⁸ Destaca así, lo ocurrido en su

⁵⁷ Castoriadis, C. *Sobre el Político de Platón*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁵⁸ Reale, G.*op. cit.*, p. 85.

propia ciudad con respecto a los tiranos, y el poder que tuvo el amor de Aristogitón y la amistad de Harmodio, que se mostró inquebrantable, llegando a derribar al tirano gobierno.

Continuando con la norma y el Amor, Pausanías reconoce una norma que está en vigencia en su ciudad que es más bella y difícil de comprender. Dice que se considera que es más bello amar a las claras que en secreto, y sobre todo amar a los más nobles y mejores, aunque sean más feos que otros; que a su vez el aliento otorgado al enamorado por parte de todos es asombroso, porque se considera que no hace nada innoble, y que el hacer una conquista se estima un honor y el no conseguirla una deshonra (182d-e). Todo este discurso hace pensar que si bien se plantea una necesidad de establecer ciertas normas o leyes que den espacio político al Amor, a la vez habría una consideración no necesariamente inspirada en la ley para el Amor, gozando éste de privilegios especiales: una comprensión diferente hacia el comportamiento amoroso, que incluso se regiría por otros principios. El enamorado, dice Pausanías, es el único que, al hacer un juramento, alcanza el perdón de los dioses si lo infringe, pues dicen que no hay juramento amoroso. “Tal es la absoluta libertad que los dioses y los hombres han conferido al amante, según dice la costumbre (*nomos*) de aquí.” (183b-c). Es así que el comportamiento amoroso, especialmente el del amante es considerado de forma especial por la comunidad, por la *polis*.

A la sociedad, a su ciudad, no le es indiferente el Amor según Pausanías: “se podría creer que en esta ciudad se tiene por bello en todos sus aspectos no sólo el amar, sino el hacerse amigo de los enamorados.” (183c). *El Amor afecta a la ciudad*, la ciudad mira y siente también las relaciones amorosas y más aún se tienen por bellas. Este hacerse político el sentimiento amoroso, es la Tesis que se postula en el presente trabajo.

Así los amantes viles serán viles *para* la ciudad. De los viles Pausanías dirá que “es hombre vil aquel enamorado vulgar que ama más el cuerpo que el alma y que, además, ni siquiera es constante, ya que está enamorado de una cosa que no es constante, pues tan pronto como cesa la lozanía del cuerpo, del que precisamente está enamorado, se marcha en un vuelo, tras mancillar muchas palabras y promesas. En cambio el que está enamorado de un

carácter virtuoso (*khrestoû*), lo sigue estando a lo largo de toda su vida, ya que está inseparablemente fundido con una cosa estable (*monimos*) (183d-184a).

Otro momento para detenernos, pues en la dialéctica al mayor saber, de la que van dando cuenta los oradores, hay una sabiduría que la sostiene. Uno de los objetivos de este trabajo es tocar, en la medida de lo posible esa sabiduría, que intenta alcanzar el saber. En este momento del saber, se pone en contraposición a los dos *Eros*, es la dialéctica del momento, ¿Cuál es el sentido? No hay puntos intermedios, o se está en el *Eros* Pandemo o se está en el *Eros* Celeste. Unos serán los viles, otros, los virtuosos. ¿Cuán posible resulta observar este pensar en los que dicen que piensan? Este pensar se lo hará ver Diótima a Sócrates cuando le pregunta si acaso lo que no es bueno es necesariamente malo. Momento en que Diótima le hace ver el error a Sócrates.

Pausanías nos pone así entre dos tipos de Amor. Incompatibles entre sí. Una dualidad polarizada, en des-acuerdo. Amor de los hombres viles, Amor de los hombres virtuosos. Amor al cuerpo, Amor al carácter. O es el Amor Pandemo o es el Amor Uranio. En esta sabiduría que nos conduce al saber de *Eros*, es importante detenernos, pues estamos en una dualidad particular, de exclusión. Ambas formas de amor independientes una de la otra. No es posible al parecer, vivir los dos amores simultáneamente. Se dijo sí, que había que elogiar, a todos los dioses, pero el hombre será impulsado hacia uno o hacia el otro. *Eros* Pandemo o *Eros* Celestial. No existen puntos de encuentro entre ambos amores. Esto es importante destacarlo ahora, pues en el discurso que continúa, de Erixímaco, la dualidad de *Eros* se mantiene, y es compartida, sin embargo, las diferencias en este caso, necesitan convivir y es *Eros* el que permitirá que armonicen.

En lo atingente a lo político, Pausanías, dice que “entregarse por alcanzar la virtud es algo completamente bello y que éste, es el amor de la diosa Celeste.” (185b). Para Reale este *Eros* Celeste, “tiene un gran valor político, porque mediante la virtud que origina en los amantes, produce un gran beneficio a la ciudad y a los ciudadanos⁵⁹. “Los otros amores en su totalidad son de la otra diosa, de la vulgar.” (185c)

⁵⁹ Ibíd. p. 88. (cursivas mías)

El Amor hace bien a los hombres, los hace más virtuosos, y por lo tanto también es beneficioso para las ciudades. Amor. Virtud, ciudad. Una tríada poco común. Propio de Platón y como dice Velásquez, “el enamorado siente su estado como lo más personal que le puede acontecer. Platón, sin embargo, aunque muy atento y consciente de la calidad individual del anhelo amoroso, nos enseña como nadie en la gran tradición filosófica, a entender a su vez el carácter social de los estados de amor⁶⁰.”

Continúa ahora el elogio a *Eros* a través del saber de Erixímaco.

⁶⁰ O. Velásquez, *op. cit.*, p. 37.

3.- Erixímaco y el acuerdo de los contrarios.

Uno, pese a diferir en sí, concuerda consigo mismo.

Heráclito (Fragmento 51)

Erixímaco dice que Pausanías tras haber abordado *bien* la cuestión no ha concluido satisfactoriamente, y es necesario que él trate de “llevarla a término.” (*apetelese*) (185e-186a).

En estas palabras iniciales lo político se hace presente. Tomar en consideración la idea del otro, reconocer su valor y a partir de ella plantear un nuevo saber que propone dar término, completar, cumplir, a la idea anterior. Diferente es la continuidad que realiza Pausanías ante Fedro, que en su saber también considera a su antecesor planteando principalmente su discrepar en relación a que *Eros* no es sólo Uno, sino dos (*dúo*). Con Erixímaco continúa la dualidad, comparte la existencia de dos tipos de Amor. La constitución física de los cuerpos contiene en sí ese doble amor, dirá Erixímaco. Pero junto con entrar a un saber en este escalonar, también se nos presentará una nueva realidad a saber en las cosas del Amor.

El elogio de *Eros* en Erixímaco se sostendrá en el conocimiento que él tiene sobre la constitución física de los cuerpos. En éstos, Erixímaco encuentra este doble (*diploûs*) amor del que ha hablado Pausanías. Se percibe así un acuerdo inicial, que dice relación con el estado sano del cuerpo y el estado enfermo, y, según se conviene por todos, son cada uno un estado distinto (*anomoion*) y diferente (*heteron*). Pero ahora aparece el nuevo saber de Erixímaco, que dirá “que lo diferente es en lo diferente donde pone su amor y deseo.” (186b). Un nuevo paso en este ascenso, con profundos y a la vez sutiles movimientos dialécticos. Ir paso a paso rehaciendo el camino es adentrarnos en esta sabiduría del saber. Las diferencias entonces, no serán aquí en los términos de amor Vulgar o amor Celeste, sino un nuevo pensar lo diferente.

Los dos amores para Erixímaco: uno será el amor que reside en un cuerpo sano y el otro el que reside en un cuerpo enfermo. Erixímaco recurrirá a lo dicho por Pausanías, en el sentido de que así como es bello complacer a los hombres buenos, y vergonzoso a los intemperantes, dirá que “es bello también complacer a las tendencias buenas y saludables de cada cuerpo y vergonzoso complacer a las tendencias malas y morbosas.” (186b-c).

Este discurso nos permite entrar en otro aspecto de la dialéctica de la diferencia presentada por Erixímaco, quien como experto de la salud dice que “lo que se requiere, por tanto, respecto de los elementos que dentro del cuerpo son más enemigos (*ekhthista*) entre sí, es ser capaz de hacerlos amigos y de amarse mutuamente. Y son los elementos más enemigos entre si los más opuestos (*enantiotata*); lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce lo seco con lo húmedo y todas las cosas de este tipo.” (186d) Pausanías dirá que la medicina se rige en su totalidad por este dios *Eros*.

¿Cómo se van a relacionar los opuestos en este nuevo saber? Es así que *Eros*, para Erixímaco, será el que hará que los opuestos puedan convivir. Esto ocurre en la medicina, en la gimnástica, en la agricultura, y, en la música. Resulta evidente pues que “uno, pese a diferir (*diapherómenon*) en sí, concuerda (*symphéresthai*) consigo mismo.” (187a). Esto lo recuerda del pensar de Heráclito⁶¹.

Comienza ahora el despliegue de un nuevo saber, propio de un hombre que se ha formado en la sabiduría del cuerpo, y que no duda en acudir a otras disciplinas, movido por la pasión, en su elogiar a *Eros*. La palabra *armonía* se hace presente. Erixímaco dirá que la armonía no resulta de cosas que difieren (*diaphéresthai*). La armonía, en efecto, “es una consonancia (*symphonía*), y la consonancia es un acuerdo (homología). Si el acuerdo resulta de cosas discordantes (*diapheromenon*) que siguen siendo discordantes, es imposible que exista y a su vez lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice.” (*harmosai*) (187b).

⁶¹ Cfr. Heráclito. *Fragments* 51.

El acuerdo en este caso lo pone la música y en el caso del cuerpo, la medicina infundiéndoles amor y concordia entre sí. En el caso de la música, la armonía resulta de sonidos que anteriormente fueron discordantes, el agudo y del grave, que posteriormente concordaron gracias al arte musical. Lo mismo con el ritmo, lo rápido y lo lento que discordaban, luego llegan a un acuerdo gracias a la música. En la armonía y en el ritmo en sí mismos no resulta difícil reconocer los elementos. Pero no se encuentra aquí el doble amor. Sin embargo, en el caso de los hombres dirá Erixímaco, es diferente. En ellos mismos se halla el doble amor. Así en su formación (*paideía*) a los hombres morigerados se les debe conservar su amor, que es el amor de la diosa celeste. En cambio, el amor vulgar “se debe aplicar (*prospherein*) prudentemente a quienes se aplique, para recoger, llegado el caso, el placer que proporciona (*empoiese*) sin que dé origen a ningún exceso (*akolasían*) (187e). Interesante este paso, pues el amor vulgar ya no está sólo para los viles, sino que *proporciona placer*, siempre y cuando se viva con prudencia.

Por consiguiente, no sólo en la música y en la medicina, sino también en *todas* las demás actividades divinas y humanas, en lo que esto se puede hacer, ha de vigilarse uno y otro amor, “pues ambos se dan en ellas.” (188a). Claramente, cada vez es mayor el espacio de acción de *Eros*. Se ha hecho mención a todas las actividades humanas. Es así, que esta potencialidad de *Eros* va haciendo más sólida la argumentación de que el Amor de *El Banquete*, entrega una profunda sabiduría sobre los inimaginables alcances que tiene el Amor para la vida del hombre.

Estamos en un nuevo paso de este viaje ascensional, con un orador que concibe de manera más integrada la existencia de estos dos amores y sugiere estar atentos a cada uno de ellos pues van a estar presentes en todas las actividades. Este pensar carece de exclusiones y juicios. Más bien muestra que en el hombre mismo está la capacidad de reconocerse hacia qué y hacia dónde se encuentra movido.

Continuando su discurso, Erixímaco piensa que *Eros* actúa no tan sólo en el hombre sino en todos los seres vivos, que tiene un poder múltiple, enorme y universal. Pero hay algo que considerar, el amor “que se manifiesta en el bien unido a la moderación (*sophrosynes*) y a

la justicia (*dikaiosynes*), tanto en nosotros como en los dioses, es el que posee el mayor poder (*dýnamis*) y el que nos proporciona la felicidad (*eudaimonían*) completa, de suerte que podamos tener trato (*homileîn*) los unos con los otros e incluso ser amigos de los dioses, que son más poderosos que nosotros.” (188d-e). Una nueva entrada a lo social, a lo político de *Eros*, y a su vez a lo divino. El bien, la moderación y la justicia, dan poder a *Eros* y felicidad a los hombres. El *Eros* de Erixímaco es un *Eros* que hace convivir a los apetitos que en general existen en todo ser vivo. Erixímaco es consciente que el hombre se sentirá atraído por el placer, el gozo, incluso en lo culinario. Entonces la palabra moderación y justicia se hacen presente, para que el hombre en verdad pueda sentir gozo. Y ¿quién sino *Eros* da al hombre ese poder de moderación y de tomar lo justo en vías de proporcionarle felicidad?

Es posible que la sabiduría de Erixímaco se concentre en algo de profundo sentido humano y político, como son sus palabras referidas a la posibilidad de que los hombres puedan tener trato entre los unos y los otros, o también podríamos decir entre los que difieren, los que se oponen, los enemigos. Este trato de los unos con los otros, es posible gracias al poder de *Eros*. Y más que acercar a los hombres entre sí a pesar de sus diferencias, acercar también al hombre con los dioses. Lo decía al comienzo de su discurso, que se requiere, respecto de los elementos más enemigos entre sí, la capacidad para hacerlos amigos y que se amen mutuamente. Lo enemigo está puesto en lo más opuesto. Si esto lo relacionamos con sus palabras finales nos damos cuenta que vuelve a expresar que *Eros* es grande justamente porque hace posible el trato de los unos con los otros, el convivir íntimamente (*homileîn*) de los unos con los otros. De esos unos que difieren, que se oponen a esos otros. Incluso de esos tan diferentes como son los dioses, pero que sin embargo, se puede llegar a tener amistad con ellos aún sabiendo del poder superior que tienen, por la mediación de este dios *Eros*.

Estas palabras finales dejan ver una vez más el carácter social del amor. Un *Eros* que posibilita la convivencia. Es así que un amor que mueve a la moderación y a la justicia hará más posible el trato entre unos y otros. La diferencia oposicional entre los hombres puede también lograr lo que logran los opuestos en la música, en el ritmo, en el cuerpo. *Eros* hace

que surjan tendencias amorosas entre estos opuestos generando así concordancia. Claro está que *Eros* no elimina las diferencias, sino más bien hace posible que éstas convivan, que concuerden. Y, como veremos más adelante, las distancias entre unos y otros se reducen, pues hay un dios que se encargará de mediar para que esto ocurra. ¿Será ésta una sabia forma de configurar lo comunitario, lo social?

Erixímaco le pedirá ahora a Aristófanes que continúe, ya que es probable que haya pasado muchas cosas por alto en su alabanza del Amor, pero no por su voluntad. Y le dice que rellene el hueco por si se ha quedado corto en la alabanza al dios, o que lo alabe de otra manera.

4.- Aristófanes o la búsqueda de la unidad original.

Aristófanes responderá a Erixímaco: “En verdad, Erixímaco, que se me ocurre hablar en forma distinta a como tú y Pausanías lo hicisteis. En efecto, me parece que los hombres no se dan en absoluto cuenta del poder (*dýnamis*) del Amor. Es el Amor el más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y de médico de males, cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano.” (189c-d). Para Aristófanes no es suficiente lo que se ha dicho de *Eros*, por el contrario, más bien se sorprende del desconocimiento que existe del Amor. Si bien comienza haciendo una aclaración que su discurso será diferente, se refiere también a *Eros* como médico de males, coincidiendo en parte con lo anterior en relación a que *Eros* elimina las tensiones de los elementos opuestos del cuerpo, gracias a la medicina.

Como se ha dicho anteriormente, toda vez que se develen elementos que van más allá de la concepción íntima o privativa de los amantes, esto es, que posean un carácter social o político, los haremos ver. Es nuevamente el caso, al referirse Aristófanes al Amor como un aliado de los hombres. No se pierde de vista al amor de los amantes, pero ahora se hace teniendo presente lo acontecido en la naturaleza humana. El universo para el conocer acerca del Amor se extiende. Tanto en magnitud como también en el tiempo, puesto que el saber de Aristófanes nos conducirá a los orígenes de la naturaleza humana.

Este orador nos dice que, “hay que conocer (*matheîn*) primero (*proton*) la naturaleza (*physin*) humana y sus vicisitudes, porque nuestra primitiva (*palai*) naturaleza no era la misma (*aute*) de ahora, sino diferente (*alloía*).” (189d).

Aristófanes dirá que eran tres los géneros de los hombres, no dos, masculino y femenino, sino que había un tercero que participaba de estos dos. El nombre de este perdura hasta hoy, aunque como género ha desaparecido: “el andrógino, es decir, hombre-mujer” (189d-e). El macho descendió en un principio del sol, la hembra de la tierra y el que participaba de ambos sexos, de la luna. Su forma y su movimiento eran circulares, por semejanza con sus progenitores. Estos seres, de este género eran seres terribles por su vigor y su fuerza. Eran

arrogantes, atentaron contra los dioses. Se dice que intentaron hacer una escalada hacia el cielo para atacar a los dioses. Fue así que Zeus y los demás dioses al verse en aprietos y no poder matarles ni extirpar su linaje “decidieron cortarlos (*diatemô*) en dos (*dikha*) a cada uno y así hacerlos más débiles.” (190d). Aristófanes continúa contando el relato de Zeus, “Ahora mismo voy a cortarlos en dos a cada uno de ellos y así serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por haberse multiplicado su número. Caminarán en posición erecta sobre dos piernas; pero si todavía nos parece que se muestran insolentes y que no quieren de nuevo estar tranquilos, de nuevo los cortaré en dos, de suerte que anden en lo sucesivo sobre una sola pierna, saltando a la pata coja.” (190d).

Estamos nuevamente en la dualidad, se ha seccionado en dos partes el todo, la partición ha separado en partes diferentes al hombre. La novedad ahora es que estas partes *se buscarán incansablemente* para recuperar esa unidad perdida. Esta es la dialéctica ahora, una desesperada búsqueda de cada una de las partes para recuperar la unidad.

¿Cuál es el trasfondo filosófico de este recurso mitológico utilizado en este momento del ascenso? ¿Cuál es el sentido de la partición? ¿Por qué la partición un castigo? ¿Qué le ocurre al hombre al ser seccionado? ¿Cuál es el sentido de poner la enemistad existente del hombre con los dioses? Todo esto está señalando el sentido que tendrá *Eros* en este orador.

Se hace presente el poder de los dioses sobre la naturaleza humana. Dividió su naturaleza original. Zeus desea que el hombre mire su seccionamiento, y para eso le pide a Apolo, que gire el rostro del hombre después de ser seccionado para que:

“el hombre al ver su seccionamiento (*tomên*), se hiciera más disciplinado (*kosmióteros*).” (190e)

¿Por qué disciplina la división? ¿Por qué partición y sometimiento unidos? ¿Por qué es más castigo para el hombre *ver* su seccionamiento? Respecto de ésto vamos a hacer referencia a Reale con respecto a su interpretación del diálogo de Aristófanes. “No creemos equivocarnos si decimos que, en efecto, es el más bello que Platón haya escrito con el

sistema de la imitación de las imágenes y del lenguaje de los autores de su tiempo. Algunos lo consideran sin más “el fragmento más hermoso de todo *El Banquete*”⁶².

Ante la pregunta ¿qué es *Eros*?, Reale dirá que es el remedio que deriva del mal de la división en dos. La búsqueda de la otra mitad, el hacer *de dos uno* y el intento de curar, de este modo, o sea, en función del *uno*, la escisión diádica de la naturaleza humana. *Eros* es la aspiración al uno y al todo originario.⁶³

Para Reale impresiona la extraordinaria insistencia con que Platón plantea el juego dramático del Dos y del Uno. En la primera mitad del discurso se acentúa la división diádica, y, por tanto, el dos, del que deriva el mal para el hombre. “En la segunda parte del discurso se insiste, en cambio en el Uno, sólo en función del cual *se puede retornar al todo*, devenir unidad y recobrar la antigua naturaleza, esto es, recuperar el bien para el hombre.”⁶⁴

Volviendo a las palabras de Aristófanes con respecto a esta partición que el hombre sufrió en tiempos remotos dice que: “es el amor de los unos a los otros connatural (*emphytos*) a los hombres y reunidor (*synagogeus*) de la antigua naturaleza y trata de hacer un solo ser (*hen*) de lo dos (*duoîn*) y de curar (*iasasthai*) la naturaleza humana. Cada uno de nosotros, efectivamente es una contraseña (*sýmbolon*) de hombre, como resultado del corte en dos (*dúo*) de un solo ser (*henos*). De ahí que busque (*zeteî*) siempre cada uno a su propia contraseña.” (191d).

Cuando se produce el encuentro (*entykhe*) con aquella mitad de sí mismos, dice Pausanías, tanto el *páiderastés* como cualquier otro tipo de amante, experimentarán entonces una maravillosa sensación, de amistad, de intimidad (*oikeiôteti*) y de amor, que les deja fuera de sí, y no quieren, por así decirlo, separarse (*chorízesthai*) los unos de los otros ni siquiera un

⁶² Reale, G. *op. cit.*, p. 114.

⁶³ Este autor plantea un análisis del reiterado juego del Dos y del Uno como remisión a los principios de la Díada y de la Unidad de las doctrinas no escritas de Platón, es decir, según el autor, aquella que la tradición indirecta informa de manera convergente e insistente sobre la doctrina platónica, reservada de modo particular a la oralidad dialéctica, de los dos principios supremos de Platón: el Uno al que corresponde al Bien y la díada indeterminada de grande y pequeño a la que corresponde el Mal.

⁶⁴ Reale, G. *op. cit.*, p. 119.

instante. Estos son los que pasan en mutua compañía su vida entera y ni siquiera podrían decir qué desean unos de otros (192c). Pero Aristófanes llega a la idea que ni uno sólo de estos negaría o tendría otro deseo que las ansias de “reunirse (*synelthon*) y fundirse (*syntakeis*) con el amado y convertirse de dos (*duoîn*) seres en uno (*heîs*) solo. Pues la causa de este anhelo es que nuestra primitiva naturaleza andrógina era la que se ha dicho y que constituíamos un todo (*holoi*): lo que se llama amor, por consiguiente, es el deseo (*epithymía*) y la persecución (*dioxei*) de ese todo.” (192e-193a).

Pausanías dirá entonces que fuimos un solo ser, pero ahora, según Aristófanes, por nuestra *injusticia* (*adikían*), fuimos disgregados (*doikísthemen*) por la divinidad. Más aún existe el peligro de que si no nos mostramos disciplinados (*kosmioi*) con los dioses se nos seccione. Nuevamente será el Amor el guía y el caudillo que llevará al hombre a conseguir (*tykhomen*) su anhelo. Si el hombre se amista con los dioses se encontrará con los amados que le corresponden. Y esto, según el orador, son muy pocos los hombres de ahora que lo consiguen. Para Aristófanes se podría alcanzar la felicidad de nuestra especie si “lleváramos el amar a su término de perfección (*ektelésaimen*) y cada uno consiguiera (*tykhoi*) el amado que le corresponde remontándose a su primitiva naturaleza” (193c). Lo mejor es el conseguir un amado que por naturaleza coincida con la índole (*noûn*) de uno. Y si el dios al que se está celebrando es el que origina esto, entonces hay que celebrar con razón al Amor, que en el presente es el que mayor servicio presta, por conducirnos a lo que es afín a nosotros. Este Amor también hará mirar con esperanza el futuro, de reintegrarnos a nuestra primitiva naturaleza.

En cuanto a nuestro camino de sabiduría hacia el saber, notábamos que volvemos a la dualidad. Pero acá más que de dualidad, se trata de un desgarramiento en el seno mismo del sí mismo del hombre. La dualidad no es del *Eros* (Pausanías), ni es el hombre de naturaleza doble (Erixímaco). Esta dualidad-desgarro queda puesta en lo más íntimo del hombre. El hombre no es de naturaleza dual, ni doble, sino que desgarrada. Pero esta naturaleza, en el sí mismo del hombre, se supera-conservando el saber que nos señalaba que lo diferente ama lo diferente, que este sí mismo desgarrado ama un sí mismo afín a él. “Se trata de

conseguir un amado que por naturaleza coincida con la índole de uno.” (193c-d). Esto es lo que está presente en la restitución de la partición.

Así en relación a la búsqueda de esa otra parte ausente, Reale dice que la superación de la dualidad (de la escisión diádica) no se realiza simplemente buscando la otra mitad que corresponde en el ámbito antropológico, esto es, a otro individuo que siente idéntica necesidad, porque tiene las mismas carencias, sino buscando algo mucho más elevado, esto es, el *Bien en sí*.⁶⁵ La palabra bien una vez más toma su lugar destacado, lo que no podemos dejar de mencionar, por los objetivos de este trabajo. Se reitera así, una vez más, la aspiración permanente de encontrar en el amado el bien.

Continuemos con nuestro viaje al saber del Amor, Agatón tiene ahora la palabra. Su discurso girará hacia el lado opuesto de Fedro. Es así, que después de alabar al dios más antiguo, según Fedro, se alabará ahora al dios más joven según Agatón. Movimiento no menor de la dialéctica de este momento.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 122.

5.- Agatón o el joven y bello amor.

Antes de iniciar su discurso, Agatón escucha a Sócrates, manifestando el temor de cuando llegue su turno de hablar, pues le comenta que lo hará después de que se han escuchado diversos y valiosos elogios. Más aún, le corresponderá su turno a continuación de un gran orador, como lo es él. Agatón, le responde que “son mucho más de temer unos cuantos inteligentes (*emphrones*) que un enjambre de necios (*aphronon*).” (194b). Notemos el alcance que se hace aquí a lo valioso que han sido todos los discursos que han elogiado a Eros, según Sócrates. Tanto así que manifiesta su temor antes de que empiece Agatón su propio discurso. Una vez más tematizada, la importancia y el valor de *todos* los elogios

Hablan de la vergüenza ante los inteligentes, por lo que Sócrates además le pregunta a Agatón si no le daría vergüenza (*aiskhynio*) hacer algo feo (*aiskhrón*) ante el vulgo (*tôn pollôn*), pregunta que no se alcanza a responder pues Fedro pidió que continuaran en beneficio del amor con sus alabanzas (194d). Interesante pregunta. ¿Por qué no se da respuesta en el texto? ¿O este no dar respuesta constituye ya una respuesta? ¿Habría mayor cuidado del discurso ante una audiencia de inteligentes? Y entonces, ¿qué ocurre ante una audiencia de seres llamados necios? No hay respuesta en el texto, pero como nada es al azar en Platón, el hecho mismo de no ser respondida y sólo ser enunciada tiene igual o mayor validez para plantearse al lector. El qué decir según quien escucha, es muy propio de los que están en las cosas de la política. También el cómo se dice, para muchos la determina el tipo de audiencia. Se hace referencia así, al mayor o menor cuidado que se debe tener al hacer un discurso. Platón deja planteada la pregunta, y, de alguna forma la responde al no responderla. Cuidarse al hablar ante los inteligentes. Y ante los viles, ¿acaso no? El sólo plantear una pregunta es a veces la manera más sustancial de alcanzar aquellos aspectos de la convivencia humana, cuando no es de interés establecer y determinar de forma arbitraria pautas de comportamiento generalizables.

Es importante destacar que en esta pausa interdialogal, en que se ha producido un diálogo dentro del diálogo, entre Agatón y Sócrates, está presente otro aspecto político que se está develando en Platón. Esto es a cómo considerar a los otros en la situación orador-audiencia.

Cuando uno toma la palabra y otros escuchan. Se muestra así en la obra, sólo a modo de pregunta cómo debe ser la actitud del orador ante la audiencia, según sean sus características. Esto es de gran relevancia, pues los discursos, ¿son determinados por la audiencia o por el deseo de decir algo considerando a esa audiencia? Eso es lo que en parte estaría preguntándose Sócrates. ¿Existen discursos para algunos y discursos para otros?

Atendamos a que Fedro solicita a Agatón que es *necesario* que haga su discurso en beneficio del amor. Pues en beneficio del amor hay que velar por su alabanza y recibir de “cada uno su discurso.” (194d). Es así que entre más sean los que den su opinión o entreguen su saber, más beneficiado se verá ese saber. Otra importante expresión que estaría dejando de manifiesto que *todos* los discursos son esperados y necesarios en beneficio del Amor. Esta podría ser la idea central al interior de la obra que Platón pone en boca de Fedro: la necesidad y la importancia de cada (*hekastou*) discurso. Es probable que sea la única instancia de la obra, que nos permita discrepar con la valoración jerarquizada que los estudiosos han hecho de los discursos. Se trataría así de una clave de lectura de la obra al interior de ella misma que nos señalaría que su centro no es tal u otro discurso, sino que su centro es el estar en discurso, estar en el discurrir, estar *dia logon*. La idea siempre será no perder el centro, y evitar que se produzcan conversaciones (*dialégesthai*) aisladas, de manera de mantener siempre presente el motivo que los reúne, el objetivo de este *Symposium*.

Agatón comienza haciendo una aclaración entre el modo (*hôs*) en que se debe hablar y el discurso propiamente tal. Es así que opina que todos los que han hablado antes no han alabado propiamente al Dios, sino felicitado a los hombres por los beneficios que les proporciona (*aítios*). Sin embargo, respecto a qué cualidades reúne el dios en sí para haberles otorgado esos dones, eso nadie lo ha dicho. El orador dirá que hay un solo modo correcto de hacer un encomio, sobre *cualquier* cosa:

“exponer detalladamente cómo es y qué efectos produce (*tygkhanei*) la cosa sobre la cual se está hablando.” (195a).

Estamos en este interludio, en un nuevo paso del conocer, por lo tanto, nos demoramos para atender la diferencia que existe en elogiar una cosa por los beneficios que aporta, que elogiarla por las características que tiene, que producen a su vez, esos beneficios. Las palabras de Agatón dirán que hay que separar la alabanza al amor a alabarlo en sí, tal como es, y luego en sus dádivas.

Primeramente, Agatón mostrará cómo es este *Eros* y comenzará diciendo que es el más bienaventurado (*eudaimonéstaton*) de los dioses ya que es el más bello (*kálliston*) y el mejor (*áriston*). Ahora, como ha ocurrido con los oradores anteriores, cada orador ha tomado en referencia parte de los discursos anteriores. Lo que muestra un trasfondo integrador, vinculante, en convivencia con las discrepancias. Agatón volverá hacia Fedro diciendo que coincide (*homologôn*) en muchas cosas con él, pero no está de acuerdo con que Amor sea más antiguo (*arkhaióteros*) que Crono, sino que él afirma que es el más joven (*neótaton*) de los dioses y siempre joven (*neon*). El Amor está en los jóvenes pues lo semejante (*hómoion*) se arrima (*pelazei*) siempre a lo semejante (*homoío*). “Se fuga de la vejez (*gêras*) que es veloz y que alcanza con mayor rapidez.” (195a-b).

De las connotaciones esenciales para la caracterización que se hará de *Eros*, Reale dice que merece especial atención que la consideración de permanecer siempre joven como el argumento principal de la primacía de *Eros* sobre los demás dioses, haya sido observado por muy pocos estudiosos como motivo revelador de la posición cultural de Agatón como sofista. Kruger, según Reale, ha mostrado que la estimación de lo joven y nuevo es característica del racionalismo: “Cuanto más resueltamente evidencia y realiza la autonomía de la racionalidad del hombre, tanto más desestima admitir lo establecido, lo ya existente, lo antiguo, para apreciar en cambio, sólo lo que es producido por el hombre como tal: lo nuevo”⁶⁶.

Volvamos al discurso. Agatón argumenta que las cosas antiguamente sucedidas entre los dioses a las que se refirieron Hesíodo y Parménides, “fueron debido a la Necesidad (*Anagke*) y no al Amor, pues si Amor hubiera estado entre ellos no hubiera habido ni

⁶⁶ *Ibíd.* p. 140.

mutilaciones (*ektomai*), ni mutuos cautiverios, ni otras violencias, sino amistad (*philía*) y paz como hay ahora desde que el Amor reina (*basileúei*) entre los dioses.” (195c).

Este dios, dice Agatón, además de joven es delicado. Delicado es el “que no camina sobre cosa dura, sino blanda. El Amor camina y habita en los más blandos de los seres; es en los caracteres y en las almas de dioses y de hombres, donde asiente su morada.” (195d) Pero aclara que el Amor no habita en todas las almas, pues en aquellas de carácter duro se aparta y es en las de carácter blando donde se instala.

Además de joven y delicado es flexible de forma, proporcionado (195e). Otra característica es que en lo que está marchito, sea el cuerpo o el alma o cualquier otra cosa, allí no reside el Amor. Esto puede asociar a *Eros* siempre en lo vivo. *Eros* es vida en un amplio sentido. Este sería otro punto para revisar la teoría de Freud que siempre pone a *Eros* en relación a Thánatos que es muerte, como su reverso indisolublemente unido. Para Platón eso no es posible.

Estas cualidades, tienen que ver con la belleza de *Eros* según Agatón. Luego se referirá a la virtud del Amor diciendo que “lo más importante es que el Amor no comete injusticia contra dios ni contra hombres, ni la recibe tampoco de dios o de hombre alguno.” (196b)

Hay virtud en el Amor y esta virtud implica valores como el de la justicia. Un nuevo elemento de carácter político, atribuido al Amor. Estar en el Amor es estar también en la justicia. Agatón continúa hablando de la virtud del Amor:

“Tampoco padece violencia, si es que padece de algo, pues la violencia no toca al Amor [...] todo el mundo sirve al Amor de buen grado en todo, y aquello que convienen dos por propia voluntad es justo. (196c)”

Para Agatón el Amor participa además de la mayor templanza. No hay placer más fuerte que el Amor, por lo tanto, los restantes placeres son menos fuerte que él.

Justicia, templanza, valentía son parte de las virtudes del Amor. Estas virtudes que otorga el Amor, nos mueven más allá de la pura atracción sexual de amado-amante. Esta atracción está atravesada y enriquecida por muchos más valores. Este *Eros* pleno de virtudes no tiene razón de ser mal entendido como menos sensual y placentero. Un mundo se abre más allá de la belleza sensible del amado dando lugar a los valores, tanto de los amantes, como de las sociedades que los contienen.

Es así que esta relación imbuida de *Eros*, por tener estas virtudes que les da el Amor, según Agatón, trasciende a los amantes y tendrá inevitablemente el impacto en la comunidad. Virtudes como las antes mencionadas son esenciales para la convivencia en el espacio público. Esta es la particularidad de *Eros*, que en la medida que hemos ido ascendiendo en la escala al saber del Amor, Platón, pone en palabras de los dialogantes un verdadero valor político del Amor. Este profundo sentido político que tiene el Amor para Platón, lo hemos ido encontrando en todas las voces que han decidido elogiar, de acuerdo a sus propias intenciones, al Amor. Es, a través del conocimiento del Amor, que se va develando su sentido político. Es en el Amor, en donde Platón ve el origen de las virtudes con las que los hombres pueden convivir.

Otra virtud del Amor para Agatón es la Sabiduría. Esta sabiduría del Amor hace que nazcan y se produzcan todos los seres. También hace sabios a los hombres en las artes. Agatón dirá que “*aquello que no se tiene o no se sabe, no se puede dar a otro o enseñárselo a tercero.*” (196c). Agatón ya está preparando el camino al paso que viene. La palabra sabiduría será central en el siguiente discurso. El hombre tocado por el Amor se hace más sabio y como veremos en el discurso siguiente el Amor genera en el hombre el deseo de saber.

Agatón cierra su discurso reiterando que para él, antes del Amor hubo la Necesidad, y en tiempos de la necesidad tuvo lugar entre los dioses muchos horrores, pero una vez que nació el dios del amar las cosas bellas, desde ahí, se han seguido toda clase de bienes, tanto para los dioses como para los hombres. El Amor “vacía de hostilidad y nos llena de familiaridad.” (197c). El Amor una vez más nos conduce a lo social, a lo comunitario. Es

Eros, según Agatón, quien ha instituido, todas las re-uniones como lo es el mismo *Symposium*, realizado en su casa.

Es en las palabras de Agatón que Platón pensará algo esencial, que se desea destacar en este trabajo. Esto es, que las re-uniones que se celebren en mutua compañía, ya sea en las danzas, en los sacrificios, es el Amor el guía. A partir de las palabras de Agatón, ¿podríamos decir que el Amor es el mejor de los políticos? Especialmente en los tiempos actuales, caracterizados más por el auspicio a la individualidad que por la promoción de la sociabilidad. Es de interés del Amor la convivencia, el intercambio de opiniones y de saberes, la agrupación, por sobre la disgregación. Son las palabras de Agatón que nos muestran las cualidades del Amor y los efectos que produce. Queda una vez más de manifiesto, su trascendencia a lo político, a la pluralidad, a lo social, a tener a los otros presente. Soy parte de los otros, los otros son parte de mí.

Si bien Agatón puso las cualidades de la belleza y juventud, como cualidades del Amor, ha sido él quien a su vez le ha dado un fuerte sentido social al Amor. Su visión del Amor traspasa rápidamente a los amantes. Se vuelca así a detallar en extenso los efectos que produce en los hombres, tal como él lo anunciara en su discurso. Es importante también destacar que este discurso, que según algunos intérpretes de la obra es la marca de un límite de los anteriores para dar paso al siguiente, el de Sócrates, es uno en los que se da cuenta explícita de la receptividad y aprobación que ha tenido de parte de todos los presentes. Si los asistentes al *Symposium* expresaron admiración y reconocimiento al discurso de Agatón, ¿por qué se desconoce este acontecimiento que ocurre al interior de este mismo *Symposium*? ¿Cuál es la intención del Filósofo de destacar este discurso? Una de las razones de la aprobación manifiesta de los asistentes, es que Agatón habló en *consonancia consigo mismo* y con el dios.

La consonancia consigo mismo, ¿no es acaso no caer en la pura retórica? ¿No es hacer exactamente lo contrario del hacer de los sofistas? ¿No es verdaderamente creer en lo que se dice? ¿Cómo y por qué la audiencia estimó que Agatón había hablado en consonancia consigo mismo y con el dios? ¿Por qué esto es relevante a tal punto de que los presentes

irrumperon en aplausos? ¿Por qué hace explícito Platón la aprobación general que produjo el discurso de Agatón y a la vez nos dice que Agatón habló en consonancia consigo mismo y con el dios? A partir de esto entonces, ¿cómo se explica la casi transgresión que se hace al interpretar los diálogos de parte de los estudiosos dentro de una jerarquía, que no corresponde ni está puesta por el propio autor? Esta valoración externa un tanto arbitraria ¿por qué desestima la valoración interna?

Todo este acontecimiento hace manifestar el temor que Sócrates siente, pues será él quien tendrá la palabra a continuación.

Importante recordar también, que Agatón inició su discurso refiriéndose a la belleza de *Eros*. En el discurso siguiente la belleza adquirirá un sentido esencial, así como la sabiduría, también mencionada en su discurso. Sabiduría y belleza, estarán ahora en la voz de Sócrates y Diótima.

6- Sócrates y la verdad en el amor de...

Sócrates antes de iniciar su discurso manifiesta que no sabía nada cómo debe hacerse un encomio de cualquier cosa, y que llevado por su ignorancia “creía que se debía decir la verdad (*aletheia*) sobre cada una de las cualidades de la cosa encomiada, aunque también fuera posible escoger entre ellas la más bella y exponerlas de la manera más brillante posible.” (198d).

Sócrates dice desconocer la manera *verdadera* de hacer cualquier alabanza y hace una crítica a la forma en que se ha alabado a *Eros*, pues dice que lo que se ha hecho es atribuir al objeto el mayor número de cualidades y las más bellas, se dieran o no éstas en la realidad. Piensa entonces, que las cualidades que se le han atribuido a *Eros* pueden ser falsas, pero que eso no es lo más importante, ya que lo que se propuso en esta ocasión fue hacer un encomio y no que fuera este realmente elogiado. Sócrates piensa que se ha tratado de hacer aparecer a *Eros* de la manera más bella y mejor posible, lo que puede ser ante los ignorantes, pero no por supuesto ante los entendidos. Dice no conocer este tipo de alabanza, y por no conocerlo el también prometió hacer un encomio y dirá que sin duda fue “la lengua la que prometió, no la mente” (199a).

Sócrates, entonces, decide no hacer el encomio, “Sin embargo, la verdad (*aletheia*), si os parece bien, estoy dispuesto a decirla a mi manera.” (199a). Es así que le dice a Fedro que hace falta un discurso “que permita oír la verdad sobre el Amor.” (199b). Los participantes invitan a Sócrates a hablar conforme a lo que él creyese conveniente. Vemos aquí una importante aceptación a un discurso que se anticipa diferente a todos los realizados. La crítica hecha por Sócrates en relación al carácter de verdad de los discursos anteriores se acepta sin más, y los participantes se disponen a escucharlo, aún más, lo invitan a hacerlo. Esta acción, ¿no evidencia un nuevo elemento de carácter político a destacar?

Es de importancia hacer notar las palabras de Sócrates antes de su discurso propiamente tal, pues de alguna forma comienza a percibirse el nuevo movimiento dialéctico al saber, que él producirá en este *Symposium*. Ha puesto la palabra *verdad (aletheia)* como

fundamento, e induce a preguntarse cuánto de todo lo dicho pertenece a *Eros* en realidad. Importante momento pues, ¿cuál es el sentido para el Filósofo, que encontrándonos en este momento de la dialéctica, prácticamente en su paso final, se ponga en duda la veracidad de todo lo dicho?

Siguiendo con lo propio de estos dialogantes, una vez más el orador que toma la palabra, trae a consideración el discurso anterior, es el caso de Sócrates que le comenta a Agatón, que fue acertado su discurso en un comienzo, pues “primero era necesario mostrar cómo era el Amor en sí y después cómo eran sus obras.” (199c)

En el discurso entonces, encontraremos una variante, pues se produce, como parte del mismo otro diálogo, entre el orador y uno de los participantes. En este caso, de Sócrates con Agatón. Sócrates hará diversas preguntas a Agatón que lo conducen sabiamente a un saber, por una parte, y lo encaminan, por otra, a preparar ese trasfondo sobre el cual presentará su diálogo con Diótima, que tuvo con ella tiempo atrás, sobre el Amor.

Es así, que la presentación de Sócrates contiene en sí dos diálogos. Uno directo con Agatón, y otro, el más extenso, y que es llamado propiamente como el discurso de Sócrates. Llama la atención que respecto del primer diálogo, entre Agatón y Sócrates que sean escasas las referencias de parte de los estudiosos, considerando que es en esta conversación en donde se da comienzo al giro que tomará el saber, en este proceso dialéctico. Pregunta Sócrates:

“¿Es por su naturaleza el Amor de tal clase que sea amor *de* algo o *de* nada?” (199c).

Sócrates le pedirá a Agatón que le responda varias preguntas pues le dice que de esa forma él se puede enterar de lo que verdaderamente piensa sobre el Amor. Las preguntas de Sócrates harán entender a Agatón más sobre el Amor. Las preguntas y no las respuestas. Es importante el paso a paso de este momento, para ir con los movimientos del texto, en una parte sustancial de la reflexión que conduce a un pensar sobre el pensar del recorrido.

Antes de continuar detallando el preguntar de Sócrates a Agatón y luego el de Diótima a Sócrates, como elemento constitutivo del discurso de Sócrates, parece pertinente una pausa para la reflexión del sentido de la *pregunta* planteado por González⁶⁷, y el principio cognoscitivo que tiene el preguntar mismo. Preguntar es *ver*. La interrogación tiene un poder apofántico, revelador; saca a luz, pone ante la conciencia, aquello por lo cual interroga. La pregunta es un estado de experiencia y de conciencia, un despertar y hacer presente o recaer ante la presencia, ya sea del todo o de un aspecto del mundo, ya de nuestro saber y nuestro discurso sobre éste. Los hechos mismos son conocidos en su “aparecer” o fenomenicidad por quien los descubre como problemas al preguntarse por ellos. Es así que la intención de detallar el cúmulo de preguntas que vendrán en boca de Sócrates, Agatón y Diótima, es entrar en la experiencia a la que ellas nos van conduciendo, en la generación de la problematización implícita. Percibir el hecho mismo de la ocurrencia y de construcción de pensamiento y de nuevo saber, al que el diálogo invita.

Sócrates pregunta: “¿Es el Amor *de* algo o *de* nada?” (199e) Agatón responde que sí, por cierto es amor de algo.

Esta es la pregunta, que según los estudiosos como Friedländer, va a dar cuenta de la *intencionalidad* del Amor. Su carácter de *deseo*, “Primero, no hay algo como “amor como tal”, sino solamente “amor a alguien o a algo”. El amor es intencional.”⁶⁸

“¿Desea el Amor aquello de lo que es Amor, o no?” (199e) Sí y mucho responde Agatón.

“¿Es acaso al poseer lo que desea y ama cuando desea y ama, o es al no poseerlo?” (200a) Al no poseerlo, al menos según lo verosímil, contestó.

“Lo que desea, desea aquello de que está falto, y no lo desea si está provisto de ello.” (200b) Agatón está de acuerdo y pregunta Sócrates:

⁶⁷ González, J. *El Poder del Eros: Fundamentos y valores de ética y bioética*. México, D. F: Paidós, 2000.

⁶⁸ Friedländer, P. *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969. pp. 23-24.

“¿Querría por consiguiente el que es grande ser grande y el que es fuerte ser fuerte?” (200b) Imposible, dice Agatón.

Pero en el caso de que alguien, a pesar de ser fuerte, quisiera ser fuerte, agregó Sócrates o de que alguien teniendo cualidades, “las reúna en sí y las posea, *desean* no obstante lo que tienen.” (200c)

Y “¿quién puede estar deseoso precisamente de lo que posee?” (200d) Alguien que dijera “yo estoy sano y quiero estar sano”. Es decir se puede desear tener lo que se tiene en el momento presente. Y ¿en el futuro? “Quiero tener también en el futuro lo que ahora tengo” (200d).

“¿No equivale el desear que en el futuro estas cualidades se conserven y perduren en nosotros, a amar aquello que aún no está a nuestra disposición, ni se tiene?” (200d) Sin duda, respondió Agatón.

“¿No son éstas o cosas semejantes el objeto del deseo y del amor?” (201a) Sin duda responde Agatón.

“¿No es el Amor en primer lugar amor de algo y en segundo lugar de aquello que está faltó?” (201a)

A partir de esta pregunta Sócrates pone su interés en que Agatón recuerde las cosas que dijo en su discurso sobre el Amor. Más aun, él se ofrece a recordarle lo dicho en relación a que entre los dioses se estableció un orden de cosas gracias al amor de lo bello, ya que lo feo no podría ser el objeto del amor. Sócrates encuentra razón a Agatón y le dice que si esto es así:

“¿Puede ser el Amor otra cosa que amor de la belleza y no de la fealdad?” (201a) Agatón da su aprobación.

“Mas, ¿no se ha convenido en qué es lo que le falta o qué es lo que no tiene, lo que desea y ama? (201b) Sí, responde Agatón.

En este caso, el Amor carece de belleza y no la posee. Necesariamente, responde Agatón.

“¿Y qué? ¿Lo que carece de belleza y en modo alguno la posee, dices tú que es bello?” (201b) No por supuesto, dijo Agatón.

“¿Persistes todavía en afirmar que el Amor es bello, si esto es así?” (201b) Es muy probable que no entendiera nada de lo que dije entonces, responde Agatón.

“¿Las cosas buenas no te parecen también bellas?” (201c) a lo que responde afirmativamente Agatón.

“Entonces, si el amor carece de cosas bellas y lo bello es bueno, también estará falto de cosas buenas” (201c), expresó Sócrates.

Diremos que a estas alturas del diálogo entre estos dos oradores, a Agatón no le queda más que decir sí a Sócrates, que él no sería capaz de contradecirlo y que quede el asunto tal como él lo dice. Sócrates por su parte le responderá:

“es a la verdad (*aletheia*) a la que no puedes contradecir, pues a Sócrates no es nada de difícil”. (201c)

Dejamos un instante el diálogo para referirnos a aspectos relevantes para este trabajo, expresados por este orador. Lo relativo a la verdad (*aletheia*) por una parte y la asimilación de lo bello a lo bueno por otra.

La opción por lo más verdadero de *Eros*, es elegida por Sócrates por sobre lo que no es tan cierto de él, diciendo no poder hacer un encomio tal como se ha hecho, pues ellos han apuntado a atribuir las cosas más bellas a *Eros*, sin importar si eso es real o no. “Sin

embargo la verdad (*aletheia*), si os parece bien, estoy dispuesto a decirla a mi manera” Este énfasis también estará en el discurso final de Alcibíades, pues el anuncia que de lo que hablará es de su verdad, con respecto al amor que siente por Sócrates. ¿Cuál es el sentido de enfatizar y de aclarar a la audiencia que el discurso está inspirado, en la verdad? ¿Cual es la relevancia de poner el acento en la verdad del discurso, y reiterarlo luego en el discurso de Alcibíades, llegando a decir que el hecho de estar bebido le ayudará a decir la verdad? Estamos en el ascenso al mayor saber. En los momentos finales. El movimiento se detiene dentro de este permanente fluir al saber, para dar entrada a un deseo nuevo, el deseo por la verdad, de estos últimos oradores.

La asimilación de lo bello a lo bueno. El alcance que ha llegado a tomar la belleza en esta sabiduría es relevante. Belleza y bien en unidad. Estar en lo bello es estar en el bien. Estar en el bien es estar también en lo bello. Como dice Friedländer, “Belleza y bien son dos nombres para la misma cosa.”⁶⁹

Mi deseo del otro, de lo otro, es en cuanto me es bello porque también es bien.

Son múltiples los alcances que puede llegar a tener la belleza como símil de lo bueno. Podría decirse que más que idealizar el amor de los amantes, incorporando el bien en lo bello, en el mal llamado amor platónico, más que idealizar la belleza de los cuerpos restándoles su verdadero valor, el símil de lo bello-bueno da un nuevo valor a la belleza que ve el amante en su amado. Lo bello no es sólo bello, sino también bueno. Esta unidad de lo bello-bueno, resulta sustancial para los objetivos de este trabajo, en tanto hace posible incorporar lo ético-político, como se ha visto en los discursos anteriores. A su vez lo bello-bueno es lo que hace posible la expansión del deseo, lo conduce a un más allá. Contrariamente a la reducción que implica el deseo de algo solamente sensiblemente bello.

El desear lo bello que también es bien, no puede significar hacer reducción del deseo. La creencia de un *Eros*, unido al bien, no lo restringe ni le quita libertad. Del bien no se sigue ni la coerción ni la represión de *Eros*. ¿Por qué no a cambio observar aquellos diversos

⁶⁹ *Ibíd.* p. 24.

ámbitos a donde conduce *Eros*, como la felicidad, el verdadero placer, el bienestar, como lo han tratado los diferentes discursos? El bien, que es la vía a lo ético, y lo ético a su vez la vía a lo político, como lo plantea Vallejo, permite la trascendencia de *Eros* a campos inimaginables.

Un alcance sobre el bien. A lo largo de esta sabiduría del saber de *Eros*, lo hemos visto también orientado no tan sólo al ámbito de lo íntimo, sino que en su trascender a lo social. *Eros* desea el bien de la ciudad y de los ciudadanos, lo hemos escuchado en las voces de los dialogantes, Fedro, Pausanías. Este saber de *Eros* que lo acerca a lo comunitario, a la ciudad, a las leyes a los gobiernos, lo hace a su vez político. A estas alturas del camino, aunando valores como bien, verdad (*aletheia*), a tantos otros valores que han integrado la sabiduría develada en el saber de *Eros*, como lo son virtud, honestidad, templanza, moderación, justicia, belleza, todos, han ido formando parte en la configuración de la sabiduría que conduce a la ascensión del saber del Amor.

Dentro del discurso de Sócrates, el camino se ha preparado para escuchar ahora lo que Diótima le hizo saber a Sócrates.

7.- Sócrates y el deseo de la procreación liberadora en lo Bello-Bueno.

Sócrates deja a Agatón y se preocupará ahora de su discurso que consistirá en decirnos lo que un día escuchó a una mujer sabia de Mantinea, Diótima. La mujer que fue su maestra en las cosas del Amor.

Comparte con Agatón que se debe exponer primero qué es el Amor en sí y cuál es su naturaleza, y después sus obras. La forma que él elige es también dando cuenta de las preguntas a las que fue expuesto por Diótima. A través de estas preguntas, que serán expuestas de manera continua, por los objetivos de este trabajo, se va develando así, un nuevo curso del pensar que conduce al deseado saber. Este andar nuevamente las preguntas, en este caso ahora de Diótima, es relevante, pues junto al conocerlas, es necesario experienciarlas, aprehendiendo así la vitalidad del pensamiento, que a su vez va generando nuevos estallidos de un saber más ensanchado. Es por tanto, fundamental, lo que viene, pues hace posible con-vivir con la vitalidad deseante, ahora llamada Sócrates.

¿Cuál es el paso que viene entonces, ante el saber que se ha alcanzado con Agatón? ¿De qué manera se encenderá una nueva luz de saber, impregnado en las nuevas preguntas de esta sacerdotisa, Diótima? Mujer que hará experimentar en parte a Sócrates, lo que éste le hiciese a Agatón. Dejar que el flujo de pensamiento hacia el saber no se detenga, en instante alguno, por la prisa de la finita certeza, es entrar al nuevo movimiento de Sócrates. Mantener vivo el deseo de un saber, que aparece más próximo a la verdad (*aletheia*). Deseo expuesto en la voz de cada orador de este *Banquete*.

A estas alturas del recorrido podemos sin más, decir que *Eros* toma parte en la búsqueda de la verdad (*aletheia*) de sí mismo, siendo intermediario, en la re-unión de saberes para configurar ese todo anhelado de lo dicho más lo por decir. En alguna medida ya se ha hecho partícipe a *Eros* de lo ocurrido, como ya se dijo el hecho mismo de estar reunidos en el *Banquete* es obra de *Eros* (Agatón). Porque no decir también entonces, que es gracias a *Eros* que es posible continuar el viaje hacia su verdad. El deseo no se detiene. El entusiasmo no decae. No hay irrupciones de frías Teorías que impidan el flujo vital hacia el

saber. Apartados quedan también los encierros inmovilizantes de las conclusiones y de las certezas. A cambio, la convivencia con un pensar desde un desear, que porque deseo no conoce la satisfacción del mismo. Es así que las voces no se acallan, ni silencian porque otra voz. Cada decir es necesario, los escuchados y los por decir. Trabajo de *Eros* será hacer posible saber, si sobre *Eros* se puede saber.

Estamos, como decíamos, prácticamente en la cúspide de esta ascensión al saber de qué es *Eros*. Se han puesto en cuestión los discursos anteriores. ¿Cuál es el sentido que en este ascenso del conocer y el saber acontezca esta nueva realidad?

Los desplazamientos del entendimiento y del saber palpitan permanentemente en la obra. Aún no hemos llegado al final, estamos experimentando una filosofía, un deseo por saber, vinculado a un pensar. El método dialogal, discursivo, dialéctico es filosofía. En palabras de Velásquez, “la filosofía surge del diálogo.”⁷⁰ *El Banquete*, la obra que con mayor validez lo hace posible. Fluides discursiva, movimiento comprensivo, que ejercita la descontractura lógica. Libertad para iniciar, que no es silencio ni ausencia de lo andado, sino la anchura posible, cuando se piensa con deseos de saber.

Comienza ahora el discurso de Sócrates, que es relato de su diálogo con Diótima. Sócrates dice que Diótima hizo con él en parte lo mismo que él hizo con Agatón.

El saber del Amor ahora dice que el Amor no era bello ni bueno.

“¿Entonces es feo el Amor y malo?” (201e) Pregunta Sócrates.

“¿Es que crees que lo que no sea bello habrá de ser por necesidad feo?” (201e), responde preguntando Diótima. Exactamente responde Sócrates.

“¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta que existe algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?” (202a) Le aclara entonces a Sócrates que esto es lo que ella

⁷⁰ Velásquez, O. *op. cit.*, p. 18.

llama la recta opinión. Por lo tanto no hay que hacer por necesidad lógica lo que no es bello, feo, ni lo que no es bueno, malo. Lo mismo ocurre con el Amor dirá esta mujer. La indigencia de cosas buenas y bellas le hace desear esas mismas cosas de que está falto. Por otra parte, el Amor tampoco será un dios como se creía, ya que los dioses no carecen de bondad ni de belleza.

“¿Será entonces un mortal?” (202d) pregunta Sócrates. No, ni mucho menos responde Diótima. Como en los casos anteriores, algo intermedio entre mortal e inmortal.

Estamos ante un *Eros* diferente, que transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas. Lo intermedio. Y, ¿cuál es la finalidad de este dios intermedio? Rellena el hueco, que queda entre los dioses y los hombres, de manera que el *Todo quede ligado consigo mismo*. Es aquí otro momento para detenernos. *Eros* reúne, integra, los unos y otros envueltos en el Todo. La integración por sobre la separación, la integración de lo diferente en una totalidad. Este dios que hace que el Todo quede ligado consigo mismo, en otras palabras, el deseo de unidad y de integración de lo diferente. La superación del dualismo, que en parte se había visto en el discurso de Erixímaco, ahora también se hace presente en este discurso, en que *Eros* aparece como una fuerza cósmica que tiende a reunir los contrarios.

Según Colli⁷¹, más que por la naturaleza, Platón se interesa por el hombre, de modo que hace falta ahora introducir en la individualidad humana aquel significado cósmico del *Eros*, proceso que se realiza mediante los discursos de Aristófanes y de Sócrates.

Continuando con el discurso, Sócrates se interesa por saber el origen de este genio (pues está entre lo divino y lo mortal), y pregunta a Diótima por sus padres, por quiénes gestaron a *Eros*. Este es otro paso trascendente que va al conocimiento de la constitución interna de *Eros*. Es necesario aludir a dos aspectos de *Eros*. Uno en relación a su acción externa como mediador, mencionado antes, entre lo divino y lo humano y otro, con respecto al mismo *Eros* que contiene en sí, dos realidades de ser, la de la necesidad por ser hijo de Penía, y la

⁷¹ Cfr. Colli, G. *Platón Político*. Sexto Piso, México, D. F. 2011.

del recurso, por ser hijo de Poros. Ambas realidades al interior de *Eros*, lo harán estar en permanente movimiento, sostenido por la permanente tensión interna.

Eros es engendrado en el natalicio de Afrodita y eso lo hace ser enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero por ser hijo de Poros y Penia, el Amor ahora será diferente. Siempre pobre y lejos de ser bello por ser hijo de Penia. También sigue a los bellos y a los buenos, apasionado por la filosofía y fértil en recursos, por ser hijo de Poros.

Su *deseo de saber pone al Amor entre los filósofos*. Diótima dice que los filósofos son los intermedios entre los sabios y los ignorantes, y aquí estará también el Amor. Es el momento para referirse a la sabiduría como algo bello. Se une entonces belleza y sabiduría y como se ha dicho del Amor que es amor respecto de lo bello, es necesario que el Amor sea filósofo. Amor, Sabiduría, Belleza, una misma unidad.

Es necesario hacer notar que si de algún modo se han ausentado los amantes del discurso, esto ha sido interpretado erróneamente por Vlastos⁷², quien dice que Platón ha puesto a los amantes como excusa en el inicio del escalonar, para luego dejarlos. Vlastos ha olvidado el discurso de Alcibíades, que se expone presentándose aún como hecho de verdad (*aletheia*) al final en esta ascensión al saber de *Eros*. Se apreciará allí la declaración apasionada de su amor por Sócrates en que se unirá el Amor, la sabiduría, lo bello.

El tiempo actual de Sócrates, está más bien dedicado a esclarecer una forma de pensar que conduzca de verdad a conocer la naturaleza de *Eros*. Se aprecia el esfuerzo de Diótima de hacer ver a Sócrates su pensar sobre el Amor. Se está en el curso del pensamiento impulsado por Diótima y que muestra de manera inusual el seguimiento de parte de Sócrates a todos los movimientos requeridos por Diótima. Nuevas verdades se develan a través del diálogo.

⁷² Cfr. Vlastos, G. "The Individual as an Object of Love in Plato." *Platonic Studies*. Princeton University Press, New Jersey, 1981. 3- 41.

¿Cuánto se sabe de *Eros* en este instante? Un nuevo saber ha traído Diótima en las palabras de Sócrates.

Continúan las preguntas de Diótima a Sócrates.

“¿Respecto de qué es el Amor de cosas bellas? El amante de las cosas bellas las desea. ¿Qué desea?” (204e) Pregunta Diótima, que lleguen a ser suyas responde Sócrates.

“¿Qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas bellas?” (205a) y empleando en vez de bello bueno, el amante de las cosas buenas, las desea, ¿Qué desea? Pregunta Diótima.

Que lleguen a ser suyas respondió Sócrates.

“¿Y qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas?” (205a) Será feliz, respondió Sócrates.

A partir de esto Diótima dirá que por la posesión de las cosas buenas los felices son felices. Encontramos aquí principios valorativos ético-políticos por la insistente mención a lo bueno. Respecto a los valores éticos, Friedländer señala que “en la relación de los amantes es posible representarla en una imagen triangular en que el vértice superior indicaría el aspecto valorativo que atraviesa a los que se aman.”⁷³ A partir de esto, Vallejo⁷⁴, considera que la tesis de Friedländer, hace posible insertar el eslabón necesario de sustancia ética, que hace posible ser a *Eros* una vía a lo político.

“¿No es otra cosa que el bien lo que aman los hombres? ¿Tienes acaso otra opinión?” (206a) Pregunta Diótima. No, responde Sócrates.

“¿Entonces se puede decir sin más que los hombres aman lo bueno?” (206a) Sí, responde Sócrates.

⁷³ Friedländer, P. *Plato*. Routledge & Kegan Paul, London, 1969. p. 26. (Traducido por mí)

⁷⁴ Vallejo, A. “El Fantasma de Helena: El papel de la razón en la concepción platónica del amor.” *Er, Revista de Filosofía*, 30. p. 101.

“¿Y qué? ¿No ha de añadirse que aman poseer también lo bueno? ¿Y no sólo poseerlo, sino también poseerlo siempre?” (206a)

Luego, en resumidas cuentas, dirá Diótima, que el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno.

“¿De qué modo deben perseguirlo los que lo persiguen y en qué acción para que su solicitud y su intenso deseo se pueda llamar amor? ¿En qué acción?” (206b)

En la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma. No se puede procrear en lo feo dirá Diótima, sino tan sólo en lo bello. El hecho de la procreación requiere la metáfora de la preñez del amante. Este fenómeno del amante preñado, en el sentido de abultado de deseo y virtudes, por sobre el amante excitado o seducido por un objeto externo, como en la teoría freudiana, pone en discrepancia fundamental la direccionalidad en que *Eros* actúa. Es así, que el amante preñado, o como dice Velásquez en el texto citado, el poseído de amor está preñado. El enamorado pare, porque un ser bello le hace parir precisamente aquello de que está preñado. Así es, que es el mismo quien elige a su otro bello, y es quien decide dar a luz todo aquello contenido en sí mismo, al amado elegido. Liberándose así el amante. Nussbaum⁷⁵ señala que la pasión exige que un objeto irradie valores. Eso es lo que la pone en movimiento.

Diótima explica bellamente lo que ocurre y dice que cuando se acerca a un ser bello lo que está preñado se sosiega, se derrama de alegría, alumbrando y procrea. En cambio cuando se acerca a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae entristecido en sí mismo, se aparta, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad. Como vemos el movimiento se produce y decide desde el ser mismo que está preñado, hacia un otro. No es un estímulo externo el que mueve, excita, ante el cual, sea imposible no responder, una especie de pasión desatada, llamada libido y la que se dice similar de *Eros*. Es

⁷⁵ Nussbaum, M. *La Fragilidad del Bien: fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Visor, Madrid, 1995.

el amante preñado que da luz en el que ama. Desde estas palabras de Diótima, ya se puede deducir que el Amor no es amor de la belleza sino:

“amor de la generación y del parto en la belleza.” (206e)

Estas serían algunas de las enseñanzas que recibió Sócrates de Diótima. Se hace aquí una pequeña pausa pues viene la pregunta por la *causa* de este amor y deseo. Es importante recordar las aclaraciones que han hecho los dialogantes con respecto a cómo elogiar a *Eros*. Los posibles errores que se han cometido en términos de la veracidad, como lo expresó Sócrates. Es posible entonces que la pausa que ahora se produce es para distinguir las enseñanzas recibidas, de la *causa* del amor y del deseo, de lo que aún no se ha hablado. La pausa también necesaria para saber, qué saber, es lo que acontece en este momento del movimiento ascensional, y qué saber está aún por saberse.

La obra exige ser reflexivo y atento, pues son infinitas las claves que están en su interior, tal vez de modo encubierto en metáforas, mitos, o simplemente en la ironía del filósofo. Un todo que conjugado incide profundamente en un pensar y en un saber, en este caso sobre el fenómeno del Amor.

Volvamos entonces a la causa del Amor.

“La causa está en relación al deseo de inmortalidad, dirá Diótima. La naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal. Y solamente puede conseguirlo con la procreación, porque siempre deja un hombre nuevo en el lugar del viejo.” (207d) Es así que el hombre desde siempre se está renovando, y aunque se diga que es la misma persona hasta que llega a la vejez, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo. Siempre se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro. Todo esto no tan sólo en el cuerpo, sino también en el alma. También los conocimientos nacen y perecen. El repasar en la memoria, es crear un nuevo conocimiento a cambio del que se ha marchado.

El hombre ama lo imperecedero. Desea permanecer inmortal. A partir de esto surgirá el deseo y la valoración de ser fecundos en el alma, más que fecundos según el cuerpo. Los que conciben en las almas más aún que en los cuerpos, conciben lo que al alma corresponde concebir y dar a luz:

“La sabiduría moral y las demás virtudes [...] Pero con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades que tiene por nombre el de moderación y justicia” (209a)

La más bella sabiduría moral hace vinculante lo íntimo a lo público. Es *Eros* intermediario, antes entre lo divino y lo humano, ahora entre lo íntimo y lo público. Tensión permanente que hace próximo lo que habita distante, diciendo además que es la más bella forma de sabiduría moral. Estamos en el Amor, este amor que tendrá que ver con la moderación y la justicia, pues los hombres movidos por *Eros*, se vinculan, con-viven. Lejos están de vivir el mal llamado “Amor Platónico”. Amor sin cuerpo, sin acciones concretas, sólo ideas y fantasías amorosas que como vemos en esta obra sobre el Amor, no tienen lugar. El Amor así, dado a conocer en la sabiduría de *El Banquete*, no es la experiencia de la pura intimidad de dos que se aman. Estamos finalizando el viaje y no se detiene el intento del filósofo por develar los efectos que tiene para la comunidad la acción de *Eros*.

En Colli encontramos que “el amor se desarrolla en el individuo y es precisamente la actividad que lleva la individualidad a su plena manifestación en su aspecto universal. El alma que se mueve por ese anhelo intenta, sobre todo acercarse a otros hombres, primero a uno, después a un número lo más elevado posible (...) para continuar el proceso descrito en *El Banquete*, esto es, en otras palabras, tiende a inmortalizar su individualidad por medio de la vida en comunidad y a través de la creación y de la acción en la comunidad.”⁷⁶

Todos aspiran a la idea suprema de lo bello y con este afán se agrupan solamente para poder alcanzar el fin último de la generación que les da la inmortalidad, y para generar es necesario la vida en común, la reunión de los seres, su colaboración mutua. En la escala

⁷⁶ Colli, G. *op. cit.* p. 68.

infinita de la perfección de los seres, dirá Colli, reina este principio. Así como cada uno de ellos se reúne con el objetivo de generar a sus hijos, así también es imprescindible la existencia de la comunidad y del Estado. Que los legisladores puedan generar a sus hijos inmortales, las leyes y la virtud.

Volvemos ahora al discurso de Sócrates para traer las palabras de Diótima en relación a que cuando alguien desde niño se siente en el alma preñado de virtudes, como la moderación y la justicia, inspirado por la divinidad desearía al llegar la edad conveniente, parir y engendrar y se dedicaría a buscar la belleza en torno suyo en la que pueda engendrar. Esta belleza debe tener virtud, para ser realmente bella.

Ha surgido una belleza mayor que tiene que ver con aspectos sociales y comunitarios. Es importante entonces ver, que el hombre que está en el Amor, expande su mundo de intereses. Del deseo, de la pasión entonces, surge la admiración por las cosas del ámbito público. Platón no separará entonces el proceso íntimo del amor de la afectación al plano público. No es común que a partir de *Eros*, seamos motivados por lo que acontece en la vida compartida. Se produce otro punto de quiebre con las teorías psicoanalíticas en que se ve la instancia social como represora del *Eros* del Hombre. En Platón sin embargo, la comunidad se ordena, se organiza producto del deseo y el amor hacia ella. Las corrientes de inspiración psicoanalista, no lo conciben así, y ven el ordenamiento como represión de *Eros*, y no como un acto de *Eros*.

Habrà siempre una lucha entre las normas y la manifestación del *Eros*. Para Platón las normas se generan por causa de *Eros*, que desea y ama lo comunitario. No es por imposición sino es un deseo que surge en el hombre amante, de procrear hijos espirituales y esos a lo que más benefician es a la comunidad. Para Freud⁷⁷, el ser conducidos por el principio de la realidad, es decir, el hombre adecuado, que ha reprimido su *Eros*, estará en constante lucha por la represión de sus deseos que le significa una sociedad organizada. En el caso del *Eros* platónico es absolutamente lo contrario, pues es en la comunidad donde el

⁷⁷ Freud, S. "Psicoanálisis y Teoría de la Libido." *Obras Completas, III*. España: Biblioteca Nueva, 1996. 2661–2676.

hombre puede desplegarse, dando a luz obras que serán inmortales. En Platón la comunidad es la posibilidad que tiene el hombre de universalizarse.

El que ha sido hasta aquí, educado en las cuestiones amorosas, dice Diótima, ha contemplado en orden y debida forma las cosas bellas acercándose así, al grado supremo de iniciación en el amor,

“Adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, algo que existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece” (210e)

No es bello por un lado y feo por otro. Tampoco se mostrará a él la belleza como un rostro, manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como razonamiento ni como un conocimiento, ni como algo que existe en otro ser, en la tierra o en el cielo.

“Sino la propia belleza en sí que siempre es consigo específicamente única” (221b)

Relevante este nuevo instante pues se llega a una gran altura dentro de este viaje ascensional. Recordar que Diótima dirá a Sócrates que el que ha sido educado en el Amor, y ha contemplado en orden las cosas bellas, tendrá esta apreciación súbita de lo bello. Esto también ha puesto, en algunos estudiosos la pregunta por la necesidad de los movimientos dialécticos previos, si todo llega a ocurrir de forma súbita. Sin embargo, también están los estudios que plantean que sin la dialéctica previa, que prepara, no sería posible este instante súbito de la adquisición de la belleza. Velásquez dice que “lo que adviene de súbito ya es parte de otro proceso del espíritu por el que el entendimiento, mediante una suerte de intuición, recibe la comprensión no ya de un concepto superior de la belleza sino de lo bello mismo.”⁷⁸

Lo importante es no dejar de acentuar que todo lo que ocurre en este momento es a partir de las realidades visibles. Desde allí el hombre puede llegar a conocer la belleza en sí, que

⁷⁸ Velásquez, O. “En torno a «súbitamente» en *El Banquete* de Platón.” *Revista Chilena de Literatura*. 27/28 (1986). p. 67. El Profesor distingue, sin embargo, que la dialéctica es la vía (método, *hodós*) de acceso a las ideas inteligibles, aquí, la idea de Belleza.

es el momento de la vida, le dice Diótima a Sócrates. Y en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre; cuando éste contempla la belleza en sí. Ahora le hará una pregunta fundamental:

“¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento, cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad (*aletheia*); y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que le fue posible a algún otro hombre?” (212a)

Virtudes, verdad, a través de *Eros*. Valores que usualmente los hemos vistos derivados desde otros lugares, Platón lo hace desde el Amor. Es la riqueza de la obra, que hace posible desear la virtud, la verdad por *Eros*. Sin ser *El Banquete* un texto de teoría política, o social no se puede desconocer la riqueza en su haber, de temas originarios en el desarrollo y acción de una comunidad de hombres. Esto no es filosofía política, es lo eminentemente político que se encuentra en la Filosofía de Platón, que surge a partir del deseo de las cosas buenas-bellas.

No resulta fácil encontrar autores que estudien el valor político de esta obra, prácticamente no existen. Sólo se escucha que toda la obra del filósofo está atravesada por su interés en lo político. Para este trabajo no era suficiente afirmar lo anterior, pues cada obra de Platón tiene su riqueza, grandeza y política particular. En este caso, con *El Banquete*, nos encontramos conociendo la verdad sobre *Eros* y su profundo sentido político.

Volvemos a Sócrates, quien da por terminado su discurso diciendo que para la adquisición de este bien, difícilmente se pueda tomar un colaborador mejor de la naturaleza humana que el Amor. Sócrates aconseja venerar al Amor y también lo que tiene relación con él y practicarlo de modo preferente. Sócrates dice hacer la alabanza siempre al poder y la valentía del Amor, en la medida de su capacidad.

La experiencia de la aprehensión súbita de lo bello-bueno pareciera ser un momento muy particular, trascendente, posible *en* la vida. Es el momento donde *Eros* une lo divino a lo humano probablemente, con su poder de intermediario. Esta experiencia de lo súbito, gracias a haber vivido el proceso del Amor, es casi místico, divino, y ocurre en la vida del hombre, no fuera de ella.

Es la altura de Sócrates en la ascensión al Amor. Pero el viaje no ha llegado a su fin, aunque para muchos estudiosos, es en este discurso donde se encuentra la totalidad del pensar y de lo que *Eros* es. El viaje continúa y con un hecho tremendamente humano, que contradice a muchos intérpretes de Platón. Pues si el discurso de Sócrates es la verdad sobre *Eros*, al final de este ascenso, Platón presenta la llegada súbita de un Alcibíades, embriagado por el vino y, por qué no decirlo, también por el amor hacia Sócrates. El movimiento es violento, fuerte, casi se percibe lo abrupto y lo súbito de la entrada de Alcibíades, que por decisión de Platón, sí será el que ponga fin a este movimiento dialéctico, que ha envuelto a la obra, permitiendo así llegar a la buscada verdad. La verdad de lo que siente un amante cuando ama. Dionisio, el vino, el amante Alcibíades, la verdad del Amor. Sólo así será posible llegar al final.

8.- Alcibíades, el vino, la pasión y la verdad.

Hemos llegado al momento final del largo y arduo camino. La sabiduría dialéctica emerge en plenitud. El paso final, a la ¿verdad sobre *Eros*? y el descenso súbito del hombre al hombre. Estar en la llegada, es estar a la vez en lo más humano. Platón decide dar fin a la dialéctica del saber de *El Banquete* con la irrupción de Alcibíades, ¿por qué entonces hacer del diálogo de Sócrates la finalidad de *El Banquete*? Alcibíades es la llegada. Lo moviente inmóvil, necesario, donde la verdad toma lugar. La verdad que necesita un instante de inmovilidad para dejarse ver. El movimiento se ha detenido, en beneficio de una nueva verdad. Es intención del filósofo, que la verdad de Alcibíades tome su tiempo. Finalmente, será la verdad de Alcibíades la que produzca la detención necesaria, que representa la llegada de los diversos caminos andados. El final trae consigo una quietud, un silenciarse, un preguntarse. A su vez, la entrada súbita de Alcibíades, impulsa también a un desplazamiento súbito en el pensar y en el sentir que ha acompañado los discursos de los dialogantes.

La sabiduría desnuda, que traspasa la obra, con su voz potente y silenciosa, no da lugar ahora a pensamientos aquietados, no deseantes. Necesario es, irrumpir súbitamente, para que el pensar y el saber no deje de ser erótico, es decir, no pierdan la pasión ni el deseo permanente de saber, aún cuando se crea saber. Alcibíades es el despertar del letargo inconsciente que puede producir el inevitable sometimiento a la seducción de una lógica discursiva, que prescinde de la carne, de los cuerpos, del deseo de ser deseado, del desgarró íntimo de no sentirse amado. *Eros* ahora toma otro lugar. Es cuerpo y alma, habita en el mismo Sócrates quien había puesto a *Eros* más allá de sí mismo y del hombre. Es este mismo hombre, que ha seducido con sus palabras cuando habla, el que a su vez se transforma en *Eros* para Alcibíades. ¿Podríamos decir entonces, Sócrates *Poros* (Recurso), Alcibíades *Penia* (Necesidad)? ¿La unión de ambos discursos, *Eros*?

La reunión continúa, y Alcibíades se ha incorporado a este *Symposium* de forma súbita. Unos golpes en la puerta de un grupo de juerguistas sorprenden a los reunidos. Es la voz de Alcibíades, que muy borracho a grandes voces preguntaba dónde estaba Agatón y pedía

lo llevaran a su lado. Quería coronarlo con las cintas y una corona de hiedra y violetas. Alcibíades pregunta al grupo si aceptan como comensal a un hombre que está completamente borracho. Deseaba coronar la cabeza del hombre más bello.

“¿Os reís de mí porque creéis que estoy borracho? Yo, aunque vosotros riáis, bien sé que digo la verdad . ¡Ea! Decidme desde este momento; ¿entro con esta condición o no? ¿Vais a beber conmigo o no?” (213a)

Todos lo ovacionaron y le invitaron a entrar. Hemos iniciado el movimiento final de este viaje y nos encontramos con un discurso que comienza una vez más, con la palabra verdad. Es el *continuum* de la obra, que ha mantenido la unidad entre los discursos y ahora en particular entre Alcibíades y Sócrates. Una vez más lo relacional, los elementos fundamentales que se comparten desde saberes diferentes. Sócrates fue enfático en decir que sólo en vista de la verdad podía hablar. Luego, Alcibíades dirá que solo es la verdad la que dirá. La fuerza, con que cada uno ha puesto el sentido de la verdad, los reúne, los asimila, teniendo presente sus profundas diferencias.

Alcibíades toma ubicación en la mesa del diálogo sobre *Eros*, al lado de Agatón a petición de éste. No se ha percatado aún de la presencia de Sócrates. Alcibíades abrazó y coronó a Agatón, luego se preguntó quien era ese tercer comensal que se encontraba con ellos. Al reconocer de súbito a Sócrates da un sobresalto y grande es su sorpresa de encontrarse con Sócrates y le dice que otra vez lo espera al acecho, mostrándose de sopetón como acostumbra, en el lugar donde menos imaginaba encontrarlo. Le pregunta a qué ha venido y además por qué se encuentra sentado al lado de Agatón que es el más bello dentro de la casa.

La palabra súbitamente, como sabemos, ocurre cuando es aprehendida la belleza en sí, es decir lo bueno, cuando irrumpe Alcibíades, cuando Sócrates es reconocido por Alcibíades y en la entrada final de los jueguistas. ¿Todos estos momentos súbitos contienen en sí la verdad de lo bello bueno? ¿Son Sócrates, Alcibíades y los jueguistas símbolos de verdad y de bien?

Continuando con el diálogo, después de la llegada de Alcibíades, Sócrates se dirige a Agatón para pedirle que lo defienda, pues el amor de Alcibíades, se ha convertido en no pequeña molestia, desde que se enamoró de él. No puede ni mirar ni conversar con ningún hombre bello, pues siente celos y envidia, que le pueden hacer cometer asombrosos disparates. Sócrates teme que Alcibíades pueda hacer algo nuevamente en esta ocasión. Le pide que los reconcilie y que los defienda de alguna violencia pues la manía y el afecto que siente Alcibíades por él, le causan horror. Por otra parte, Alcibíades le pide a Agatón que le dé parte de las cintas para coronar también la admirable cabeza de Sócrates, quien es el que vence en los discursos a todos los hombres. Alcibíades coronó a Sócrates y se sentó.

Alcibíades al ver serenos a los comensales, les dice que eso no se puede consentir y hay que beber, pues así lo han convenido. Y se elige él mismo como árbitro de la bebida, hasta que los participantes hayan bebido lo suficiente. Pidió que le sirvieran vino a él y a Sócrates diciendo que ante Sócrates esta treta no vale de nada, pues la cantidad que se le indique la beberá sin que por ello se muestre jamás borracho.

Erixímaco pregunta a Alcibíades qué hacer y éste le responde lo que él ordene, pues un hombre que es médico vale por otros muchos. Erixímaco entonces, le explica que habían decidido hablar cada uno por turno, sobre el Amor, de la forma más bella que pudiera y hacer un encomio. Como él no ha hablado y está bebido, le corresponde hacerlo. Alcibíades piensa que no es equitativo poner el discurso de un hombre ebrio, al lado de los discursos de hombres serenos. También explica que él, a ningún otro alabará estando Sócrates presente, ante lo cual Erixímaco le dice que si le parece bien, que haga la alabanza de Sócrates. Después de unas palabras hacia Sócrates, Alcibíades dice que va a decir la verdad entonces, Sócrates replicó:

“que si es la verdad, te dejo y te invito a decirla” (214d).

El *continuum* de la obra no se detiene, y el discurso de Alcibíades aunque aparentemente disonante, se une en el deseo de hablar desde la verdad. Este deseo en ambos oradores es inicio y fundamento de sus discursos. La frase *voy a decir la verdad*, de manera enfática,

aparece como una declaración necesaria y suficiente tanto para los que le escucharán, como para él mismo Alcibíades, quién se ha decidido a hablar desde sí mismo. Desde su más honda pasión que siente hacia Sócrates. Para él no tiene sentido hablar del Amor, sino es hablar de Sócrates. El *Eros* de Alcibíades es Sócrates, y lo que es Sócrates para él, será el contenido de su discurso. Estamos llegando al final del viaje. El momento presente es por sobre todo humano, en donde la bebida, la pasión y la verdad conviven. Habíamos llegado a conocer la belleza en sí, sin necesidad de un algo bello-bueno, que la contenga, pues la belleza en sí, se encuentra más allá de las cosas aunque bellas. Sin embargo, Platón, humano por sobre todo, no desea que el viaje por el camino al Amor finalice sin hacernos volver nuevamente al hombre. Al hombre que es bello, que seduce, que se hace amable, pues contiene en sí sabiduría, templanza, verdad. Lo dialéctico muestra una vez su fuerza y sentido, haciendo posible una riqueza excepcional en la configuración de este *logos* de *Eros*, en que la verdad se busca sin límites. La verdad será dicha ahora con respecto a un hombre, Sócrates, no se elogiará a un dios. Aún más, con Sócrates presente, situación que le permite a Alcibíades pedirle explícitamente que lo interrumpa en su discurso si dice algo que no es verdad, o si miente, pues él voluntariamente no falseará nada.

Alcibíades le advierte a Sócrates que hablará tal como le vengan las cosas al recuerdo, y que no es fácil para él hablar en el estado en que se encuentra, ni enumerar por orden los rasgos de su desconcertante naturaleza. Otra advertencia que Alcibíades hace, es que su elogio lo hará mediante símiles. Pero el símil no es para poner en ridículo, dirá, sino que el símil tiene por fin la verdad. Usará entonces el símil de los Silenos que hay en los talleres de los escultores, que al abrirlos en dos, se ve que tienen en su interior estatuillas de dioses. Comparará también a Sócrates con un flautista más maravilloso que Marsias, quien se servía de los instrumentos y fascinaba a los hombres con el hechizo que emanaba de su boca. (215c)

“Las melodías de éste, ya las interpretara un buen flautista o una mediocre tocadora de flauta, son las únicas que le hacen quedar a uno arrebatado y que ponen de manifiesto a los hombres que sienten necesidad de los dioses y de iniciaciones, por ser dichas melodías de carácter divino” (215c)

Alcibíades dirá entonces de Sócrates que él difiere del flautista Marsias, porque tan sólo sin instrumentos, con sus simples palabras, consigue el mismo efecto.

“Cuando se escucha a Sócrates o a otros contar sus palabras, por muy mediocre que sea el que las relate y, tanto si es mujer, varón o muchacho quien las escuche, queda transportado de estupor y arrebatado por ellas” (215d).

Momento de pasión, Alcibíades decide contar su verdad, hablar de sí mismo, (hecho que reconocerá más adelante haber desatendido). Decide hacerlo ante una audiencia, ante el hombre que ama. La declaración íntima, expuesta a los otros. El relato en que un hombre de fama reconoce sentir el rechazo de parte del hombre que ama. Compartir lo íntimo, reconocer la vulnerabilidad humana y por un instante dejar el placer del halago de la muchedumbre, para volcarse a la verdad de sí mismo. Un sí mismo que no es puro individualismo, sino ese mismo que está atravesado de otro sí mismo. Alcibíades no oculta su sensualidad, expresa que dirá bajo juramento qué sensaciones ha experimentado personalmente por efecto de las palabras de Sócrates, y que sigue experimentando, ahora todavía.

“Cuando le escucho, mi corazón da muchos más brincos que el de los coribantes en su danza frenética y se derraman mis lágrimas por efecto de sus palabras y veo que a muchísimos otros les sucede lo mismo.” (215e)

Alcibíades hace una distinción sobre otro tipo de oradores, que si bien hablaban bien, jamás produjeron en él, nada semejante a lo producido por Sócrates. Se refiere a Pericles, que no lograba turbar su alma. Alcibíades continúa su discurso hablando de su propia vida, de lo que ha significado Sócrates. Reconoce haber atravesado por crisis en su vida, a tal punto que le parecía insoportable vivir, llevando la vida que llevaba. Surge aquí un momento en que Alcibíades une su sentir, su amor dolido, con otro aspecto de su vida, que es estar en las cosas de la política. Vida íntima y vida pública, se ponen en unidad, haciendo ver lo equívoco que es, estar en lo político, descuidándose de sí mismo. Amor y Política en proximidad. ¿En que direccionalidad? Alcibíades nos insta a preguntarnos si el movimiento

es de lo Político al Amor, o desde el Amor a lo político. El reconoce entrometerse en la política de los atenienses y descuidarse de sí mismo. Es decir estar en lo político antes de estar consigo mismo. ¿Es esa la direccionalidad?

Según Velásquez, en su obra citada, señala que hacer lo que Alcibíades reconoce que hace, es decir, que se descuida de sí mismo y, que “me ocupo de los asuntos de los atenienses” (210a), es justamente el camino inverso de la propuesta socrática, y que lleva precisamente al aspirante a político a un camino ruinoso.

Recordemos la metáfora de la preñez, en el diálogo anterior. Sentirse abultado, pleno, con deseos de generar en lo bello, es primordial para el movimiento hacia el otro. Alcibíades no logra abultarse, preñarse, ¿Puede generar en lo bello-bueno, en la ciudad que le interesa? Más bien son los otros que le seducen con el halago y la fama. En ese caso su quehacer político no le permite la generación ni su liberación.

“Y esto Sócrates no dirás que no es verdad. Es más, ahora incluso, sé en mi fuero interno que, si quisiera prestarle oído, no podría contenerme, sino que me ocurriría lo mismo, pues me obliga a confesar que yo, a pesar de que es mucho lo que me falta, me descuido todavía de mi mismo y me entrometo en la política de los atenienses.” (216b)

Es Alcibíades, con su verdad, quien deja al descubierto su realidad, ante la cual ha huido, para que no lo sorprenda la vejez sentado al lado de Sócrates. Estamos en un momento de intimidad, es Alcibíades el protagonista, que apuesta por la verdad, la verdad de sus sentimientos, la verdad de su amor por Sócrates, la verdad también de reconocer su despreocupación de sí mismo y, sin embargo, de preocuparse por las cosas de la ciudad. Pareciera decir que en esta permanente fuga de su verdad más íntima, sucumbe a los honores que le tributa la muchedumbre. Reconoce que huye de Sócrates como un esclavo fugitivo y siempre que le ve siente vergüenza. Alcibíades trae nuevamente el sentimiento de vergüenza unido al Amor.

“Y tan sólo ante este hombre he experimentado algo que no se creería que puede haber en mí; el sentir vergüenza ante alguien. El caso es que yo lo siento únicamente en su presencia [...] Muchas veces me gustaría no verle entre los hombres, pero si esto ocurriera, bien sé que mi pesar sería mucho mayor, de suerte que no sé qué hacer con este hombre.” (216d)

Alcibíades vuelve a dirigirse a la audiencia, y a decirles el maravilloso poder que Sócrates tiene, el que ninguno conoce y es él quien lo va a revelar.

“¿De cuánta templanza creéis, señores comensales, que está lleno?” (216e) Pregunta Alcibíades, pues les aclara que a Sócrates no le importa nada el que uno sea bello y más aún lo desprecia hasta extremos que nadie puede saber. Tampoco le importa que uno sea rico, ni tenga esos privilegios que la multitud ensalza. Por el contrario, todos esos bienes para él no valen nada y tampoco nosotros somos nada, pues se pasa la vida ironizando y jugando con los hombres. Pero cuando habla en serio y se muestra sin envolturas no creo que alguien haya visto las estatuillas que yo he visto. Me parecieron tan divinas, tan de oro, tan sumamente bellas y admirables que:

“ no me quedaba otro remedio que hacer al punto lo que me ordenase Sócrates.” (217e)

Comienza ahora una descripción detallada de todos los momentos que para Alcibíades han significado la oportunidad de vivir la pasión junto a Sócrates. Hablará de todos sus intentos de seducirlo. De lo que ha sentido cada vez que sus expectativas se han frustrado, de su decepción. El paso a paso nuevamente. El ir lentamente con Alcibíades recorriendo aquellos momentos en que deseaba amarse con Sócrates, y lograr traspasar el dominio de sí mismo, de su admirado y amado. La sabiduría de la lentitud, que no permita que nada importante se escape. No hay prisa. No olvidar también cómo Diótima nos condujo junto a Sócrates, lentamente hasta *Eros* semidiós, dejando atrás al *Eros* dios. Cómo, paso a paso, es posible llegar a aprehender de súbito lo bello. Es la sabiduría del saber.

Alcibíades hablará de sí mismo, como nunca, ante la audiencia, de los momentos en que él entrega, apertura, deseo y Sócrates huída.

“Estoy en la obligación, ante vosotros, de decir toda la verdad (*aletheia*).” /217a)

Alcibíades, comienza a relatar todos los intentos que ha hecho para conseguir la cercanía de Sócrates. Despidió a un acompañante para quedar a solas con él, pues pensaba que al estar a solas con Sócrates iba a tener una conversación como la que se sostiene en la soledad un amante con su amado, lo que lo llenaba de gozo, pero, sin embargo, nada fue como él pensaba y deseaba. Lo invitó a hacer ejercicios con él, con la esperanza de conseguir algo, pero nada. Lo invitó a cenar, igual que un enamorado que pone una trampa a su amado, tampoco accedió en seguida pero sí con el tiempo. Pero una vez que hubo cenado quiso marcharse, y por vergüenza lo dejó irse. En otra ocasión en que repitió la hazaña, como él dice, lo obligó a quedarse. Alcibíades relata que Sócrates se quedó a descansar en el lecho contigo al de él, en el que había cenado. No dormía en la habitación ninguna persona aparte de ellos.

Aquí, Alcibíades hace una pausa para decir que lo que ha dicho podría contarse ante cualquiera, pero lo que viene a continuación no se lo oirían decir si no fuera por el dicho de que, “el vino, con niños y sin niños, es veraz” (217e)

Expresa que lo domina un sentir como si lo hubiera picado por una víbora, por el sentimiento de dolor y sufrimiento que le embarga, que sólo lo pueden comprender los que lo han vivido. Sin embargo, él dirá que ha sido picado con algo que causa todavía más dolor, en la parte más sensible al dolor de aquellas que uno puede ser picado: el corazón o el alma. Es ahí donde él:

“He recibido la herida y el mordisco de los discursos filosóficos, que son más crueles que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no exenta de dotes naturales, y la obligan a hacer o decir cualquier cosa.” (218a) En ese momento mira y nombra a los que han elogiado a *Eros* y les dice:

“ pues todos participáis de la manía del filósofo y de su delirio báquico.” (218b)

Por eso es lo que todos tienen que oír, y excusarlo no tan sólo por los actos de entonces sino por las palabras que ahora dirá. Pidió sí que los criados, profanos y rústicos no escucharan. Estamos en el momento final del viaje por los caminos del Amor. ¿Cuál es la intención de Platón de adentrarnos en el amor pasional en el momento final del viaje? ¿Cuál es el propósito de que la verdad de este discurso sea la última palabra en la obra?

Alcibíades, continúa relatando lo que ocurrió con Sócrates una vez que lo obligó a quedarse en su casa después de cenar, en que se encontraban a solas.

“Tú, me parece, eres el único digno de convertirte en mi amante, y veo que no te atreves a declararte ante mí [...] Considero que es una gran insensatez no complacerte a ti en eso y en cualquier otra cosa que necesitaras, pues para mí no hay nada más importante que el hacerme lo mejor posible, y opino que ninguno puede ayudarme en esto con más autoridad que tú. Yo, por tanto, sentiría ante los prudentes mayor vergüenza de no otorgarle mi favor a un hombre de tal índole, que de otorgárselo ante el vulgo y los insensatos.” (218c-d)

Sócrates, según Alcibíades, responde con suma ironía y con su modo acostumbrado de proceder:

“Querido Alcibíades, tal vez no seas un hombre frívolo, si resulta verdad eso que dices de mí y existe en mí una virtud por la cual tu pudieras hacerte mejor. En ese caso verías en mí una belleza indescriptible y muy superior a tu bella figura. Por consiguiente, si la ves en mí y pretendes compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no es poca la ganancia que piensas sacar de mí; lo que intentas es adquirir algo que es bello de verdad a trueque de lo que es bello en apariencia y lo que pretendes en realidad es cambiar oro por bronce. [...] mira mejor, no se te vaya a escapar que no valgo nada, pues la vista de la inteligencia comienza a ver agudamente cuando comienza a cesar en su vigor la de los ojos, y tú todavía te encuentras lejos de esto.” (218d-e)

Alcibíades ya no dando lugar a que Sócrates dijera nada, lo cubrió con su manto. Ciñó con sus brazos a ese hombre verdaderamente divino y admirable para él. Pasó acostado la noche

entera pero Sócrates, a tal extremo se sobrepuso, lo menospreció, se burló de su belleza y lo injurió. Alcibíades creía que su belleza valía de algo, pero dice a los que le están escuchando, que son jueces de la soberbia de Sócrates y quiere que sepan que:

“Me levanté tras haber dormido con Sócrates, ni más ni menos que si me hubiera acostado con mi padre o con mi hermano mayor.” (219d)

Después de esto Alcibíades se pregunta cómo podría estar su ánimo si había sido despreciado, pero por otro lado también admiraba la naturaleza de Sócrates, su templanza y su virilidad. Además había encontrado a un hombre tal, en prudencia y en dominio de sí mismo, como él creía jamás encontraría.

Podemos insertar aquí un comentario que hace Lacan⁷⁹, quien dice que lo que sucede entre Alcibíades y Sócrates, va más allá de los límites que es *El Banquete*. ¿Más allá de *El Banquete*? ó, como nosotros sabemos, la dialéctica es la respuesta. No hay un afuera, la respuesta esta dentro de la obra misma y del pensar del filósofo.

Alcibíades reconoce haber sido subyugado por Sócrates como nadie y su vida giraba en torno a él. Sócrates es incomparable para Alcibíades:

“Sus discursos, si se los ve cuando están abiertos y se penetra en su interior, se descubrirá primeramente que son los únicos discursos que tienen sentido, y después que son enteramente divinos y contienen en sí mismos un número grandísimo de imágenes de virtud y que se extienden al mayor número de cosas, o mejor dicho, a todo aquello que le atañe examinar al que tenga la intención de hacerse honrado y bueno” (222a).

Alcibíades menciona nuevamente los valores que se han destacado a lo largo de este trabajo, su admiración por la virtud de Sócrates. Se comprueba aquí de forma más evidente el triángulo de los amantes al que se hizo referencia anteriormente. El tres de los amantes

⁷⁹ Cfr. Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Laca, Libro 8: La Transferencia 1960-1961*. Bs. Aires: Paidós, 2006.

son las virtudes deseadas para sí y admiradas en el otro, que forman parte de la relación. Es preciso plantear aquí el pensamiento de Vallejo⁸⁰, quien basado en la idea de Friedländer dice que este tercer elemento constitutivo de la relación, las virtudes, es lo que da la posibilidad para que *Eros* no sólo sea una experiencia perteneciente a la vida íntima y privada del hombre, sino, que existe un profundo sustrato de contenido ético, lo que hace sustentable el aspecto político de *Eros*.

Finalmente, Alcibíades, advierte a Agatón que no se deje engañar por Sócrates, lo que produce risa por su desenfado dando la impresión que aún estaba enamorado de Sócrates, quien piensa que todo el discurso de Alcibíades no tenía otra intención que separarlo de Agatón. Sócrates le pide a Agatón que no permita que triunfe Alcibíades en su intento de separarlos. Agatón está de acuerdo con Sócrates, e impide que Alcibíades se interponga entre ellos.

Estamos en el elogio que Alcibíades ha hecho a Sócrates, pues para él si de elogiar al Amor se trata, sólo tiene sentido elogiar a Sócrates. La nueva ronda de discurso establecida indica que corresponde ahora a Sócrates hacer su elogio a Agatón. Los participantes han decidido hacer elogios al que se encuentra sentado a la derecha de cada uno. Es así que Sócrates se ha sentado de manera que pueda elogiar a Agatón.

“Es ahora este hombre, Sócrates, quien arde en deseos de encomiar a Agatón.” (223a)

Por su parte, también Agatón desea ser alabado por Sócrates. No sólo entonces fue Alcibíades que eligió a Sócrates para elogiarlo, sino que es ahora Sócrates que desea elogiar a Agatón. Pero como sabemos este elogio no es posible conocerlo, pues cuando esto se disponía, *repentinamente* llegó a la casa un tropel de juerguistas que entraron y se acomodaron en los lechos de los dialogantes.

“El tumulto llenó toda la casa, y a partir de este momento y sin orden alguno se vieron obligados a beber una enorme cantidad de vino.” (223b)

⁸⁰ Cfr. Vallejo, A. *op. cit.* p. 101.

Erixímaco, Fedro y otros se retiraron. Los demás se durmieron, menos Agatón, Aristófanes y Sócrates, que se mantuvieron despiertos bebiendo de una gran copa que pasaban de izquierda a derecha. Sócrates conversaba con ellos y:

“Les obligó 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).

“Sócrates, después que los hubo dormido, se levantó y se fue.” (223d)

La entrada final, súbita de los juguistas, ¿Son ellos también verdad sobre *Eros*?

Podemos decir ahora ¿Qué es *Eros*? ¿Cuál es su naturaleza?

CAPÍTULO III

En torno a algunos temas centrales.

Se desarrollarán a continuación algunos temas, desde perspectivas un tanto diferentes a la obra misma de *El Banquete*, que sin embargo, permiten establecer puntos de relación. Es la obra, por su contenido y despliegue, que da sentido para recorrer algunas otras nociones conceptuales que se consideran un aporte para la reflexión en torno a toda la temática que ha atravesado esta tesis.

1. Polis ¿Qué de la Polis tiene lo Político en la Política?

¿Por qué tematizar esta palabra? Porque a partir de su significado original, y del que le han dado algunos autores a partir del mismo, se sostiene el sentido de la palabra política, presente en esta tesis. Es a este sentido el que se remite con la palabra político o política. Siempre en conexión con polis, en ningún modo con sistemas de gobierno, poder o ideologías particulares. Esto está fuertemente motivado, pues creo necesario reflexionar qué fue lo que originó esta palabra, debido que con ello se abre una posibilidad, un tanto perdida de significar, qué es verdaderamente lo político de la política, por ejemplo.

Para desarrollar el concepto de *Polis*, Arendt en *La Condición Humana*, hace una descripción detallada de su significado. “La Polis propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén. “A cualquier parte que vayas, serás una *polis*””: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí.”⁸¹

⁸¹ Arendt, H. *La Condición Humana*. Paidós, Barcelona, 1993. p. 221.

En referencia a uno de los rasgos primordiales del ciudadano, como es el espacio de aparición, dice la autora, “este cobra existencia siempre que los hombres se agrupen por el discurso y la acción, y, por tanto, precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno. Su peculiaridad consiste en que nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres como en el caso de grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo, sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades.”⁸²

Lo esencial de la condición humana, dirá Arendt, “es la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política”⁸³

Hay un aspecto de poder ligado a la palabra en esta autora, en donde el poder sólo es realidad donde *palabra* y *acto* no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. “La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia*, como el alemán *Macht*, indica su carácter potencial. La fuerza es individual, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.”⁸⁴

Para esta tesis, y sustentado por el acontecer de *El Banquete*, es de importancia destacar la posibilidad que tienen los hombres de dialogar. Esa palabra misma que cada uno tiene al ponerla en común es generadora de una fuerza mayor y también de un saber mayor. Hace posible a la vez que los hombres aparezcan, desplegándose y haciendo posible la salida de sí mismo, para encontrarse con los otros. *El Banquete* es ejemplo de la puesta en común de saberes, pensamientos y sentimientos en vías de construir un mayor saber.

⁸² *Ibíd.* p. 222.

⁸³ *Ibíd.* p. 225.

⁸⁴ *Ibíd.* p. 223.

1.1 *Polis y Eros-Chaos. El Espacio de lo Político.*

La polis antecede a la ciudad. La polis hace posible surgir la ciudad. Es la posibilidad de la reunión. Es un concepto de extraordinaria riqueza que tiene mucho sentido actualizarlo. La polis está antes del poder de los gobierno, antes de las instituciones. Es el espacio, que porque espacio vacío, lleno de la posibilidad de hacer emerger y generar la entidad que forman los hombres que se reúnen, dialogan, conviven. Ese espacio, que no es precisamente donde está el domos del hombre, está por necesidad vacío, y son los hombres al reunirse, en una *dialogein*, hacen polis.

“*Polis*” deriva de la raíz indoeuropea “*pel-*“. El *lexema* indoeuropeo expresa la idea de *llenar*. También remite a las nociones asociadas de *abundancia* y *multitud* (abundante, multitudinario, es lo lleno) “*Polis*” guarda un estrecho parentesco etimológico con los vocablos griegos “*pleos*” (lleno), “*polýs*” (mucho) y “*plethos*” (multitud). Aristóteles define *polis* como una “cierta *multitud* (*plethos*) de ciudadanos”⁸⁵

La ciudad es, por consiguiente, un cierto *número* de ciudadanos. *Plethos* será vertido en latín por el vocablo *multitudo*. El que el estado sea definido más tarde por Spinoza como el *poder de la multitud*, es decir, como el derecho de un *metaindividuo* compuesto de una *multitud* de individuos, no hace si no mostrar el trasfondo “político” de su reflexión política.

El concepto de “multitud” no es banal. Como escribe Arendt, “la política se basa en la pluralidad de los hombres”⁸⁶. Mientras que *el* hombre es un asunto propio de la filosofía o de la teología, *los* hombres, por el contrario, son el dato fundacional de la política. “La política surge *entre* los hombres, *es* ese *entre*.”⁸⁷ La *agorá*, como veremos, puede entenderse como la traducción urbanístico-política de ese *entre*, dice la autora.

⁸⁵ Ezquerria, J. “Polis y Caos: El espacio de lo político.” *Res publica*, 21, (2009), p.21.

⁸⁶ Arendt, H. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997, p. 45.

⁸⁷ *Ibíd.* p. 46.

“La *polis*, no es sólo una mera cantidad (numerable) de ciudadanos, una multitud; es también una *unidad*, un todo. Esa unidad se denomina en griego *koinonía*, comunidad. Toda polis, es una cierta comunidad como se lee en la Política Aristotélica. Pero ¿qué es lo común (to koinón) que funda la comunidad (koinonía)?”⁸⁸

Vernant, citado en Ezquerra, sostiene que “depositar el poder en el centro es arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine a nadie. Cada uno manda y obedece, a sí mismo y al mismo tiempo a los otros.”⁸⁹ El *agorá* será este centro común. Punto de convergencia de una geografía política basada en la igualdad de derechos (*isonomía*) y en la equivalente distribución de la palabra pública (*isegoría*). De nadie y de todos es este centro. Punto ciego, neutro, vacío, del orden político, que es sin embargo, condición de posibilidad suya.

Como hemos visto, *Polis* nos remite a la idea de un llenar. Sólo puede estar lleno un espacio limitado, definido por algo que posibilite su saturación impidiendo la salida al exterior, dice Ezquerra. Luego la idea de llenar implica la de interioridad. El cerco o límite que define a la *pólis* como aquel interior susceptible de estar lleno y, por lo tanto, devenir multitudinario, es la muralla (*téchos*). La muralla es la que hace de la multitud de ciudadanos, por usar la expresión de Elías Canetti, “una masa cerrada.”⁹⁰

Peter Sloterdijk, afirma en *Esferas II* que “se puede definir la era de la metafísica clásica por el hecho de que en ella el motivo del autocobijo en una totalidad buena prima con mucho sobre el de la autoliberación, mientras que la Modernidad se distingue por el primado de la tendencia a la libertad frente a la necesidad de cueva y por el impulso de rebasar el horizonte.”⁹¹ También en la muralla de la ciudad antigua podemos hallar esos dos impulsos de cobijo y rebasamiento, dice Ezquerra; la muralla configura una totalidad, una esfera, dentro de la cual vivir, pero al mismo tiempo apunta a lo que hay tras ella invitando a ser traspasada.

⁸⁸ Ezquerra, J. *op. cit.* p. 22.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 23.

⁹⁰ Canetti, E. *Masa y poder*. Alianza, Madrid, 2009, pp. 9 y ss.

⁹¹ Sloterdijk, P. *Esferas II*. Siruela, Madrid, 2004, p. 184.

Por otra parte, el autor dice “lo que hace la muralla es sacralizar lo profano, lo común. Eso es la *pólis*: lo profano que es consagrado, sacralizado, en tanto que profano.”⁹²

La *pólis*, en virtud de su muralla, es un lugar lleno, pero lleno, finalmente, de un vacío, de una nada. Ese vacío, esa nada, es el espacio de lo político, el lugar donde se reúne la *ekklesia*. Por lo tanto el lugar de la palabra. Ese hueco es como escribe Ortega en la *Rebelión de las masas*, lo sustancial de la polis: “La urbe no está hecha, como la cabaña, el *domos*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública”⁹³

A continuación se desarrolla otro concepto que permite una mayor comprensión del significado que los griegos daban al espacio público. Esto es el *Chaos*. El *chaos* griego es el espacio que se forma al abrirse algo. El caos designa, por tanto, apertura; aparición de un ámbito limitado donde cabe que acontezca o se dé algo (del caos surge de hecho toda la realidad según Hesíodo), lo vimos referido en el diálogo de Fedro en su discurso inicial.

Para nosotros los modernos, el *entre* es trivial; supone el continuo ilimitado del cual el entre es corte o límite (por eso todo límite es arbitrario). “Para los griegos, por el contrario, lo primero es el entre la apertura originaria que funda todo espacio, todo lugar. Ese entre indeterminado que, en tanto que tal, funda toda ulterior determinación, es el *chaos*.”⁹⁴

“El mundo para los griegos, [...] en su origen y raíz no es *cosmos* sino *caos*”⁹⁵. Ese caos es el que explica, según Castoriadis en el texto de Ezquerro, la filosofía y la política griega: si el universo estuviera perfectamente ordenado no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político. La auto-institución de la polis tiene, por lo tanto, el sentido de instaurar un cosmos allí donde previamente sólo hay caos. “El espacio civil no va de suyo, no es natural; lo natural es el abismo, el caos. La *pólis* es un espacio arrebatado a esa

⁹² *Ibíd.* p. 27.

⁹³ Ortega y Gasset, J. *La Rebelión de las masas*. Revista de Occidente, Madrid, 1952, p. 250.

⁹⁴ Ezquerro, J. *op. cit.* p. 32.

⁹⁵ *Ibíd.*

naturaleza ciega y sin memoria. Y hay que estar vigilantes para mantener vivos los límites que nos separan de ella.”⁹⁶

Sin embargo, ese espacio político donde se origina y radica la legalidad, el orden político, es reproducción del caos primigenio. “No se trata sólo, por lo tanto, [...] de el microcosmos que es la ciudad, a pesar de todas las protecciones, permanece sometido a la eventualidad de su opuesto el caos”,⁹⁷ sino también, y sobre todo, de que el caos es el centro y fundamento del orden que es la ciudad. “El espacio político (la *agorá*) intenta sacar el caos a la luz del sol, convertirlo en el ámbito donde se definan las relaciones humanas, donde los hombres construyan el orden que los hace humanos.”⁹⁸ El caos es condición y límite del orden político. Es a la vez su aliado y su enemigo. En el centro de la ciudad habita lo que puede destruirla y, a la vez, la hace posible.

Podríamos, por lo tanto, afirmar que la dimensión política de la polis es inseparable de su carácter lógico. Esa reunión se dispone y ordena en torno a un espacio vacío. “Centro gravitacional de la ciudad, ombligo del cuerpo político”⁹⁹. La *agorá* es el vacío, la apertura (el *cháos*) que ordena desde y en torno a sí la masa urbana. Esa ordenación brota de la palabra. “Quizás el círculo humano en torno a una hoguera configuró el primer *choros*.”¹⁰⁰ Ese fuego central, ese caos, es asimismo logos. También la palabra es una llama. El espacio deshabitado de la ciudad, el espacio sin ciudad de la ciudad que contribuye el centro de la misma, está vacío justamente porque es lugar donde, por medio de la palabra, el ser se construye, se hace.

Mediante la palabra el individuo actúa y a la vez se expone a la acción del otro. Toda palabra pública funda comunidad al ser acción recíproca que involucra al hablante y al (o a los) oyente(s). “*Agorá y agoreúo*” están relacionadas con “*ageiro*” (reunir). De su raíz *ger* derivará el vocablo latino *grex, gregis*, (congregación): la palabra reclama la congregación

⁹⁶ *Ibíd.* p. 33.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 34.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 35.

de los otros para ser proferida y, correlativamente, la comunidad sólo puede estar fundada en la palabra. El *logos* pone y presupone la *agorá* y, por lo tanto, la *pólis*.

Para Ezquerra, la *polis* griega abre en su centro el espacio caótico donde acaece lo nuevo, donde se fragua la historia, por la acción de la palabra. “La palabra deja de ser síntoma neurótico que se repite incesantemente rememorando un pasado intemporal, y se convierte en lo que crea realidad. La palabra instaaura un tiempo público que hace suyo un ayer que es todavía y un mañana hurtado al designio fatal de los dioses. La palabra es disputa, engaño, dialéctica, es decir, relación: acción recíproca que configura una comunidad. La palabra ya no es expresión del orden inmutable, sino del caos creador. Los griegos supieron ver en ese caos el fundamento de un orden distinto: el propio de una racionalidad viva, específicamente humana, más allá de la palabra exacta y perentoria de los muertos.”¹⁰¹

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 36.

2.- Diálogo-Dialéctico

Decíamos que la posibilidad de la con-vivencia, del dia-logo, del encuentro, del aparecer conjunto de los hombres, da existencia a la polis. El valor de la palabra, del decir, de la discusión, del pensar en conjunto, es esencial para que la polis emerja. Es así que introducimos en la trama del diálogo, con el movimiento propio del discurrir y del cursar el pensamiento, cobra relevancia para esta tesis.

Lo que ocurre en el fenómeno dialéctico, confirma como sabemos la filosofía de Platón. En esta tesis cobra gran importancia, pues es la forma como los hombres ponen en común sus ideas, como los hombres pueden desarrollar un proceso intelectual, dinámico, paciente e incansable, en busca de un mayor saber. Estos diálogos son dialécticos en cuanto los hombres se comunican. Es un hacer juntos. Una búsqueda compartida, para alcanzar eso que se anhela, comprender y acceder a lo más verdadero de aquello que deseo conocer.

Según Ortega y Gasset “El “decir” es el único lugar social. Las palabras sólo son plenamente cuando son dichas por alguien a alguien, cuando se transforman en humano decir.”¹⁰²

Respecto a lo dialógico en Platón, Hegel escribió “que mediante el recurso de no intervenir nunca personalmente, poniendo siempre sus pensamientos en boca de otros personajes, Platón, logra suprimir en sus diálogos lo que pudiera haber en ellos de tesis, de elemento dogmático. El autor dice que el tono que predomina en la actitud de los personajes que intervienen en el coloquio es de la más noble urbanidad, esto es reconocer a todo aquel con quien se habla una absoluta libertad personal para sentir y pensar como le parezca y el derecho de expresarse libremente, lo cual supone que al contestar o contradecir los puntos de vista del interlocutor, se consideren las propias opiniones simplemente como la expresión de algo subjetivo. Por mucha que sea la energía que se ponga en las manifestaciones, no se pierde nunca de vista que también el otro es un sujeto pensante, cuyos puntos de vista son igualmente dignos de ser escuchados. Pero esta urbanidad no

¹⁰² Ortega y Gasset, J. *Estudios sobre el Amor*. Edaf, Madrid, 2001, p. 253.

debe confundirse con el temor a herir susceptibilidad, sino que lleva consigo, por el contrario, una gran valentía y una gran franqueza, y es esto precisamente lo que constituye el encanto de los diálogos platónicos. Al parecer antes de Platón, el diálogo jamás había sido usado por un filósofo para expresar su pensamiento.”¹⁰³

Según Vallejo, “el diálogo era, en el ámbito de las cuestiones humanas, un instrumento eficaz que hacía necesaria la forma *dia-léctica* de la filosofía. “Puede decirse con Friedländer, “que con Platón irrumpe un movimiento dialógico en el pensamiento griego.”¹⁰⁴

En palabras de Velásquez, se lee que, “la teoría tiene un método, la dialéctica, que incluye por tanto la diversidad, la discusión, el choque mismo de la opinión puesta al servicio de la búsqueda de una verdad inteligible. La verdad no triunfa aquí simplemente sobre los despojos de las opiniones dispersas y ahora en confusión de los demás oradores.”¹⁰⁵ Podemos decir que estas palabras de Velásquez describen en gran parte el proceso que vimos desarrollado en el capítulo II de esta tesis.

2.1-La Dialéctica de Stemmer.

Lo que lleva el discurso es algo extradialógico. Lo que mueve al saber y al conocer no puede ser visto. Lo invisible, es la fuerza, el ímpetu que el camino al saber se lleve a cabo. En esas refutaciones o contra-posiciones no hay sólo un juego como en los erísticos, sino un verdadero deseo de alcanzar mayor saber. Para el saber se necesita la ausencia de saber. La certeza *a priori* imposibilita lo dialéctico.

De acuerdo al comentario de Oreja en *La dialéctica de Platón* de Stemmer se sostendrían dos tesis. La primera es que esta nueva lectura ofrece una contextualización política de la

¹⁰³ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, II*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2002, p. 148.

¹⁰⁴ Vallejo, Álvaro. *Platón: El filósofo de Atenas*. Montesinos, Madrid, 1996, p. 32.

¹⁰⁵ Velásquez, O. *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Santiago: Editorial Universitaria, 2002. p. 12.

filosofía platónica, que ve en el disenso y en la falta de unidad en el uso del vocabulario moral no sólo el origen y el punto de partida del problema de Platón, sino también aquello en virtud de lo cual puede ser interpretada unitariamente toda la serie de diálogos. En segundo lugar, tenemos la tesis de que la forma del *élenchos*, es el único método de que se dispone para acceder al conocimiento de las ideas. La única forma dialéctica para la lectura integral de los diálogos, la unificación del método dialéctico descarta toda posibilidad de un acceso directo al conocimiento. “El fin de la dialéctica es siempre la adecuada disolución de los disensos dentro de la *polis*. El *élenchos* no conduce a la verificación, sino a la fortificación. Lo que pueden hacer los hombres es aminorar el peligro de error para llevar una vida probada.”¹⁰⁶

La realidad está definida al margen del lenguaje que la dice, hay una medida extralingüística para los lenguajes. Esto opera como condición de posibilidad de la filosofía platónica. Es así que no sería tanto a la posibilidad del *élenchos* a lo que servirían los desarrollos ontológicos explícitos o no de Platón, cuanto a una ilustración de una forma del *lógos* presupuesta que, a su vez, es condición de posibilidad del *élenchos*. “Las distintas elaboraciones ontológicas de Platón, no serían tan sólo intentos por buscar una determinada plausibilidad a la intención disolutoria de los conflictos, sino distintas autorrepresentaciones que fragmentariamente trazan aquello que primero y propiamente es en Platón ontología; no una elaboración sistemática de un discurso sobre el ser, sino que aquel modo de interrogar que como condición de posibilidad supone una creencia: el pensamiento de la concordia posible en la forma de la reconciliación, en virtud de una instancia que por definición se halla más allá de los conflictos.”¹⁰⁷

Continuando con la idea, Oreja señala que “lo que aquí llamamos ontología (o, más genéricamente, forma del *lógos* o forma de verdad) no se identifica con soluciones o exposiciones concretas, con respuestas a problemas ya dados, sino con un modo de

¹⁰⁶ Oreja, F. “Stemmer, P., Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge.” *Revista Científica Complutense*, 27 (1993), p. 358.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 359.

interrogar. Lo que aparece entonces subordinado es precisamente la forma del *élenchos* en Platón.”¹⁰⁸

Para el autor, “Platón postula un tercer elemento en el *agôn elénchtico*: a la verdad como aquello a lo que se tiende. Esa verdad, o esa medida, es por esencia definida extradiscursivamente.”¹⁰⁹

Stemmer, dice Oreja, hace una diferenciación entre *élenchos* y *erística*, ésta evade las reglas del juego y se sirve de trucos, porque en ésta se trata sólo de ganar. ¿Qué reglas viola la erística? Ella desconoce cual es el fin del juego elénchtico, no juega para solucionar un disenso, sino para *insistir* en él. La erística sería una forma del *lógos* que nada tiene que ver con la verdad y la significación. La regla que no respeta la erística es la del atencimiento a la verdad.

La otra determinación de la ontología platónica permite también comprender que lo esencial del platonismo no consiste tanto en una serie de respuestas para solucionar problemas ya dados (aquí se situaría la determinación de la ontología platónica en sentido tradicional) cuanto en la invención de los problemas mismos, esto es, “en la invención de un determinado modo de interrogar.”¹¹⁰

La inversión de la importancia de los dos niveles de inteligibilidad que el estudio de Stemmer permite distinguir en los diálogos, para Oreja sólo puede ser tal, si previamente asumimos como algo ya dado de suyo el modo de interrogar de Platón, si la forma de verdad presupuesta, es una cuestión de origen, es decir, algo autoevidente y no problematizable. “Es así que todo el fondo imaginario de los diálogos platónicos adquiere de nuevo importancia, pero no ya en relación a desarrollos ontológicos positivos, no como plausibilización del propio proceder de la ciencia, sino como plausibilización de esta

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 360.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ *Ibíd.*

arbitraria decisión: la aspiración a una verdad que, aunque inaccesible e indemostrable, es el fin de la tendencia.”¹¹¹

Lo verdaderamente esencial aquí no es si el saber es accesible a los hombres o no, sino la postulación misma del saber como tal, y que lo mejor que los hombres pueden hacer es aspirar al mismo. “Sólo por relación a una verdad extradiscursivamente definida puede hablarse de la posibilidad de alcanzarla o no.”¹¹²

¹¹¹ *Ibíd.* p. 361.

¹¹² *Ibíd.* p. 362.

3.- Ciertas concepciones de *Eros*.

Sobre estas concepciones de *Eros* el propósito es reflexionar en relación a la proximidad o distanciamiento que éstas tienen con respecto a los saberes expuestos en *El Banquete*. Sabemos que la palabra *Eros* ha sido tratada por diversos estudiosos.

El *Eros*, abarca el ámbito entero de la personalidad humana y constituye, dice Dodds¹¹³, el único puente empírico entre el hombre tal como es y el hombre como podría ser. Este “podría ser” es muy propio del acontecer de *Eros* en el hombre, pues lo tiene siempre movido hacia.

Por otra parte, Velásquez plantea que *Eros* “en su uso más originario, expresa el deseo, en especial el de la pasión sexual. En un sentido menos específico-y al interior de la teoría platónica del amor- se puede afirmar de él que es el nombre para el impulso del deseo en todas sus formas.”¹¹⁴ Esta afirmación ayuda para aclarar el referente sexual de *Eros* en la mayoría de las teorías sobre *Eros*. Sin embargo, en Platón hay una extensión del sentido de *Eros*, originalmente sexual, para llegar a ser un deseo del hombre en cuanto hombre.

Para el autor, “la relación *Eros* y sociedad, hace preciso recordar que para Platón la pasión amorosa se revela como un sentimiento profundamente personal. Esta afección, sin embargo, por muy individual que parezca, surge indudablemente de la condición humana como especie; y en esta perspectiva, es el género humano el que busca también; los hijos son de los individuos, pero lo son también de las sociedades. Hay exigencias, en consecuencia, de la especie que señalan la íntima conexión que existe entre el amor y un conglomerado social determinado. [...] La sociedad se salva como cultura gracias a la creación del arte, la poesía y la política, cosa que *Eros* realiza, según Platón de la manera más excelente.”¹¹⁵

¹¹³ Dodds, E. R. *Los griegos y lo Irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.

¹¹⁴ Velásquez, O. *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Santiago: Editorial Universitaria, 2002, p. 26.

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 38.

Es importante referirnos al *Eros* de la teoría psicoanalítica, pues ha sido la que más ha utilizado esta palabra. En relación a esto Cornford, señala que “La doctrina platónica de *Eros* ha sido comparada, e incluso identificada, con las modernas teorías de la sublimación. Pero los puntos de vista últimos de Platón y Freud parecen ser diametralmente opuestos.”¹¹⁶

Es necesario aclarar que el *Eros* no es sublimación, puesto que ésta desplaza, transforma, inhibe, oculta, aquello que deseamos. El *Eros* griego no necesita de la transformación debido a que es pura trascendencia. Sin embargo Freud en relación al concepto de *Eros*, señala que “El *Eros* de Platón, presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa; esto es con la libido del psicoanálisis.”¹¹⁷. Si se analiza el concepto de libido de Freud, veremos que es energía proveniente del instinto sexual del hombre. Si bien *Eros* es energía, deseo que mueve, superando las tensiones disgregantes, resulta difícil pensar que para Platón la fuerza del deseo de *Eros* provenga sólo del instinto sexual propio de la naturaleza humana, que es lo que se sostiene en la teoría de la libido de Freud..

No obstante, para Demos, “*Eros* es el principio de la relación. *Eros* expresa la pertenencia original entre los opuestos; el límite y lo ilimitado, “*Eros* es *metaxy*, un principio de entreidad (*betweenness*), por tanto *Eros* es deseo. Deseo es un mixtura del ser y del no-ser, esto es, *daimon*, un *demon*. Mixtura es, en verdad, un mezclarse (*mixing*), es un proceso de *bringing together*. Esto nos entrega el aspecto de *Eros* como actividad. “Desear algo es desear que ese algo debiese existir. Desear es el ímpetu a la acción. Así *Eros* es una potencia de movimiento, no de alguna clase, sino movimiento con una dirección. El *Eros* es proceso. Pero no como la *dureé* de Bergson, este es un proceso hacia una meta, el alcanzar el valor. La similitud con Freud es iluminante. Ambos están de acuerdo en que el amor es un impulso fundamental. Ambos se refieren al amor en términos que están más allá de las expresiones obvias. Y la diferencia entre ambos es una diferencia sistemática. Para Freud, el amor ideal es una sublimación del sexo; para Platón el sexo es una sublimación del amor. El autor piensa que no es verdad que Platón se refiera al amor sólo en términos ideales.”¹¹⁸

¹¹⁶ Cornford, F. M. *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Ariel, Barcelona, 1974, p. 143.

¹¹⁷ Freud, S. *op. cit.*, p. 2667.

¹¹⁸ Demos, R. “*Eros*.” *The Journal of Philosophy*. 31/13 (Jun. 21, 1934), p. 337 y ss. (Traducción mía)

En la concepción que tiene Halperin se sostiene que Platón es el creador del deseo, no del apetito. Este autor hace una distinción entre el deseo erótico y el deseo apetito. “El deseo erótico nos lleva, impulsa donde aquello que nos muestra algo bueno; el deseo apetito no nos lleva hacia algo, o alguien, nos gratifica una necesidad”¹¹⁹. El *Eros* es un deseo que lleva, que impulsa, que no se satisface, por eso puede ser político. “Para Platón el énfasis no está en el deseo sexual, sino, sobre el sexual deseo, este es el deseo erótico en su manifestación sexual.”¹²⁰

En Bataille, la referencia es al erotismo, “en la conciencia del hombre el erotismo es lo que dentro de él pone en cuestión al ser. Al no oponernos más a él, dejamos de convertirlo en una cosa, un objeto exterior a nosotros. Lo consideramos como el movimiento del ser en nosotros mismos.”¹²¹

En relación a la intencionalidad de *Eros*, podemos leer a Rivera, el cual sostiene que “el *Eros* lo es *de algo*, es decir, que *Eros* es tendencia, tensión hacia otra cosa; in-tentio. Hay realidades que son esencialmente re-lativas. *Eros* es una de ellas. El *Eros* es esencial ex-tasis, salida hacia un otro, pero hacia un otro ausente en la dirección de futuro.”¹²² También Friedländer se explicó la intencionalidad que existe en *Eros*. Este autor dice que “el amor es como un impulso creativo en el alma, es un impulso de eternidad buscada en la educación del amado, educación para la comunidad, educación para la *polis*.”¹²³

Para una interpretación más actual, nos referimos a Colli, el cual señala que “la comunidad despoja al hombre de su falso individualismo para darle el verdadero; la propiedad peculiar del *Eros* en cuanto fundador y educador de la comunidad consiste, por tanto, en permitir que el hombre tome posesión de su propia individualidad.”¹²⁴ El autor agrega que “la

¹¹⁹ Halperin, D. “Platonic *Eros* and What Men Call Love.” *Ancient Philosophy* 5, 2, (1985), p. 174.

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ Bataille, G. *La felicidad, el erotismo y la literatura: Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo Editora, Bs. Aires, 2002, p. 349.

¹²² Rivera, J. *El Banquete: una vía hacia Dios*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, pp. 29-30.

¹²³ Friedländer, P. *op. cit.* p. 20.

¹²⁴ Colli, G. *op. cit.* p. 71.

propiedad peculiar del *Eros* en cuanto fundador y educador de la comunidad consiste, por tanto, en permitir que el hombre tome posición de su propia individualidad, lo que equivale a hacerlo conciente de su posición y de su cometido en el universo, a otorgarle su virtud.”¹²⁵

En la siguiente afirmación Colli, de alguna forma reúne algunos de los rasgos esenciales del *Eros* griego: *Eros* “tiene sus raíces en la parte afectiva del hombre y tiende a lo bello a través del contacto que establece entre los hombres; esta fuerza, este impulso del individuo que lo lleva a alcanzar lo ideal, haya su realización gracias a la comunidad.”¹²⁶

3.1 *Eros*: Bello-Bueno

Pasamos ahora a la presencia del bien. ¿Por qué la atención en el bien? Se ha leído en las palabras del primer orador, en su elogio a *Eros*, que *Eros* desea el bien para los hombres. Es el momento inicial y ya comienza a develarse el ser trascendente del Amor. La palabra bien, no puede sino conducir a un más allá, a un lugar mas ancho, que el propio mundo de los amantes. ¿Es éste es el primer paso a la pluralidad, a los otros, a la comunidad, a la polis?. Con sólo mencionar la palabra bien, sin necesidad de explicarla. Platón, a través de Fedro, empieza a develar su pasión por lo político.

El deseo de bien y los valores presentes en la relación amorosa, son vistos por Vallejo¹²⁷ como la constitución de sustancia ética del Amor, que hace posible el entronque hacia lo político de *El Banquete*. Vallejo, como lo hemos dicho anteriormente, sostiene lo relevante de los aspectos valorativos que Platón otorga a *Eros*. Y ese camino a los valores está dado por la vía de lo bello.

La presencia del bien desde el primer discurso, hace pensar a la brevedad, y por qué no decirlo de modo súbito, como lo dice *El Banquete*, en la proyección que puede alcanzar

¹²⁵ *Ibíd.* p. 70.

¹²⁶ *Ibíd.* p. 72.

¹²⁷ Referencia a Entrevista personal con el Prof. Vallejo en la Universidad de Granada.

Eros en lo social, lo comunitario, este fenómeno que es por esencia de carácter íntimo, individual. Comienza a generarse así, un deseo por el bien que nos lleva a un plano diferente ¿El político? Esta pregunta es la que se intenta responder en el trabajo a medida que se asciende en el mayor conocimiento de lo que Eros es, siguiendo los saberes transmitidos en las palabras de los oradores. Todo, como sabemos, traspasado por una permanente intención valorativa. Los valores serán esenciales en cada diálogo, todos ellos porque *Eros*.

De la belleza al bien, del bien a lo ético, de lo ético a lo político. También sería interesante profundizar en futuras investigaciones la unión o símil que los griegos hacen de belleza y bien. El que lo bello sea también bueno es lo que en gran parte hace diferente esta concepción de *Eros* de las otras que se dicen, se originan en ésta. El deseo de lo bueno, no restringe a *Eros*, por el contrario, lo ensancha y lo conduce a una trascendencia que alcanza nuevas dimensiones, impregnadas de “otras” bellezas. El cuerpo bello es el camino de inicio a lo bello. Sin ese amado bello, no hay conocimiento de lo bello.¹²⁸ Alcibíades ve en Sócrates lo bello, no sólo lo bello, sino lo bello porque bueno.

Otra concepción de *Eros* es la de Rougemont que dice que “el amante está junto al ser amado como en el cielo, pues el amor es la vía que sube por grados de éxtasis hacia el origen único de todo lo que existe, lejos de los cuerpos y de la materia, lejos de lo que divide y distingue, más allá de la desgracia de ser uno mismo y de ser dos en el amor mismo.”¹²⁹ En la misma línea, el autor sostiene que “Platón vinculaba el Amor a la Belleza. Pero la belleza que él entendía era en principio la esencia intelectual de la perfección increada; la idea misma de toda excelencia.”¹³⁰

“El *Eros* es el Deseo total, [...] es la extrema exigencia de Unidad. Pero la unidad última es negación del ser actual en su sufriente multiplicidad. Así, el impulso supremo del deseo desemboca en lo que no es. La dialéctica de *Eros* introduce en la vida algo totalmente

¹²⁸ Se tiene en cuenta la diferente postura respecto al cuerpo que Platón sostiene en *El Fedón*, como una prisión, pero lo que se trata aquí es de develar la forma propia del diálogo *El Banquete*.

¹²⁹ Rougemont, Denis. *El Amor y Occidente*. Editorial Kairós, Barcelona, 1993, pp. 61-62.

¹³⁰ *Ibíd.* p. 75.

extraño a los ritmos del atractivo sexual; un deseo *que no decae*, que nada puede satisfacer. Incluso huye de la tentación de colmarse en nuestro mundo, porque no quiere abrazar sino al Todo. Es la *superación infinita*. Y este movimiento es un movimiento *sin retorno*,¹³¹ para el autor.

¹³¹ *Ibíd.* p. 62.

4.- *El Banquete*

Es de interés ahora, hacer referencia a la visión y comprensión que algunos autores tienen de la obra en sí.

El Banquete, para Jaeger, es “la expresión de representantes de todas las clases de la cultura espiritual de Grecia que se congregan en torno a la mesa del poeta trágico Agatón.”¹³² Todos los diálogos de Platón, pero muy especialmente el *Symposium*, son políticos. “En el sentido de que en ellos se hace presente la polis del tiempo de Platón en sus reales posibilidades.”¹³³

Según Ficino, “los diálogos subrayan el placer y la utilidad de la conversación, del intercambio vivo entre hombres preocupados por la búsqueda de la verdad y una concepción afín de la existencia.”¹³⁴ Así describe la finalidad y utilidad de *El Banquete*. *El Banquete* es una posibilidad para apreciar las formas diversas en las cuales el deseo de saber es articulado.¹³⁵ En este sentido, “la unificación teórica presentada en *El Banquete*, es posible porque supera la dicotomía entre razón y apetito sexual.”¹³⁶

Por otra parte, se puede comprender la obra de *El Banquete*, como un texto que consiste en saber qué es ser sabio en amor.”¹³⁷ Porque nadie, dice Platón, consentiría si pudiera evitarlo en seguir una línea de acción que no le trajera más gozo que dolor. El hombre corriente quiere ser feliz; pero Platón, que legisla para él, quiere que sea bueno. “Platón, por tanto se esfuerza para persuadirle que bondad y felicidad van juntas. Que esto es verdad, Platón lo cree efectivamente.”¹³⁸

Según Ficino, Platón utiliza cada discurso, para encarnar en cada caso el parecer y el sentir, no sólo de una persona sino también de una corriente de opinión perceptible e

¹³² Jaeger, W. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, México D. F, 2002, p. 567.

¹³³ Rivera, J. *op. cit.* p. 10.

¹³⁴ Ficino, Marsilio. *De Amore: Comentario a “El Banquete” de Platón*. Tecnos, Madrid, 1986, p. XXXVIII.

¹³⁵ Kahn, C. *op. cit.* p. 91.

¹³⁶ *Ibíd.* p. 95.

¹³⁷ Lacan, J. *op. cit.* p. 43.

¹³⁸ Dodds, E. R. *op. cit.* p. 199.

identificable en la cultura de su tiempo. Los discursos no deben ser entendidos como unidades en sí mismas, al interior de un diálogo que los envuelve, “puesto que ellos viven precisamente en una vecindad solidaria con la obra, como partes de una totalidad en la que cobran su sentido.”¹³⁹ Como se aprecia, este pensamiento propone una mirada integradora de la obra.

La relación entre diálogo y discurso, se hace más patente en *El Banquete*, donde el discurso surge con gran fluidez a partir del diálogo y del acuerdo de quienes dialogan. “Una de las características del diálogo *El Banquete* está precisamente en este espíritu democrático en que se desenvuelve de principio a fin.”¹⁴⁰ Esto, como vimos, se fue dejando en evidencia, en el capítulo II, toda vez que fue necesario, haciendo las pausas y demoras para apreciar este espíritu expresado tanto en las palabras de inicio como de término de los discursos, por parte de los oradores.

A este respecto, otro intérprete al cual nos hemos referido, Colli, sostiene que “cuanto más profunda es la renuncia del *Fedón* a la vida, tanto más intensa es la reacción de la parte más íntima de Platón, que es en esencia fuerza e ímpetu activo y ahora encuentra la forma de incorporarla a sus creaciones más universales, *El Banquete* y *La República*. La doctrina del amor es lo que permite a Platón llegar a este punto culminante. El *Eros* es como el puente tendido sobre el abismo entre lo real y lo ideal. El *Eros* tiene unas raíces en la parte afectiva del hombre y tiende a lo bello a través del contacto que establece entre los hombres; esta fuerza, este impulso del individuo que lo lleva a alcanzar lo ideal, haya su realización gracias a la comunidad. Platón, una vez más, ha unido los contrarios, y en esta ocasión la victoria tiene visos de ser definitiva; el pesimismo del *Fedón* es substituido por el optimismo de *El Banquete*, la comedia sucede a la tragedia, y de nuevo la vida política está justificada”¹⁴¹

¹³⁹ Velásquez, O. *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Santiago: Editorial Universitaria, 2002, p. 16.

¹⁴⁰ *Ibíd.* p. 17

¹⁴¹ Colli, G. *op. cit.* p. 64.

Continuemos con lo que Ludwig dice de *El Banquete*. Para este autor, el proceso descrito en *El Banquete* “ tiende a inmortalizar la individualidad del alma por medio de la vida en la comunidad y a través de la acción y la creación en la comunidad.”¹⁴² Para este autor los discursos de Sócrates y Aristófanes son muy significativos, pues, “son los dos principales puntos de vista más opuestos entre discursos. Estos muestran dos tipos opuestos de atracción: la de Aristófanes es una atracción horizontal hacia otro y la de Sócrates una atracción vertical hacia lo alto que *Eros* puede alcanzar, la obtención del bien y si es posible lo inmortal. Puesto polémicamente, Sócrates recién ha terminado de mostrar su benigna mirada del “vertical” *Eros*, cuando un circular hombre entra. (Alcibíades). Para Ludwig, “Platón intenta destacar a cada orador dentro de la totalidad.”¹⁴³

Me parece menos atendible cierta tendencia de muchos estudiosos a distinguir los cinco primeros discursos del entregado por Sócrates, interpretando a éste como el de las propuestas filosóficas que pudieran esperarse de Platón. Los cinco primeros, representarían de algún modo, las aseveraciones de los retóricos y sofistas.

La interacción inerdialógica, es precisamente lo que hace del conjunto del diálogo una unidad admirable tanto del punto de vista del pensamiento como del estilo.

4.1.-Conversación *daimónica* versus *demónica*.

Hemos visto como *Eros* es llamado semidios o *daimon*. En consideración a este nombre atribuido a *Eros*, es interesante el aporte que hace Gurevitch¹⁴⁴, aludiendo a la conversación que representa *El Banquete*, ya que habría una interesante distinción entre lo *daimónico* y lo *demónico* que permite dar una otra mirada a la conversación. En su artículo “El Symposium: la cultura como conversación *daimónica*”, rescata de forma erudita toda la riqueza que se puede encontrar en esta reunión que ocurre en casa de Agatón. Tanto así que todo lo que en ella ocurre, deja de manifiesto una cultura. El autor mira al *Symposium*, más

¹⁴² *Ibíd.* p. 68.

¹⁴³ *Ibíd.* p. 23.

¹⁴⁴ Gurevitch, Z. “The Symposium: Culture as Daimonic Conversation.” *Human Studies* 21 (1998), 437-454.

allá de un encuentro de discursos intelectivos. Tiene una mirada antropológica, de toda la humanidad manifestada en esta reunión. La cultura de la bebida, los rituales, la forma de conversar, el debate, los amantes presentes, que estarían mostrando una forma de vida. Esto estaría más bien en relación a la “cultura de la conversación”.

Por otra parte, dice el autor, que se realiza “la conversación de la cultura”, en donde se introduce aquello de lo cual es profundamente conversacional en una cultura. También se refiere a los dos tipos de silencios que pueden ocurrir en reuniones como éstas. Uno es aquel que tiene que ver con las costumbres, en cuanto a la comunicación. El otro silencio es aquel necesario que no puede ser comunicado ni en el discurso ni con gestos, este es el silencio *daimónico*, la inefable fuerza del *betweenness*.

El autor describe que el *Symposium* se trata de conversaciones, de discursos, diálogos fascinantes por sus contenidos, y de lo erótico de estas mismas conversaciones, que sería la fuerza que motiva y entusiasma a los participantes para alcanzar el objetivo que se han propuesto. La fuerza *daimónica* de *Eros*, captura no sólo la imaginación de los participantes sino su conversación.

Otra fuerza que el autor describe es la fuerza *demónica*, que sería el poder de la posesión por sí misma o el estar poseído por. Esto le restaría en parte a lo erótico que tiene la otra fuerza que él llama *daimónica*, propia de la conversación del *Symposium*. El propósito del autor es hacernos reflexionar sobre todo lo que ocurre en este *Banquete*, más allá de los discursos. Específicamente, el hecho de la “conversación.” Por otra parte considera que en la obra está el sentido del tiempo, el silencio o el discurso, los cuerpos, la embriaguez y la sobriedad, en el espacio.

El autor hace énfasis en el hecho de dedicar tiempo a la conversación. La importancia de los rituales previos, como la música, la bebida, para luego entrar en la conversación propiamente tal. Luego el ritual del orden a seguir. Este ritual del orden implica continuidad en la continuidad hacia un objetivo.

La conversación es el ritual de *Eros*, el cual puede ser celebrado solo en la conversación. Gurevitch señala que existe un paso desde lo social a lo moral dentro de la obra, que se marca por el silencio. Este silencio tiene más tarde una erótica irrupción. Al entrar Alcibíades repentinamente.

Daimon no es un *demon*, aunque ello parezca ser la misma palabra. El *démon*, como se entiende hoy, es una figura de posesión, como la posesión de algo y aparece como una fuerza. Sócrates está siempre en contra de esa fuerza, por ejemplo del capital, dice Gurevitch. Esa fuerza sería como estar intoxicado o enfermo.

Lo que es de naturaleza *daimónica* es el hecho de estar entre lo divino y lo humano, Lo que es real es siempre *daimónico*. Este es el conocimiento ofrecido en la forma de la conversación, como en la conversación de la forma. “No hay un conocimiento que trasciende, puesto que la conversación es en sí misma *daimónica*, sitiada entre el desorden (*chaos*) y la forma, bebida y medida, división y unidad, silencio y discurso, La conversación lleva inherentemente en sí misma quiebre, silencio, ruido, erupciones, interrupciones, vuelos y retornos, lo cual comprime los *daimonico*.”¹⁴⁵

4.2 La Verdad de *El Banquete*

Otra palabra esencial en *El Banquete* es la palabra verdad (*aletheia*). No podría ser de otra forma, pues una vez que se ha hecho un largo recorrido por los diversos saberes podemos recién acercarnos a ella. Es así que está en los dos discursos finales. Nada es al azar en Platón, y la verdad sólo puede aparecernos después de una búsqueda de ella. Dado el énfasis que ponen tanto Sócrates como Alcibíades en decir que sus discursos son antes que todo sobre la verdad que puede ser dicha de *Eros*. De alguna forma el cuestionar el hecho de si la verdad ha estado presente, deja a entender, que resulta posible *creer* que se tiene conocimiento de algo, cuando se conocen sus cualidades, sus características, o sus efectos.

¹⁴⁵ Gurevitch, Z. *op. cit.*, p. 447. (Traducción mía)

¿Pero este conocimiento, es el conocimiento de la naturaleza de *Eros*? ¿Que tiene de verdad todo aquello? es algo diferente.

El filósofo no duda en “detener” en algún sentido el movimiento permanente de la obra, para un reflexionar profundo que permita ver de cuánta verdad está provisto todo lo antes dicho. Es así que viene bien el momento de incorporar la dialéctica socrática dentro de esta gran dialéctica discursiva. ¿Cuál sería el objetivo? Que sólo a través de la dialéctica podemos reconocer qué de verdadero tiene todo aquel camino recorrido. Esta dialéctica socrática nos lleva a una verdad, a la belleza, el camino ha sido al estilo de Sócrates, pero Sócrates no es Platón, es así que Platón pondrá en acción otra verdad tan cerca como la socrática y es la de Alcibíades.

Queda a nosotros reflexionar sobre esta dos verdades con una mirada escindida o dialécticamente en unidad.

Para Rivera, hay que tener presente el *logos* que va emergiendo en el diálogo, y plantea que diálogo es un *logos* en estado naciente, un *logos* en gestación. “A través del diálogo se llega a un logos, esto es, a un decir que dice la verdad en las cosas. “ La verdad es el todo del diálogo.”¹⁴⁶

Compartimos con Ludwig que el pensar filosófico suscita y encamina la búsqueda sobre la verdad del objeto en discusión, no sin antes pasar revista a una cantidad impresionante de saberes diversos pero solidarios. Sin embargo dirá el autor, “Sócrates no entrega la última palabra.”¹⁴⁷

Por otra parte, Velásquez, plantea que los diálogos son una serie de propuestas que son sometidas a su vez por Platón a la *consideración del lector*. Esta afirmación de Velásquez de alguna forma también resume la sabiduría platónica en el sentido que deja libertad para participar al lector de sus escritos. Actitud más bien ausente en la mayoría de los autores.

¹⁴⁶ Rivera, J. *op. cit.* p. 18.

¹⁴⁷ Ludwig, E. R. *op. cit.* p. 22.

Es importante tener presente que el lector también tiene “la palabra”. Al parecer Platón no concibe lectores pasivos sin más. Quizás, que el lector tenga la palabra, es el deseo del mismo Platón.

4.3 Alcibíades

Daremos cuenta ahora de la importancia que han dado algunos autores a la presencia de Alcibíades. La idea no es intentar una nueva jerarquización sino más bien sumar las importancias. La mirada dialéctica da un rol trascendente a Alcibíades. En palabras de Velásquez, Alcibíades “*es reponer a quién inicio este proceso en el fondo amoroso, al amado que está allá, que reaparece ahora.*”¹⁴⁸

Una mirada particular en relación a la lectura de los últimos diálogos según Gregory y Levin plantea que “muchos críticos han señalado que debería hacerse una lectura conjunta del discurso de Diótima y la escena de Alcibíades.”¹⁴⁹ Esto demuestra el lugar que podría tener el discurso de Alcibíades en la totalidad de la obra, lo cual expresa que esta escena no es azarosa, sino que presenta rasgos fundamentales en el movimiento dialéctico de *El Banquete*.

Otro autor que se plantea sobre Alcibíades es Lacan. La pregunta que se hace Lacan en una de sus clases sobre *El Banquete* es “¿Por qué la irrupción del personaje Alcibíades? Y en presencia del personaje de Sócrates, con el que es posible relacionarlo a pesar de que su horizonte es más amplio, pero al que está vinculado en cierto modo de la forma más indisoluble. Alcibíades, que se presenta aquí en carne y hueso, tiene de hecho la relación más estrecha con el problema del amor”¹⁵⁰ Para Lacan éste es el punto a cuyo alrededor gira todo lo que está en juego en *El Banquete*. “La entrada de Alcibíades supone la

¹⁴⁸ Referencia a Entrevista personal con el Prof. Oscar Velásquez.

¹⁴⁹ Gregory, J, and Levin, S. “Plato, Symposium 210d.” *The Classical Quarterly*. 48/2 (1998): 404-410. <http://www.jstor.org/stable/639831>. p. 406. (traducción mía)

¹⁵⁰ Lacan, J. *op. cit.* p. 36.

subversión de todas las reglas de *El Banquete*, no necesariamente porque se encuentra propiamente en la ebriedad.”¹⁵¹

Otro de los aspectos a destacar del discurso de Alcibíades está un tanto en la línea de lo que se dijo de Agatón. Velásquez nos recuerda parte del discurso de Agatón, que es reconocido por los invitados por hablar en consonancia consigo mismo y de Alcibíades cuando reconoce haberse distanciado de sí mismo y estar preocupado de las cosas de la ciudad. Esta realidad está tematizada en la obra, El alcance político de este discurso se hace así más evidente; si descubrimos lo *en-sí-mismo* podríamos descubrirnos a nosotros mismos; y si a nosotros mismos, descubriríamos también nuestro *lugar* en la ciudad. “Pues las ciudades son bien administradas cuando cada cual realiza las cosas propias de sí mismo.” (*Alcibíades.*, 127b)¹⁵² En el *Alcibíades* se encuentra la distinción que existe entre ocuparse de sí mismo y *ocuparse de las cosas de sí mismo*.

Recordemos también lo expresado en *El Alcibíades*: “Todo el que ignora lo perteneciente a sí mismo, ignora también, por lo mismo, supongo lo de los otros. Si ignora las cosas de los otros, por consiguiente también ignora la de las ciudades. [...] No llegaría a ser político este hombre.” (133d-e)

Alcibíades hablando desde la verdad, de su verdad, es ejemplo de la verdad que emerge desde lo más íntimo. Probablemente siempre se va a llegar a ese lugar. Al mismo lugar desde donde se originó la pasión, el deseo. Pero se sabe que Alcibíades no es Fedro. La llegada final de la gran dialéctica de la obra, muestra a un Alcibíades que ha caminado, que ha sufrido, que ha amado profundamente. Aún así, la vuelta a lo más profundo y original de sí, no puede sino diferir sabiamente a su misma originalidad. No somos los mismos cuando *volvemos* a nosotros mismos. El mismo hecho de *volver-nos*, es un movimiento que nos diferencia.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 54.

¹⁵² Platón. *Alcibíades*. Traducción de Óscar Velásquez. Alfabetas Impresores, Santiago, 1979.

CONCLUSIÓN

Iniciando un nuevo viaje

Como sabemos el término no es el fin en esta sabiduría platónica del *Eros*. Es la partida hacia un nuevo viaje. El amor ha tenido la palabra, en las palabras. *Eros*, si es deseo verdadero no se detiene, y continuará moviéndonos hacia lugares diversos. ¿Dónde?, donde reluzca el deseo de bien, donde el deseo de honestidad alce la voz, donde la belleza que puedo ver porque *Eros* me ha arrebatado, me lleve. Donde tú, donde ustedes, donde nosotros, donde Yo, donde todos, sin miedo. Porque diferentes y quizás enemigos, somos capturados por el *daimon*, que intentará vencer las fuerzas que imponemos como individuos, para dejarnos traspasar por ese otro que desde su otredad me hace existir.

Un *Eros* político, es el que me agarra el alma y me mueve allí donde tú-donde ustedes-donde yo / Donde yo-donde tú-donde ustedes, trazando la circularidad, esa que fuimos en tiempos aquellos. Y porque tú no me vistes, porque yo no les vi, fuimos partidos en dos. *Eros* no resiste la partición, no cesará entonces en completar lo incompleto.

Un *Eros* político escucha tu voz, la de ustedes, también la mía. Más aún me hace sentir la voz que vibra en mí, y desea que tú la escuches. Me arrebató a tal punto que no puedo callar, el silencio no tiene sentido a no ser que sea el tiempo-espera, o el silencio socrático que es palabra no dicha. *Eros* político, desea que con-versemos, que dia-loguemos, allí en ese espacio que no es el domos, allí en ese vacío sagrado que lo hacemos polis en cuanto tú, yo nosotros, dialogamos en *koinonía*.

Tu saber, mi saber, nuestros saberes, *Eros* los quiere dando a luz, liberándose de la preñez que no nos pertenece, es vuestra. Para urdir el mayor saber, del saber compartido, ese de las voces todas, que pueden tocar la verdad. Nuestra verdad emergida del deseo porque deseo de saber.

Sí, hay belleza, existe la belleza, hay bien, existe lo bueno. Aunque cada vez se nos oculte más y se haga dificultoso aprehenderla. Si no está, la deseamos, y al desearla nos encontramos con ella que requiere de nuestro dar a luz. Demos a luz allí, donde *Eros* nos lleva, confiémonos a su sabiduría que también es divina. Recordemos la voz de *El Banquete*, y permitamos el ser y existir de *Eros*. Dejémonos llevar por él, y como *daimon* que es, sabe de la *eudaimonía*, que la pueden conocer los que nos dejamos ser atravesados por el Amor. Amor hacia cada ser, hacia cada lugar, hacia cada acción.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

Platón. *Banquete*. Texto bilingüe. Traducción de J. D. García Bacca. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.

Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción de C. García Gual, M. Martínez H. y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredós, 1988.

Platón. *El Banquete*. Traducción de Fernando García R. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Platón. *El Banquete, Fedón, Fedro*. Traducción de Luis Gil. Barcelona: Editorial Labor, 1981.

Fuentes Secundarias

Se hace referencia a todos los textos que tratan sobre Platón y El Banquete, que, aunque no ser todos citados en el corpus de la tesis, aportaron, sin lugar a duda, al desarrollo de ésta.

Anderson, W. D. "The Importance of Damonian Theory in Plato's Thought" *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 86 (1955): 88-102. <http://www.jstor.org/stable/283611>

Avnon, D. "Know Thyself»: Socratic Companionship and Platonic Community." *Political Theory*. 23/2 (May, 1995): 304-329. <http://www.jstor.org/stable/194881>

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

Bury, R. G. *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd, 1932.

Castoriadis, C. *Sobre el Político de Platón*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Chen, L. C. H. "Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium*." *The Classical Quarterly*. 33/1 (1983): 66-74. <http://www.jstor.org/stable/638647>

Colli, G. *Platón Político*. México, D. F: Sexto Piso, 2011.

Demos, R. "Eros." *The Journal of Philosophy*. 31/13 (Jun. 21, 1934): 337-345. <http://www.jstor.org/stable/2016195>

Dorothea, F. "Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye." *Proceedings of the Aristotelian Society*. 99 (1999): 191-209. <http://www.jstor.org/stable/4545304>

Duque, Félix. "Belleza y terror en Platón." *Daimo: Revista de Filosofía*. 4 (1992): 41-54.

Edmonds, R. G. "Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's *Symposium*." *Transactions of the American Philological Association*. 130 (2000): 261-285. <http://www.jstor.org/stable/284312>

Edelstein, L. "The Role of Eryximachus in Plato's *Symposium*." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 76 (1945): 85-103. <http://www.jstor.org/stable/283327>

Escobar, J. "Teología y Cosmología en Platón." *Estudios de Filosofía*. 14 (Agosto 1996): 43- 55.

Ezquerria, J. "Pólis y Caos: El Espacio de lo Político." *Res publica*. 21, (2009): 21-37.

Fallas, L. A. "Las Harmonías del Alma del Mundo de Platón." *Estudios de Filosofía*. 17-18 (Febrero-agosto 1998): 73-93

Farnesi, Mauro. "Filosofía y escritura en el Platón de Leo Strauss." *Res publica*. 8, (2001): 35-53.

Ficino, Marsilio. *De Amore: Comentario a "El Banquete" de Platón*. Madrid: Tecnos: 1986.

Flórez, Jorde. "Giovanni Reales: Por una interpretación de Platón." *Praxis Filosófica*. 24 (Enero – Junio 2007): 207-211.

Frede, D. "Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye." *Proceedings of the Aristotelian Society*. 99 (199): 191-209. <http://www.jstor.org/stable/4545304>

Friedländer, P. *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969

Friedländer, P. *Verdad del ser y realidad de Vida*. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

García, Pablo. "La locura divina de *Eros* en el *Fedro* de Platón." *Cauriensia*. 2 (2007): 93-119.

Gill, C. "Review: Plato and Freud on Love." *The Classical Review*. 39/2 (1989): 255-256. <http://www.jstor.org/stable/711591>

Gregory, J, and Levin, S. "Plato, *Symposium* 210d." *The Classical Quarterly*. 48/2 (1998): 404-410. <http://www.jstor.org/stable/639831>

Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredós, 1984.

- Gurevitch, Z. "The Symposium: Culture as Daimonic Conversation." *Human Studies*. 21 (1998): 437-454.
- Halperin, D. "Platonic Eros and What Men Call Love." *Ancient Philosophy* 5/2, (1985): 161-204.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Kahn, C. "Plato's Theory of Desire." *Review of Metaphysics* 41 (Septiembre 1987): 77-103.
- Laerce, Diogene. *Vie de Platon*. Trad. Alain Ph. Segonds. París: Les Belles Lettres, 2002.
- Leshner, James. "The afterlife of Plato's Symposium." *Ordia Prima*. 3 (2004): 89-105.
- Lledó, Emilio. *La Memoria del Logos*" Madrid: Taurus, 1989.
- Ludwig, P. W. *Eros and polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- McGuirk, J. "Phenomenological Reduction, Epochê, and the Speech of Socrates in the Symposium." *The Southern Journal of Philosophy*. XLVI (2008): 99-120.
- Neumann, H. "Diotima's concept of love." *The American Journal of Philology*. 86/1 (Jan., 1965): 33-59. <http://www.jstor.org/stable/292620>
- Neuman, H. "On the Sophistry of Plato's Pausanias." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 95 (1964): 261-267. <http://www.jstor.org/stable/283791>
- Ñuño, J. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Oreja, F. "Stemmer, P., Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge." *Revista Científica Complutense*, 27 (1993): 355 – 366.
- Pender, E. E. "Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium." *The Classical Quarterly*. 42/1 (1992): 72-86. <http://www.jstor.org/stable/639146>
- Peñalver, P. "Dos dogmas del antiplatonismo." *Daimon: Revista de Filosofía*. 21 (2000): 107-216.
- Platón. *Alcibiades*. Traducción de Óscar Velásquez. Santiago: Alfabet Impresores, 1979.
- Platón. *Carta VII*. Traducción Enrique López Castellón. Madrid: Espasa, 2010.

Poratti, A. "Teoría política y práctica política en Platón." *La Filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Como. Boron, Atilio. Bs. Aires: Colección CLACSO, 2000.

Reale, G. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en El Banquete de Platón*. Herder, México D. F., 1988.

Rivera, J. *El Banquete: una vía hacia Dios*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1983.

Robin, León. *Platón*. París: Puf, 2009.

Stannard, J. "Socratic Eros and Platonic Dialectic." *Phronesis*. 4/2 (1959): 120-134. <http://www.jstor.org/stable/4181655>

Vallejo, Álvaro. *Platón: El filósofo de Atenas*. España: Montesinos, 1996.

Vallejo, Álvaro. "El Fantasma de Helena: El papel de la razón en la concepción platónica del amor." *Er, Revista de Filosofía*. 30 (2001): 83-109.

Velásquez, O. "En torno a «súbitamente» en *El Banquete* de Platón." *Revista Chilena de Literatura*. 27/28 (1986): 67-76.

Velásquez, O. "La presencia del otro en el diálogo platónico." *Seminarios de Filosofía*. 11 (1988): 73-81.

Velásquez, O. *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Santiago: Editorial Universitaria, 2002.

Vlastos, G. "The Individual as an Object of Love in Plato." *Platonic Studies*. New Jersey: Princeton University Press, 1981. 3- 41

Warner, M. "Love, Self and Plato's *Symposium*." *The Philosophical Quarterly*. 29/117 (Oct., 1979): 329-339. <http://www.jstor.org/stable/2219448>

Fuentes Generales

Se hace referencia a todos los textos de temáticas generales que tienen una relación directa o indirecta con Platón y El Banquete, siendo aportes fundamentales para el análisis realizado.

Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

Arendt, H. *¿Qué es la política?* Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

Arendt, H. *La vida del Espíritu: El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales: 1984.

- Bataille, G. *La felicidad, el erotismo y la literatura: Ensayos 1944-1961*. Bs. Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2002.
- Bernete, F. “Malestar sí, pero en la cultura.” *Espéculo: Revista de estudios literarios*. 32 (2006). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/malestar.html>
- Bruna, C. “Una Metafísica de la Política.” *Res publica*. 21 (2009): 289-292.
- Canetti, E. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik, 1994.
- Castoriadis, C. *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito: Seminarios 1982-1983, La Creación Humana II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Chiba, S. “Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship.” *The Review of Politics*. 57/3 (1995): 505-535. <http://www.jstor.org/stable/1408599>
- Cornford, F. M. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Ariel, 1980.
- Cornford, F. M. *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Barcelona: Ariel, 1974.
- Dodds, E. R. *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 2008
- Foucault, M. *Historia de la Sexualidad II: El uso de los placeres*. Bs. Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- Freud, S. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Freud, S. “Psicoanálisis y Teoría de la Libido.” *Obras Completas, III*. España: Biblioteca Nueva, 1996. 2661–2676.
- González, J. *El Poder del Eros: Fundamentos y valores de ética y bioética*. México, D. F: Paidós, 2000.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega I-III*. Madrid: Gredós, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, II*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Kelessidou, A. “Razón y Sentimiento en Platón: Platón y lo Irracional.” *El Sentir y el Pensar en el Mundo Clásico*. Santiago: Inter Encuentros, 2000. 71-74.
- Lacan, Jacques. *El Seminario de Jacques Laca, Libro 8: La Transferencia 1960-1961*. Bs. Aires: Paidós, 2006.

Laercio, Diógenes. *Vidas de filósofos ilustres*. Trad. Ortiz, R. Barcelona: Editoria Iberrá, 1986.

Marcuse, H. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2002.

Monoson, S. S. "Citizen as *Erastes*. Erotic Imagery and the idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration." *Political Theory*. 22/2 (1994): 253-276. <http://www.jstor.org/stable/192146>

Nussbaum, M. *La Fragilidad del Bien: fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.

Nussbaum, M. *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: A. Machado Libros, S.A, 2005.

Ortega y Gasset, J. *Estudios sobre el Amor*. Madrid: Edaf, 2001.

Peñalver, P. "Un nuevo tratado de Filosofía Griega." *Daimon: Revista de Filosofía* 21 (2000): 129-135.

Ranciere, J. *Política, política, democracia*. Santiago: LOM, 2006.

Rougemont, Denis. *El Amor y Occidente*. Barcelona: Editorial Kairós, 1993.

Schabert, T. "Chaos and Eros. On the order of human existence." *Diogenes*. 42/165 (1994): 111-132.

Sloterdijk, P. *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2004.

Strauss, Leo. *Sur Une Nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platón*. París: Editions Allia, 2004.

Tucídides. "El discurso fúnebre de Pericles." *Estudios Públicos*. 11 (1980): 1-10.

Tugendhat, E. *Ser, Verdad, Acción*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1998.

Vernant, J. P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2001.

Zarones, Giuseppe. "La ciudad y el número." *Res publica*. 4 (1999): 9-15.