AAS5032

Universidad Católica Andrés Bello

Facultad de Humanidades y Educación

Escuela de Filosofía

De amore:

Un estudio sobre la crítica de Diotima de Mantinea al discurso de Aristófanes en el *Banquete,* de Platón

Dra. Lorena Rojas Parma

Enero, 2013

kai potheo kai maiomai

Safo

Índice

Introducción 1

Capítulo I. *Aristófanes: el amor del reencuentro* 8

α. Proemio 8

β. El dios filántropo y terapeuta 12

γ. El *symbolon* o la «mitad verdadera» 29

δ. La advertencia 44

Capítulo II. *Habla Diotima: el amor no es entre iguales* 52

α. Proemio 52

β. Nadie desea el mal 54

γ. Amar «verdaderamente» 83

Capítulo III. *La «terapia»* 97

α. Proemio 97

β. Los amantes «diferentes» 100

γ. Amor del alma 107

δ. De repente, la belleza 116

Conclusiones 129

Bibliografía 135

Introducción

Escribir sobre el amor suele ser una labor de introspección, de meditación lenta y sopesada. El amor platónico retorna una vez más como referente de esa mirada hacia uno, y nos brinda la luz necesaria e inquietante para hacer ese recorrido. *Banquete* ha sido considerado, lo sabemos, uno de los textos más hermosos de Platón y de la cultura occidental. Ha sido fuente ineludible en todas las épocas cuando se ha iniciado una exploración sobre lo erótico. A este diálogo pertenece la afirmación socrática más conmovedora: *ta erotika* es de lo único que sabe nuestro profundo filósofo, cuya sabiduría fue siempre saber lo que no sabía; para ir, entonces, hacia la búsqueda. Sócrates nos enseñó que el mandato ineludible de conocerse a uno mismo se lograba mediante el diálogo, que la vida sin examen era inútil, que poco importaba el saber de los sabios si aún no éramos capaces de conocer si nos habíamos convertido en una fiera como Tifón o en una criatura de alma suave y sencilla. Seguir ese espíritu, en lo posible, es la intención actual de dar una nueva mirada al diálogo, quiero decir, recoger, de alguna manera, granos y frutos de la palabra siempre viva de Sócrates y de las palabras infinitamente fértiles de Platón. Sólo que en esta oportunidad, entablando un diálogo con la crítica que hace la sacerdotisa y adivina de Platón, Diotima de Mantinea, nada menos que a Aristófanes.

Las diferencias entre Aristófanes y Sócrates nos son bien conocidas. Recordar *Las Nubes* y la confesión del propio Sócrates en *Apología* es más que suficiente. Con todo, también es reconocido que una de las versiones eróticas más bellas de *Banquete* es precisamente la que Platón pone en boca del poeta, ante la que, generalmente, nos rendimos por su intimidad con nuestras propias experiencias. Un Eros filántropo, portador del bálsamo de nuestra infelicidad congénita, es el dios que Aristófanes presenta ante los invitados de Agatón. Sócrates lo escucha. En medio de ambos habla el poeta anfitrión, con su versión del Eros bello y delicado. Sócrates le discute algunas de sus afirmaciones, y Agatón, con todo y su temple retórico gorgiano, asiente ante el filósofo. Presenciamos en estas escenas un intercambio de diferencias en el que el objetado participa, responde, reconoce. Sin embargo, si hablamos de críticas del filósofo, una voz mucho más profunda, reveladora de misterios, espera su momento para salir a escena a través de Sócrates y asestar un

cuestionamiento precisamente contra Aristófanes, el cuarto de los cinco discursos antes expuestos, para dejar en evidencia sus grietas y fragilidades. Nos hallamos ante el blanco de la sacerdotisa platónica; la belleza y la intimidad que encontramos en el discurso del poeta, es sometida a crítica.

Es cierto que en Diotima hallamos una suerte de compendio que supera las versiones eróticas anteriores; que podemos encontrar trazos que aluden y sobrepasan lo dicho por los otros. Pero su alusión directa es contra Aristófanes. Agatón, por lo menos, pudo dialogar las diferencias con Sócrates; el otro, sin embargo, se quedó en el intento, una vez que el filósofo terminó de hablar, pues obviamente se sintió aludido. Interrumpió la posibilidad de su réplica -podemos imaginar- el estruendo de Alcibíades, con una llegada que revirtió todos los acuerdos iniciales del simposio. De la gravedad de la crítica de Diotima a Aristófanes se tratan estas reflexiones; de la exploración de su agudeza, su alcance y sus consecuencias. De ver, en fin, cuán lastimada queda la versión amorosa del reencuentro de dos partes perdidas de sí mismas, pero que es, sin embargo, como tan acertadamente ha dicho Jaeger, el «espejo» de Diotima. La versión de la sacerdotisa, en efecto, luce más nítida, más brillante, ante su revés. La de Aristófanes, por su parte, se ve desde el otro lado, mientras muestra sus fragilidades y sus límites. No podría ser de otra manera, pues estamos asistiendo a su crítica. A pesar de todo, nos queda el sabor erótico de lo humano, muy humano, expuesto de una manera realmente conmovedora por el poeta, y su «superación», con tintes místicos y contemplativos, de la mano de la adivina platónica.

He asumido los discursos eróticos de *Banquete*, en general, como se ha tenido a bien hacerlo ahora; quiero decir, considerándolos exploraciones de Platón sobre el amor desde diversos puntos de vista, sin atribuirle, en especial, el discurso de Sócrates-Diotima. Sin embargo, las afinidades de esta intervención con la filosofía socrático-platónica son evidentes. Pero eso no implica, por supuesto, que Platón no haya explorado con toda la profundidad del caso, el amor desde el punto de vista médico o poético, por nombrar sólo dos de las intervenciones. El agudo planteamiento que hace a través de Aristófanes, es una buena muestra de ello. Especialmente si es Diotima la que va a lanzar un dardo ardiente contra él.

Esta exploración de la crítica a Aristófanes, me ha llevado a plantear el texto en tres capítulos. El primero, *Aristófanes: el amor del reencuentro*, expone la versión erótica de un mito que el poeta recrea para «explicar» la naturaleza humana, sus cambios y la tarea que cumple el dios del amor. Hallaremos unos seres desgarrados por Zeus en un pasado remoto, castigados por su *hybris* y abandonados como

«mitades» que andan en la búsqueda de su parte perdida. Eros, que se nos narra como un dios médico y filántropo, aparece en la vida humana mutilada –nuestra forma actual- para sanar esa herida primigenia, el hachazo olímpico, conduciéndonos hacia el *symbolon*, la parte auténtica de nuestro propio ser extraviada en el corte, y que se constituye ahora como nuestro amante verdadero. Es con esta «mitad» con la que sentimos el deseo de lograr aquella completitud de la que gozamos en el pasado. Como veremos, reencontrarse y reconocerse es el *quid* de este amor. Y eso ocurre gracias a los favores terapéuticos de Eros. Con el alma que «adivina con enigmas» se aproximan los amantes que, finalmente, consiguen la plenitud de la felicidad. Son los amantes que no saben por qué se aman, por qué quieren acompañarse toda la vida, pero que sienten inexplicablemente *oikeites*, *philia* y *eros*, como dice el poeta.

El mito deja muy claro que estos amantes no saben qué aman, ni por qué se aman. Bellamente aparece Hefesto ante el lecho amoroso con una oferta tentadora: fundirlos a ambos en una unidad. Y, según nos cuenta Aristófanes, eso constituye el auténtico deseo que no habían podido expresar las partes reencontradas: volverse uno. Y amándose han rememorado –sin saberlo- aquel pasado en el que los dos formaron una unidad. Así, estos amantes son «iguales», pues ambos son parte de un mismo ser antiguo. El dolor originario que nos define, sana con la intervención de Eros, médico y amigo nuestro, cuando hemos encontrado «el otro yo» que nos complementa. En general, la narración del mito está hecha de una manera tan conmovedora y cercana a nuestros propios sentimientos y experiencias eróticos, que, por una parte, es placentero y hermoso entregarse a su comprensión y exposición; pero por otra, hay que guardar cierta sindéresis para no sucumbir, sin más, ante ella. Por eso es una suerte de trance doloroso hacerle frente a su crítica y a las consecuencias, lo que corresponde a la sacerdotisa platónica y al capítulo segundo, titulado: *Habla Diotima: el amor no es entre iguales.*

El estudio que se propone sobre la célebre adivina platónica, no busca, en este caso, y como se anuncia en el proemio del capítulo, hacer una disertación aislada de su discurso mientras se involucran todos y cada uno de sus argumentos. Dado que el objetivo planteado es examinar la naturaleza y el alcance de la crítica que dirige contra Aristófanes, la lectura e interpretación que se hace de Diotima se plantea desde 205d-206b, es decir, a partir de los pasajes en los que explícitamente alude al poeta. Así, los argumentos implicados en la crítica los he tomado en consideración para mostrar, por una parte, las fallas y los riesgos de la versión de Aristófanes; y, por otra, frente a los argumentos del poeta, apreciar con más nitidez los que propone Diotima. La alusión

cuestionadora es fuerte: no es cierto que alguien se quiera unir, «fundir», a otro, sea «mitad» o no, a menos que se trate de algo «realmente bueno». De lo contrario, primero nos amputaríamos el cuerpo, sostiene la adivina, antes de unirnos a lo malo. Y entonces somos invitados, inevitablemente, a los territorios socrático-platónicos del bien. Para dar cuenta de ello, me he aproximado a esos gruesos asuntos del bien, mediante argumentos que reconocemos como socráticos y desde los propiamente platónicos. En contraste, Aristófanes ha omitido por completo alguna alusión a la bondad en los asuntos eróticos, y esto aparece especialmente grave desde el cuestionamiento de Diotima y constituye, probablemente, el corazón de su crítica.

Al definir a Eros como deseo de posesión permanente del bien, y admitir que los hombres amamos sólo lo realmente bueno, hallamos el revés del conocido «nadie desea el mal». El estudio de algunos pasajes de diálogos tempranos ha sido de mucha utilidad, pues nos hace nítida la «imposibilidad» socrática de desear lo que no es bueno, mientras Eros se nos muestra como deseo de lo bueno. Y, según veremos, *sólo* en ese caso -cuando se desea lo bueno, lo que «realmente» *es* así- podemos hablar de Eros. Como se expone a lo largo del capítulo, los pasajes críticos al poeta tienen un tono socrático importante, y muestran en la sacerdotisa un «socratismo» que nos lleva incluso a sostener la también imposible, como sabemos, *akrasia* ahora en los asuntos eróticos. Sin embargo, lo *agathon on* referido en los pasajes críticos, lo «realmente bueno» que se ama, que va a contrastar con lo aparentemente bueno de Sócrates, se hace sinónimo de *to kalon*, y la sinonimia entre ambos términos es, como es bien conocido, muy significativa. He respetado el uso indistinto de los términos, siguiendo así conocidas interpretaciones del texto. De esta manera nos conectamos, entonces, con la revelación de «los misterios supremos» que comienza en 210a, según los cuales el aprendiz de amante se elevará, cuando corresponda, a lo realmente amado, que no es otra cosa que la belleza en sí.

Estos misterios del amor, leídos desde la perspectiva de la crítica, se vuelven un gran contraste con respecto a Aristófanes. La *scala amoris*, como la ha llamado Vlastos, es un proceso donde un iniciado alcanza la contemplación de la belleza en sí, una única *episteme*, superior al plural de las ciencias, con las características de una Forma platónica. Si la belleza es lo realmente amado, y sabemos de los vínculos entre las Formas de bien y de belleza, ha sido precisa una aproximación al bien, pero desde los argumentos posteriores de Platón. Evidentemente de *República*, en este caso. Y hallamos en Diotima la vena propiamente platónica en su revelación, pues culmina en la contemplación de la belleza en sí, trascendiendo lo sensible, mientras el amante mantiene su mirada y su silencio en la quietud de lo eterno. Lo realmente importante ahora es que la crítica a Aristófanes, centro de esta

disertación, se mantiene firme. Y si lo realmente amado es una *episteme*, entonces *hay que saber* qué es lo que se desea, sea una *episteme* como la del *Gorgias* o como la de *Banquete*. Según se expone a lo largo del texto, la intención actual no es hacer un estudio crítico sobre la *episteme*, socrática o platónica –lo que excede el espacio de esta investigación-, sino la necesidad de mostrar, según el argumento, que hay que conocer lo que se desea, para que podamos hablar de *auténtico* deseo. Esto ha traído a la palestra otro contraste importante entre los dos discursos: mientras los amantes de Aristófanes no saben por qué aman ni qué es lo que aman, el amante de Diotima ama la belleza, y la belleza en sí es un conocimiento. Más aún, hay un proceso complejo que antecede a su hallazgo. Las consecuencias estudiadas de no saber lo que se ama son especialmente graves e importantes. Y cuestionan duramente la versión amorosa de Aristófanes.

Así, leídos los pasajes considerados de Diotima sobre el bien y la belleza, desde la perspectiva de la crítica, nos topamos con el fuerte argumento de considerar la posibilidad de un «falso amar», un «creer que se ama», cuando *no* es así, a menos que se ame lo *realmente* bueno y bello. No es posible sostener lo erótico desde un aparente bien o una aparente belleza. En ese caso, como veremos, tendríamos que redefinir todo el argumento de Diotima: Eros sería amar lo aparentemente bueno, y la belleza en sí quedaría en entredicho. Y una conclusión importante, será, entonces, como se desprende de lo planteado, que no toda experiencia de cercanía y afinidad, intimidad, como decía el poeta, es amor. Diotima crea una suerte de cerco para lo erótico con lo bello y lo bueno. Y éstos, por supuesto, no se reconocen o se reencuentran desde un «no saber» de nosotros mismos que no se explica el amor. El conocimiento se hace imprescindible, también en los asuntos eróticos.

Por último, un comentario al título: el amor no es entre iguales, porque es entre diferentes. El amor no ocurre entre dos «mitades» de un *mismo* ser. Se desea, dice la adivina, lo que no se tiene. Y su Eros, en su calidad de *daimon* –no de dios-, no es bello ni bueno, por eso ama lo bueno y bello. Así, no puede el amante amar a su «igual». Aristófanes ha definido también el amor como una carencia, ciertamente, pero como un deseo de completitud. Nosotros, partes extraviadas y mutiladas, deseamos lo que nos devuelve la completitud: un ser igual, semejante, un «otro yo». De manera que, en realidad, deseamos lo que ya somos, lo que ya tenemos. Lo que quizá, paradójicamente, tenemos y no tenemos. En ese caso, no hay deseo entre los amantes que antes fueron uno y el mismo ser, hay deseo entre el amante que no tiene belleza, ni bondad, y el amado, en quien sí reposan esas cualidades. El amor no es entre iguales. Esto alude, por supuesto, al amor entre seres humanos, pues no de otra cosa habla Aristófanes. Y es entonces cuando la «desigualdad» de los amantes, y la

relación entre ellos debe ser estudiada: es el propósito del tercer y último capítulo, titulado: *La «terapia»*.

Tras haber explorado la condición de los amantes reencontrados de Aristófanes, y la crítica de Diotima que deslegitima esa versión erótica, es necesario dar una nueva mirada al camino de iniciación de la sacerdotisa, haciendo especial énfasis en las etapas en las que el aprendiz vive relaciones de amor con otros amados. La naturaleza de esas relaciones ocupa el último tramo de esta reflexión; amores entre «desiguales», con experiencias particulares que va viviendo el amante, y que lo preparan, progresivamente, para el hallazgo del verdadero amado: la belleza en sí. El estudio de esos escalones eróticos que implican a otro de carne y hueso, «humanizan», por así decirlo, el complejo proceso espiritual al que se somete el aprendiz, en el que, podemos suponer, cultiva un cuidado del alma que lo exime del yerro en los asuntos del amor. Que lo enseña a apreciar, con el cuerpo y con el alma, la belleza en sus diversas manifestaciones; en fin, que le permite un *saberse* lo suficientemente sólido que lo hace consciente de aquello –bello y bueno- de lo que carece y, por lo tanto, ama. El amante filósofo de Diotima también sabe que el *telos* del amor no es con un otro contingente, que no se agota en una completitud sensible, en una integridad física, destructible e inevitablemente pasajera. Precisamente la condición de pasajero, de amor de peldaño, la vive en sus relaciones eróticas, pues la «supera», eventualmente, mientras se eleva hacia una nueva etapa del camino. Todo esto, y es lo que se busca resaltar, muestra nuevamente al amante iniciado en una relación de contraste muy contundente con los de Aristófanes: que se agotan en un deseo de unidad que, como veremos, nunca se satisface del todo, y, probablemente lo más grave desde los ojos de Diotima, que no saben qué es lo que aman. Podríamos argumentar que todas las versiones de amor contrastan con Diotima: quizá sea suficiente recordar a Erixímaco o a Alcibíades. Pero su ataque explícito fue contra Aristófanes, y los vínculos que detectamos entre ambos discursos, permiten que hagamos esta relación de espejo. En fin, estudiaremos al iniciado en medio del amor hacia un cuerpo bello, la orden recibida y acatada de la renuncia a ese amor, y el proceso de la retirada y agotamiento de su deseo; luego nos aproximaremos al encuentro de su nuevo amor, de naturaleza más sosegada, que es un amado de alma y cuerpo bellos. Veremos, en las últimas etapas del camino y tras el abandono de estos amores, cómo se eleva hacia la contemplación de la belleza en sí.

En resumen, una vez que nos hemos aproximado al amor de reencuentros y reconocimientos, al amor de la salud y la sanación, Sócrates nos lleva bellamente hasta Diotima, a través de sus recuerdos junto a ella, y desde allí surge la voz cuestionadora contra el amante que no sabe lo que ama, que

desea desde las profundidades de un pasado no sabido, y que mientras busca a su amor verdadero en realidad se busca a sí mismo. Luego, asistimos al camino revelador de Diotima, a los amores pasajeros de su iniciado, a su *terapia*, para culminar con algunas conclusiones. Al término de todo, nos queda vernos en el espejo de Diotima, que habla de nuestras experiencias físicas y espirituales más íntimas, mientras recibimos su reflejo luminoso. Eso debería ser para nosotros, al menos, terapéutico.

En cuanto a los textos de Platón, he utilizado como referente para *Banquete* la versión autorizada de M. Martínez, Madrid, Gredos, 2000, haciendo modificaciones a su traducción según se indica en cada caso. Oportunamente he hecho referencia a otras traducciones. La edición que he utilizado para el texto griego es la de K. Dover, Cambridge University Press, 2002. Las citas textuales a *Banquete* han sido transcritas al latín a pie de página, siguiendo una de las opciones académicas en uso al respecto. Para las citas textuales de otros diálogos, he respetado la traducción seleccionada, si bien la edición estudiada y referida en esos casos ha sido la de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford University Press, 1973. Me he acogido al método documental de análisis para los pasajes en estudio, y al desarrollo hermenéutico para el uso de fuentes secundarias con el fin de contrastar, aclarar y ampliar el texto estudiado. La disertación que se propone busca lograr la comprensión, en la medida de lo posible, de dos versiones sobre el amor que Platón presenta en *Banquete*, más que una exégesis que se sobreponga a lo propiamente filosófico. Finalmente, el uso de comillas latinas o inglesas se ha utilizado según el idioma del autor citado textualmente.

Y así responde la prudente, Penélope:

«Hijo mío, mi corazón en el pecho se pasma

y no puedo preguntarle ni dirigirle palabra

ni tampoco mirarle a la cara, que si en verdad

Odiseo ha vuelto a casa, otras maneras mejores

tendremos para reconocernos: signos tenemos

que sólo nosotros sabemos y nadie más».

Odisea

Capítulo I
Aristófanes: el amor del reencuentro

α. *Proemio*

Llegaste, hiciste bien –te buscaba con ansia-
refrescaste mi pecho que ardía de deseo
Safo

Probablemente uno de los textos más famosos de la obra de Platón sea el discurso de amor que hace decir a Aristófanes en *Banquete*. Es, valga recordarlo, uno de los más bellos, por lo refinado y denso de sus agudas intuiciones sobre la naturaleza de lo erótico. A través de imágenes míticas, nos narra los inicios de la naturaleza humana, su destino como seres anhelantes y una noción de Eros como deseo de la totalidad.[1] Así, Platón nos presenta esta versión erótica, según veremos, como el reconocimiento y el reencuentro de los amantes que, tras el sufrimiento de la pérdida, son asistidos por el dios filántropo del amor. Esta historia ha dejado, como pocas, «huella en la posteridad». En efecto, «se aproxima a la idea de un amor 'romántico', que conduce a la total nostalgia por la ausencia del amado –hasta el extremo de dejarse morir- y al ansia de la unión con él: la fusión de los cuerpos y las almas».[2] Y, ciertamente lo es, en tanto que sólo un amante será complemento pleno y auténtico de otro, en esta existencia. Alma y cuerpo, veremos, buscan hacerse uno con el amante perdido de antaño, y es Eros desde su filantropía, el que permite que ocurra esa reunión. La de Aristófanes es la versión del amor humano, si se permite la expresión, especialmente cuando hacemos el contraste con

[1] Cfr. *Banquete*, 192e. Opinión que comparte Reale: «No creemos equivocarnos si decimos que, en efecto, este discurso 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*», Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 114.
[2] Esteban, A.: «El *Banquete* de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en *Estudios griegos e indoeuropeos*, 20, 2010, p. 121.

el relato de Diotima, quien oportunamente hará una alusión crítica a este amor, inevitablemente afectado por la fragilidad y el límite de lo humano[3].

El texto de este capítulo busca ser una disertación sobre el amor como el reencuentro de unos amantes que, víctimas de un pasado que desconocen, pero en el que su comportamiento impropio y excesivo provocó un castigo, logran restituir una unidad que anhelan desde el principio de sus vidas. Libis le concede al discurso de Aristófanes un «lugar preferente» en la composición de *Banquete*,[4] y pienso que ocurre, entre otras cosas, particularmente por la relación que guarda con la intervención de Sócrates. Esa relación es la que me propongo explorar: en realidad, como ya se ha señalado, en qué consiste la crítica que Diotima hace a Aristófanes y cuáles podrían ser sus consecuencias. Para tal fin, es preciso exponer el elogio erótico que Platón pone en boca del poeta -el que será objeto del cuestionamiento de la sacerdotisa- y aproximarnos a la versión del amor como un reencuentro con nosotros mismos, según veremos, un reconocimiento de nuestra propia naturaleza originaria, aunque, y aquí radica parte del conflicto con Diotima, no estemos conscientes de ello. Con todo, también vamos a maravillarnos, por qué no decirlo, con la posibilidad de considerar el logro de la plenitud de lo uno a través del amor en esta vida, de hallar el amor profundo –profundo desde las mismas entrañas del ser- para calmar el deseo de completitud con el que, según Aristófanes, venimos al mundo. Así, el reencuentro con el amado auténtico será, en realidad, un reencuentro con nosotros –pues el amado es nuestra «mitad» perdida-, mientras se condensa en una simultaneidad misteriosa nuestro pasado y nuestro ahora; lo que siempre fuimos –sin saberlo- y lo que somos –sin saberlo tampoco-.Y esto es un desafío contundente, especialmente en los terrenos del amor, al socrático «conócete a ti mismo».

La profundidad de ese reencuentro que hace de dos, uno,[5] concentra la verdad de la antigua naturaleza que nos hace ser lo que ahora somos -pues de otra manera no ocurriría el reencontrarse y reconocerse que hallamos en Aristófanes-, la forma circular de nuestro ser primigenio. Junto al amor auténtico, rememoramos la unidad circular que nos dio forma en el pasado, cuando fuimos efectivamente uno. Y *sin saberlo*, lo deseamos. Sin saber, como dirá Diotima después, si esa

---

[3] «El discurso de Aristófanes es una explicación puramente humana del amor. No hay en él ni cosmología –como en el de Eriximaco- ni consideración teológica del Amor como dios», Sacristán, M.: *Introducción a* Banquete, Barcelona, Icaria, 1982, p. 24.
[4] Libis, J.: *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001, p. 14.
[5] Cfr. *Banquete*, 192e.

regularidad del poeta se trata de algo «realmente bueno».[6] «En cierto sentido, la intervención de Aristófanes prepara la de Diotima; entre los dos puntos de vista hay menos oposición que complementariedad».[7] Si bien es cierto lo que se afirma, también lo es la contundencia con la que la sacerdotisa deslegitima todo este amor reconocido y reencontrado desde la oscuridad de un pasado orgulloso y desconocido. Esto, lo estudiaremos oportunamente. Ahora, es preciso «reencontrarnos» nosotros con esta versión amorosa, también misteriosa y plena de deseo, ante la que hay que mantener «una cierta sobriedad 'positivista' para no sucumbir, *stricto sensu*, a su valor explicativo».[8] Pues, ciertamente, «Hay que decir que la seducción que dicha fábula ejerce sobre el lector tiene una especie de virtud hipnótica [...]»[9] Es la belleza seductora de saber que no estamos solos, que somos capaces de sentir profundamente una cercanía inexplicable junto al otro que nos pertenece, que es sólo nuestro; que este anhelo de hacernos plenos con el amado es posible y tiene un origen muy remoto. En fin, que el dios del amor que ahora es terapeuta nos asiste, siempre que seamos moderados y respetuosos con lo divino, para que seamos capaces de hallarnos a nosotros mismos.

Finalmente, el estudio de este elogio a Eros ha sido hecho desde el propio discurso de Aristófanes en *Banquete*, quiero decir, sin recurrir, por tentador que siempre haya sido, a la obra auténtica del poeta. Investigaciones relevantes han hecho aportes en este sentido.[10] Sin embargo, en el espíritu de lo que ahora se pretende, he querido mantenerme en los linderos de lo que Platón consideró importante que fuese dicho sobre *esa* versión particular del amor que, desde lo planteado explícitamente allí, tiende puentes hacia Diotima. Es la revisión del amor como unidad fracturada, castigada, y eventualmente reencontrada desde su «mismidad», tal y como Platón lo ha expuesto, lo que realmente me interesa explorar, más que las filiaciones con la obra de Aristófanes. Es la idea del amor, vista como el

---

[6] Cfr. *Banquete*, 205e. «El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva. En cierto sentido, hasta puede decirse que nada nuevo se produce en el mundo, *pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales*; esa repetición, que actualiza el momento mítico en que el gesto arquetípico fue revelado, mantiene sin cesar al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos. El tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas», Elíade, M.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1980, p. 86. Cursivas añadidas. Es probable, como se planteará más adelante, que la crítica de Diotima a este amor que repite ciclos, sin conciencia de ello, sea uno de sus argumentos más importantes.

[7] Libis, op. cit., p. 16.

[8] Libis, op. cit., p. 15.

[9] Op. cit., p. 15.

[10] Cfr. de manera representativa Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999, pp. 23-131; Strauss, L.: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966. Strauss, si bien no hace un estudio sobre *Banquete*, explora la relación de Sócrates con la obra del poeta.

filósofo la expone mediante el poeta, la que compone las reflexiones que siguen para, posteriormente, hacer el intento de comprender la crítica de Diotima. A mi juicio, la versión de Aristófanes es particularmente hermosa, como es particularmente fuerte el cuestionamiento de la sacerdotisa. De la pluma de Platón, esto no es, por supuesto, casual. Por razones harto conocidas. De manera que será importante exponer este discurso de la mejor manera posible, respetando en lo posible su espíritu y su vigor, su tono «romántico», para que la comprensión y los alcances de la crítica muestren su relevancia. Por lo demás, si bien al final del texto haré algunas alusiones a la «comicidad» del discurso, es decir, tras su estudio y, sobre todo, al de la crítica que hace Diotima, por lo pronto asumiré, con la seriedad del caso, la importante versión amorosa que Platón hace decir al poeta. Comparto el acuerdo con aquellos que aprecian la belleza del relato, la densidad filosófica –y psicológica- que detenta, más que su –incluso- poca consideración por el carácter cómico.[11] Tiene, pienso, un tono cómico por lo trágico que, *según* Diotima, termina siendo. Quizá lo preciso sea realmente decir que lo es por la propia imposibilidad que muestra desde la crítica, por lo deslegitimado que lo deja la sacerdotisa. Por ahora, me hago eco de Taylor cuando afirma: "The passion Aristophanes describes is that which finds its most lapidary, perhaps its most perfect expression in Dante's canzone *Così nel mio parlar voglio esser aspro* [...]"[12]

[11] Si bien es evidente que no es la mayoría de los intérpretes, como veremos a lo largo del texto, Grube puede ser un buen ejemplo de esta postura –precisamente por su importancia-, cuando sostiene que Aristófanes: «[...] nos ofrece una composición de amplia farsa y seriedad en el fondo [...] Sería inútil buscar algún significado profundo en esta divertida composición, si bien pretende convencernos en general de la enorme profundidad y poder que posee el instinto del amor», *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 2010, p. 159. Taylor, por otro lado, llama al relato "humorous and dramatic". Y reconoce: "There is a real tenderness in Aristophanes' description of the love-lorn condition of the creature looking for its lost 'half', and a real appreciation of unselfish devotion to the comrade who is one's 'second self'. *Aristophanes shows more real feeling than any of the speakers who have been heard so far*", Taylor, A.: *Plato, the man and his work*, New York, Meridian Books, 1959, p. 219. Cursivas añadidas.

[12] Taylor, op. cit. p. 220.

β. *El dios filántropo y terapeuta*

¿Es que hay por allí algún Zeus, que engendre dioses nuevos?
Penteo en *Las Bacantes*

Aristófanes da inicio a su discurso, una vez que se ha recuperado del hipo,[13] anunciando en cierta forma lo ya dicho por Erixímaco en nombre de Fedro, y que da origen al tema del simposio: «los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros»[14]. En efecto, si lo hubiesen hecho, el dios tendría grandes templos y sacrificios, a diferencia de lo que ocurre en su tiempo.[15] Aunque, ciertamente, esto no sea del todo preciso[16] esta breve similitud entre los discursos se interrumpe una vez que Aristófanes rechaza la idea planteada por Pausanias y Erixímaco sobre la división de Eros y retoma la unidad tradicional del dios.[17]

Así, descartando la posibilidad de un Eros «pandemos» y otro «enfermo», lo presenta a continuación como el más «filántropo» de los dioses. Más aún: es un «auxiliar de los hombres y médico de enfermedades», enfermedades tales que, una vez sanadas, dice el poeta, permitirían «la mayor felicidad (*megiste daimonia*) para el género humano».[18] De esto hablaremos oportunamente. Por ahora, vale resaltar que Aristófanes no alude, en definitiva, a un Eros «malo», en cualquiera de sus variantes: filosóficas como en el caso de los interlocutores que lo anteceden o las poéticas tradicionales. Quiero decir, salta a la vista de inmediato, en esta versión, que Eros no sea la fuente del sufrimiento, la inquietud o la ansiedad que se describe en los poemas desde tiempos antiguos. Ciertamente son los poetas los que han dedicado su pluma a Eros, y en quienes constatamos la imagen del Eros

---

[13] Cfr. *Banquete*, 185c-e; 188e-189a; Rosen, op. cit., p. 126; p. 133.
[14] *Emoi gar dokousin anthropoi pantapasi ten tou erotos dynamin ouk esthesthai*, *Banquete*, 189c.
[15] *Banquete*, 189c.
[16] Tanto Erixímaco, que ha dicho algo similar, como Aristófanes, debían conocer los versos, por ejemplo, de *Antígona* e *Hipólito*. Cfr. Rojas Parma, L.: «De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el *Banquete* de Platón», en *Areté*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XVI, 2004, p. 290.
[17] En este sentido, es interesante la interpretación de Rosen: "Eryximachus' double Eros reappears in Aristophanes' speech as the double-or-circle-men, who, once divided by the surgeon Apollo, will struggle in vain for reunion", Rosen, op. cit., p. 120. Con todo, posteriormente afirma: "Aristophanes begins by dropping the distinction between the double Eros; he will divide mankind instead", p. 136.
[18] *Epikouros te on ton anthropon kai iatros touton on iathenton megiste eudaimonia an to anthropeio genei eie*, *Banquete*, 189c-d.

«agridulce» (*glykypikron*) que, en términos generales, contrasta notablemente con el discurso de Aristófanes.

En este sentido, cuando Erixímaco o Aristófanes, en sus respectivos contextos, se sorprenden de que Eros no goce de encomios y cultos proporcionales a su poder, es poco probable que ignoren buena parte de la tradición poética griega –en especial Aristófanes-. Safo, Anacreonte, Sófocles o Eurípides, sólo por mencionar algunos poetas reconocidos para los mismos antiguos, han aludido a Eros en sus poemas y tragedias pero con la frecuente alusión al sufrimiento que provoca en los hombres.[19] Precisamente por eso, quizá, reniegan los invitados de Agatón por la ausencia de un encomio al dios. Sin embargo, en el caso particular de Aristófanes, Eros es un dios filántropo y médico. En ningún discurso de *Banquete*, ciertamente, Eros «[...] avasalla a los mortales»,[20] como diría Safo, ni es «abominable» (*schetlie*), como lo llama Teognis,[21] exceptuando, quizá, sus lados «malos» mencionados en las intervenciones de Erixímaco y Pausanias. Pero el contraste más fuerte probablemente ocurra con Aristófanes cuando lo llama «filántropo» y lo exime de toda causa de dolor. Erixímaco y Pausanias tuvieron que dividir al dios en dos para poder dar cuenta del lado doloroso y amargo de Eros.[22] La misma Diotima, sin dividir a Eros, en su camino de iniciación hacia la belleza, habla de *ponoi* cuando se refiere a las tareas eróticas que encomienda al aprendiz.[23] Aunque, quizá, sea Anacreonte el más contundente en estos asuntos: «De nuevo Eros me golpeó como un herrero con un enorme hacha, y me puso a lavar en un tempestuoso torrente».[24]

Así, cuando Aristófanes llama al dios médico y filántropo, no puede menos que explicarlo y, para ello, afirma que es preciso comenzar por referirse a la naturaleza humana y a los cambios que ha sufrido. Y debe ser así: si es un dios filántropo que cura las enfermedades más penosas, debemos comenzar por conocer la naturaleza del hombre y su sufrimiento para comprenderlo. Sin hombre, y sin hombre en pena, según parece, no hay dios. Y ya debemos ir aproximándonos a la relación

---

[19] Cfr. *Antígona*, 781-798 B; *Hipólito*, 439-458 B; 525-544 B. Es un buen momento para recordar a Simónides, por ejemplo: «Hijo cruel de Afrodita embaucadora, al que engendró con Ares fraudulento», *schetlie pai dolomedeos Aphroditas, ton Arei dolomechanoi teken,* 36 p. Trad. A. Luque, *Los dados de Eros*, Madrid, Hiperión, 2001.
[20] [...] *hode kai brotous damazei*, 60 p, de la edición a A. Luque.
[21] *Schetli' Eros, Manian s' etithenesanto labousai*, 231 ADR, de la edición de A. Luque.
[22] Aunque Safo, sin desgarrarlo, valga mencionar, lo llamó *glykypikron* (130 V).
[23] *Banquete*, 210e. Cfr. Rojas Parma, L.: «Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea», en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p. 35.
[24] 88 D. Trad. C. García, *Antología de la poesía lírica griega*, Madrid, Alianza, 2001.

profunda y necesaria entre lo humano y lo erótico, aunque en esta versión, a una relación benévola y terapéutica.[25] Este discurso nos narra los orígenes humanos a través de un conocido grupo de imágenes de las que recogeremos aquellas que nos resulten útiles ahora, mientras queda sentado desde el inicio que nuestra forma humana actual no es la misma del pasado.[26] La perspectiva erótica que Platón presenta en esta versión, adquiere la densidad de la mirada a un momento anterior de nuestra existencia como especie, y que nos define a través del desgarre, la pérdida y el sufrimiento. Así, antes de la ruptura que inicia el cambio, solíamos ser seres circulares, dice Aristófanes,[27] dobles en todos sus miembros (aunque una sola cabeza con dos rostros), que se movían armónicamente de manera circular como los acróbatas: esto es, tuvimos la forma perfecta que la filosofía imaginó para el ser desde tiempos de Jenófanes.[28] Lo que nos da una idea de haber sido en épocas remotas «seres físicos perfectos y autosuficientes»,[29] además de fuertes y vigorosos. Este pasado remoto de una versión griega es, desde luego, mejor que nuestra condición actual. Sin embargo, todas esas antiguas

---

[25] En *Lisis* encontramos una idea muy familiar al Eros de Aristófanes. Tras una suerte de paradoja alcanzada en la conversación sobre la amistad, Sócrates afirma: «[...] preguntemos a los poetas, pues estos son para nosotros como padres y guías del saber. Ellos, naturalmente, no se manifiestan desinteresados de los amigos cuando los tienen; pero dicen que es un dios el que los hace amigos, haciendo que coincidan entre sí. Si no me equivoco dicen cosas como: 'siempre hay un dios que lleva lo semejante a lo semejante' y les hace conocerse», 214a-b. Trad. E. Lledó, Madrid, Gredos, 1981. Cfr. *Odisea* XVII 218. «Un dios» se encarga de reunir a los semejantes; veremos a lo largo del texto cómo esta idea de Eros, como deseo que reúne y reencuentra a las «mitades» que son resultado de la división de antaño, es el centro de la propuesta erótica de Aristófanes.

[26] «Cedamos la palabra al autor. El eje de su discurso (¿farsa o seriedad?) son dos mitos, el de la edad de oro y el del andrógino, uno de los más llamativos de la historia de la sexualidad de los seres humanos», Marí, E.: *El Banquete de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, p. 164. «En el discurso de Aristófanes en el *Banquete* hay puntos en común con otros mitos sobre el origen del hombre: se produce un proceso de degeneración de la especie humana, que parte de un estado de superioridad, prosperidad, felicidad, para caer en otro debilitamiento e infelicidad», Esteban, op. cit., p. 121. Cfr. *Trabajos y días*, 42-105; 109-201; *Teogonía* 535-616. «En efecto, los mitos de muchos pueblos hacen alusión a una época muy lejana en la que los hombres no conocían ni la muerte, ni el trabajo ni el sufrimiento [...]», Elíade, op. cit., p. 87. No es de mi interés disertar sobre la naturaleza «primitiva» o no de los mitos platónicos, o de los mitos en general; tan solo señalar, como bien afirma Esteban, ciertos puntos familiares que mantiene el relato de Aristófanes con mitos tradicionales que narran la prosperidad del pasado, la caída posterior, hasta llegar al estado actual. En el caso de Aristófanes, como veremos, sigue la humanidad bajo la amenaza de continuar el proceso de degeneración. En todo caso, es oportuna la opinión de Pieper sobre los mitos platónicos en general: «Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda», *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 19.

[27] Cfr. *Banquete*, 189d-190c.

[28] Cfr. Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, p. 238. Quizá sea un perogrullo recordar además la *Alethes eukykleos atremes etor* de Parménides. Cfr. Kirk, G., Raven, J., Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 351, frag. 288, 29. «[...] en una palabra, la naturaleza humana estaba sana y completa», Pieper, op. cit., p. 46. «El relato de Aristófanes describe de forma expresiva a nuestros antepasados como de forma esférica. Este detalle no es solamente pintoresco: la imagen de la esfera tiende a significar –intencionadamente o no- la idea de cierta plenitud», Libis, op. cit., p. 103.

[29] Nussbaum, op. cit., p. 238.

cualidades del ser primigenio no tardaron en convertirse en un excesivo orgullo (*ta phronemata megala, eichon*) y, en consecuencia, en hacernos conspirar contra los dioses. El mismo Aristófanes afirma que se dice de ellos lo que Homero de Esfialtes y Oto, que trataron de escalar los cielos para atacar a los dioses.[30] Así, seres de forma «perfecta», completos, existiendo sin dolor, como podríamos inferir de lo narrado, no se conformaron con su condición y cometieron el exceso y la desmesura propios del orgullo. Es como si la condición de perfección fuese insoportable, y la naturaleza humana no pudiese contener su vigor (*ten ischin, ten rhomen*) en los límites, ni siquiera contra los dioses.[31]

Cuando se viola la inmovilidad de la perfección, se yerra. Pensemos un momento en nuestra redondez primigenia: se alude a un estado insuperable de existencia, es decir, completo, perfecto. Sin ausencias, sin búsquedas, sin dolor. La inmovilidad de la esfera, como parte de su perfección, también nos es conocida. En este caso, no podríamos hablar de una inmovilidad metafísica, por supuesto, pues el mito se refiere a seres reales, humanos de hecho, que gozaban de movimiento armónico. Su perfección consiste, probablemente, en las condiciones de su vida, en su magnífica completitud; por ello la vida humana tal y como es ahora busca dolorosamente –como veremos- aquel estado perdido de ser *uno*, completo. Lo perfecto implica que no tiene por qué alterar su estado de existencia: es tan perfecto como puede ser. Se yerra cuando se transgreden esos límites, cuando el exceso destruye el estado de cosas bien ordenado tratando de ser algo deforme y sin límite. En este caso, queriendo ser los hombres circulares y primigenios como los mismos dioses. No estamos hablando de un estado de infelicidad que debía ser abandonado, estamos hablando de un estado de perfección y completitud que fue sobrepasado y con ello destruido. Se requiere de una cierta

---

[30] Cfr. *Banquete*, 190b; *Ilíada*, v 385 y ss. Es una acusación grave la de Aristófanes cuando compara los seres circulares con estos gigantes. Oto y Esfialtes encerraron en una vasija de bronce durante trece meses, como es sabido, nada menos que al guerrero Ares. Y cuando fue liberado por Hermes ya estaba doblegado, dice Homero, por «la severa ligadura». Podemos suponer, entonces, la intensidad de la falta de nuestros antepasados, según la versión del mito, y su tremendo vigor al ser comparados con gigantes que lograron atacar a Ares. "Aristophanes tacitly criticizes Homer for making the sons of human generation into enemies of the Olimpian gods", Rosen, op, cit., p. 141. «En estos mitos la pérdida del *status* dichoso se produce como castigo de los dioses. Y el delito que acarrea tal castigo puede consistir en la desobediencia, o la impiedad y descuido de las honras debidas por los dioses; pero, lo más a menudo, suele ser la soberbia, que lleva al hombre al extremo de rebelarse contra los dioses y atacarlos, como es el caso del relato que ahora nos ocupa», Esteban, op. cit., p. 121. «Así, pues –sostiene Libis-, la redondez de nuestros antepasados míticos es prometedora de cualidades superiores [...] Fuerza física duplicada, aliada con una temeridad que el relato admira visiblemente al mismo tiempo que condena: sin duda encontramos ahí los rasgos que los mitos otorgan frecuentemente a los gigantes ancestrales», op. cit., p. 103.

[31] Cfr. *Banquete*, 190b.

sabiduría, sin duda, para reconocer ese estado de perfección en la existencia, los límites de su «redondez», y el yerro fatal de querer superarlos.

Aquellos seres perfectos que nos anteceden eran, además, de tres tipos (*ta gene*): masculino, femenino y andrógino que, aunque participaba de ambos, conformaba su propia unidad. Es el único de los tres géneros que ha desparecido y sólo sobrevive su nombre.[32] Es decir, había seres completamente masculinos, también femeninos y masculinos/femeninos. Son redondos en su perfecta «masculinidad», «feminidad» o condición de andrógino, sin carecer de nada, y nos dan una idea de completitud, especialmente si consideramos la detallada descripción que hace Aristófanes de los pares de miembros que los conforman.[33] Pero la soberbia de aquellos seres contra los dioses, provoca que Zeus y los olímpicos deban tomar una decisión: no pueden destruirlos definitivamente como han hecho con los gigantes, pues en ese caso, no recibirían los honores y sacrificios que les corresponden como divinidades. Y tras mucho deliberar, finalmente Zeus se pronuncia con una solución que es también una amenaza, y que por su importancia en el discurso es importante traer al texto:

> Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna.[34]

Y una vez pronunciada la sentencia, dice Aristófanes, dividió Zeus a los seres en dos «mitades» y ordenó a Apolo que volteara sus rostros en dirección al corte para que, viendo la herida de la división, fuesen más moderados.[35] Que sean más numerosos y más débiles, decide el dios a su favor; pero si consideramos la decisión desde la naturaleza humana, nos queda que gracias al desgarre del propio ser es cuando comenzamos a existir tal y como somos ahora. Nuestro inicio doloroso, la

---

[32] *Banquete*, 189e. Cfr. Sandford, S.: *Plato and Sex*, Cambridge, Polity Press, 2010, pp. 46-50. «Aristófanes es el niño mimado de los psicoanalistas. Si para el psicoanálisis todos los seres humanos tienen máscaras, ¿cómo habría de carecer de ella la figura mítica más seductora y atrapante para la teoría freudiana: la del andrógino?», Marí, op. cit., p. 164. Cfr. Libis, op. cit., p. 77 y ss.

[33] *Banquete*, 189e y ss.

[34] "*Echein mechanen, hos an eien te anthropoi kai pausainto tes akolasias asthenesteroi genomenoi. Nyn men gar autous", "ephe", "diatemo dicha hekaston, kai hama men asthenesteroi esontai, hama de chresimoteroi hemin dia to pleious ton arithmon gegonenai. Kai badiountai orthoi epi duoin skeloin. Ean d' eti dokosin aselgainein kai me 'thelosin hesychian agein, palin au", "ephe", "temo dicha, host' eph' henos poreusontai skelous askoliazontes"*, *Banquete*, 190c-e. "Just as Zeus needs men, men need Zeus", Rosen, op. cit., p. 143.

[35] Cfr. *Banquete*, 190d-e.

ruina de nuestro ser primigenio y completo, nos explica nuestra corporalidad actual y, lo más importante, el comienzo de una existencia fragmentaria, imperfecta y penosa. El terrible castigo de Zeus pone fin a la era de la redondez perfecta y completitud natural de cada uno. Desde entonces comenzamos a padecer precisamente por añorar todo aquello que ahora está perdido.[36] Nos enfrentamos a la ausencia y, desde el dolor del desgarre de lo que era parte de nuestro ser, *únicamente* nuestro, comenzamos a existir:

> Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, deseando cada uno *su propia mitad* se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de reunirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros.[37]

Aparece en la vida humana la añoranza de lo perdido, el deseo de lo que no se tiene, el dolor. Al punto de ocasionarse la muerte. Es una suerte de antítesis con respecto a la vida anterior, que desconoce el sufrimiento y goza de lo que ahora se añora: la completitud. Cobra vida, sin embargo, en medio de la pena, la bondad y el estremecimiento del abrazo, que siempre guarda el deseo imposible –y con ello trágico- de fundirse en uno con lo amado. Quizá la conmoción, la fuerte emoción de ese deseo que ocurre en el abrazo, es la experiencia más importante –antes de la sexualidad- de las «mitades» en búsqueda de la unidad.[38] Puede llevar a la parálisis y a la muerte. Y esa estremecedora experiencia encuentra en el desgarre originario su inicio y su «explicación». En fin, «Al haberse separado en dos cada parte añora *su propia mitad* y se reúne con ella».[39]

---

[36] Este tipo de castigos ocurre contra un ser inferior por parte de uno superior, como los dioses, cuando aquél trata de igualarse a la superioridad de la que carece por naturaleza. En este caso el castigo encierra, afirma Esteban, «dos dimensiones: una, el castigo merecido por la soberbia insensata, y otra (con un mensaje probablemente de represión social y política) de reafirmación de la jerarquía preestablecida, del mando supremo de Zeus, que nunca debe cuestionarse: Zeus (es decir, el que ostenta el poder) no puede llegar a ser derrocado, y menos por seres inferiores, a muchos de los cuales, simplemente, fulmina con su rayo», op. cit., p. 121.

[37] *Epeide oun he physis dicha etmethe, pothoun hekaston to hemisy to autou syneei, kai periballontes tas cheiras kai symplekomenoi allelois, epithymountes symphynai, apethneskon hypo limou kai tes alles argias dia to meden ethelein choris allelon poiein*, *Banquete*, 191a-b. Traducción con ligeras modificaciones. Cursivas añadidas. G. Reale traduce: «Allora, dopo che l'originaria natura umana fu divisa in due, ciascuna metà, desiderando fortemente l'altra metà *che era sua*, tendeva a raggiungerla. E gettandosi attorno le braccia e stringendosi forte l'una all'altra, desiderando fortemente di fondersi insieme, morivano di fame e di inattività, perché ciascuna delle parti non voleva fare nulla separata dall'altra», Milano, Bompiani, 2000. Cursivas añadidas. «También el castigo que Zeus inflige es, *stricto sensu*, una verdadera catástrofe, una desnaturalización», Libis, op. cit., p. 104.

[38] El planteamiento platónico de la Unidad y la Díada (las dos «mitades» divididas por Zeus), Reale lo vincula con las doctrinas no escritas de Platón, cfr. op. cit., p. 116 y ss.

[39] Marí, op. cit., p. 167. Cursivas añadidas.

No debe ser una cosa menor considerar que Platón se está refiriendo, a través de Aristófanes, a *morir de deseo*. Y con esto se devela el tono trágico que tienen los inicios de la humanidad: la invade un deseo inevitable e imposible de satisfacer, pues no se consigue nunca más aquella unidad primigenia que se añora, al menos en los términos de la unidad antes de la división. Así, a partir de la tragedia humana de la pérdida, nos alcanza este destino: « [...] debemos encontrar la –única- otra mitad de la que fuimos separados. Sólo hay una esperanza de curación para la naturaleza humana: *la unión amorosa con ese otro yo*, la fusión con él, *en la medida de lo posible*. Eros es el nombre que recibe este deseo y esta aspiración a la totalidad».[40] En efecto, el mismo Aristófanes afirma: «Desde hace tanto tiempo, pues, es amor (*eros*) de los unos a los otros innato (*emphytos*) en los hombres y restaurador (*synagogeus*) de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana».[41] Así, Eros se nos presenta como el deseo de búsqueda, la aspiración a lo uno, más aún, como la fuerza (*dynamin*)[42] que reúne lo extraviado; en fin, se nos devela un dios filántropo. «De este modo, Eros, en el discurso de Aristófanes en el *Banquete*, es el restaurador de aquello que se perdió; y como el amor recompone lo perdido, 'sana' *con un efecto medicinal* que revela el poder profundo de su condición más verdadera».[43] Es maravilloso considerar cómo aspiramos en esta versión erótica a lo *uno*: no es lo uno trascendental o metafísico, no es la unidad invisible distinta de este mundo, es lo uno *humano*, completamente

---

[40] Nussbaum, op. cit., pp. 238-239. Cursivas añadidas. Cfr. *Banquete*, 192e-193a. Mayo, desde una perspectiva distinta, propone tres clases de deseos en el discurso de Aristófanes: "The first desire the androgynes attempt to satisfy is ambition, which motivates them to attempt to overthrow the gods. This first desire is grounded in an attempt for certainty and control through the exercise of Power. Their second desire is nostalgic: they attempt to return to thier pre-split condition and fail. They die. Their third attempt at desire is the one this essay will focus on; the recognition that desire is not desire for a return, but a movement toward possibillity", Mayo, C.: "Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer", en *Philosophy of Education*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007, p. 51. Su propuesta de «tercer» tipo de deseo, en realidad es concebir, y no deja de ser interesante, el reencuentro como una posibilidad con miras al futuro.

[41] *Esti de oun ek tosou ho eros emphytos allelon tois anthropois kai tes archaias physeos synagogeus kai epicheiron poiesai hen ek duoin kai iasasthai ten physin ten anthropinen*, *Banquete*, 191c-d. «El ser humano –afirma Velázquez- va hacia alguna parte, viene de algún espacio perdido, y habita en un precario equilibrio que testimonia su condición de criatura de encrucijadas. Así, este *recuerdo inquieto* conduce a la añoranza de lo que fue, y que vagamente se busca recomponer. Hay una suerte de 'depresión' psicológica presente en este extraño síndrome de la totalidad perdida, en que Eros mismo, encargado por una parte de *suscitar el recuerdo en el hombre de aquella unidad*, es al mismo tiempo el que puede curar con su presencia en el alma su actual ausencia», Velázquez, O.: *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, p. 75. Cursivas añadidas. Ese extraño síndrome de la añoranza de la totalidad, es lo que mueve a la naturaleza humana, más aún, lo que la define en sus circunstancias actuales.

[42] Cfr. *Banquete*, 189c.

[43] Velázquez, op. cit., p. 75. Cursivas añadidas.

humano, que sólo se logra a través del amor.[44] En realidad, como veremos, del verdadero amor. Es la unidad que *yo* también conformo, con ese *otro yo* que se me revela parte indiscutible de mí. Se trata de una restauración humana y, por lo tanto, siempre parcial, imperfecta, limitada, momentánea. Es lo trágico de lo humano, que no escapa ni del amor.[45]

Imaginemos lo que significa que los seres circulares hayan sido divididos, en la experiencia del desgarre. Implica, por decir lo menos, una suerte de horror, un profundo dolor, físico y de cualquier otra índole, sin omitir el padecimiento de toda la intervención quirúrgica de Apolo. El ser sufre conscientemente una pérdida de su propia corporalidad, y si Zeus buscaba debilitarlo logra su cometido sometiéndolo a una dura humillación, con la amenaza latente de una nueva división si no hay mesura. La sentencia debilita, doblega y apacigua con violencia, con el terrible costo para los nuevos seres de seguir la vida añorando lo que resulta imposible de satisfacer: volver a la unidad. Bien vistas las cosas se castiga de manera muy cruel el vapor del exceso. Pero en esta ocasión, el infortunio tiene un terapeuta: Eros aparece en la vida humana tras la división, cuando el ser se descubre escindido y en medio de la añoranza por la «mitad» perdida.[46]

El deseo de completitud, consecuencia de la fractura que da origen a nuestra naturaleza actual, es el propio Eros:[47] y es el médico de las enfermedades que, una vez curadas, pueden traer la mayor felicidad al género humano. Es aquí donde nos topamos con el dios terapeuta. Él *no* es la fuente del

---

[44] "The more important point is of course that Aristophanes employs Eros, and so the body, to describe the whole, whereas Plato has recourse to noetic principles which constitute the structure of psyche and body", Rosen, op. cit., p. 138.

[45] Como bien apunta Rosen: "To measure is to divide; wholeness must precede measurement. Since measurement is a necessary component of complete vision, philosophy shares the human limitation; like Moses it can point out, but not enter, the promised land. Man can never adequately or completely return to his origins. He can never achieve the unity which is the pre-condition of completeness. For fundamental human experience, the ground of unity, unifies in and through the activity of diversification. The very attempt to seek unity is at once a mark of incompleteness", op. cit., p. 201.

[46] "The second desire the androgynes have is the nostalgic attempt at reattachment. This attempt to recapture the past is no less formidable than assault of the gods, as the split androgynes are left with a desire that continually motivates them, but does not offer satisfaction. This homeward desire of the androgynes is as deadly as their direct attempt at inmortality. In their attempt to restore a form of harmonious reattachment that is now impossible, they die", Mayo, op. cit., p. 51. Esto le ocurre, sin embargo, no solo a los andróginos sino a todos los seres divididos.

[47] «Eros es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta completitud», 192e. «Percio al desiderio e all'aspirazione dell'intero si riferisce il nome di Eros», trad. G. Reale. *Tou holou oun te epithymia kai dioxei eros onoma.* «Che cos'è, allora, l'amore? È la ricerca dell'altra metà, ossia il fare 'di due uno', e quindi il tentative di risanare l'umana natura, riportandola alla sua 'antica natura'», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 16.

dolor, la ansiedad o la pérdida -consecuencias del desgarre-, él cura una vez que se nos devela como «el que reúne» lo perdido.[48] Esto significa que el reencuentro de las partes perdidas, auspiciado por Eros, implica la sanación y la felicidad. Esa es nuestra enfermedad, la causa del dolor: la añoranza de totalidad, de unidad; y lo sentimos desde la intimidad de nuestro ser. Si Aristófanes dice que el dios nos provee de la mayor felicidad, implica entonces que sanar esta condición de no estar completos, este desamparo de uno mismo, *es* la felicidad.[49] Así, según parece, cualquier otro dolor que se padezca, se muestra francamente insignificante. Esta reunión de «mitades», sin embargo, tiene sus límites: el dios filántropo tiene un poder de restitución parcial, como se ha señalado, aunque ciertas «mitades» logren acompañarse toda la vida. No hay, en rigor, un volver estricto a lo de antaño, sino una nueva situación que alivia los dolores, tanto como es ahora *humanamente* posible. Eros no deshace un mandato de Zeus.[50]

> Aquí, entonces, en Platón, el hombre es un ser que viene de vuelta; y se afirma que su antigua naturaleza no era la misma que en el presente. Se constata así la existencia de una variación original que, por otra parte, ha dejado huellas en la naturaleza humana [...] De este modo, Platón ve al hombre como una suerte de *esquirla*, en que persevera, con todo, el impulso de *reintegración*. Incluso en su misma conservación se perseveran 'recordatorios' (*mnemeian*) de su antigua modificación.[51]

Se afirma que la naturaleza humana no es la misma de ahora: hemos visto los cambios que ha sufrido. Pero aquí podríamos plantearnos la pregunta: ¿se trata de otra especie la de los seres primigenios o somos nosotros mismos pero no divididos, es decir, *completos*? Rosen afirma que se

---

[48] "By cutting the circle-men in half, he [Zeus] gives humans the powerful friendship of Eros", Rosen, op. cit., p. 144.

[49] Cfr. *Banquete*, 189 d. «Suponemos entonces que Eros tiene una función que se relaciona con la felicidad humana, cualquier cosa que esto signifique [...] En otras palabras, la felicidad tiene que ver de algún modo con la constitución de nuestra naturaleza individual; y Eros parece tener un papel preponderante en el restablecimiento de su constitución», Velázquez, op. cit., p. 71. Lo que significa efectivamente la felicidad, como veremos, es reencontrarse no con cualquier «mitad», sino con el *symbolon*. La felicidad es sanar el dolor de la pérdida, aunque sea parcialmente, pues la restitución perfecta originaria es imposible. La felicidad es curar la ausencia, la añoranza. Dicho positivamente, es hallar lo perdido, satisfacer el deseo de totalidad en la profundidad del encuentro amoroso; en realidad, cuando hay un reencuentro de amantes verdaderos (de «mitades» que se pertenecen).

[50] A propósito de los seres circulares, afirma Rosen: "Their link with barbarism, which also leads them to make men in his present form, is thus selfishness and not philanthropy: the philanthropy of Eros is rooted in the selfishness of the Olympian gods", op. cit., p. 142.

[51] Velázquez, op. cit., p. 72. Cursivas añadidas. En este mismo sentido, sostiene Brun: «De ahí que la condición humana implique un desgarramiento constitutivo y original y que el amor sea aquello en lo cual y por lo cual el hombre trata de hacerlo cesar; es, a la manera del *lógos*, un esfuerzo por sustituir una separación fundamental por una unidad que vuelve a juntar lo que antaño perteneció a aquellos que nosotros ya no somos», *Platón y la academia*, México, Cruz, 2001, p. 97. «L'Eros viene solo presentato come grande desiderio di ciò di cui l'uomo risulta mancante, ossia dell'uno e dell'intero», Reale, op. cit., p. 17.

trata de una condición circular pre-humana o de bárbaros.[52] Y sostiene el autor: "If Eros were to succeed in making one from two, he would not heal human nature but destroy it".[53] Nussbaum, por su parte, insiste en recordarnos que los seres perfectos y redondos éramos nosotros mismos,[54] y que ahora no somos más que criaturas cortadas por la mitad. Y Esteban, igualmente, afirma que Aristófanes «no habla en sentido estricto del origen del hombre, porque en el relato el hombre ya existía de antemano, sino más propiamente del origen de la naturaleza del hombre en su estado actual, tras haber sufrido distintas transformaciones».[55] Ahora bien, si asumimos la interpretación de Rosen, entonces el auxilio de Eros en realidad sería la destrucción de lo que somos actualmente. Sin embargo, si lo reconsideramos, podría tratarse más que de una destrucción de una restitución de lo que en realidad somos. El discurso de Aristófanes nos permite interpretar una suerte de «continuidad» del ser a pesar de la división,[56] quiero decir: nosotros actualmente somos parte de una unidad dividida, por supuesto, somos una «mitad», pero que *aspira a la recuperación de esa unidad.* Es decir, el estado actual que detentamos es una suerte de *intermedio* entre la unidad antigua y su eventual restauración. Y esto, quizá, sea lo más importante a considerar ahora: venimos de la unidad con el anhelo de volver a ella. Y, vistas así las cosas, Eros no necesariamente nos destruiría tratando de ayudarnos a hacer *uno* de *dos.*

Claro que nuestra naturaleza antiguamente era diferente, *alloia* dice Aristófanes, porque era unidad. Pero lo que causa nuestras enfermedades e infelicidad es la ausencia y añoranza de la «mitad» arrebatada del propio ser. Y deseamos recuperar eso perdido. «El amor es sólo *uno*, el amante busca apasionadamente a su amado, como a quien ha de devolverle a su perdida unidad».[57] Recordemos, además, que la *reunión* erótica de las «mitades» es siempre parcial y finita, que el volverse *uno* en el amor es siempre momentáneo,[58] pasajero, mientras sea *posible* fundirse con la «mitad» amada –y probablemente aquí radique lo trágico-. La naturaleza humana, bien vistas las cosas, nunca abandona

---

[52] Op. cit., p. 150.
[53] Rosen, op. cit. p. 150.
[54] Op. cit., p. 33.
[55] Op. cit., p. 121.
[56] «Pero, primero, es preciso que conozcan la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma que ahora, sino diferente» (*he gar palai hemon physis ouk aute en heper nyn, all' alloia*), *Banquete*, 189d. La naturaleza humana *de nosotros* era efectivamente diferente, lo que sostendré a continuación es que el auxilio que Aristófanes le adjudica a Eros no necesariamente destruiría nuestra condición actual.
[57] Chatelet, F.: *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, 1975, p. 70.
[58] Cfr. Nussbaum, op. cit. p. 241.

la unidad: bien porque la tuvo, bien porque *aspira* a ella. El desgarre es consecuencia, es castigo, y tras la división quedamos en condición de búsqueda de lo perdido, añorando la unidad primera. Se trata el drama de la naturaleza humana, entonces, de haber sido unidad, de haberla perdido, y de vivir deseándola. Y es precisamente con la ayuda de Eros terapeuta como reencontramos aquello dividido, mientras restauramos –siempre parcialmente- la vieja unidad. Así, con las fracturas propias de lo humano, en esto consiste su ser «restaurado». De manera que lo temporal de la unidad recobrada tampoco destruye nuestra naturaleza actual.[59]

El argumento de Rosen es, no obstante, muy importante. Pero si no perdemos de vista que el reencuentro auspiciado por Eros no puede ser, jamás, una unidad *exactamente* igual a la antigua, pues esa unidad fue dividida, no debemos temer por la destrucción de la naturaleza humana actual. Las «mitades» han quedado físicamente distintas –pues ahora *son* «mitades»-, y la detallada explicación de Aristófanes sobre la intervención de Apolo lo deja en evidencia. Más adelante, cuando hablemos del *symbolon*, quedará un poco más claro que los amantes verdaderos, los que son «contraseñas» de sus «mitades» verdaderas, calzan, coinciden, se acompasan perfectamente en alma y cuerpo. Y hablaremos de la unidad lograda en su mejor expresión en las condiciones actuales. La unidad en la que debemos pensar, la que Hefesto fundiría expresando el deseo no dicho de los amantes,[60] es su fusión perfecta *tal y como son ahora*, que rememora, restaura, en el fragor del amor, aquella unidad antigua. Los genitales, por ejemplo, como veremos a continuación, ya no son como los de los seres circulares, pues ahora se encuentran, se compenetran y alivian, a diferencia de los antiguos.[61] Sin omitir que las heridas del cuerpo, resultado del corte, también son nuevas en la unidad que se reúne.[62] En fin, podríamos considerar si el auxilio erótico sería una destrucción de nuestra humanidad. En

---

[59] «Los psicoanalistas tendrán que dilucidar si esa operación del cuchillo de Zeus fue también una operación lógica pura en el sentido genealógico, puesto que el poder propio inscripto en la división se tramitó instaurando la falta (*le manque*), el deseo-carencia de la otra mitad, inalcanzable por definición», Marí, op. cit., p. 167. Inalcanzable, por supuesto, en los términos previos al corte; alcanzable, tan solo, episódicamente. Asimismo, afirma Mayo: "There is no satisfaction of desire in the story because the split androgynes cannot ever reattach themselves; they can only try", op. cit., p. 51. Es cierto, no pueden las «mitades» reunirse al modo antiguo, y tratan de hacerlo desde el deseo aunque nunca llegarán a la condición pasada. Sin embargo, y es lo que sostengo ahora, no podemos ignorar la manera *distinta* de reunión que inicia tras la división, sus propias características, el (re)encuentro en términos sexuales, por ejemplo, desconocido para los seres circulares, el disfrute del abrazo y el saberse finito en medio del deseo de hallar la eternidad. Más aún: la experiencia misma del amor. Quizá no debamos abandonar en la oscuridad del castigo el *cómo somos ahora*, y la consideración de la manera diferente de hallarnos a nosotros mismos mientras amamos.

[60] Cfr. *Banquete*, 192d.

[61] Cfr. *Banquete*, 191b-c.

[62] Cfr. *Banquete*, 190e y ss.

realidad, podríamos pensar en una restitución en lugar de una destrucción. Más aún si recordamos que Eros es *synagogeus* de *nuestra* antigua naturaleza, como sostiene el poeta en 191c-d.

La historia de Aristófanes es relatada, dice Nussbaum, «desde el interior del ser humano», de allí que no podamos contemplar el pasado esférico como «una raza completamente ajena»,[63] sino como un pasado que nos corresponde y al que, inevitablemente, deseamos volver. Sólo que la vuelta, hemos dicho, y como ocurre con lo humano, no puede ser a lo exactamente igual y pasado: es como si la unión de las «mitades» fuese una «interpretación», por así decirlo, de la unidad primera. Podemos volver en parte a lo pasado, pero sin ignorar los cambios ocurridos.[64] Si el deseo por recobrar la unidad ocurriera con la posibilidad de lograr una unidad exactamente igual a la antigua, la intervención de Eros nos destruiría. Pero como la misma infelicidad es vencida tras el reencuentro con lo que complementa la unidad a la que cada uno pertenece, con la ayuda de Eros, pero sin cambiar nuestra condición de «mitad», no es tan evidente que eso implicaría una destrucción. Por lo demás, lamentablemente para los amantes, los reencuentros que reviven la unidad son pasajeros. Es curioso, sin embargo, como veremos más adelante, que nuestro deseo de volvernos uno con el amado, sí tendría como consecuencia, en realidad, destruirnos como somos. Más aún, petrificarnos en una unidad sin Eros. Pero no es poder del dios lograr esa destrucción: sería Hefesto, tras su hipotética aparición en el mito, quien llevaría a cabo la fundición de las «mitades» en la unidad.

Ahora bien, en vista de que los seres divididos morían de hambre e inacción, Zeus se conmueve y toma una segunda importante decisión: trasladar los genitales hacia la parte delantera de los cuerpos, como hemos visto, pues tras la división permanecieron por fuera.[65] De esa manera podrían engendrar unos en otros, pues si en el abrazo, dice Aristófanes, se encontraban hombre y mujer (añorando al andrógino) podría seguir existiendo el género humano. Si se encontraban hombre con hombre, disfrutarían del encuentro, podrían descansar y luego se ocuparían del resto de las cosas de la vida.[66] Así, la muerte por deseo cesa cuando aparece la posibilidad de la relación sexual: aquellos seres que se abrazaban sin otro destino que la muerte, añorando la unidad, ahora encuentran un alivio y una

---

[63] Nussbaum, op. cit., p. 239.

[64] "Desire can only attempt what cannot happen; the androgynes cannot reattach once they are Split. Their actions appear backward looking, *but they are in fact dealing with a new contingency*", Mayo, op. cit., p. 51. Cursivas añadidas.

[65] Cfr. *Banquete*, 191b.

[66] Cfr. *Banquete*, 191c.

salvación en el placer de la unión temporal de los cuerpos. Es un regalo de Zeus el que los seres humanos puedan reencontrarse a través de la entrega al otro, en el mejor de los casos al otro amado que antes les perteneció; una entrega que, en realidad, es una entrega a sí mismos.[67] Y nos topamos, entonces, con la realidad del cuerpo y el bálsamo del sexo en los seres humanos. Y se trata de eso, de un alivio que permite la vida, aunque la sanación de Eros implica, como veremos, más que lo sexual. El dios del amor no se exime de lo corporal, por supuesto, pero no lo agota ni lo define.

En este sentido, es importante considerar de nuevo a Rosen: "Aristophanes' vision of human life is essentially tragic because he denies the possibility of the transcendence of the body. Man is perpetually restrained within the self-contradictory dimension of desire and satisfaction: self-contradictory because perpetually cyclic".[68] La visión de Aristófanes de la vida humana es trágica, ciertamente, pero porque hemos comenzado a existir, tal y como somos ahora, desgarrados de nosotros mismos, no porque no podamos trascender el cuerpo; es trágica porque no podremos nunca restituir, *stricto sensu*, nuestro ser originario en los términos previos al castigo, no porque el cuerpo nos aprisione.[69] En realidad, podríamos preguntarnos: ¿por qué es trágico no transcender nuestra corporalidad? ¿Hay acaso alguna aspiración, en el discurso de Aristófanes, que implique dejar atrás el cuerpo y simultáneamente algún impedimento? La única aspiración del hombre dividido es hallar su «mitad» verdadera: sólo así podrá sanar sus heridas, no trascender su naturaleza corporal. Por lo demás, «La *psyché* de Aristófanes no parece ser una sustancia incorpórea, sino el complejo de elementos 'interiores' de una persona –deseos, creencias, imágenes- al margen de cómo éstos se analicen o se entiendan».[70] Como hemos visto, la aspiración de los hombres es a una unidad *humana*.

---

[67] "The praise of Eros is essentially the praise of the body, from which even the ascent to the 'higher mysteries' must begin", Rosen, op. cit., p. 121. Cfr. *Banquete*, 210a y ss. "Most people find something disturbingly lucid and true in Aristophanes' image of lovers as people cut in half", Carson, A.: *Eros the Bittersweet. An Essay*, Princeton University Press, 1988, p. 31. Esta nueva intervención de Zeus, dice Esteban, no es «egoísta», en realidad, es «altruista», «[...] por un sentimiento de misericordia hacia esos seres tan desdichados (a los que él precisamente ha hecho tan desdichados por su duro castigo)», op. cit., p. 126.

[68] Op. cit., p. 143. «[...] sabemos que Zeus puso fin a esa situación mediante una nueva metamorfosis que permitía entonces la unión sexual. ¿Pero significa eso que ésta sea, literalmente hablando, una 'reunión' de lo que fue desunido? La letra del texto nos induce a responder negativamente, si tomamos en consideración la intervención imaginaria de Hefesto [como veremos]», Libis, op. cit., p. 215.

[69] El mismo Rosen podría ahora mismo sernos de utilidad cuando afirma: "The nourishment of the gods is safeguarded by the absence of genuine physical unity, which is replaced by temporary copulation", op. cit., p. 146.

[70] Nussbaum, op. cit., p. 242. «No se requiere un presupuesto dualista», *ibidem*. «*Psyché* comprende los hábitos, el carácter, las opiniones, los apetitos, los placeres, los dolores, los temores y el conocimiento», op. cit., p. 242, n. 24.

La entrega sexual es un consuelo para el deseo, en efecto, otorgado por los mismos dioses, que en última instancia permite la vida. Y pueden los hombres entregarse al amor con las «mitades» afines que abracen a lo largo de su existencia.

Pero, como veremos más adelante, si han hallado al *symbolon* con la ayuda de Eros, entonces el deseo de permanecer juntos supera el mismo deseo sexual. Aristófanes lo afirma en 192c-d: si bien los amantes verdaderos no pueden decir qué es lo que desean uno del otro, «[...] a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera por las relaciones sexuales y que, precisamente por esto, el uno se alegrara de estar en compañía del otro con tan gran empeño».[71] No es sólo una entrega corporal lo que propone Aristófanes, es decir, sin otras vivencias que las estrictamente corporales; y lo constatamos especialmente cuando se refiere a los amantes reunidos: «[...] el *alma* de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente».[72] Estos pasajes serán tratados detenidamente en páginas posteriores; por ahora es importante señalar que la reunión de la antigua unidad no es sólo sexual, y que no podemos omitir la relevancia del alma, presente en el deseo del hallazgo y del reencuentro, que sin saber adivina e insinúa. El hombre desgarrado que desea el reencuentro con su *symbolon*, o su «mitad» auténtica, es cuerpo *y* alma. A propósito del amor entre los amanten que se pertenecen, sostiene Nussbaum: «Es un amor del que se dice que está en el alma y en el cuerpo y es de ambos, y que responde a los anhelos del alma, los cuales se expresan en los movimientos y gestos del cuerpo».[73]

Es muy significativo el ciclo al que se refiere Rosen: estamos atrapados en una dimensión auto contradictoria de deseo y satisfacción: siempre se repite. Incluso cuando se trata de amantes verdaderos, para quienes el deseo no se satisface definitivamente a pesar de las entregas amorosas. Y, como dice Aristófanes en 192d, tendría que venir Hefesto a soldar estas dos «mitades» en una, lo que realmente expresaría el deseo profundo de los amantes de volverse *uno*. Y allí sí radica, pienso, la condición trágica de lo humano: sufre el desgarre, queda en una situación anhelante y, si es asistido por Eros, halla su *symbolon*. Pero este hallazgo es una restitución siempre parcial de la antigua unidad. El deseo es a lo *uno*, hemos visto, pero esa unidad es reunida, restituida, quiero decir, siempre finita. La imagen de Hefesto, como veremos, es muy sugerente: el dios de la metalurgia cumpliría el deseo

---

[71] *Oudeni gar an doxeien tout' einai he ton aphrodision synousia, hos ara toutou heneka heteros hetero chairei synon outos epi megales spoudes.*

[72] *All' allo ti boulomene hekaterou he phyche dele estin, ho ou dynatai eipein, alla manteuetai ho bouletai, kai ainittetai.*

[73] Op. cit., p. 240.

no expresado de los amantes de volverse *uno*. Sólo la honda experiencia de la entrega al verdadero amor nos da la certeza de este complejo deseo de querer fundirnos con el otro. El corazón de lo trágico de nuestra humanidad es aspirar a algo, desde un íntimo deseo del ser, y poder alcanzarlo sólo desde la finitud de lo *mismo* humano.[74] Sin embargo, cuando enfrentemos la crítica de Diotima a este amor, veremos si es «realmente bueno» rememorar el pasado, *sin saber*, en realidad, *qué es* lo que en realidad deseamos.

Retomemos, entonces, algunas ideas importantes: los hombres quedan en estado de enfermedad tras la división, ese estado es sanado por Eros, en su calidad de terapeuta amigo de los hombres; el dios es el deseo de la unidad perdida, el que nos asiste en el hallazgo, como veremos, de nuestro *symbolon* o «mitad» verdadera. Así, el *reencuentro* de las partes divididas es auspiciado por el dios del amor. No desestimemos la importancia que tiene el que la entrega sexual sea una suerte de *farmakon* enviado por la divinidad, para calmar el sufrimiento de las «mitades» que buscan *por naturaleza* la restauración de aquella unidad que las precede. Ese deseo de lo que no se tiene, el anhelo de hallar algo que se extraña, es lo que el dios del amor ayuda a sanar. En este sentido, afirma Velázquez:

> Eros aparece, así, liderando el acto mismo de un movimiento de reconversión nostálgica hacia una totalidad perdida [...] Sólo Eros posee el poder de recomponer aquello que presentimos como ausencia, siendo el amor el remedio único para un alma debilitada por el corte en dos mitades, y por la pérdida consiguiente de su integridad original.[75]

Hemos dicho que la unidad que se restaura en el abrazo o en la entrega, es tan sólo parcial; pero cuando se trata de amantes verdaderos que se reencuentran, hay una añoranza aún más profunda de unidad eterna. El potente deseo que se despliega en la unión amorosa, permite el reencuentro con la unidad, en alma y cuerpo. No en vano aquella unidad era redonda: perfecta como el ser eterno. Es un *sentir* lo uno momentáneamente, en éxtasis colmados por la *eudaimonia* de la re-unión, por el alivio del dolor originario, por saberse *completos*. A pesar de la condición parcial de la unidad, aquí, pienso,

---

[74] Marí hace una oportuna referencia a Lacan tomada de seminarios inéditos sobre *Banquete*. A continuación, su comentario: «Está claro que en el primer comportamiento que sigue al nacimiento de esos seres que han nacido de una tal bipartición, lo que Aristófanes nos muestra en primer lugar y lo que es basamento de lo que pronto aparece en una luz tan romántica para nosotros, es esta especie de fatalidad aterradora que hará buscar a cada uno de esos seres, primero y ante todo, su mitad y, entonces, uniéndose a ella con una tenacidad, si puede decirse, sin salida, hacerlos efectivamente languidecer uno al lado del otro por la imposibilidad de reunirse», conferencia de 21 de diciembre de 1960, en Marí, op. cit., pp. 167-168.

[75] Velázquez, op. cit., p. 74. «Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos; es la búsqueda de la otra mitad», Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 115.

hallamos parte de la grandeza de lo humano: los amantes se reencuentran, se reúnen, se entregan, tratando de aliviar el viejo deseo de completitud. Pero no es, de ninguna manera, como he señalado, un volver estricto a lo pasado: es imposible. Se trata, en realidad, de un nuevo estar, de una nueva situación que se recrea una y otra vez y que conecta a los amantes con diversos encuentros, en el fragor del amor, con la unidad. Es como si ésta se reinterpretara, haciendo de la reunión amorosa algo siempre nuevo, pero desde siempre (re)conocido. Así, la unidad que se recrea a través del amor y del abrazo, también se dice de muchas maneras. Probablemente lo comprendamos si no omitimos que el deseo no se sacia de manera definitiva cuando hay verdadero amor: cuando la *dynamis* erótica propicia la reunión y el reencuentro de los amantes. Como acertadamente señala Bloom, Aristófanes, a diferencia de los demás invitados del banquete, alude en su descripción del amor a "embraces and orgasms".[76]

No deja de ser inquietante que nuestro origen humano actual, tras la división, suponga una condición de enfermedad. Una suerte de castración. Lo que caracteriza nuestra existencia, no es la lucha por satisfacer las necesidades básicas para sobrevivir, ni la exclusividad del *logos*, ni la indefensión ante la naturaleza: es la sensación de pérdida y el deseo de hallar algo propio que se intuye ausente. El padecimiento humano es un padecimiento de existencia, podríamos decir, de soledad, de anhelo, de búsqueda; desde las entrañas del ser sentimos la incompletitud y la necesidad del hallazgo. Es una condición de angustia, quizá, en todo caso más refinada que aquella que nos asume tan sólo como seres que sobreviven en la naturaleza, agobiados por el hambre, el frío y los peligros. A pesar de la carencia, es la fuerza del mismo dios la que permite el reencuentro, la que orienta la búsqueda, en fin,

---

[76] Bloom, A.: "The ladder of Love" en Bernadete, S. y Bloom, A. (comp.): *Plato's Symposium*, Chicago, Chicago and London, 2001, p. 105. Libis, aunque de una forma negativa, sostiene algo similar a lo que se quiere decir: «Parece así que la unión sexual no proporciona más que la aproximación o el indicio de aquello a lo que efectivamente se aspira, a saber, la reconstrucción andrógina [si es el caso]. En otras palabras, el deseo que impulsa a cada amante hacia el otro funciona en un primer nivel como engaño. No llega sino a simulacro no duradero de la androginia. En este dominio, se podría decir prosaicamente que todo debe comenzar siempre de nuevo», op. cit., p. 215. El autor hace especial énfasis en la figura del andrógino, pero la aspiración de todas las «mitades» es, sin duda, a la unidad. Y sí, la relación sexual no es más que una aproximación a la completitud anhelada. Pero lo que el autor asume como un engaño, pienso que puede mantenerse en los linderos trágicos del alivio, como lo concibió el mismo Zeus, pues pretender volver a lo pasado en los términos exactos a los que se aspira –aunque sin saberlo conscientemente-, es imposible en tanto que eso es absolutamente ajeno a la humanidad. En ese sentido es cierto que siempre es una suerte de comenzar de nuevo, pero, en lugar de ser prosaico, pienso, esto nos deja en la condición –igualmente humana- de reinterpretar cada vez la unidad que deseamos constituir y rememorar. Sin embargo, no es del todo falso que la unión sexual, la unión amorosa y plena de las «mitades», sea un «simulacro». Con todo, proveedor de un placer desconocido para los seres primigenios.

como veremos, la que hace posible la reunión de los amantes. Cuando recordamos a Teognis diciéndonos: «Eros abominable, las Locuras (*Maniai*) te han dado de mamar en sus regazos»[77], o a Sófocles: «Tú arrastras a las mentes de los justos al camino de la injusticia para su ruina»[78], de nuevo nos sorprende un Eros *iatros*. Aristófanes nos está invitando a repensar a Eros no como la causa del dolor, sino como el sanador de nuestros sufrimientos. Y entonces las cosas del amor toman un matiz totalmente distinto.[79] Aristófanes no ignora los estragos de los que acusan los poetas al dios; en realidad, lo que nos está proponiendo es una concepción del amor notablemente distinta: los padecimientos de los que culpamos a Eros no son, en rigor, ocasionados por él. Así, el dolor que podría causarnos el amante no corresponde al dominio de lo erótico; la labor del dios no es hacernos sufrir, es permitirnos el hallazgo del *symbolon*, y eso es lo que sana nuestro sufrimiento originario, la herida profunda que padece el ser, la sensación de incompletitud que nos define desde siempre. Entonces, si el amante nos hace sufrir, no es Eros el causante. Eso que provoca el dolor debe buscar su origen en otra fuerza, en otro dios, en otra herida; con todo, y como podría seguirse de lo dicho, el sufrimiento que podamos padecer será siempre menor, con visos incluso de insignificancia, si consideramos la profundidad de lo que implica la imagen de los amantes reencontrados. Recordemos que la fractura que llevamos con nosotros nos la ocasionó Zeus no Eros. Así, el trabajo de filántropo y terapeuta del dios del amor se hace cargo de la herida que *realmente* duele, al punto de hacernos, podríamos aventurarnos a decir, «ontológicamente» felices. En este sentido, quizá no sea razonable suponer que tras la reunión de las «mitades» no habrá nunca más sufrimiento, a propósito de que el dios trae, según dice Aristófanes, «la mayor felicidad para los hombres». Esto podría quizá comprenderse como la ausencia de un *dolor mayor* que la pérdida, que siempre es ausencia y anhelo del *symbolon*. Nuestra condición de enfermedad luce incomparable con respecto a cualquier otro infortunio que nos depare la existencia, tras el reencuentro de la «mitad» perdida.

---

[77] *Schetli' Eros, Maniai s' etithnesanto labousai*, 231 ADR. Trad. A. Luque.

[78] *Sy kai dikaion adikous phrenas paraspas epi loba*, *Antígona*, 790-795. Trad. A. Alamillo, Madrid, Gredos, 2006.

[79] «El Eros controla, el Eros disciplina, el Eros apacigua. Aquí a cuchillo limpio», Marí, op. cit., p. 168. Sin embargo, bien vistas las cosas, quien disciplina y apacigua a cuchillo limpio es Zeus, no Eros. Éste es el deseo que, en el mejor de los casos, nos guía hacia nuestra «mitad» perdida siempre que seamos buenos con los dioses. Probablemente se diga que apacigua porque, no siendo ya aquellas esferas poderosas y perfectas, no podemos ser arrogantes y creernos dioses. El deseo, siempre falta y carencia, nos debilita. El Eros de Aristófanes, a pesar de todo, y esto es lo esencial, es uno terapéutico, es decir, con el poder de sanar nuestro dolor y nuestra carencia. No olvidemos, sin embargo, la amenaza de Zeus de un nuevo corte. Cuando hablo de un reencuentro o reunión siempre parciales, como veremos en reiteradas ocasiones, me refiero a la reunión profunda que ocurre en el fragor de los encuentros amorosos –regalo divino-, y al hecho de permanecer juntos, pero sin poder saciar el deseo primitivo de fundirse en una unidad como la antigua.

γ. El *symbolon* o la «mitad verdadera»

Siempre hay un dios que lleva lo semejante a lo semejante
Odisea

Aristófanes entonces afirma, a propósito del trabajo del Eros terapeuta: «Por tanto, cada uno de nosotros es un *symbolon* del hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados».[80] El poeta nos dice que los hombres que fueron divididos del ser andrógino originario, sentirán atracción por las mujeres; asimismo, las mujeres fragmentadas de ese mismo ser sentirán afición por los hombres. Pero las mujeres que pertenecieron al ser perfectamente femenino, sentirán atracción por las mujeres, y los amantes de hombres que formaban la unidad masculina, se sentirán atraídos sólo por los hombres.[81] A partir de 191e, Aristófanes hace su célebre apología de las uniones masculinas: son los mejores entre los jóvenes y adolescentes y «los más viriles por naturaleza», no prestan atención al matrimonio ni a la procreación, y llegan a ser los mejores en asuntos políticos.[82] Una vez planteados estos pasajes, debemos tener en cuenta lo siguiente: la división del ser originario «explica» la atracción que por naturaleza sentimos hacia un sexo en particular; y en ese caso estamos hablando en plural, es decir, las «secciones» de hombre y mujer, bien sean del andrógino o de los seres masculino y femenino, sienten atracción por sus semejantes.[83] Sin embargo, Aristófanes nos habla también de un «*symbolon* del hombre».[84]

El mito nos narra que inicialmente, tras la división del ser esférico, las «mitades» originarias se abrazaban tratando de restaurar su naturaleza. Allí, en el abrazo, por no querer separase, morían de hambre e inacción. Cuando una de las «mitades» fallecía, dice el relato, la que quedaba buscaba otra «mitad» y se abrazaba a ella, y así seguían muriendo.[85] Como acabamos de mencionar, las «mitades» se sienten atraídas por sus semejantes, de manera que el abrazo a otra «mitad» –tras la desaparición de la verdadera- debía ser entonces semejante a su original. En este sentido, podemos comprender el gusto natural, por así decirlo, de un hombre por una mujer o de un hombre por un hombre. Y si

---

[80] *Hekastos oun hemon estin anthropou symbolon, hate tetmemenos hosper ai psettai, ex henos dyo*, *Banquete*, 191d.
[81] *Banquete*, 191d-e.
[82] Cfr. Esteban, op. cit., p. 127; Rosen, op. cit., p. 148. "These male/male couples experience the intensity of desire among themselves for one another, not for the offspring", Mayo, op. cit., p. 50.
[83] Cfr. *Banquete*, 191d y ss.
[84] Cfr. *Banquete*, 191d.
[85] Cfr. *Banquete*, 191a-b.

consideramos 191e y ss., efectivamente vemos que las «mitades» sienten atracción por otras siempre semejantes. Es decir, no se omite el abrazo plural, la atracción de varios, siempre que se guarde la semejanza. Pero si el hombre es como un *symbolon*, entonces necesariamente sólo *uno* se corresponderá de manera perfecta con él. Y esto es muy importante en una versión sobre el amor. En efecto, «la eliminación de la división es la reconquista de la identidad, el devenir ambos la misma cosa».[86] En general, conocemos al *symbolon* como una «tablilla del recuerdo», como un fragmento a la espera del *otro* que calce de manera adecuada con él. Y siguiendo el espíritu de estudios contemporáneos que se han percatado de la importancia de esta noción particularmente en *Banquete*, en lugar de hacer una historia de la palabra, me referiré a importantes concepciones que han dado luz a la discusión que ahora me ocupa. En este sentido, Gadamer nos habla del *symbolon* de esta manera:

> El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cuarenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan *reconocerse* mutuamente *juntando los dos pedazos*. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. *Algo con lo cual se reconoce un antiguo conocido.*[87]

En esta versión amorosa, el hombre es un *symbolon* de otro, esto es, una señal, una suerte de indicio que permite el reconocimiento. Pero un reconocimiento que implica un pasado remoto, considerablemente lejano, que puede volver. Y si vuelve, nos aseguramos de ser reconocidos. En la Carta XIII, Platón usa *symbolon* bellamente como «contraseña»: «En cuanto a la contraseña [para reconocer] las cartas que te escribo por propia iniciativa y las que no, supongo que la recuerdas [...]».[88] Y en 362a aparece como *dyssymbolon*, significando «poco sociable» o «poco accesible». La contraseña implica que no todos la conocen, no todos la saben, y es «recordada» sólo por uno. No estamos ahí para todos, o para la pluralidad: ser contraseña es ser contraseña de uno. Y esto guarda la atracción hipnótica de poder ser descubierto, de ser reconocido. Además, si alude al pasado, a lo conocido de antes, como vemos en el contexto de Aristófanes y en su significación originaria de tablilla, se trata de aquello que sólo (re)conoce uno *porque ya lo ha conocido*. Ocurre el reconocimiento,

---

[86] Reale, op. cit., p. 119.

[87] Gadamer, H.-G.: *La actualidad de la bello,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 84. Cursivas añadidas. «Símbolo significa aquello en lo que se *re*-conoce algo [...] El *re*-conocimiento es la esencia de todo lenguaje de símbolos», Gadamer, H.-G.: 'Imagen y gesto' en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Técnos, 1998, p. 245.

[88] *Peri de de tou symbolou tou peri tas epistolas, hosas te av epistello spoude kai hosas an me, oimai men se memnesthai,* 363a. Trad. M. Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. Ligera modificación. Así traduce Esteban 191d: «Por consiguiente, cada uno busca (*zetei*) siempre su propia contraseña [*symbolon*]», op. cit., p. 127.

el reencuentro. Más cuando se trata de dos que fueron divididos de uno; de dos que *son* realmente uno. En este sentido, Velázquez define *symbolon* a propósito de *Banquete*:

> Un *symbolon* es ese pequeño objeto que se utiliza como signo de reconocimiento, como podría ser una tablilla o una ficha, de las que *dos* personas guardan cada cual una parte. Quizá nuestro más cotidiano «símbolo» es la llave de nuestra casa, destinada a encajar con la cerradura. Así, un *symbolon* es cualquier cosa que, al ajustarse con otra, *conforma un conjunto de reconocimiento, una prueba de identidad* entre el que presenta su parte, y el otro –o lo otro- que posee la pieza que encaje con ella.[89]

Con dificultad podemos pensar en un fragmento que se corresponda con *cualquier* fragmento: es «una prueba de identidad». Sólo uno *es*, calza, coincide, restaura, en este caso, la antigua unidad dividida. Hemos dicho que las «mitades» que abrazan *otras* durante la vida, aquellas por las que se sienten atraídas, lo hacen efectivamente atraídas por un semejante, un similar a ellas. Y podemos pensar en la atracción «natural» por eso semejante, y también en la necesidad de calmar el deseo de lo *realmente* perdido. De manera que hablamos de dos cosas distintas cuando nos referimos al abrazo a otro, y cuando pensamos en el abrazo y el reencuentro con el *symbolon*.[90] Este es el caso que no es plural ni múltiple, pues la reunión de dos fragmentos que se acoplan, que calzan perfectamente no se repite; porque son las partes de la unidad desmembrada. Así, la unidad del ser no es casual, ni equívoca ni se logra con cualquier «mitad», por semejante que aparezca. En este caso, hablamos de aquello *verdaderamente* ausente, y ahora hallado, de la auténtica «mitad» del ser. En fin, es el encuentro de amantes *verdaderos*: que se pertenecen y se han pertenecido siempre. De esta manera, la restauración de lo uno sólo ocurre en medio del fragor amoroso de los que se reconocen como partes de sí mismos. Sin embargo, y como lo veremos más adelante, no se trata de un saber consciente: es el alma que «adivina enigmáticamente», es una suerte de «saber» del alma que se reconoce en el otro y se hechiza ante él. En efecto, no tenemos cómo sostener que los amantes *sepan* que han encontrado la «mitad» de su ser. Será Hefesto el encargado de expresar el verdadero deseo de ambos de volverse uno. Con todo, semejante proeza de reunión sólo la propicia el dios del amor: de nuevo un Eros filántropo y médico. Nussbaum lo explica de esta manera:

---

[89] Velázquez, op. cit., p. 75.

[90] Una de las consecuencias, dice Esteban, de nuestra *nueva* condición de «mitades» divididas, «[...] es el *reencuentro* ya no frustrante sino satisfactorio con su otra mitad, a la que consigue unirse de manera plena, encajando la una en la otra totalmente hasta constituir otra vez –mientras dura el abrazo- una unidad», op. cit., p. 126. Cursivas añadidas.

> Para estas personas [las «mitades»], los objetos de amor no son intercambiables, como podrían serlo unos recipientes de bien o belleza abstractos. Al parecer, para cada uno existe sólo 'otra mitad' (192b6, 191a6). Aunque con la muerte la otra mitad puede comenzar la búsqueda de un sustituto, no hay pruebas de que ese esfuerzo vaya a tener éxito. No existe nada parecido a la descripción de una figura de amante 'adaptable' o de un criterio al que puedan ajustarse distintos candidatos. Lo que hace de alguien la otra mitad de una persona es un misterio, y más misterioso aún resulta cómo se revela esta circunstancia al enamorado. Sin embargo, las dos personas se encuentran, cada una única en el mundo para la otra.[91]

El misterio radica, quizá, en reconocerse como *symbolon*; y, por supuesto, lo más misterioso es que efectivamente los amantes se consiguen. Ese misterio es el que orquesta Eros, como filántropo y terapeuta, siempre que no estemos enemistados con los dioses. Así, ser un *symbolon* es estar en la condición de ser *reconocido* por aquel que porta la otra *parte* que le corresponde. En realidad, hemos dicho, se trata de un reencuentro con uno mismo el que propicia el amor, un hallazgo de algo íntimo y propio en un sentido contundente: tan auténtico que es parte de nuestro ser. La reunión erótica de los amantes implica que uno y otro se reconocen, ven la «tablilla» que es el otro *igual*, y se enamoran. En cierta forma, y esto no nos es extraño, terminamos amándonos a nosotros mismos: a una *parte* de nosotros mismos. Aristófanes dice que cuando cualquiera de las «mitades» –femeninas o masculinas- se encuentra «con aquella auténtica mitad de sí mismos [...] quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto (*philia*), intimidad (*oikeioteti*) y amor (*eroti*), sin querer separarse unos de otros ni siquiera un momento».[92] Sólo *una* «mitad» es auténtica, y es la que se añora.[93] El reencuentro

---

[91] Op. cit., p. 240.

[92] El pasaje completo: *hotan men oun kai auto ekeino entyche to autou hemisei kai ho paiderastes kai allos pas, tote kai thaumasta ekplettontai philia te kai oikeioteti kai eroti, ouk ethelontes hos epos eipein chorizesthai allelon oude smikron chronon*, *Banquete*, 192b-c. Traducción con modificaciones. En versión de G. Reale: «E quando l'amante di ragazzi o chiunque altro si incontri con la metà che è sua, allora in modo mirabile sono presi da amicizia, da familiarità e da amore; e non vogliono, per così dire, separarsi l'uno dall'otro, neppure per brevissimo tempo». El sentir amistad, intimidad (como traduzco *oikeioteti*) y deseo es, sin duda, para maravillarse ante otro que, aparentemente ajeno, es parte de nuestro propio ser. Sabemos que *philia* y *eros* están emparentados en su significación, y que si bien *philia* oscila «entre el amor y la amistad», está mucho más «volcado al sentido de la 'amistad'», Rodríguez, F.: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995, p. 21; p. 29. La discusión sobre las sinonimias y diferencias entre los términos excede estos espacios. Lo que ahora es oportuno señalar es que además del deseo sexual, del deseo de *reunión* de los amantes, hay entre ellos afecto, amistad, eso que está implicado en *philia*, en fin, algo que no es, como Aristófanes afirma en 192c, puramente sexual. Aunque esto no exime, por supuesto, que puedan ser sinónimos. Cfr. Rodríguez, Adrados, op. cit., pp. 20 y ss. El mismo Platón afirma en *Lisis* 221b, que no es posible que el que ama (*erai*) no sienta *philia* (*me philein*). Cfr. *Troyanas* de Eurípides, 1051. Cuando Fedro habla del sacrificio de Alcestis por Admeto, afirma que lo hizo superando a sus mismos progenitores en *philia* (*te philia*) por amor (*dia ton erota*), *Banquete*, 179c. Cfr. *Eutidemo*, 282b; *Gorgias*, 508a; *Sofista*, 243a y la alusión a Empédocles. En definitiva, *philia* une, reúne, y se implica en el orden (*kosmos*). Cfr. *República*, 442c-d; 576a. En *Banquete*, Pausanias dice que los bárbaros prohíben que se engendre entre los gobernados amistades (*philias*) o comunidades (*koinonias*), porque suelen inspirar amor (*ho eros*), cfr. 182c. Por lo demás, atrayente y poderosa es la intimidad que ocurre entre los

no ocurre, entonces, de manera azarosa o casual: por el contrario, esta es precisamente la labor de Eros.[94] Permite que nos reencontremos mutuamente. Estamos allí, como un fragmento, a la espera de ser hallados, es decir, reconocidos, mientras buscamos lo perdido. Y el hallazgo sólo ocurre cuando nuestro amante auténtico también nos reconoce en calidad de *symbolon*.

Si cada uno de nosotros es un *symbolon tou anthropou*, recapitulemos: somos como la llave que calza sólo con una cerradura; un algo que se ajusta sólo con otra cosa, y que sólo guardan dos personas. «Una prueba de identidad». Se trata de un ver al otro con *familiaridad*, con afinidad, con afecto y de otorgarle a eso la importancia de cercanía que detenta. La cercanía, la intimidad que nos arropa «inexplicablemente» son expresión, podríamos pensar, del reconocimiento. ¿Por qué lo sentimos con *esta* persona y no con otra? Las respuestas serían, desde esta perspectiva, que se está frente al *symbolon*, que el otro guarda un fragmento que se corresponde sólo con el nuestro. De allí la intimidad, la familiaridad «inexplicable» siempre misteriosa del amor. Como bellamente lo dice Nussbaum: «Lo que provoca el enamoramiento es un repentino arremolinarse de sentimientos de parentesco e intimidad, la sorpresa de hallar en un supuesto extraño una parte profunda de nuestro propio ser».[95]

---

amantes de Aristófanes, la familiaridad, que nos remonta a lo conocido (o reconocido en este caso), y que permite que el amor se expanda con el vigor que busca el (re)encuentro de la unidad. Bien lo define Agathon: «Él [Eros] es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad [*oikeiotetos*]», *outos de hemas allotriotetos men kenoi, oikeiotetos de pleroi, Banquete*, 197c-d. Cfr. *Fedro*, 256e; *República*, 402a; 537c; *Timeo*, 26e.

[93] Cfr. *Banquete*, 191a.

[94] En este punto estoy en desacuerdo con Nussbaum: «En consecuencia, el eros, tan necesario para la perpetuación de la vida y para la 'curación' del dolor, adviene a la criatura –cuando esto ocurre- por puro azar. Nuestra otra mitad se halla en alguna parte, pero es difícil ver cómo se pueden utilizar la razón y la planificación para encontrarla. Las criaturas 'buscan' y 'se reúnen', pero es obvio que no está en su mano garantizar la venturosa unión. Cuesta aceptar que algo tan esencial para nuestro bien como es el amor dependa del azar hasta ese punto», op. cit., pp. 240-241. Por supuesto que cuesta aceptarlo, más aún cuando cura nuestro dolor e infelicidad; cuando vemos que *efectivamente* las «mitades» verdaderas se reencuentran y se reúnen. Dice Aristófanes finalizando su discurso: «Que nadie obre en su contra [en contra de Eros] –y obra en su contra el que se enemista con los dioses-, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen unos pocos[...] por consiguiente, *si celebramos al dios causante de esto,* celebraríamos con toda justicia a Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que es afín [...]», *Banquete*, 193b-c. Cursivas añadidas. No hay azar en el hallazgo de la «mitad» perdida precisamente por el auxilio de Eros, porque el dios nos lleva, como reza el pasaje, a lo que nos pertenece. Por ello debemos mantener buenas relaciones con el resto de los dioses, para que Eros nos dirija, como un guía, hacia nuestro *symbolon*.

[95] Nussbaum, op. cit., p. 240. Aristófanes es blanco, como veremos, de la fuerte crítica de Diotima, entre otras cosas, por hacer énfasis en "the particular and the familiar", Dover, K.: "Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*", en *The Journal of Hellenistic Studies* 86, 1966, p. 50.

En esta versión del amor como reencuentro, no se recurre, como hemos visto, al argumento de la *anamnesis* en el sentido propiamente platónico. El alma no reconoce en sentido «metafísico» lo antes visto, en un momento previo de existencia no terrenal. Pero el hombre, en cuerpo y alma, *siente* la familiaridad cuando reconoce al otro *igual*, quiero decir, *cuando se reconoce a sí mismo*. Y esto ocurre precisamente por la vida humana anterior de los seres circulares. Hay algo «pasado» que permite el reconocimiento. Y hay, por lo tanto, un amarse a sí mismo que ocurre cuando realmente amamos. Por los momentos, es evidente que Narciso y su larga historia a partir del psicoanálisis, es lo primero que nos viene al espíritu. Estemos de acuerdo o no con esa versión del amor, es importante señalar, una vez más, que eso ya era familiar para Platón, que desde la antigüedad el amor se supo – en una de sus versiones- como un amarse a sí mismo. «El amor es *uno*; es salir, expandirse fuera de sí y, sin embargo, a lo que tiende es al uno mismo, a volverse a encontrar a sí propio, a contemplarse; y pertenece al orden de los impulsos normales, naturales».[96] Amamos lo que nos es afín, en el mejor de los casos igual –la «mitad» verdadera-, mientras amamos una *parte* de nosotros mismos.[97] La referencia a Narciso es tan importante en este contexto, especialmente cuando estamos hablando de amor entre amantes, que resulta oportuno hacer una breve referencia a esa historia que Platón, a través de Aristófanes, de alguna manera, digamos, nos recrea.[98]

Sin ánimos de hacer una disertación literaria o psicoanalítica, traigamos al texto algunos pasajes de la versión de Ovidio sobre el mito de Narciso, con el fin de ilustrar un poco mejor, y esto es interesante, la versión erótica de Aristófanes. Recordemos el origen violento de Narciso:[99] Cesifo envolvió con brutalidad a la bella Liríope, y la violó. El resultado fue el embarazo y posterior nacimiento de Narciso. Y al ser consultado el destino del bello niño, si llegaría a la vejez, la respuesta no pudo ser más tenebrosa: «Si no llega a conocerse».[100] Recordemos también que el profeta no es otro que el mismo Tiresias. Y quizá valga mencionar ahora que un cierto acto de soberbia

---

[96] Chatelet, op. cit., p. 70.

[97] Cuando digo «igual» me refiero a que se trata de dos «mitades» que constituyen un mismo ser. En ese sentido, «iguales» como la cerradura y la llave. Ejemplo que ilustra muy bien el caso de las «mitades» del andrógino.

[98] Las semejanzas entre ambas historias resulta, por supuesto, muy sugerente. He querido recrear brevemente el drama de Narciso con el fin de resaltar la noción erótica de Aristófanes: filantrópica y esperanzadora de lo humano. La tragedia de Narciso, en cierta forma, podríamos decir, la supera Eros cuando conduce a los amantes verdaderos a su reencuentro, haciendo de su amor algo real y no un reflejo fantasmal de ellos mismos. Sin embargo, cuando estudiemos a Diotima, veremos la imposibilidad de ese amor de reencuentros, al menos como Aristófanes lo concibe.

[99] Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, III, vv. 340-345.

[100] v 345.

desencadena la violencia: Liríope es la primera que pone a prueba la veracidad de los oráculos, y luego Cesifo la viola. Así, Narciso, hijo de una violación, sólo llegará a la vejez mediante una vida no reflexiva, «no sabiendo», no viéndose, en fin, no conociéndose.

La soberbia del bello, como sabemos, no permitía que ninguno abrasara su corazón. Es así que algún despreciado, en venganza, lanzó un conjuro que fue escuchado: «así ame él, ojalá; así no consiga al objeto de sus deseos».[101] No hallar lo realmente amado es, en el relato de Aristófanes, sufrir en un sentido profundo y esencial, es más, es una «enfermedad». Y es el Eros terapéutico el que se encarga precisamente, sólo si somos moderados con los dioses, de llevarnos hasta el *symbolon*, hasta la «mitad» verdadera que nos devuelve parcialmente a la completitud perdida. Pero el conjuro contra Narciso funcionó, de manera que nunca pudo entregarse a su amado, a su *verdadero* amado. Sabemos que en una ocasión, refrescándose en una fuente, logra ver su propia imagen, y se enamora. «Se desea a sí mismo *sin saberlo*, elogiando se elogia, cortejando se corteja, y a la vez que enciende, arde [...] *No sabe qué es* lo que ve, pero lo que ve le quema, y la misma ilusión que quema sus ojos, lo excita».[102] ¿No es acaso algo similar lo que hemos visto en el amor de las «mitades» divididas? ¿No estamos hablando de partes de un *mismo* ser que se aman porque se reconocen, y porque, al final, se aman a sí mismas *sin saberlo*? Sin embargo, Ovidio escribe sobre Narciso: «Lo que buscas, no existe».[103] Y aquí es donde Aristófanes tomaría la palabra para decirnos: sí existe. Y de lo que se trata la vida es de hallarlo, precisamente para eso hay un Eros filántropo y terapéutico, guía y caudillo, para llevarnos hacia lo que desde el inicio de la existencia estamos buscando: ese *otro yo*, que somos nosotros mismos. Es Eros quien puede aliviar la historia trágica de no poder hallarnos nunca, pero con la condición de la piedad hacia lo divino. Por ello afirma el poeta en los pasajes finales de su intervención, que hay que ser amigos de la divinidad y de Eros, para que haga por nosotros lo que ahora hace por muy pocos: conducirnos al reencuentro de nuestra otra «mitad».[104]

Por otro lado, tampoco puede pasarnos de largo ese origen violento de Narciso y su relación con nosotros, quiero decir: el origen desgarrador de nuestra actual forma humana, la terrible castración de Zeus en castigo por nuestros excesos. Y si bien no estamos hablando de una violación propiamente

---

[101] Trad. A. Ramírez de Verger y F. Navarro Antolín, Madrid, Alianza, 2001, vv. 400-405.
[102] vv. 425-430. Cursivas añadidas. Este «no saber» es particularmente importante cuando se aluda al deseo del que habla Diotima en contraste con el de Aristófanes.
[103] v. 430.
[104] Cfr. *Banquete*, 193a y ss.

dicha, estamos hablando de corte, desgarre, división y otra dura forma de violencia que, curiosamente, también da origen a la vida. En el caso de los seres humanos, da origen a su actual corporalidad mutilada, a la «mitad», a la falta de lo propio, todo lo que ahora constituye su nueva manera de vivir. Así, desde esta experiencia de la pérdida, tiene un cierto sentido que el hallazgo, el reencuentro de aquello tan duramente arrebatado sea lo amado. En fin, que terminemos amándonos a nosotros mismos. Diotima nos dirá, más adelante, que sólo deseamos lo bueno.[105] Lo que nos permitirá sostener que, aunque para Aristófanes la reunión de las partes verdaderas sea la consumación de lo erótico, no toda restitución de aquella unidad primigenia es necesariamente buena. En otras palabras, no todo hallazgo de sí mismo, al modo narcisista, como diríamos hoy, *es* bueno;[106] al menos el mero hallazgo no es suficiente para, desde allí, asumir que se ama lo bueno, como sostiene Diotima.[107]

Pero la sutileza de la versión de Aristófanes hace, de alguna manera, que el terrible dolor de Narciso tenga un alivio, una suerte de esperanza, mediante la comprensión de Eros como terapeuta. «¿Acaso alguien, selvas, amó con mayor sufrimiento?», pregunta adolorido el bello. «Me gusta y lo veo –continúa-; pero lo que veo y me gusta, no consigo encontrarlo: tan gran confusión encierra mi amor».[108] Amarse a sí mismo es difícil. Ese sufrimiento es como la condición en la que somos abandonados tras la mutilación de Zeus: en el desconcierto de lo arrebatado, en el dolor de lo perdido. Es profundamente complejo *ver* y no *poseer* lo visto y amado. La horrible confusión del amor es ese estar y no estar, ese complicadísimo intermedio en el que tengo y no tengo lo que amo. El mismo Narciso dice que no lo separa de lo amado «el ancho mar ni un largo camino ni montes ni muros con sus puertas cerradas. Un poco de agua se interpone».[109] Lo que lo hace infinitamente más doloroso: no se llega, finalmente, a lo amado a pesar de la intimidad y la suprema cercanía. No es el amor inalcanzable por la distancia, es el amor inalcanzable precisamente por la proximidad. «Creerías que es posible el contacto; es muy pequeño el obstáculo a nuestro amor».[110] Y no se podría decir mejor: «Deseo inaudito de un enamorado, quisiera que lo que amo estuviera lejos».[111] A pesar de este

---

[105] Cfr. *Banquete*, 206a y ss.
[106] «que pueda yo al menos contemplar lo que no me es posible tocar, y dar así pábulo a mi desdichada locura», v. 475.
[107] Cfr. Cap II.
[108] v. 440-445.
[109] vv. 445-450.
[110] v. 450.
[111] v. 465.

dolor, la historia de Aristófanes en contraste resulta terapéutica: sí es posible hallar eso conocido y amado. Ese es precisamente el auxilio de Eros a los hombres –y es lo que quiero resaltar-; por eso es filántropo y nos asiste en el alivio del sufrimiento y de la búsqueda de la «mitad» del propio ser. Y esta reunión es, en este relato del amor, la «mayor felicidad». Y así como Narciso eventualmente se da cuenta que ama su propio reflejo en el agua, que la riqueza que desea está en él, de manera semejante –pero sin el dolor de la imposibilidad y de ser sólo un reflejo- se reconocen los amantes de nuestra historia. Sólo que ellos no saben –no conscientemente- que se están amando a sí mismos. Es complejo «no saberse» y amar desde allí; amar*se* y finalmente no morir. Narciso y su tragedia nos permiten apreciar mejor la versión terapéutica del Eros de Aristófanes, y nos dan cierto contexto para volver a las «partes» que se reencuentran tras la vieja y dura división olímpica.[112] Aristófanes apunta con profunda agudeza hacia el amarse a sí mismo a través de otro, de otro que es uno mismo. Pero su Eros filántropo evita el drama de Narciso: desde la moderación de nuestros corazones nos lleva de regreso a nosotros, e impide que nuestro amante se convierta en un reflejo inalcanzable.

En este sentido, dice Gadamer del *symbolon*:

> [...] el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro fragmento vital.[113]

Allí hay reencuentro, hay reconocimiento. Se reconoce en este sentido. Y es la difícil respuesta a Narciso: sí existe el amado, hay una «promesa» de que existe. La presencia de *oikeiotes* en la reunión de las «mitades» es especialmente, pienso, el «síntoma» más poderoso del reconocimiento, junto al amor. Sentimientos que debieron afectar a Narciso en su enamoramiento. Pero desde Aristófanes, sin embargo, podríamos argumentar a favor de esas emociones apareciendo en muchos encuentros, con diversas «mitades». Y diríamos que, en efecto, ante la reunión con lo semejante tienen que aparecer. Pero cuando estamos hablando del hallazgo del *symbolon*, de la «mitad» *auténtica*, es cuando esos sentimientos maravillan, impresionan, y aparece ese no querer «separarse unos de otros ni siquiera por un momento».[114] Así de admirable es. Así, quizá, veía el bello su reflejo en el agua. El castigo de los dioses nos ha dejado en la miseria del desgarre y de la búsqueda; pero nos ha dejado

---

[112] Quizá sea «risible» la posibilidad de dar un final «terapéutico» a la tragedia mortal de Narciso.
[113] Gadamer, op. cit., p. 85.
[114] *Banquete*, 192c.

como la mitad de la tablilla, el fragmento, o la contraseña para que podamos ser hallados. A pesar de todo, no deja de tener algo de encantador ser la «contraseña» de alguien. Implica una suerte de guiño secreto, de algo que permite sólo un reconocimiento mutuo e íntimo.

Los amantes verdaderos, los que se reconocen, por lo tanto, son los que permanecen juntos toda la vida.[115] El tono del mito de Aristófanes es, en general, trágico -si consideramos el castigo y la condición desgarrada del hombre- pero también algo esperanzador, por así decirlo, pues se nos brinda la posibilidad de restaurar en parte lo perdido si somos mesurados. Quizá en esa extraña conjunción se encuentre lo «gracioso» del relato. El reencuentro de los amantes debe suponer, en efecto, que se acompañen toda la vida. Sin embargo, podríamos hacernos la pregunta: ¿qué ocurre cuando no es posible? Quiero decir, cuando no es posible que permanezcan juntos, cuando hay deseo y hallazgo, *reconocimiento*, pero ninguna alternativa de permanecer uno al lado del otro por siempre, como sugiere el pasaje. Según lo dicho hasta ahora, luce como el más horrible de los sufrimientos. Si el dolor más profundo del ser es su pérdida, si Eros encamina al hombre mesurado al encuentro de su *symbolon*, y sana sus heridas, ¿qué podemos pensar del que ha sido favorecido por el dios, ha reconocido y, sin embargo, no puede permanecer junto a su amado? Podríamos traer al texto importantes razones que hagan imposible que los amantes verdaderos permanezcan juntos: la vida nos brinda buenos ejemplos. Obstáculos de todo tipo, podemos encontrar. Pero Aristófanes ni siquiera nos insinúa esta posibilidad: la labor terapéutica de Eros de restaurar la unidad ha sido cumplida. Y ahí radica, quizá, la importancia del silencio sobre el asunto: probablemente debamos comprender con todas nuestras fuerzas que el sufrimiento inherente a la naturaleza humana, el verdadero dolor del ser, es la ausencia de lo mutilado; cualquier otra cosa, una vez reencontrado el *symbolon*, palidece. Es una suerte de torpeza abandonar lo que nos pertenece; en realidad, abandonarnos a nosotros mismos, una vez que nos hallamos. ¿Qué puede ser más grave que nuestro hallazgo del amor, del *otro yo* que nos compensa y nos complementa la existencia? Lo único que importa, ontológicamente hablando incluso, es el encuentro del amor. Su pérdida es la naturaleza misma del dolor. De allí que la felicidad se corresponda con la posibilidad de la completitud erótica del ser, y no con situaciones, disposiciones o principios intelectuales. La felicidad entonces es *amar* una parte de nosotros, amarnos mientras amamos al otro. Será Diotima, como veremos más

[115] Cfr. *Banquete*, 192c.

adelante, la que nos muestre que puede ser realmente imposible permanecer junto al amante, «mitad» de nosotros mismos.

Por lo pronto, Eros queda eximido de toda causa de dolor. Su labor terapéutica y filantrópica ha sido permitirnos hallar nuestro *symbolon*. La causa de nuestro sufrimiento no fue –ni es- el dios, fue el propio comportamiento humano. Y desde esa condición sufriente Eros nos asiste haciendo posible el reencuentro con lo perdido. La naturaleza tiránica y agridulce que se le atribuye al dios, su locura, como la lamentan tan penosamente los poetas, palidecen ante esta versión del dios del amor. Por agria que pudiera parecer la vida de los amantes verdaderos, si es el caso, no podremos culpar a Eros ni tampoco llamar a los amantes «infelices»: ni siquiera en esa circunstancia límite podríamos negar la *eudaimonia* que les regala el dios. Ésta consiste, y por eso el extremo del ejemplo, en el hallazgo del amor verdadero. Se sana en parte la herida originaria de nuestro ser actual, se apacigua la búsqueda y se restaura en lo posible la antigua completitud presentida y anhelada. Veremos, más adelante, a Diotima, mostrar su más rotundo desacuerdo.

Ahora bien, hemos hablado de reencuentro y de deseo de unidad. Pero lo hacemos, junto a Aristófanes, sabiendo de la historia antigua de los seres redondos y perfectos, que fueron desgarrados en castigo por su soberbia. Desde el punto de vista de estos amantes, de cada uno, se padece una herida y una sensación de incompletitud que se manifiesta como búsqueda y anhelo. Pero, como es de esperarse, al desconocer sus antepasados, *no pueden saber qué es lo que realmente anhelan.* Ni siquiera cuando se han hallado, están juntos y se aman. Como Narciso, se desean a sí mismos, sin saberlo. No podrían explicar, afirma Aristófanes, «qué desean conseguir realmente unos de otros».[116] Y de manera muy hermosa prosigue nuestro relator: «[...] es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente».[117] Son términos muy poderosos para expresar las honduras del amor.

Aquí nos topamos con la conjunción del alma y el cuerpo en el amor. El cuerpo y el alma aman, y así apaciguan un poco su deseo. Pero el alma –y aludo a la experiencia muy honda de los amantes

---

[116] *Banquete*, 192c.

[117] *Banquete*, 192c-d. *All' allo ti boulomene hekaterou he psyche dele estin, ho ou dynatai eipein, alla manteuetai ho bouletai, kai ainittetai.* «Es muy relevante la mención aquí del alma [...] pues paso a paso se ha llegado a lo más profundo del ser humano y de sus sentimientos. No se trata sólo de la añoranza, el deseo y la satisfacción de la unión sexual, sino de algo –indescriptible- mucho más intenso y hondo», Esteban, op. cit., p. 128.

verdaderos, los que sienten que se conocen desde tiempos inmemoriales- maravillosamente *adivina* (*manteuetai*) lo que su *symbolon* desea. Y el *symbolon* «adivinado» lo recibe con asombro en alivio divino de su deseo y su dolor, es «[...] ese lenguaje de blasones en el que se reconocen sin palabras los que se pertenecen mutuamente».[118] Esas profundas experiencias del amor, siempre misteriosas y, así, inexplicables, aparecen desde esa intimidad de los amantes que, al reencontrarse y reconocerse, se adivinan y se aman *perfectamente*, quiero decir, mientras rememoran la esfera perfecta de antaño. «En efecto, esas criaturas poseen un alma, y su anhelo de unidad lo es del alma, de sus deseos, proyectos y aspiraciones».[119]

Es muy seductor que el alma adivine, como una hechicera, a su *symbolon*, que es, en última instancia, un adivinarse a sí misma. No sabe qué es realmente lo que quiere –desconoce su pasado desgarrado- pero lo adivina en el amor y, como si fuera poco, y de manera infinitamente más seductora, lo insinúa de forma enigmática (*ainittetai*). *Psyche* ama, adivina e insinúa con enigmas.[120] Como un oráculo de sí misma y de su *otro yo* misteriosamente se dirige a lo que realmente es: volverse uno de dos. Terminamos siendo, en realidad, magos de nosotros mismos.[121] Es preciso el uso de *manteuo* en este contexto amoroso: el alma adivina, y desde la oscuridad del enigma se va aproximando a la verdad de lo uno. Quiero decir, no se trata de una *techne* que permita *saber* al amado o *saberse* a sí misma: una *techne* implicaría un saber general que, como a Ión, le permitiría cantar a cualquier poeta y no exclusivamente a Homero con la conmovedora belleza que lo caracteriza.[122] Como sabemos, Ión no tiene *techne* y canta tan maravillosamente al poeta sólo por inspiración de la Musa.[123] Así podríamos decir que ocurre en el alma del amante verdadero: adivina lo que quiere junto a su *symbolon*, y acierta. Sin explicaciones, sin arte. No se trata, por tanto, de un saber universal capaz de «adivinar» a cuanta «mitad» abrace. Es en la entrega cuando misteriosamente todo se adivina y, como en un buen

---

118 Gadamer, op. cit., p. 251.

119 Nussbaum, op. cit., p. 241. "Aristophanes gives the audience of the *Symposium* a place to recognize its own familiar and homey beliefs about desire before Diotima shifts the focus of desire to spirituality and the Good", Mayo, op. cit., p. 51.

120 «La concepción de Eros como *nostalgia del Uno* –afirma Reale-, puesta de manifiesto por Aristófanes, no consigue, sin embargo, una explicación concluyente más que por indicios y de modo *enigmático*, como Platón hace decir al mismo Aristófanes», op. cit., p. 120.

121 Cfr. *Fedón*, 77c y ss. Rojas Parma, L.: «Entre ensalmos y conjuros: sobre el temor y el conocimiento en el Fedón y el mito de la caverna», en *Apuntes Filosóficos*, UCV, n° 34, 2009, pp. 168 y ss.

122 Cfr. *Ión*, 532c y ss.

123 Cfr. *Ión*, 533d y ss.

oráculo, se adivina lo verdadero. «En realidad, el Uno y el Todo de los que habla Platón no son de modo alguno la agregación de una unidad a la otra, *una mera suma de partes*». [124]

Con todo, entre enigmas y hechizos, era necesaria la presencia de un dios para hacer las preguntas y dar las respuestas que ninguno de los amantes podía poner en palabras. En tono condicional, Aristófanes hace aparecer nada menos que al dios Hefesto, hábil con su metalurgia, para dirigirse a los amantes mientras yacen juntos: «¿qué es lo que quieren, hombres, conseguir uno del otro?»[125] Al no recibir ninguna respuesta, interroga nuevamente: «¿Acaso lo que desean es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día se separen el uno del otro?»[126] Estas preguntas del dios las podríamos replantear así: ¿qué amantes verdaderos no desean estas delicias de la cercanía constante? ¿Esas de la afinidad y de la intimidad que acaban milagrosamente con la soledad de nuestra condición de desgarre y ausencia? Allí es cuando el viejo deseo de unidad y de completitud encuentra consuelo. Es conmovedor que esta unidad a la que se aspira sea el bálsamo de nuestra existencia, que comenzó doblegada y en constante búsqueda de lo amputado.

Una unidad humana que alivia desde el amor. No es una idea desconocida, en realidad, que el amor sana nuestras heridas, físicas y de alma. La unidad a la que aspira la filosofía desde muy antiguo, ahora es una que nosotros conformamos, que nos antecedió, que se fractura y eventualmente se fusiona a través del amor. Constituye así un contraste muy notable con la unidad divina a la que aspira el amante iniciado de Diotima. Finalmente, dice Hefesto a los amantes: «Si realmente desean esto, quiero fundirlos y soldarlos en uno solo, de suerte que siendo dos lleguen a ser uno, y mientras vivan, como si fueran uno solo, vivan los dos en común y, cuando mueran, también allí en el Hades

---

[124] Reale, op. cit., p. 122. Desde la figura del *symbolon*, y su profunda significación e importancia en lo erótico, es muy difícil sostener que: "After the split, there are no more 'halves'; there are only beings who try to find their other half but cannot", Mayo, op. cit., p. 52. Esto implica ignorar no sólo lo que Aristófanes quiere decir con *symbolon*, sino la función de Eros en los hombres tras la división, más aún cuando hablamos de un Eros filántropo y terapéutico. Como explícitamente dice en su discurso: Eros auxilia al hombre en el hallazgo de su «mitad» verdadera, con la condición de que sea piadoso con los dioses. Precisamente por ello, sólo algunos pocos logran el (re)encuentro con el otro verdadero, con el que se siente el deseo que sólo logra expresar Hefesto. Cfr. *Banquete*, 193a-d. Continúa el autor: "After the split, eros is a thing in the world, not a condition in which the gods can intervene. Eros provides no completion, only a pull to connect to another actual living being whose tasks are wordly", *ibidem*. Hacer estas afirmaciones no sólo restan divinidad a Eros, que para Aristófanes es un dios, y el autor sin embargo llama "a thing in the world", sino que desconoce su «definición» como deseo y, en realidad, deseo de completitud, cfr. *Banquete*, 192e-193a.

[125] "*Ti esth' ho boulesthe, o anthropoi, hymin par' allelon genesthai;*", *Banquete*, 192d.

[126] *Ara ge toude epithymeite, en to auto genesthai hoti malista allelois, hoste kai nykta kai hemeran me apoleipesthai allelon;*, *Banquete*, 192d-e.

sean uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez».[127] Y es una sentencia contundente: esto que ha dicho el dios es lo que los amantes sentían y no lograban expresar, lo misterioso de su querer. Con Hefesto, «lo que ha de ser adivinado se convierte, de modo inmediato, en lo que habla».[128] Escucharon, dice Aristófanes, lo que anhelaban desde siempre: «llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado».[129] Todo esto cobra sentido, claro, desde el relato, considerando el pasado de la unidad que efectivamente conformaban y que fue dividida en dos. Esas «mitades» verdaderas han anhelado «ontológicamente» toda su vida volver a la unidad.

Pero lo dicho por Hefesto alude en cierta forma a un saber arcano que sólo un dios podía recuperar: y con su *techne* metalúrgica podía fundir y soldar a los amantes en uno solo, restaurando con belleza lo fracturado. Es importante que sea Hefesto, otro filántropo que se nos presenta en la historia, el que se encargue de la soldadura: solamente esta divinidad podría recuperar con la perfección de su arte aquella unidad. Si Eros nos orienta en el hallazgo del *symbolon*, Hefesto, entonces, nos suelda a nosotros mismos con nosotros mismos de una vez y para siempre: hasta al Hades llegaremos como la unidad. Aquel alivio poderoso del abrazo, en el que se deseaba con intensidad la unión eterna con el amado, en el que quizá se podía preguntar muy quedo al oído si se estaba realmente allí, por el sorprendente poder de la entrega, se hace efectivamente eterno gracias a la fusión de amantes que nos promete el dios. Debe tratarse, sin lugar a dudas, del amor profundo de los amantes reencontrados, que complementan mutuamente su existencia, si nos referimos a un deseo de esa naturaleza. «Eros es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta completitud».[130] El Amor, aquel viejo «agridulce», se nos ha develado nuestro deseo de unidad, de hallar nuestro extremo perdido, el deseo íntimo y nostálgico del ser de volverse uno nuevamente. Nuestro ser mutilado siempre a la búsqueda de algo, buscándose en los abrazos a otros, y sin saber lo que presiente que falta, queda entonces sanado por el dios del amor. Por ello se nos presenta como un filántropo, el Prometeo del amor, el garante de nuestra felicidad.[131] Y el amor, finalmente, no es otra

---

[127] *Ei gar toutou epithymeite, thelo hymas syntexai kai symphysesai eis to auto, hoste dy' ontas hena gegonenai kai heos t' an zete, hos hena onta, koine amphotepous zen, kai epeidan apothanete, ekei au en Haidou anti dyoin hena einai koine tethneote. All' horate ei toutou erate kai exarkei hymin an toutou tychete*, *Banquete*, 192d-e.

[128] Gadamer, op. cit., p. 252.

[129] *Banquete*, 192e. Señala Esteban oportunamente que Hefesto aparece ante los enamorados «-cuando están acostados en unión amorosa-», op. cit., p. 128. En el ardor del abrazo y del encuentro amoroso, aparece el dios con su propuesta de unidad, tan imposible de rechazar en medio de esos fragores de unidad.

[130] *tou holou oun te epithymia kai dioxei eros onoma*, *Banquete*, 192e-193a.

[131] "In Aristophanes' speech the function traditionally assigned to Prometheus is fulfilled by Eros", Rosen, op. cit., p. 144.

cosa que la consecución de la unidad, la célebre unidad que reina en la filosofía desde tiempos muy antiguos.

Parte del atractivo y la particularidad de esta versión de lo uno, hemos dicho, es que se trata de una unidad humana, sensible, más aún, de amantes. Por primera vez, quizá, lo Uno a lo que aspiramos tiene alma y cuerpo, y lo reúne Eros. Llegan ecos de la aquella unidad primigenia de Empédocles, en la que las cuatros raíces universales y eternas se mantenían en perfecta unión gracias a la fuerza de *Philia*.[132] Tiene razón Aristófanes cuando se lamenta de que Eros, entendido de esta manera, no tenga odas ni templos que hagan justicia a su poder. No perdamos de vista que el orgullo, duramente castigado por los dioses, es lo que divide a los amantes, rompe la unidad del ser, y lo deja mutilado y anhelante. Luego se la llama *adikian*, y es causa de la división.[133] Finalmente, la conmovedora propuesta de Hefesto, no lo olvidemos, tiene un tono de posibilidad, de supuesto: expresa el máximo deseo de los amantes de fundirse en la unidad. Y aquí radica, probablemente, he mencionado, la expresión de nuestra naturaleza trágica. De nuevo, la restitución de la unidad a través del amor, del verdadero amor, se nos muestra sólo parcial y finita. En fin, humana, en las condiciones actuales.[134]

---

[132] Cfr. Kirk, Raven Schofield, op. cit., frag. 29, p. 419; Taylor, op. cit., p. 220.

[133] Cfr. *Banquete*, 193a.

[134] A propósito del deseo que expresa Hefesto, afirma Nussbaum: «Sin embargo, es un deseo imposible. Por muy ardorosa y frecuentemente que estos amantes entraran uno en el cuerpo del otro, no dejarían de ser dos. Ninguna medida de interpenetración puede hacer que ni la más diminuta partícula de carne se funda con otra. Su acto los retrotrae inexorablemente a la separación y la inactividad, sin conducirlos nunca a una unión más completa y duradera», op. cit., p. 241. En este mismo sentido, sostiene Marí: «El hombre que busca al hombre, de todos modos, no sólo lo busca. Quiere soldarse con él. Esta soldadura, incluso dentro del mito, es fantástica, símbolo, en rigor de lo inalcanzable. La pregunta de Hefesto sobre esta posibilidad en 192d, aunque logre una respuesta afirmativa de todos los hombres divididos, sigue constituyendo un deseo imposible [...] Como ideal, por cierto, ante la inexistencia de los golpes del azar, incorporaría como existencia propia la de una estatua metálica», op. cit., p. 172. Es curioso que Narciso afirme lo siguiente, a propósito del deseo de los amantes de ir juntos al Hades: «Pero ahora los dos, unidos de corazón, moriremos en un solo aliento», 470. Una profunda imagen amorosa; y que su muerte también implique algún calor muy abrasador –como el fundirse de los amantes gracias a la metalurgia-: «Apenas vio esto en el agua, de nuevo cristalina, no lo soportó más, sino que, como suele fundirse la rubia cera a fuego lento, o la escarcha de la mañana al sol naciente, así se deshace él, consumido por el amor, y va siendo devorado poco a poco por aquel oculto fuego», 485-490. Y bueno, claro, al entrar al Hades seguía contemplándose en el Estige... cfr. vv. 500-505.

8. *La advertencia*

Por si despiertas a alguien, ¿conoces la contraseña del ejército?
Odiseo en *Reso*

Hemos visto que el deseo de los amantes es un deseo de completitud (*tou holou*). Así, «El amor es deseo, tendencia al otro, aun cuando a fin de cuentas sea el uno mismo aquello que se busca [...]»[135] También hemos señalado que Eros nos asiste, en su calidad de filántropo, siempre que seamos moderados con los dioses, es decir, que no nos dejemos llevar por los excesos. Recordemos la vieja amenaza de Zeus: si no somos mesurados con los dioses, seremos partidos nuevamente en dos.[136] Y francamente seremos un espectáculo aún más triste «dando saltos sobre una sola pierna».[137] Esta amenaza divina, que podría ser consumada una vez sentenciado el primer desgarre, es la que debería mantenernos alerta ante los dioses, y así cumplir con la *eusebeia*[138] para evitar otra mutilación todavía más grave del ser. Pues sólo bajo la condición de mesura y obediencia (*kosmios*) se nos otorga la posibilidad del reencuentro con lo perdido. Dice Aristófanes refiriéndose a Eros: «Que nadie obre en su contra –y obra en su contra el que se enemista con los dioses-, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen sólo unos pocos».[139] Estamos en contra de los dioses, entonces, desde la soberbia, y eso implica estar en contra de Eros. Lo que se nos exige es mantenernos en la virtud de la mesura; ni Eros ni los dioses aceptan que nos comportemos como los gigantes o como nuestros antepasados circulares, que no se mantuvieron en los límites de su condición de «perfección» por la ceguera de su arrogancia. Y como se nos dice en el pasaje citado, el dios del amor podría no estar de nuestro lado si nos enemistamos con él y sólo con su auxilio podremos hallar al *symbolon*, lo que ahora *sólo logran unos pocos*. Así, vivir el deseo, con mesura y orden, es lo que se nos reclama para que el dios nos auxilie en su calidad de terapeuta. Nuestro propio deseo, en fin, si lo

---

135 Chatelet, op. cit., p. 72.
136 Cfr. *Banquete*, 190d; 193a.
137 Dijo Zeus: "[...]*temo dicha, host' eph' henos poreusontai skelous askoliazontes"*, *Banquete*, 190d.
138 Cfr. *Banquete*, 193a.
139 *Ho medeis enantia pratteto -prattei d' enantia hostis theois apechthanetai- philoi gar genomenoi kai diallagentes to theo exeuresomen te kai enteuxometha tois paidikois tois hemeterois auton, ho ton nyn oligoi poiousi, Banquete*, 193b.

mantenemos en los términos del *kosmios* y la *eusebeia*, nos conduce con la fuerza de su divinidad hacia lo que buscamos. Podríamos ser felices, afirma Aristófanes, si cada uno encuentra «el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza (*ten archaian physin*)».[140] La vida humana está constantemente amenazada por otro corte al ser, donde la división sería aún más grave, y ya no estaríamos en la búsqueda de *una* «mitad». La incompletitud sería peor y, hemos de suponer, el sufrimiento también.[141] Con todo, esta historia podría salvarse, en parte, de la infelicidad, gracias al auxilio del amor. Es una imagen fuerte la del mito: desde la soberbia perdemos nuestra «mitad», fracturamos el ser, y quedamos a la intemperie de la soledad y la «enfermedad».[142]

A partir de lo dicho, es importante que hagamos unas consideraciones: por una parte, Eros se nos presenta en el mito como nuestro deseo de completitud y, por la otra, aparece precisamente tras la mutilación de los seres primigenios, y nos auxilia en el encuentro de nuestra antigua «mitad». Es filántropo, terapeuta, *inherente a nosotros*, como dice Aristófanes en 191 c-d, y restaurador de nuestra antigua naturaleza. En fin, es íntimo como el más profundo de nuestros deseos, mientras se manifiesta una vez que Zeus nos divide. La división ocurre *en* nosotros, y *en* nosotros surge el deseo. En este sentido, decimos con Aristófanes, que el amor es innato en nosotros:[143] sufrimos la pérdida y la herida, quedamos fragmentados, pero al mismo tiempo con un deseo de búsqueda de completitud que *es* el mismo Eros. En otras palabras, se nos devela una divinidad desde nuestra propia humanidad dividida y, sin embargo, surge como el deseo que eventualmente puede aliviar nuestra pena. Vistas así las cosas, es muy sugerente la relación que se plantea entre Eros y el dolor; muy a diferencia, por ejemplo, de lo que ha dicho Erixímaco, su antecesor, sobre el Eros enfermo y desordenado.[144] Ahora el dios del amor es precisamente lo que sana la enfermedad del ser y alivia el dolor, tanto como es humanamente posible, aunque él mismo surja gracias al dolor. Eros aparece

---

[140] *Banquete*, 193c. [...] ei *ektelesaimen ton erota kai ton paidikon ton autou hekastos tychoi eis ten archaian apelthon physin.* Jowett traduce: "each one returning to his primeval nature had his original true love [...]" The University of Chicago, 1952.

[141] «Ese posible castigo en el futuro (esa nueva alteración o mutación de la naturaleza humana) tiene un punto de comicidad, pero a la vez en el fondo presenta un contenido grave, de amenaza y represión continua, y también de pesimismo: por muchos y terribles que puedan parecernos nuestros sufrimientos presentes, aún podrían ser peores. ¡Tan insignificante es el ser humano ante la divinidad!», Esteban, op. cit., p. 124.

[142] *Banquete*, 189d.

[143] "Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres [...]", *Banquete*, 191 c-d.

[144] Cfr. *Banquete*, 185e y ss.

precisamente con la fractura del castigo, justo con la herida. Pero de él recibe su bálsamo. Esa es la *dynamis* de lo divino. Y Diotima estará muy atenta a estas extrañezas del dios.

Si el amor es deseo, y sólo nosotros sentimos ese deseo, no puede estar en otro lugar que no sea en nuestro propio ser dividido. Esto nos lleva a admitir, por una parte, que los seres redondos y perfectos no eran seres eróticos; y, por la otra, que la completitud excluye lo erótico, pues lo erótico siempre implica carencia. Eros es la falta, el no tener, la añoranza. Y tuvo que ocurrir el lamentable episodio de los seres redondos, y sobrevenir el duro castigo, para que Eros cobrara vida en la existencia humana. En fin, luego de un acto de violencia, viene Eros a nosotros. La imagen de la mutilación de los seres antiguos es una imagen fuerte y dura, es un castigo muy severo el hachazo al ser por parte de un poder insuperable como el que encarna Zeus. Y a pesar de la cirugía cosmética de Apolo, quedan las «mitades» sufriendo y humilladas en medio de la pérdida. Y desde esa existencia vejada y vencida, nos sobreviene lo erótico, como un aliciente, un impulso para sentir, en medio de todo, que algo nos podría aliviar. Por eso Eros es terapéutico y filántropo, se nos ofrece como un deseo para eventualmente abrazar el alivio. Quizá sea una lección eterna para lo humano que el orgullo nos divide, nos separa, nos aleja e inevitablemente nos abandona al dolor. Que la fuerza poderosa que se nos presenta bajo el manto de Zeus es capaz de quebrarnos al punto de la humillación y la pérdida más grave posible. Es entones cuando Eros nos rescata de ese dolor de la existencia, siendo médico de nuestra herida originaria y otorgándonos la felicidad.[145] De esta manera, que Eros sobrevenga desde nosotros mismos, en la divinidad del deseo, al que deberíamos honrar, implica que en nosotros está la posibilidad del alivio, que conteniendo el exceso –de fuerza, de orgullo- nuestro deseo nos conduce al bálsamo de la pena; y desde el orden y la mesura (*kosmios*), desde la piedad (*eusebeia*), somos capaces de calmar nuestra «enfermedad», el padecimiento que nos produjo el castigo de la división.

En otras palabras, ese deseo inherente al ser, si no es irrespetado por nosotros en *su* divinidad, puede orientarnos hacia el *symbolon* y hallar de nuevo la completitud. Así, el ser, sin la impiedad, puede hallarse a sí mismo. Y esto guarda una hondura que vale la pena explorar. Rosen sostenía, hemos visto, que si Eros cumpliera con su ayuda de hacernos uno de dos, en realidad, nos destruiría. Pero bien vistas las cosas, en realidad es la existencia del mismo dios la que podría estar cuestionada: si

---

[145] Cfr. *Banquete*, 189d.

Eros nos guía hacia el *symbolon* para reunir y restaurar la unidad de antaño, y esta unidad no es erótica, la restauración de nuestra antigua naturaleza supondría entonces la desaparición de Eros. El hallazgo feliz del *symbolon* traería consigo el desvanecimiento de lo erótico, pues la búsqueda cesa, el deseo se satisface y no hay más añoranza. Así, vamos desde la unidad no erótica hacia la unidad no erótica. Es curioso, pero en el *intermedio* entre unidades, por así decirlo, es donde aparece Eros. Y no puede dejar de recordarnos esto el *metaxy* de la versión de Sócrates-Diotima.[146] En este mismo sentido, si retomamos las palabras de Hefesto, que expresan el deseo no dicho de los amantes de fundirse en una unidad, desaparecería lo erótico. El deseo profundo de los amantes, paradójicamente, conduce a que Eros se desvanezca.[147]

Hemos visto que en el reencuentro de la unidad, finalmente, hallamos la felicidad. Por lo tanto, el estado de felicidad no podríamos concebirlo como un estado erótico, pues implica completitud, y Eros supone una condición de búsqueda. La «perfección» de la esfera *no* es erótica. En otras palabras, una vida erótica, planteadas así las cosas, no es una vida feliz, pues es anhelo y añoranza de algo extraviado. El no hallazgo, la búsqueda constante, es una «enfermedad». Pero, ¿qué significa, finalmente, que los seres redondos no hayan sido eróticos? Gozaban de su ser «completo», vivían, podríamos decir, a plenitud. Su ser absolutamente integrado a sí mismo, con la perfecta forma circular, no desea, no busca, no añora y no tiene qué abrazar ni por qué aliviarse momentáneamente en el acto del amor. Éste se vive, y con la intensidad con la que se hace, por el profundo deseo de unidad perdida al que sólo se llega temporalmente. Y como sabemos de la imposibilidad de satisfacer de manera definitiva ese deseo, agotamos tanto como podemos nuestra pasión en el encuentro amoroso con el fin de hallar el alivio de la completitud. En este sentido, no es del todo falso lo que propone Hefesto: no es falso que deseamos profundamente unirnos al amado desde las honduras del ser. Pero lo paradójico de la situación, de nuestra existencia, es que semejante deseo destruiría el propio deseo, una vez que lo erótico se desvanecería. El deseo no satisfecho, no deja de ser deseo, pues mantiene la tensión de lo amado. Una vez satisfecho, sin embargo, podría eventualmente calmarse y desaparecer. Y en este caso hablaríamos de un deseo permanente y eternamente satisfecho. Los seres primigenios no son amantes. No conocen el acto del amor como lo conocemos

---

146 Cfr. *Banquete*, 202e.

147 «No es casual que el mito hable de fusión y se refiera a los útiles del herrero en lugar de a los instrumentos del médico. Una vez constatado el carácter auto-cancelador de este *éros*, deja de estar claro que nuestro primer y entusiasta 'sí' a la proposición de Hefesto expresara nuestros deseos más profundos», Nussbaum, op. cit., pp. 242-243.

nosotros: sus genitales no se encuentran como los nuestros y procrean en la tierra. Así, la manera *actual* de alcanzar la unidad a través de la entrega amorosa, es desconocida para los seres antiguos. Pues el sexo y el encuentro de sus órganos, son un regalo de Zeus para evitar la muerte y el sufrimiento tras la división. No era ésa la realidad de los redondos. Su unidad y su felicidad no eran un acto de amor en su éxtasis, pues tal experiencia es resultado del desgarre y del deseo de lo amado reencontrado. Se trata, en fin, la antigua, de una unidad que no ama: «Una esfera no entabla relación sexual con otra»,[148] ciertamente. Ni hay una relación sexual eterna intra-esfera, por así decirlo, lo que sería a todas luces inconcebible, pues eso sólo ocurre si no hay unidad. Sin olvidar que los genitales de los seres originarios son externos.[149] La existencia primigenia no vive lo erótico y es, sin embargo, a lo que *deseamos* volver. En fin, que lo erótico no es un estado en el que debamos permanecer si queremos ser felices.

Todas estas consideraciones llevan a sostener que Eros también tendría una suerte de fin trágico: es nuestro filántropo terapeuta, y cuando cumple con su auxilio, desparece.[150] Es desvanecido por la unidad. Y aquí, entonces, es necesario que hagamos algunas precisiones. Es cierto que la restitución de la unidad acabaría con Eros, por las razones antes planteadas. Sin embargo, debemos nuevamente hacer presente que se trata de una restitución, de una nueva manera de lograr la unidad, que siempre será momentánea y pasajera. Esto es, aquella unidad no erótica no reaparece en sus términos exactos, iguales, como también se ha señalado antes. Con todas las diferencias del caso, se restituye parcialmente la unidad mediante la satisfacción del deseo que nos mueve hacia lo amado, y de ninguna manera lo que expresa Hefesto podría ocurrir en nuestra naturaleza contingente y mortal: el hondo deseo de eternizar la entrega amorosa fundida en unidad es imposible. Por lo tanto, no se acaba con el deseo, y este es el ciclo interminable del que hablaba Rosen: aunque no se puede hacer eterna la unidad, no se pierde el deseo de lograrla una y otra vez. Lo que tiene, he dicho antes, un

---

[148] Nussbaum, op. cit., p. 242. Cfr. Libis, op. cit., p. 26.

[149] En opinión de Sandford, los tres tipos de seres circulares originarios ni siquiera tienen relación con el sexo: "As they do not reproduce sexually, none are distinguished by their role in reproduction. None are distinguished by any relation between sex and sexual desire, since they have no sexual desire", op. cit., p. 47.

[150] «Ahora bien, desde que el logro del deseo cancela el deseo, sólo podemos desear lo que nos falta, de donde se concluye que cualquier deseo, incluido en cualquier objeto de deseo, presupone la existencia continua de objetos deseantes, por lo menos hasta que el deseo es satisfecho», Marí, op. cit., p. 185. De lo que se trata ahora es de mostrar, en lo posible, que la satisfacción del deseo de los amantes no termina nunca de satisfacerse, porque es un deseo de unidad. De allí que no necesariamente hablamos de la cancelación de lo erótico en este caso.

halo trágico. Con todo, esto significa que ese «ciclo» sin fin de querer volver al amado, movido por el deseo, sólo puede ocurrir precisamente por Eros. En este sentido, afirma Marí:

> Para los mortales la existencia misma es, en sus fundamentos, un deseo por la continuación del proceso, proceso de deseos y satisfacción de deseos. Pero lo mortal, por su naturaleza, es incompleto. *Si el amor es un componente necesario del ser de los mortales, entonces en la medida en que el mortal exista, existirá como amante.*[151]

De esta manera, el encuentro amoroso que trata de hallar lo uno, no deja de ocurrir precisamente por la *dynamis* del deseo, porque sin Eros no hay alivio ni reencuentro ni auténtica entrega. Por lo tanto, como el «regreso» a la unidad no es a la fusión definitiva, Eros no desaparece. Hay amantes, ha dicho Aristófanes, que permanecen juntos toda la vida. Y ese acompañarse, podría leerse, sin embargo, como una manera en la que el apaciguamiento de Eros se manifieste. Pero en ese caso, pienso, habría que preguntarse si estamos ante auténticas «contraseñas», que sólo «calzan» entre sí, unas con otras y con nadie más. En todo caso, no hablamos de cancelar a Eros. La imagen de los amantes que «se adivinan» sigue siendo muy potente, muy sugerente, muy «verdadera» cuando reencontramos lo amado propio, y así, el propio ser. No ha dejado de ser seductora la versión de amarse a uno mismo a través de otro; en este caso, hay un genuino amor a uno mismo mediante *ese otro yo*. Es allí cuando nos surge desde algún hondo lugar del ser una suerte de susurro, de sentir: nos hemos reencontrado, nos hemos reencontrado con nosotros mismos. Una expresión como «te encontré», realmente significaría «*me* encontré». Pero esta unidad de amantes, la restaurada, para que pueda darse, sí necesita de Eros: para que pueda darse en el acto profundo del amor, movido por el deseo, o en la compañía de los amantes uno junto al otro durante toda la vida. Así, en resumen, si los amantes han tenido la fortuna erótica de hallarse, el «alivio» del deseo de unidad no puede prescindir de Eros. Es un deseo nunca satisfecho del todo y, curiosamente, es cierto, se desea una situación sin deseo. Pero tal situación no nos alcanza, ni siquiera cuando nos hemos calmado una vez que hemos hallado al *symbolon*. En realidad es junto a él cuando sentimos el profundo anhelo de fundirnos y de eternizar la unidad. Lo erótico se manifiesta, pienso, en toda su potencia divina, en esa tensión –dominio del dios-, entre el deseo de hacerse uno y la imposibilidad de lograrlo. Al menos no en términos de eternidad.

---

[151] Op. cit., p. 185. Cursivas añadidas.

Esta posibilidad de reencuentro es posible, dice el poeta, sólo dentro de los límites de la mesura, sin provocar la ira olímpica y, con ello, otro corte al ser ya mutilado. Otra violencia está siempre al acecho. Una nueva división nos dejaría brincando en una sola pierna, logrando eventualmente, si es posible, un equilibrio para sostenernos en el mundo. No sabemos, sin embargo, si en esa situación tan penosa Eros nos asistiría, sería nuestro amigo y terapeuta, o nos auxiliaría en el hallazgo de *nuestras partes* perdidas. Y ese plural complica considerablemente que la unidad primigenia pueda ser alguna vez restaurada. Pensemos, por un momento, en el bálsamo del sexo que alivia la unión o reencuentro de *dos* «mitades». ¿Sería realmente posible en semejante circunstancia? ¿Tendrían que buscar también nuestros órganos del amor su *symbolon* para eventualmente conformar el otro *symbolon*? ¿Habría algún alivio para esos seres doblemente desgarrados? No tenemos respuestas para estas preguntas y otras que puedan surgirnos, pero podríamos suponer que sería nuestro fin en medio de un ridículo y grotesco dolor. Y sin estar seguros de contar con una divinidad filántropa. Este destino aún más trágico puede evitarse, sin embargo, si desterramos la impiedad de nuestro corazón.[152] Así, la comicidad del relato de Aristófanes me resulta, en principio, posible de ser al menos reconsiderada. Hemos visto que se asume, en general, con la seriedad del caso. Según veremos a continuación, como «espejo» de Diotima. El tono trágico de la historia de los humanos es protagonista de la versión erótica, si bien también la «esperanza» que implica Eros. Con todo, vimos, ese papel restaurador del dios nunca satisface plenamente el deseo –es ahora humanamente imposible-, y tildado de «simulacro», de «engaño» o de «ciclo» que nunca se cumple del todo, el destino humano no deja de tener un halo trágico. Quizá lo gracioso sea una versión de esta naturaleza en boca de un poeta cómico. Quizá se cumple lo que Sócrates dice al final del diálogo, que el autor de tragedia debe serlo también de comedia; quizá sea, en realidad, «tragicómico», pues atribuirle una tarea imposible a Eros sea motivo de burla.[153]

---

[152] Es interesante el papel de «mediador» de Eros en este contexto: «El hombre se halla en el momento presente en el estado intermedio, de tránsito entre aquel pasado dichoso de la plenitud que tanto añora y el futuro amenazador de máxima disgregación, y es sólo gracias a Eros que pueda –aproximándose de nuevo a los dioses- volver a la felicidad en vez de caer en la absoluta desgracia [...] Así pues, se muestra claramente a Eros como amigo del hombre e intermediario entre él y los dioses[...] Por otra parte, es significativo que anticipa la tesis del discurso fundamental, de Sócrates-Diotima, en que se demuestra que Eros es intermedio y mediador entre hombres y dioses», Esteban, op. cit., p. 130.

[153] «El mito del destino originario del hombre está formulado de modo extraño, incongruente y casi contrario a toda regla: lo cuenta Aristófanes en el *Banquete*. Y es casi excesivo el éxito con que se oculta su seriedad bajo la máscara del comediante [...] Unos hablan de una enorme broma, de una pirueta y de un juego divertido; el conjunto se califica de *vere comica oratio* y de *ridicula fabula*. Otros piensan que en cualquier caso se trata de una 'poetización desarrollada con todos los recursos de la fantasía'. Y existe asimismo una explicación para la cual ese discurso de comediante tendría 'la propiedad paradójica de ser trágico'; casi habría que entenderle como

Ahora bien, una vez que hemos atendido a la versión erótica de Aristófanes, repasado su historia del Eros colaborador y amigo de lo humano, no hemos hallado, sin embargo, algún cuestionamiento que nos plantee si realmente queremos repetir el ciclo del que se nos habla. En el contexto del mito esa interrogante probablemente sea inapropiada, pues supondría un cuestionamiento a la posibilidad misma de la salud y de la felicidad. Con todo, asumir la «mayor felicidad» como el volver a lo que siempre hemos sido, porque lo reconocemos, porque *somos así*, sin más consideraciones, puede ser objetado. Y esas objeciones las hará Diotima, a quien hemos visto aparecer en el texto. Es ella la que se va a encargar de mostrarnos las fisuras de esta hermosa historia sobre el amor, en la que todos, de una u otra manera, nos hemos visto narrados. Para ambos, según veremos, Eros es una carencia, una falta de algo deseado. Sólo que la diferencia de lo amado, será contundente. Lo más importante de todo es que la maga de la historia de Sócrates –aunque su discurso sea posterior al de Aristófanes-, ha hecho directa alusión a nuestro poeta.[154] Y él mismo quiso tomar la palabra cuando terminó de hablar Sócrates, pero fue interrumpido por la llegada estrepitosa de Alcibíades.[155]

Que Apolodoro diga expresamente que Sócrates mencionó a Aristófanes en su discurso, no puede sernos indiferente: además de aludir a las conocidas vinculaciones entre el filósofo y el poeta, nos está conectando sin disimulos los dos discursos. Como veremos a continuación, Diotima va a cuestionar el amor entre las partes desde la afinidad o la igualdad, desde el «no saber» de los amantes, bajo la conocida premisa platónica según la cual lo que realmente deseamos y valoramos es el bien. En este sentido, tenemos que examinar la naturaleza de esa crítica y la redefinición del amor que ella nos propone: es inquietante que Eros nos busque a nosotros mismos, desde nosotros, sin saber siquiera quiénes somos. Sin saber si la fusión con el amado que nos pertenece, responda a la bondad y la belleza que todos decimos amar. En fin, vamos a relacionar los discursos a partir del pasaje en el que Diotima alude a Aristófanes, tan revelador y sugerente. Y, desde allí, volver a mirar al poeta y sus «mitades», su deseo amoroso de completitud, mientras vemos la naturaleza del Eros de la sacerdotisa.

---

una exposición teológica de la máxima hondura existencial. Y está claro que quien habla de un núcleo mítico del discurso de Aristófanes no se aleja demasiado de la última concepción», Pieper, op. cit., p. 44.

[154] Cfr. *Banquete*, 212c.

[155] Cfr. *Banquete*, 212c y ss.

Mégara: ¿Necesitas aún más sufrimiento o amas la vida hasta este punto?

Anfitrión: Disfruto de ella y amo las esperanzas

Mégara: Yo también: pero no hay que creer en lo increíble, anciano

Anfitrión: En el aplazamiento de los males hay medicina

Mégara: Pero el tiempo que media, siendo penoso, causa dolor

Heracles loco

Capítulo II
Habla Diotima: el amor no es entre iguales

α. *Proemio*

Que una mujer no se ejercite en el hablar, pues eso es terrible
Demócrito

La aparición de Diotima de Mantinea en la intervención de Sócrates en *Banquete* ha sido, desde siempre, motivo de interesantes y diversas interpretaciones. La convención ha dado en nombrar Sócrates-Diotima a la voz de esta versión sobre el amor. Primero, porque el mismo Sócrates rememora su conversación con ella; segundo, y más importante, por la profunda afinidad de Diotima con ciertas tesis que conocemos como típicamente socráticas y platónicas, no obstante la imagen de un Sócrates joven e inexperto que nos presenta Platón conversando con la adivina. Es Diotima, como hemos visto, la que alude directamente al discurso de Aristófanes, y por ello me ha parecido importante en lo que sigue hacer una revisión desde allí, quiero decir, examinar su definición de Eros y su propuesta iniciática a la luz de la crítica que hace al poeta en 205d-206b. En este sentido, no me propongo estudiar a Diotima por Diotima, por así decirlo, y cada uno de los argumentos de su discurso, pues para los fines de la investigación es necesario aludir a los que se implican, como veremos, en la crítica contra el amor como lo concibe el poeta. Por otro lado, no me ocupa la discusión sobre la existencia histórica o no de la célebre sacerdotisa de este diálogo. Seguirá siendo labor de otras áreas del saber antiguo reunir evidencias a favor de una u otra posición: si existió efectivamente o es una invención platónica. Me interesa, como a muchos helenistas, lo que efectivamente ha dicho en el diálogo, sus ideas, lo que Platón expone a través de ella, más que su existencia histórica, que en última instancia no altera lo filosóficamente importante.[1] En todo caso,

[1] Cfr. Marí, op. cit., p. 178 y n. 203. Asimismo coincido con Halperin cuando afirma: "The pertinent issue for the interpreter is not whether Diotima existed, but what it is Plato accomplishes by introducing her, and that is not an issue whose resolution depends on Diotima's historical authenticity", Halperin, D.: *One Hundred Years*

los argumentos de Diotima tienen una afinidad tan evidente con la filosofía socrática y con la propiamente platónica, que parece difícil separarla del autor.

Fantástica o no, lo relevante, a mi entender, es que Platón haya escogido una voz femenina para revelar los misterios eróticos, para hacernos conscientes de un tipo de sabiduría sobre la belleza y el amor. Es una sacerdotisa, una adivina, una maga, la portavoz de la existencia de lo bello en sí, cuyo hallazgo está supeditado a un proceso iniciático complejo en el que un aprendiz debe experimentar y superar ciertos pasos que, progresivamente, le irán abriendo el camino hacia la contemplación.[2] Esto, lo estudiaremos oportunamente. Por lo pronto, el amor conduce al iniciado a lograr el encuentro con lo bello, estable y eterno, en lugar de tratar –siempre en vano- de conformar una antigua unidad

---

of Homosexuality, London, Routledge, 1990, p. 180. En este mismo sentido, también estoy de acuerdo con Ramos: «Ahora bien, la pregunta que más ha apasionado a no pocos investigadores al respecto ha sido la realidad histórica o no de dicho personaje [Diotima], esto es, si nos encontramos ante un personaje real o ficticio, pero creo que a estas alturas de la investigación, con los datos de los que disponemos, es un problema sin solución, pues se pueden argüir, como veremos, argumentos no concluyentes en uno y otro sentido, cuando, en mi opinión, la cuestión abierta más interesante sería por qué se pone en boca de una sacerdotisa, llamada Diotima por Platón, lo expuesto por Sócrates sobre Eros», Ramos, E.: «Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea», en *Habis*, n° 30, 1999, p. 79. El autor recoge la discusión más importante acerca de la historicidad de la sacerdotisa, cfr. op. cit., pp. 80-81. En general, sobre su existencia histórica, cfr. Taylor, op. cit., pp. 224-225; George, L.: "Gender Equity: in Search of Diotima's Place With the Ancient Philosophers", en *Forum on Public Policy*, Central Connectitut State University, 2006, pp. 1-10; Walker, M.: "Diotima's Ghost: the uncertain place of feminist philosophy in professional philosophy", en *Hypatia*, vol. 20, n°3, 2005, pp. 153-164; Wider, K.: "Women philosophers in the Ancient Greek World: Donnig the Mantle", en *Hypatia*, vol. 1, n°1, 1986, pp. 21-62. Para una versión que relaciona a Diotima con Deméter, cfr. Evans, N.: "Diotima and Demeter as *Mystagogues* in Plato's *Symposium*", en *Hypatia*, vol. 21, n°2, 2006, pp. 1-27.

[2] Que Diotima sea una mujer, sostiene Ramos, tiene que ver con que la figura femenina está esencialmente ligada a la mántica. «La *mania* o éxtasis de Casandra, Pitias o Sibilas garantizaba una transmisión de la voluntad divina mucho más segura que la basada en el arte de la interpretación de signos, caso de arúspices o augures, sujetos a posibilidades de error. La adivinación superior es esencialmente femenina», op. cit., p. 86. "Diotima is better informed about the desires of men than are men themselves. Without her expert intervention in their affairs men would never be able to uncover the true sources, objects, and aims of their own desires. It takes a woman to reveal men to themselves. Diotima's instruction, moreover, does not consist in enlightening men about women, revealing to men only what they could not themselves be expected to discover about a realm of experience forever closed off to them by virtue of being, supposedly, the exclusive preserve of another sex. On the contrary, what Diotima propounds to Socrates is an ethic of 'correct paederasty' aimed at regulating and enhancing relations between 'men' and 'boys'", Halperin, op. cit., p. 113. Ante su pregunta: "Why is Diotima a woman?", op. cit., p. 114, el autor propone algunas razones importantes para considerar la feminidad de la portavoz de la versión filosófica de Eros en *Banquete*. *Grosso modo*, se trata de evitar que el camino iniciático, homoerótico, como sabemos, estuviese comprometido con la sexualidad del «adivino», en ese caso, que lo revela. Cfr. pp. 114-117. Finalmente, dice el autor: "[...] like the doctrine of recollection in the *Meno*, the doctrine of erotic aspiration in the *Symposium* properly demands to be entrusted to the authorship of a man or a woman who is learned in divine matters and able to give an account of his or her sacred function", op. cit., p. 125. En general, su texto ofrece una interesante interpretación contra la posible existencia histórica de Diotima, cfr. pp. 113-151.

contingente como la humana. El cuestionamiento de Diotima a Aristófanes es contundente: así que cavilar desde el amor según el poeta para llegar hasta la adivina, nos abre un camino de reflexión interesante, porque ambos, a pesar de las graves diferencias, como bien ha señalado Jaeger, guardan una relación de espejo.[3] Veremos, en lo que sigue, que el deseo tal y como ha sido concebido por Aristófanes, es sensiblemente cuestionado por Diotima desde su concepción de Eros. Según ella, el auténtico amor no podrá ocurrir entre los amantes reencontrados, de manera que el viejo deseo de completitud no puede ser, en ningún caso, Eros. En la exploración a la crítica contra Aristófanes, desde esa perspectiva, se nos revela además la naturaleza del deseo que concibe Diotima, su íntima relación con lo bueno, la necesidad de delimitar lo erótico con lo bello y lo bueno y la complejidad de su camino iniciático. Evaluemos, pues, de la mano de Diotima, la versión erótica del poeta, portadora de una belleza muy cercana a la vida y a nuestras propias experiencias, pero susceptible de ser duramente cuestionada desde la filosofía de la sacerdotisa.

β. *Nadie desea el mal*

Sabemos y comprendemos lo que está bien,
pero no lo ponemos en práctica
Fedra en *Hipólito*

Hasta ahora, hemos visto que, según Aristófanes, la unidad restablecida por los amantes en su reencuentro y en su reconocimiento, ha sido valorada como la misma felicidad, sin cuestionar, por así decirlo, la calidad de las partes, esto es, lo buenas o malas que sean, lo que no deja de ser relevante si estamos hablando del hallazgo de una parte del propio ser. Del relato del poeta podemos inferir que la restauración de la unidad a través del reconocimiento de los amantes constituye en sí misma un bien. Y la crítica de Diotima apunta hacia esa presunción: amamos lo que nos pertenece *sólo* si se

[3] Cfr. Jaeger, W.: *Paideia*, México, F.C.E., 1982, p. 576. "To understand more fully what this category 'human' could have meant to those at Agathon's symposium, we can now read Diotima's speech in light of an earlier speech given that evening at Agathon's. In its discussion of human in contrast to the divine, and of human as definable in relative terms to the divine, Diotima's speech recalls the earlier speech of Aristophanes", Evans, op. cit. p. 10.

identifica con lo bueno. Así, la unidad *por* la unidad no necesariamente es un bien, como veremos a continuación. Por lo demás, como se ha hecho notar en muchas ocasiones, Diotima para aludir a Aristófanes en su conversación con Sócrates tuvo que haberlo escuchado antes, lo que ciertamente es imposible en el contexto del diálogo. Sin embargo, lo realmente importante es la crítica contra el argumento del poeta, mientras relaciona los dos discursos.[4] El pasaje en el que alude a Aristófanes será el centro de esta disertación para explorar la naturaleza de la crítica y lo que podemos inferir a partir de ésta. Habla Diotima:

> -Y se cuenta, ciertamente, una leyenda –siguió ella-, según la cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno [*agathon on*], ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas [*ponera einai*]. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y malo [*kakon*], en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien [*tou agathou*] ¿O a ti te parece que aman otra cosa?[5]

---

[4] Es sabido que en el discurso de Diotima hay una suerte de síntesis de las perspectivas planteadas en los discursos anteriores; a algunos de esos argumentos de las intervenciones previas me referiré más adelante. Con todo, los desacuerdos de Sócrates-Diotima son abiertamente planteados contra Agatón y Aristófanes. Pero Agatón tiene la oportunidad de discutir con Sócrates, «En cambio, con el poeta Aristófanes *no sólo no discute, sino que ni siquiera le concede la palabra, por él requerida, para responder a las objeciones planteadas por la sacerdotisa de Mantinea.* Así, en el momento en que Aristófanes pide hablar, Platón hace interrumpir en la sala a Alcibíades con un grupo de juerguistas, y consigue, con exquisito arte dramatúrgico, *que no haya posibilidad de que hable*», Reale, op. cit., p. 112. Cursivas añadidas. Cfr. Halperin, op. cit. p. 147.

[5] *"kai legetai men ge tis" ephe, "logos, hos hoi an to hemisy eauton zetosin, outoi erosin. Ho d' emos logos oute hemiseos phesin einai ton erota oute holou, ean me tugchane ge pou, o etaire, agathon on, epei auton ge kai podas kai cheiras ethelousin apotemnesthai hoi anthropoi, ean autois doke ta eauton ponera einai. Ou gar to eauton oimai hekastoi aspazontai, ei me ei tis to men agathon oikeion kalei kai eautou, to de kakon allotrion. Hos ouden ge allo estin ou erosin anthropoi e tou agathou. E soi dokousin;"*, *Banquete*, 205d-206a. La alusión a Aristófanes por parte de Diotima es, en realidad, obvia, y nos la certifica el que el poeta haya querido intervenir al final del discurso de Sócrates. Sin embargo, la llegada de Alcibíades lo impidió. Por lo demás, el mismo Aristodemo dijo que Sócrates lo había mencionado en su discurso, cfr. *Banquete*, 212c. «Pero este detalle prueba, al menos, que Aristófanes se sintió alcanzado», Brochard, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 53. El autor se pregunta lo siguiente, a propósito del intento de Aristófanes por responder a Sócrates: «¿no es un modo de recordarnos la presencia del adversario, atraer nuestra atención sobre él como para advertirnos que es él a quien se va a responder?», op. cit., p. 83. "[...] Socrates has Diotima rebut the view of *eros* that Aristophanes had articulated a few moments earlier, on the same evening as his own speech (205d-206a). To be sure, Socrates is not so artless as to have Diotima allude by name to his 'future' interlocutor: she merely claims to have heard a version of what turns out to be Aristophanes's account of *eros* from other unspecified sources [...]", Halperin, op. cit., p. 147. «Ma è qualcosa di veramente irraggiungibile questa aspirazione all'Uno, oppure rimane irraggiungibile solamente se nell'amore si cerca una *metà* e una *parte*? *In altri termini: l'intero è la somma di due parti, o è qualcosa di ulteriore e di più alto*? Vedremo che sarà proprio questa la via battuta da Socrate, e il suo messaggio ultimativo consisterà proprio nell'indicazione di questo 'ulteriore' (l'Uno è il Bene supremo)», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 18.

Es un cuestionamiento fuerte a la versión amorosa de los amantes que se reconocen.[6] Ha dicho Aristófanes que los hombres están en búsqueda de su «mitad» dividida y perdida. Y, nos ha quedado claro, que la restauración de la antigua unidad constituye un bien al punto de la felicidad. El hallazgo de la «mitad» verdadera *en sí mismo* es la cura de nuestras heridas y, por lo tanto, lo mejor que pudiera ocurrirnos en esta vida anhelante. Diotima cuestiona, sin embargo, que no se ama ni una parte ni el todo –ahora eso no parece relevante- a no ser que se trate de algo «realmente bueno». Para Aristófanes sería, es probable, lo realmente bueno hallar al *symbolon*; para Diotima será valioso el hallazgo si se trata de algo bueno. Esto supone, por supuesto, que no se ama lo malo. En efecto, ella misma afirma: «Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien. ¿O a ti te parece [pregunta a Sócrates] que aman otra cosa? –A mí no, ¡por Zeus! –dije yo-. ¿Entonces –dijo ella- se puede decir así simplemente que los hombres aman el bien? –Sí, dije».[7] Así, «simplemente» (*haploun*), habría que afirmar que *sólo* se ama lo bueno.[8] Con todo, tenemos que repensar las consecuencias de que sólo se ame lo bueno. Bajo esta afirmación de la sacerdotisa reposa la conocida noción socrática según la cual, nadie desea el mal.[9] Aristófanes nos ha dejado ver que el amor nos mueve hacia lo que nos pertenece, con la condición de la piedad, y que lo que amamos, *stricto sensu*, *es* nosotros. Sin cuestionar nunca moralmente lo que se ama, asume que lo bueno es amar, la experiencia de amar lo verdaderamente propio, en tanto que alivia el pesar y la infelicidad de la existencia. El amor *es* lo terapéutico. Sólo se nos advierte que deseamos una suerte de *otro yo* que nos complementa. Esto me ha llevado a decir que, por ejemplo, si se sufre junto al amado, como lo

---

[6] «Si se estuviese tentado de suponer que la presencia de Aristófanes, entre los convidados de *Banquete*, se explica por una reconciliación sobrevenida sólo tardíamente entre el poeta y su víctima, bastaría un poco de atención para descubrir, a través de todo el diálogo, numerosas huellas de malevolencia y asegurarse de que Platón no ha cejado, que trata siempre en enemigo al enemigo de su maestro», Brochard, op. cit., p. 61.

[7] "[…] *hos ouden ge allo estin ou erosin anthropoi e tou agathou. E soi dokousin;" "Ma Di' ouk emoige", en d' ego. "Ar' oun", e d' he, "houtos haploun esti legein hoti hoi anthropoi tagathou erosin;" "Nai", ephen", Banquete*, 206a. Cfr. *Rep.*, 438a. Sobre la interesante comparación entre Diotima y Sócrates/Tiresias y Odiseo, cfr. Rosen, op. cit., p. 204.

[8] Cfr. *Lisis*, 220b; *República.*, 586e.

[9] Cfr. *Lisis*, 216e; *Menón*, 77c-78b, donde Sócrates discute con el joven la imposibilidad de desear cosas malas. «La enseñanza de Diotima depende en un sentido fundamental de las propias creencias e intuiciones de Sócrates; como el propio Sócrates cuando examina a un discípulo», Nussbaum, op. cit., p. 243. «Pero, además de que es Diotima, como hemos ya indicado, la que está en escena, hay que observar que, yendo al fondo de las cosas, y en cierto sentido, el pensamiento de Platón no difiere del de su maestro», Brochard, op. cit., p. 77. "Plato hints that Socrates has –if not simply invented Diotima out of whole cloth- at least shaped the doctrine he ascribes to her to suit the needs of the present occasion. Socrates avails himself of Diotima's authority, first of all, to depict Eros as a barefoot philosopher, thereby portraying the god as a mythic embodiment of himself: in effect, Diotima teaches that Eros by its very nature is intrinsically Socratic (203d)" Halperin, op. cit., p. 147.

cantan tan sentidamente los poetas, la *dynamis* de ese padecimiento tendrá otra fuente que no es Eros, pues su función es reunir lo que se pertenece mutuamente, no causar dolor o sufrimiento sino sanarlo. De manera que cualquier afectación que se padezca junto a lo amado, siempre será menor que la ausencia del *symbolon*. Y esto, también se ha mencionado, nos da un matiz sobre el amor notablemente distinto.

En resumen, desde esta perspectiva se ama lo igual, que a fin de cuentas es uno mismo. Con las diferencias del caso, recordemos la imagen de la cerradura y la llave, que calzan, se acoplan con perfección y se pertenecen. Aristófanes no cuestiona si es bueno o malo lo que se ama, o si es bueno o malo amarlo, sostiene que ocurre, que nos (re)encontramos con lo familiar o íntimo en otro –si es el caso- y lo amamos. Pero cuestionar a quien se ama, su cualidad moral de bueno o malo, como hace Diotima, implica otras cosas, y supondría cuestionar fundamentalmente *a quien ama*, que está en búsqueda y eventual hallazgo de su otra «mitad». Y su otra «mitad», su contraseña o su *symbolon*, no necesariamente es buena en términos absolutos. Así, cuando la adivina enfatiza la cualidad moral de lo que se ama deja en evidencia que en la historia de Aristófanes sólo se alude al «por qué» de la atracción entre los sexos mientras desean y tratan de restituir la unidad antigua. No se ocupa de lo justo o bueno o bello que ese hallazgo realmente pueda ser. Y este es, quizá, uno de los argumentos centrales que distinguen una y otra postura.[10]

---

[10] Es probable que el comediante asuma la bondad y la belleza en la restitución de la unidad: *ei de touto ariston* [...], cfr. *Banquete*, 193c. Si es así, es con la imprecisión de lo que pueda significar bello y bueno. Diotima ha dicho que identificamos lo bueno con lo particular y lo malo con lo ajeno. De manera que los amantes podrían considerar que su «mitad» es, en efecto, buena. Vemos, sin más, cuán relevante es saber qué estamos entendiendo por bueno. Y tenemos las alternativas: o lo dejamos al reconocimiento de las partes o sabemos qué es. Planteadas así las cosas, probablemente el reconocimiento o el reencuentro con la «mitad» perdida, no sea garantía de bondad; y es entonces cuando Diotima cuestiona si se trata de algo realmente bueno. Y lo bueno, veremos, o lo bello, *es* otro ser contingente como nosotros, es decir, otra «mitad». «Platón hará que la sacerdotisa Diotima se remita al discurso de Aristófanes, con el fin de aportar las aclaraciones esenciales, de las que ya hemos hablado, esto es: que *la otra mitad* que buscamos en el Eros no puede ser otro individuo particular, o sea, la búsqueda de una 'totalidad' y de un 'todo' resultante *de la suma de dos individuos*, sino la búsqueda, junto con el amado, de *aquel todo del ser que se configura en el Bien absoluto* (el primer Amigo del que habla el *Lisis*)», Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 200. En efecto, «A partir del análisis de la amistad y del amor concreto [en *Lisis*] se vislumbra la presencia del bien supremo, fundamento de todo amor», Lisi, F.: «Eros en Platón», en *Res publica litterarum*, Universidad Carlos III de Madrid, 2006, p. 4. Por su parte, Vlastos sostiene, como es sabido, que en *Lisis* no hay alusiones a la ontología platónica posterior. La confusión, dice, viene del *proton philon* de 218d-220e, que ha sido tomado equivocadamente como la Forma de Bien o de Belleza. Sin embargo, no hay una palabra o frase que aluda a la Forma de manera trascendente, como la encontramos en diálogos posteriores, cfr. Vlastos, G.: *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981, pp. 36-37.

Esta crítica a la oda erótica de Aristófanes, cuestiona en cierto sentido lo que ya Sócrates había hecho notar en *Lisis*: la imposibilidad de que lo semejante sea amigo de lo semejante. Recordemos algunos pasajes del diálogo.[11] Dice Sócrates a Lisis: «¿No han llegado, en efecto, a tus manos escritos de gente muy sabia que dicen estas mismas cosas, a saber, que lo semejante [*to homoion*] siempre tiene que ser amigo de lo semejante [*to homoio*]?»[12] A lo que Lisis asiente. El argumento muestra su debilidad, según Sócrates, si consideramos la amistad entre los injustos, que en principio son semejantes entre sí: «Pues nos parece que el injusto [o el malvado], cuanto más cerca esté del injusto y más lo frecuente, tanto más enemigo llegará a ser, porque ofende. Pero los que ofenden y los ofendidos de ninguna manera pueden ser amigos».[13] Sócrates continúa su intervención sosteniendo que el argumento debe referirse a los buenos y no a los malos, que son siempre «imprevisibles» (*emplektous*) e «inestables» (*astathmetous*),[14] y nunca iguales ni a sí mismos, por lo tanto, sin posibilidades de ser amigos entre sí. Y los buenos, por su parte, en su autosuficiencia, no necesitarán de otro y, en consecuencia, tampoco serán amigos de sus semejantes.[15] En la versión de Aristófanes, sin embargo, funciona la significativa alusión a Homero: «Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante»,[16] pues el Eros filántropo y sanador nos conduce hacia nuestra «mitad» perdida. En los pasajes de *Lisis*, Sócrates cuestiona la posibilidad de que un encuentro (o reencuentro) entre iguales o semejantes pueda siquiera explicar la amistad; y, por supuesto, muchísimo menos nos permitiría sostener que tal reunión constituya la *eudaimonia*. Con todo, lo que ocupa a Aristófanes es la reunión de lo arrebatado y propio, el reencuentro con uno mismo, y la sanación que eso parece que ya implica. Y al referirse lo semejante *al mismo ser*, otrora dividido, y aquí radica la diferencia, no se plantea la posibilidad de que no puedan permanecer juntos. Desde esta perspectiva, y ya lo hemos visto, parece que no hay ofensa

---

[11] Cfr. Grube, op. cit., p. 159.
[12] *Lisis*, 214b. Cfr.
[13] *Lisis*, 214c.
[14] *Lisis*, 214d.
[15] Cfr. *Lisis*, 215a y ss. En palabras de Grube: «Pero una persona completamente buena y auto-suficiente no necesita de nadie que le ayude a serlo; si el amor se basa en la necesidad, una persona buena no la puede sentir. Tales amigos no pueden ser de gran valor mutuamente, puesto que son absolutamente buenos y no necesitan de nadie», op. cit., p. 152. Es por ello que el amante –o Eros- de Diotima no es bueno; por el contario, desea, está en carencia, precisamente de lo bueno. Grube relaciona la versión erótica de Aristófanes con *Lisis*: «Obsérvese también cómo la descripción del Eros ofrecida por Aristófanes como deseo apasionado por algo que es afín a nuestra naturaleza y la completa, constituye una reminiscencia del *Lisis*», op. cit., p. 157, n. 158. Cfr. el célebre pasaje de *Gorgias*, 492d-e: «Sócrates: Por consiguiente, ¿no es correcto decir que quienes no necesitan nada son felices? Calicles: Pues así las piedras y los muertos serían los más felices».
[16] Cfr. *Odisea,* XVII 218.

o daño o tormento que supere en dolor a la ausencia o pérdida del *symbolon*, que finalmente es la pérdida de uno mismo y del verdadero amor.

Diotima, desde su crítica, tiene un punto muy importante a su favor: si el amor es, como ella lo define, deseo de poseer el bien siempre,[17] entonces no se puede amar/desear lo malo. Y esto tiene

---

[17] "*Estin ara syllebden", ephe, "ho eros tou to agathon auto einai aei*;" cfr. *Banquete*, 206b. M. Martínez Hernández, en su traducción del texto, sostiene: «Esta definición se ha entendido como típica de lo que es amor platónico», op. cit., p. 252 n. 106. Y contrasta notablemente con la intervención de Aristófanes, especialmente si la consideramos desde el pasaje en que la sacerdotisa alude a su versión. Con todo, es en los «misterios mayores», como veremos, a partir de 210a y ss., donde Diotima precisa la naturaleza del objeto realmente amado, la belleza en sí, muy vinculada, como es sabido, con la Forma de bien. Sobre la procreación en lo bello, cfr. Cap. III, pp. 11-13. Pero hagamos unas precisiones. Cuando Aristófanes define a Eros en 192e como «el deseo y persecución de esa completitud», lo que será rebatido por la sacerdotisa, habla de *epithymia*, como Hefesto cuando pregunta a los amantes si desean fundirse en uno solo, en 192e. Diotima, a partir de 200a, una vez que comienza a definir el deseo, usa *epithymeo* en diversas ocasiones. Así, por ejemplo: «lo que desea desea (*to epithymoun epithymei*) aquello de lo que está falto y no lo desea (*epithymei*) si no está falto de ello», 200a-b. Y en 206b, cuando define el amor, afirma: «*ho eros tou to agathon auto einai aei*». Si bien puede hacerse distinciones entre *epithymia* y *eros*, en el contexto de *Banquete* suenan sinónimos, pues Diotima mientras establece sus «premisas» sobre el deseo, habla de *epithymeo* y concluye en la definición de 206b. Incluso a partir de 200b y ss., habla de *boulomai* manteniendo el sentido de *epithymia*: «¿desearía (*boulioto*) alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?». De hecho, en 200b-d, usa indistintamente *boulomai* y *epithymeo*. Cfr. 200a-b, donde hallamos *erao*, *epithymeo* y *boulomai*; cfr. Sandford, op. cit., p. 74. El sentido de lo que se quiere decir es claro. Sin embargo, B. Jowett traduce el pasaje de la siguiente manera: "Then love, she said, may be described generally as the love of the everlasting possession of the good?"; G. Giardini, traduce: "l'Amore è amore di avere il bene sempre per sé"; y G. Reale, por su parte: "In breve –disse- l'amore è tendenza a essere in possesso del bene per sempre". Si bien traduzco *'ho eros tou to agathon auto einai aei'*, usando «deseo» cuando se busca decir qué es *ho eros* (al igual que M. Martínez y F. García, Madrid, Alianza, 2001), es factible mantener en la traducción "love" o "amore"; con todo, así ocurre que "love is… *the love of*…" o "l'amore è *amore di*…", es decir, el amor es *amor de*, sin más. Muy sugerente es Reale cuando introduce "tendenza": así, el amor es una fuerza natural –una tendencia- a poseer lo bueno siempre. En efecto, así lo define: «Dunque, Eros è il tendere al Bene in tutti i sensi (e non solo nel suo manifestarsi come Bello): anzi, la natura di Eros in generale è proprio il tendere in tutti i sensi a possedere il Bene per sempre», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 23-24. L. Gil, finalmente, traduce el pasaje: «-Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno», Barcelona, Orbis, 1983. La intención ahora no es, por supuesto, hacer un recuento de todas las traducciones existentes sobre el pasaje. Tan solo señalar, para los intereses actuales, la pertinencia de mantener «deseo» en el pasaje, es decir, «Eros es deseo de poseer el bien siempre», según la traducción escogida y la propia, por las razones antes señaladas sobre el mismo discurso de Diotima. Por lo demás, el contraste con Aristófanes es aún más notorio. Especialmente si esta definición de Eros viene inmediatamente después de la alusión hecha contra el poeta. Razón por la que la tomo en estrecha vinculación con la crítica al poeta. Asimismo, cfr. *Fedro* 237d: *hoti men oun de epithymia tis ho eros, apanti delon*. Cuando haga referencia, un poco más adelante, a los deseos según el alma de *República*, el uso imperante será, como es sabido, el de *epithymiai*. Y el deseo de la parte racional del alma será, también, *epithymia*. Pródico, en el fragmento 7 (DK 84 B), a propósito de sus célebres precisiones, afirma que *eros* es «doble *epithymia*», enfatizando la magnitud y la intensidad del deseo. Dover sostiene que *eros* implica un deseo por alguien en particular, y no un deseo sexual, digamos, indeterminado. En este sentido, involucra algo distinto de *epithymia*, o algo más, en tanto que *epithymia* refiere al apetito, y éste no requiere ser saciado por objetos específicos, cfr. Dover, K.: *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, 1980, p. 1. *Epithymia* «puede tener contenido sexual –

una implicación importante que estudiaremos a lo largo del texto con detenimiento: quienes aparentemente lo hacen, esto es, «amar» lo malo, realmente *no* aman; tendrán otra experiencia con eso malo o nocivo, pero *no* amor.[18] Habrá que explorar, si es el caso, qué tipo de relación ocurre con lo malo o perjudicial, pero el amor, tal y como lo concibe Diotima, queda excluido. Y parece no hacer concesiones, una vez que la adivina sostiene tras hacer su definición erótica: «Pues bien –dijo ella-, puesto que el amor *es siempre esto* [...]».[19] Así, desde este punto de vista, no se puede sostener que se ama, sin más, lo afín. Es más, como veremos a continuación, no se ama *ninguna* afinidad. Y esto nos limita considerablemente la experiencia erótica: en realidad, *nos redefine el amor*.[20] En este caso no amamos lo que nos resulta íntimo o familiar, sino *lo* bueno. En el amar en sí mismo no hay

---

afirma Rodríguez-. Pero el uso más general se refiere a cosas cuya posesión se apetece imperiosamente», op. cit., p. 25. Cfr. *Fedro*, 232 b; Demócrito, (DK 234 B). La distinción entre los términos no es, por supuesto, absoluta, y, como también señala Dover con razón: "Frequently *eros* and *eran* are treated as synonymous with *epithymiai* and *epithymein*", Dover, K.: *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 43. Cfr. Rodríguez, op. cit., pp. 22-28. Con todo, Dover afirma: "Moreover, since Plato's concept of *eros* differed from everyone else's, no evidence relating to his use of *eran* and *epithymein* tells us anything about Greek usage in general", op. cit., p. 43, n. 11. Y lo contrario, el uso común no es suficiente para comprender, *stricto sensu*, el Eros platónico. Basta con recordar el Eros cósmico de *Teogonía* (vv. 115-125) o el Eros tirano y despiadado de *Medea* (vv. 20-45) e *Hipólito* (v. 725, vv. 760-780). En todo caso, como dice Sandford: "The account of Eros in Socrates' speech is not an attempt to arrive at a definition of the word, but an analysis of its nature and function. As such, we are obliged to follow through the argument ourselves if we are to understand the concept", op. cit., p. 73.

[18] Así, cuando tenemos una *auténtica* experiencia de amor, deseamos sólo lo bueno y lo bello. En el *Gorgias*, a propósito de la retórica como 'simulacro' (*eidolon*) de la política, Sócrates afirma: «Yo digo que algo es feo – porque llamo 'feos' a los males- [...] », 463d. De manera que tampoco podemos amar lo feo, pues implicaría, entonces, desear lo malo. Por su parte, vemos que Diotima habla de procrear en lo bello, nunca en lo feo: «Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello». *"kuousin gar", ephe, "o sokrates, pantes anthropoi kai kata to soma kai kata ten psychen, kai epeidan en tini helikia genontai, tiktein epithymei hemon he physis. Tiktein de en men aischro ou dynatai, en de to kalo"*, *Banquete*, 206c.

[19] Cursivas añadidas. *hote de touto ho eros estin aei* [...], *Banquete*, 206b.

[20] En este sentido, coincido con Evans cuando sostiene: "In the course of this evening, Socrates gives a speech in praise of Eros that suggests a redefinition of love. In fact, Socrates' praise of Eros becomes a philosophical discussion of Being that redefines the relationship not simply between human erotic partners, male-female as well as male-male, but even the relationship between human and divine", op. cit., p. 2. Si bien la autora no nos explica nada más sobre esa redefinición, en las páginas siguientes propondré una interpretación que trata de aproximarse a la redefinición del amor que hace Diotima. Por su parte, Fierro afirma: «[...] hay una redefinición del objeto: el éros está dirigido no a una persona bella en particular, sino a lo bueno en general, que pasa a ser lo que absorbe el interés de la vida de cada persona. Este último aspecto establece sin duda [como veremos a lo largo del texto] una conexión entre lo que se formula en este pasaje [205a-b] y algo expresado en los diálogos socráticos; a saber, que todos deseamos el bien», Fierro, M.: «La teoría platónica del *éros* en la *República*», en *Diánoia*, n° 60, 2008, p. 28. Cfr. *Eutifrón*, 278e y ss.; *Gorgias*, 468b y ss.

sanación o bondad, a menos que amemos, *stricto sensu*, el bien.[21] Así, Diotima dice a Sócrates: «Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no el que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí».[22] Ese carácter alude al conocido mito en el que la adivina narra el nacimiento de Eros y describe a sus padres, *Poros* y *Penía*, pues el vástago ha heredado sus características:[23] «en primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es más bien, duro y seco, descalzo y sin casa [...] compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno [...] [*tois kalois kai tois agathois*]»[24] De esta manera, y es lo que quiero resaltar, según Diotima, el que ama no es ni remotamente semejante al amado, pues éste, hemos visto, es lo verdaderamente bello, mientras que el amante indigente y pobre.[25] Así, en consecuencia, no podría haber amor entre una «mitad» y lo íntimo reconocido misteriosamente en otro. Y se exime entonces Diotima de tener que considerar la naturaleza del amante cuando cuestiona la calidad de lo amado. *Son* diferentes. Recordemos, además, que para ella, Eros es el amante y es un *daimon*;[26] para Aristófanes, es un dios y un deseo que, actuando como guía, nos lleva hacia lo igual. Y, por lo que se narra en el mito, debe ser un deseo que está en todos –no sólo en el amante-, y que nos será propicio si somos buenos con los dioses.

---

[21] En realidad, ¿qué podría significar un «amar en sí mismo»? Se ama *a alguien*, incluso a algo; y si se ama, se desea, y por lo tanto, debe ser bueno. Cfr. *Cármides*, 167e; cfr. Brochard, op. cit., pp. 50-51.

[22] [...] *oethes de, hos emoi dokei tekmairomene ex hon sy legeis, to eromenon Erota einai, ou to eron. Dia tauta soi oimai pagkalos ephaineto ho Eros. Kai gar esti to eraston to to onti kalon kai habron kai teleon kai makariston. To de ge eron allen idean toiauten echon, oian ego dielthon, Banquete*, 204b-c.

[23] Sobre la genealogía de Eros en el mito de Diotima, cfr. Marí op. cit., pp. 179 y ss.

[24] *proton men penes aei esti, kai pollou dei apalos te kai kalos, oion hoi polloi oiontai, alla skleros kai aychmeros kai anypodetos kai aoikos* [...] *ten tes metros physin echon, aei endeia synoikos. kata de au ton patera epiboulos esti tois kalois kai tois agathois* [...], *Banquete*, 203b-204a. El nacimiento de Eros, como leemos en el mito, ocurre en la celebración de un banquete por el nacimiento de Afrodita. Allí, *Penía* tramó concebir un hijo con *Poros*. Así, «El jardín de Zeus no es el jardín de las delicias, es el jardín del deseo-carencia [...]», Marí, op. cit., p. 181.

[25] El Eros de Diotima, como es sabido, no es ni bello ni feo, ni bueno ni malo, cfr. *Banquete*, 202a y ss. Ya en *Lisis*, dice Sócrates: «Y digo, además, como presintiéndolo, que lo amigo de lo bello y lo bueno no es un bueno ni malo», 216d. «[...] Eros como 'amante' ya no es la perfección inmóvil y total, en paz consigo misma, sino la fuerza de quien conoce sus propias carencias e imperfecciones, e intenta, con gran esfuerzo y constantes tensiones, conseguir lo que, de manera progresiva, puede eliminar dichas carencias e imperfecciones», Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 198.

[26] *Banquete*, 202d-e.

Por lo general, hemos de reconocer, nadie estaría dispuesto a afirmar que «ama lo malo», ni aunque así fuese,[27] y probablemente se afirmaría que lo valioso y lo bueno es lo amable. En este sentido, sería complejo sostener que los amantes «deseen» lo malo: ellos desean desde la profundidad del ser algo que de alguna manera sienten ausente, y lo buscan. Pero, en rigor, y aquí radica la grave dificultad, no saben qué es;[28] sin embargo, cuando lo reconocen, cuando se reencuentran, se enamoran. La crítica de Diotima apunta a que ese reconocimiento no se ocupa de lo bueno o malo que esa reunión pueda ser, incluso nos cortaríamos nuestros propios pies primero, antes de aferrarnos a algo nocivo pues a lo que nos aferraríamos es a lo *realmente bueno*. Y de esto tendremos que ocuparnos. Así, el cuestionamiento más fuerte podría estar dirigido, como veremos a continuación, a que el *symbolon no sabe* qué es lo que desea, qué es lo bueno –y por lo tanto tampoco lo malo-, y sólo se enamora y se entrega. Y esto, que lo estudiaremos oportunamente con la ayuda de unos conocidos pasajes del *Gorgias* y *República*, tiene graves consecuencias en el amor. En todo caso, cuando presuntamente se desea lo que en realidad no es bueno, no se sigue de allí que se desea el mal; se termina deseando éste porque hubo una creencia –es la alternativa que nos queda- de que era bueno, como solía decir Sócrates.[29]

Planteadas así las cosas, se nos hace urgente precisar la noción de bien a la que nos estamos refiriendo. Es sabido que en *Banquete* no se habla expresamente de la Forma de bien, pero que Diotima afirma que sólo se ama lo «realmente bueno»; así, que Eros es deseo de lo bueno y de su posesión permanente. Tal y como es generalmente admitido, la belleza de *Banquete* está íntima y esencialmente vinculada al bien de *República*, lo que nos permite comprender aún mejor la naturaleza del objeto de deseo y contemplación del amante. Así, el amor, como nos lo define la sacerdotisa,

---

[27] Como ocurre, también, con el injusto y la justicia, cfr. *República*, 361a y ss.; Boeri, M.: *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 65.

[28] Los amantes verdaderos son los que permanecen juntos toda la vida y, sin embargo, «[…] ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros […] es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente», *Banquete*, 192c-d. Recordemos los pasajes siguientes, la aparición de Hefesto ante los amantes y su «perplejidad» ante la pregunta del dios: «¿qué es, realmente, lo que quieren, hombres, conseguir uno del otro?» Y su asentimiento una vez que Hefesto ofrece soldarlos como un solo ser. «Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía mucho tiempo: ser uno de dos, juntándose y fundiéndose con el amado», *Banquete*, 192d-e. En fin, el dios revela a los amantes el deseo que no podían expresar, lo que no sabían de sí mismos. Pregunta Libis a propósito de estos pasajes: «¿Cómo esas almas que desean 'otra cosa', y no saben el qué, podrían no estar, a pesar del acercamiento reiterado de los cuerpos, radicalmente inquietas?», op. cit., p. 217.

[29] Cfr. *Menón*, 87e-88c.

tiene también un importante sesgo epistemológico, pues si es el bien lo que realmente se desea, es necesario conocerlo, pues, según veremos, hay que saber qué es lo que se desea. Es evidente que lo bello –y lo bueno- no tienen para Diotima un carácter relativo o contingente; la belleza, objeto auténtico del amor, tiene las características de una Forma. Y, por lo que llevamos dicho con relación al bien, su discurso tiene también –además de la «metafísica» platónica- importantes nociones que reconocemos como típicamente socráticas. Siendo estrictos con la definición del amor que ahora exploramos, dicha por Diotima tras enunciar la crítica al poeta, sólo hablamos de Eros si efectivamente se desea lo bueno. En este sentido, es necesario hacer una aproximación a la noción de bien, desde ciertos argumentos que conocemos como socráticos, y que se implican en los de Diotima, y una posterior a *República*, con su Forma de bien, por su afinidad con la Forma de belleza. En realidad, el resultado a efectos de la crítica que hace a Aristófanes, que es lo que ahora me interesa, es el mismo: lo bueno es lo que realmente se desea y es preciso evitar la confusión con lo que no es «realmente bueno».[30] Bien vistas las cosas, siempre se fortalece la crítica al poeta.

En este particular es especialmente luminoso, un conocido pasaje de *Menón* en el que Sócrates hace ver al joven que, en efecto, nadie desea el mal:

> Sóc.- ¿Dices que el que desea las cosas bellas desea lo bueno? Men.-En todos los casos. Sóc.- ¿En el sentido de que hay unos que desean los males y otros los bienes? ¿No todos, excelente amigo, te parece que desean los bienes? Men.- Para mí, no. Sóc.- ¿Sino que algunos los males? Men.- Sí. Sóc.- ¿Creyendo, dices, que los males son bienes [*oimenoi ta kaka agatha einai*], o incluso sabiendo [*gignoskontes*] que son males los desean sin embargo? Men.- Ambas cosas, me parece. Sóc.- ¿De modo

[30] Sobre la conocida relación de Platón y su maestro con relación al bien, cfr. Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 483-485, tomo IV. «Diotima explica el anhelo de belleza, que es lo que hemos visto que era el *eros*, de un modo auténticamente socrático, como la aspiración del hombre a la dicha, *eudaimonia*. A ella debe referirse en último término todo anhelo fuerte y profundamente arraigado en nosotros de nuestra naturaleza y en este sentido se le debe encauzar y modelar *con toda conciencia*. Entraña la referencia y expectativa a una última posesión suprema, a un bien perfecto, pues sabido es que, a juicio de Sócrates, toda voluntad humana de por sí tiende necesariamente al bien», Jaeger, op. cit., p. 580. Cursivas añadidas. Los pasajes 205e-206b, pueden ser examinados con argumentos «socráticos» sin desvincular lo bueno allí referido de lo bello en sí. Para ello, algunas alusiones a diálogos tempranos son muy útiles, especialmente para distinguir, como veremos, lo bueno de lo aparentemente bueno, y para mostrar que sin saber lo que es realmente bueno se puede creer que se quiere algo, cuando realmente no es así. Como lo bello en sí es lo realmente amado, y tiene las características de una Forma, una alusión a *República* será también útil para comprender mejor lo que auténticamente se desea. La intención no es, por lo tanto, hacer una exploración de todos los usos de *agathon* de Sócrates y su evidente contraste con la Forma de bien. Eso excede los espacios y fines actuales, pues no es lo que Diotima nos sugiere en su definición de 206b. Ésta, en realidad, implica el contraste con lo que parece bueno y no es *realmente* tal. En este sentido, he querido hacer énfasis en lo que se *cree* bueno y, al margen del conocimiento de lo verdaderamente bueno, nos conduce al yerro. Amén de la concepción socrática de todos nuestros actos orientados hacia el bien.

> que te parece, Menón, que hay quien sabiendo que los males son males los desea sin embargo? Men.- En todos los casos [...] Sóc.- ¿Y te parece también que saben que los males son males los que estiman que los males les aprovechan? Men.- Eso de ningún modo me parece. Sóc.- Entonces es claro que esos no desean los males [*epithymousin ton kakon*], desconociéndolos [*oi agnoountes auta*], sino aquellas cosas *que creían ser bienes siendo en realidad males*; de manera *que los que los desconocen* [*agnoountes*] *y creen que son bienes* [*oiomenoi agatha einai*] *es evidente que desean bienes* ¿o no? [*delon hoti ton agathon epithymousin. e ou*;] Men.- Puede que esos sí.[31]

De manera que erramos cuando nos relacionamos con el mal porque hemos creído que era bueno, por desconocimiento, no porque lo hubiésemos deseado en tanto que mal: «[...] no siempre comprendemos apropiadamente qué es lo bueno».[32] Por lo tanto, si el *symbolon* de Aristófanes yerra, si es que tal cosa es posible, lo hará porque creía que amaba lo bueno cuando realmente no era así, no porque amase lo malo por lo malo.[33] Y, en consecuencia, terminar deseando lo malo creyendo que deseaba lo bueno.[34] Sin embargo, él no yerra reconociendo a *su otro yo*; es más, él *no* yerra cuando se

---

[31] *Menón*, 77c-78e. Trad. A. Ruiz de Elvira. Ed. Bilingüe, Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, 1986. Traducción con ligeras modificaciones. Cursivas añadidas. Me ha parecido la referencia a *Menón* la más significativa por aludir expresamente a la imposibilidad de desear lo malo; con todo, para la tesis socrática según la cual nadie es malo voluntariamente cfr. *Protágoras*, 345d-e; 352b-e; 358c; *Eutidemo*, 278e-280b; *Gorgias*, 468c; *Hipias Mayor*, 296b-c; *Las Leyes*, 631b-d; 660e-661e. Con respecto al pasaje citado de *Menón*, estoy de acuerdo con Guthrie y su crítica a la impericia de Menón en esa discusión, y a la habilidad de Sócrates para mostrar su «tesis favorita», op. cit., p. 241, tomo IV. El que nadie elige voluntariamente el mal, lo analiza Boeri de esta manera: «(i) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos; (ii) las cosas malas dañan al agente, pero nadie quiere ser dañado ni ser miserable e infeliz. De aquí que (iii) quien elige las cosas malas cree (o le parece) que son buenas. El que obra mal no lo hace porque quiere o desea obrar mal, sino porque ignora lo que es verdadera o realmente bueno. El agente cree que lo que está haciendo es bueno, pero en realidad no lo sabe. Si alguien hace lo que es malo, solo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien; el que conoce lo que es justo, por ejemplo, será una persona justa y actuará con justicia», op. cit., pp. 44-45. En general la afinidad más relevante que señalo entre Diotima y Sócrates, desde lo que ahora me interesa destacar, tiene que ver con los célebres argumentos reconocidos como «socráticos»: nadie desea el mal y el que cree que hace lo que quiere, y resulta mal, realmente no hace lo quiere –porque nadie hace el mal voluntariamente-. Cfr. Gould, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955, p. 3 y ss. Para ello, por supuesto, unos pasajes de *Menón* y *Gorgias* son muy útiles. Posteriormente será necesaria una alusión al bien de *República*, como se ha señalado, por la evidente afinidad que tiene con la belleza de *Banquete*.

[32] Fierro, op. cit., p. 30. «Desde Sócrates en adelante los filósofos griegos han considerado decisiva la diferencia entre llevar a cabo una acción persiguiendo 'lo que (a)parece ser bueno' ('el bien aparente; *to phainomenon agathon*) y persiguiendo 'lo que es bueno' sin más o el 'bien real' [...] Creo que en Sócrates [...] la evaluación de un agente de lo que es realmente bueno depende vigorosamente de su estado cognitivo en el momento en que está haciendo esa evaluación, la cual dará lugar a seguir cierto curso de acción y no otro», Boeri, op. cit. P. 42.

[33] Los que desean males a sabiendas que van a ser perjudicados son, para Sócrates, dignos de lástima, cfr. *Menón*, 78a.

[34] Cfr. *Gorgias*, 461c; *República*, 505d; 598b. «Sócrates suele decir *creer* o *pensar* que aquello en vistas de lo cual el agente hace lo que hace es bueno es diferente de *saber* que aquello en vistas de lo cual el agente hace lo que hace es bueno. La diferencia entre 'creer' o 'pensar' (*oiesthai*), por un lado, y 'saber' (*epistasthai*, *gignoskein*) que algo es bueno o malo para uno, por el otro, es claramente distinguida en los textos [cfr. *Gorgias*, 461c; *Menón*,

reconoce y se reencuentra *a sí mismo*. Él puede pasar la vida abrazando «mitades» afines, calmando el deseo de lo realmente querido, pero sin sobrepasar esa suerte de límite que traza el propio ser cuando busca lo que le es semejante. Y no podemos minimizar la fuerza de la certeza del ser cuando reencuentra su antigua «mitad». El *symbolon* está deseando su parte perdida, está deseando su propia completitud.

El problema sería que, según Aristófanes, amar no considera lo bueno o lo malo –y aquí está el aguijón crítico de Diotima- sino lo igual, lo íntimo, lo que misteriosamente es un reencuentro. Y si lo deseado desde las mismas entrañas resulta que es «malo», tendríamos que considerar lo siguiente: i) el *symbolon* no lo habrá deseado *porque* es malo; y al ser la completitud de su ser lo *creerá* bueno; ii) hay necesariamente una «maldad», un desajuste, un daño inherente al *symbolon* que siente cercanía y, peor aún, completitud con una parte que resulta ser nociva. Amar la parte perdida puede ser amar lo bello, pero también puede terminar siendo un vincularse con lo dañino y, en ese caso, *stricto sensu*, según Diotima, ya no hablamos de amor. De cualquier manera, el de Diotima no es un amor «narcisista», como podríamos decirlo hoy del de Aristófanes, pues el amante no ama a su igual, no se reconoce en él, pues él ama lo que *no* tiene, lo que *no* es como él: bello es el amado, ni bello ni bueno el amante –Eros-. Así, la relación entre estos amantes no es de reencuentro o de afinidades, es una relación entre «diferentes»; y esto nos conduce hacia otra reflexión sobre lo erótico.[35]

Desde la crítica de la sacerdotisa, podríamos pensar en las unidades restituidas de Aristófanes pero nocivas y malignas –pues la unidad antigua podría estar restaurada por partes «malas»-, además de engañadas por creer que han hallado lo bueno. Sin embargo, ninguna crítica sería tan contundente como la imposibilidad misma de que permanezcan juntas por el daño que se proferirían mutuamente. Sin embargo, sabemos que es perfectamente posible dar cuenta de «mitades» que permanecen juntas mientras se maltratan y se dañan a lo largo de la vida, aunque generalmente triunfe Sócrates en algún

---

77c-d]. Todo el mundo está de acuerdo en que aquello en vista de lo cual lleva a cabo sus acciones es considerado como bueno por el propio agente; y ello es así porque no es racional que un agente lleve a cabo una acción creyendo que lo que persigue es un mal para sí mismo. Es por eso que, cuando uno no puede cometer un error al querer lo que es mejor para sí mismo, puede cometerlo al creer que esta cosa determinada es mejor para sí mismo. No es tan claro, por tanto, que lo que se piensa o cree que es bueno sea realmente bueno y lo decisivo es entonces cómo discernir correctamente 'el objeto de deseo'», Boeri, op. cit., p. 43.

[35] Me refiero a las relaciones de amor que vive el iniciado de Diotima a lo largo de su proceso, cfr. *Banquete*, 210b y ss. Cfr. Cap. III.

momento de la existencia: el que ofende y el ofendido no pueden permanecer juntos.[36] Y es justamente entonces, pienso, cuando Diotima nos advertiría que ese tipo de relaciones *no es amor*, pues el amor *es* deseo de lo bueno. Serán otras las razones de esas uniones, pero de ninguna manera Eros. Nada nos autorizaría a sostener que ella ignora que esas experiencias existen, por supuesto, lo que probablemente evitaría –y contra eso podemos ver un alerta- es que las *confundamos* con el amor. Por lo tanto, según la adivina, y esta sería una consecuencia muy grave, entre los amantes de Aristófanes no puede haber amor: por un lado, ellos no desean aquello de lo que carecen, ellos quieren precisamente lo que son;[37] por el otro, podrían involucrarse en una relación nociva que, desde el amar lo bueno, la descalifica como auténtico amor.

Diotima se cuida de hablar de realmente bello y bueno, lo que descarta que el amante pueda considerar cierto amado y cierto amor bueno o bello *sólo para él*, quiero decir, que relativice la verdad de la bondad y de la belleza. Y, con ello, la posibilidad de que yerre en el amor confundiendo lo real con lo aparente; que actúe creyendo en la bondad de algo que en realidad es malo. Esto supone, por supuesto, la existencia y eventual revelación de lo bello en sí, mediante un proceso que culmina en una suprema sabiduría.[38] En este sentido, la belleza y la bondad de lo amado, según la adivina, son «verdaderas», pues en el amado *está* presente –como Forma- lo verdaderamente bello. Con mucha dificultad, por supuesto, podríamos atribuirle a Diotima una concepción relativa de la belleza, sujeta a contextos o puntos de vista. Hacerlo cuestionaría la existencia de lo realmente bello o bueno, y así se lesionaría su noción misma de Eros.[39] Y desde la firmeza que se pretende en esas verdades se puede hacer críticas a los amantes reencontrados, que ni se conocen a sí mismos para saber qué es lo que desean ni, en consecuencia, si lo que desean es bueno o no. La solidez de la verdad hallada evita la fragilidad de la equivocación a la que Sócrates alude en el pasaje citado de *Menón*, y el posible yerro

---

[36] Cfr. *Lisis*, 214c.

[37] Si bien el *symbolon* desea lo que no tiene -su otra «mitad»-, Diotima diría que en realidad no hay deseo si el deseo es de lo que ya se es, de lo que ya se posee, pues en realidad se quiere *lo mismo*. El cuestionamiento al amor como amor a lo igual o a lo que se percibe como íntimo y cercano, es sumamente difícil. Porque hay una cierta «naturalidad», por así decirlo, a amar lo que sentimos próximo, como bien lo narra Aristófanes. Según veremos, la manera cómo delimita Diotima el deseo y la experiencia erótica es tan compleja, que algún elegido que deberá transitar un igualmente difícil proceso de iniciación o purificación, terminará siendo el amante. Y lo propiamente humano, y aquí está la ruptura más fuerte entre una y otra postura, debe ser trascendido.

[38] Cfr. *Banquete*, 209e y ss. Si no fuera así, si Diotima asumiera la relativización de la belleza, en los primeros peldaños de la iniciación no sería necesario un guía –probablemente tampoco en los siguientes- que oriente al aprendiz hacia los cuerpos bellos. Más aún, no tendría sentido la crítica de Diotima contra Aristófanes en 205d-206b.

[39] Cfr. *Banquete* 210e-211b.

de los amantes de Aristófanes con relación a lo bueno. Con todo, y aunque haya que conceder a Sócrates y a la sacerdotisa sus méritos, ese reconocimiento del otro que nos pertenece del que nos habla el poeta, tiene, por supuesto, los visos maravillosos que resguardan el misterio del amor, y exaltan por encima de cualquier cosa la felicidad del reencuentro. Pero Diotima, desde el «espejo» que es su versión con respecto a la de Aristófanes, como bien lo ha señalado Jaeger,[40] nos permite ver la crítica: se ama lo bueno, y la unidad restituida no es garantía de ello, es más, ni siquiera lo considera. Bueno es el reencuentro, diría quizá Aristófanes; bueno tiene que ser lo que se ama, dice Diotima.

Pero tenemos un asunto qué tomar en cuenta: si bien la sacerdotisa habla de lo *agathon on*, como aquello a lo que los hombres se aferrarían, dándonos a entender que se supera el mero parecer, también afirma en el mismo pasaje que se amputarían sus manos y sus pies «si les parece [*ean autois doke*] que esas partes de sí mismos son malas». Si «creen», si les «parece». Luce como que ese *dokeo*, y el error que pudiese entrañar, sólo atenta contra la verdad y el buen comportamiento si se confunde lo bueno con lo malo, esto es, sin considerar la posibilidad de creer que algo aparentemente malo sea *realmente* bueno. Lo bueno, da la impresión, desde lo que plantea Diotima, no se reviste de algún viso de maldad. Quizá el rechazo a la maldad sea tan contundente que la fragilidad del creer o del parecer ya sea suficiente para «amputarse» el propio ser. Pero bien vistas las cosas, si no deseamos lo bueno, por ejemplo, porque no se nos «aparece» como tal, igualmente lo estaremos confundiendo con el mal o simplemente lo seguimos confundiendo, precisamente por ser víctimas de su desconocimiento. Si no podemos distinguir lo realmente bueno de lo aparentemente malo, no conocemos el bien. Y volvemos a lo ya dicho, pues se trata, en realidad, de lo mismo.

---

[40] Cfr. Jaeger, op. cit., p. 576. Dover sostiene que Aristófanes es "a target for Diotima's fire", op. cit., p. 50; Mayo, que es "reversal of Diomita's story", op. cit., p. 50. En palabras de Reale: «De hecho, remite la tesis de fondo del discurso de Aristófanes nada menos que a la sacerdotisa Diotima de Mantinea, que, como veremos, indica la corrección que hay que aportar, o, mejor aún, la óptica adecuada para entender lo pronunciado en este discurso, al menos para el lector preparado, esto es, para aquel que por otra vía tenía conocimiento de lo que se le hace decir a Aristófanes con una serie de metáforas alusivas», op. cit., p. 112. Ruprecht, desde su interpretación, lo afirma de esta manera: "It seems to me that *Symposium* is very much a dialogue constituted by the competing myths of Aristophanes (in which two become one) and of Diotima (in which two become three). It is a dispute between realms where sexuality is a pleasurable (however temporary) reunification of lost wholeness, or else a miraculous and (pro)creative process that constantly overreaches itself", Ruprecht, L.: *Symposia*, State University of New York Press, 1999, p. 76. Asimismo: "Suffice it to say here that this vision is closest to Socrates' and to Diotima's [...] (*Symposium*, 212c)", p. 153 n.52.

En este sentido, si el *symbolon* resulta «malo» seríamos entonces capaces de amputarlo. El amor a lo bueno es tan determinante que si la «mitad» hallada, parte de nosotros mismos, es nociva, podríamos mutilarnos si con ello nos despojamos de esa maldad. En realidad, fundirnos con lo malo –al modo de Hefesto- nos impediría hablar de *eudaimonia*. Así las cosas, no tendríamos que esperar por otra castración por parte de Zeus: ahora nosotros mismos somos capaces de mutilarnos. Si preferimos amputarnos antes que sujetarnos al mal, y el mal es parte de nuestro propio ser, no hablamos de algo sin importancia. Es una automutilación, y aunque de la maldad, no por ello menos fuerte. Es rasgarnos de nosotros mismos algo que nos pertenece, y una renuncia a lo que, según Aristófanes, complementaría el ser. No podemos hacer, por supuesto, una suerte de apología de amor al mal lo que sería, por decir lo menos, autodestructivo. Lo que sí, quizá, merezca la pena señalar es lo doloroso de la experiencia de la renuncia a aquello que nos provoca cercanía, intimidad o afinidad –como ocurre entre las «mitades» reencontradas-. En la versión de Diotima esto es probablemente menos agobiante, una vez que se asume que *no* se ama el mal –ni lo igual-, de manera que esa renuncia *no* es al amor. Más aún, amar el bien no es, en rigor, amar a una persona. Sin embargo, desde el relato del poeta, sí podríamos pensar en una renuncia amorosa y con sufrimiento. Pero para Diotima aferrarse al bien no puede limitarse, en general, a una parte del cuerpo o, sin más, a otro ser, aunque se trate del *symbolon*. Una parte del cuerpo o el amado no superan la corruptibilidad de lo sensible, y lo realmente bueno, si se identifica con eso, tendría que ser así de pasajero y mortal. Y no se podría aspirar, entonces, a una posesión permanente de éste.

Al respecto, consideremos un comentario de Rosen:

> As her reference to Aristophanes' speech shows, Diotima is currently attempting to define 'good' in terms of the body. At the simplest level, the difficulty she faces is evident from the phrase 'if these parts seem to them bad'. There are some men who would prefer to die rather than to live without their limbs [...] Somewhat more generally, a good lover may choose to die when deprived of his bad beloved [...] At best, Diotima might claim that men suppose whatever they love to be good and, we may add, beautiful. But this amounts to the admission that the difference between good and bad, or between beautiful and ugly, is a matter of seeming or opinion.[41]

Diotima habla de amputarse el ser antes que aferrarse a lo que no es bueno; pero no es menos cierto, como afirma Rosen, que hay quienes preferirían morir antes que vivir con un miembro amputado. Pero Diotima dice *hoi anthropoi ethelousin apotemnesthai*, «los hombres estarían dispuestos a amputarse»,

[41] Rosen, op. cit., pp. 244-245.

es decir, no afirma en un sentido absoluto e inequívoco que los hombres se amputan manos o pies si los consideran nocivos. Pero cuando alguna parte de nuestro cuerpo está contaminada y puede eventualmente causarnos la muerte, no es insensato sostener que preferiríamos amputar ese miembro –por doloroso que esto sea- a la muerte. No todos preferiríamos la muerte. Y precisamente a lo doloroso de ese proceso de separación de lo que es propio, pienso, es a lo que alude Diotima cuando sostiene que los hombres estarían dispuestos incluso a eso antes que aferrarse al mal. Quiero decir, ella no ignora, en realidad, lo profundamente doloroso que resultaría alejarse del *symbolon*, si nos resultase nocivo.

Más dramático pero igualmente cierto es que algún amante prefiera morir si su mal amado lo abandona. Y este podría ser un típico caso de relación tormentosa en el que, desde el punto de vista de Diotima, podría reconsiderarse el amor. La adivina nos ha dicho que sólo se ama o se desea lo bueno, luego, «amar» lo malo, en este caso un amado dañino, no podría ser considerado amor. Los límites que traza el «Eros como deseo de lo bueno» son muy contundentes.[42] El desacuerdo estaría en asumir a este amante atormentado como un "good lover", lo que además me lleva a sostener la falsedad de que la distinción entre lo bueno y lo malo sea un asunto de pareceres u opiniones: muy por el contrario. Desde el parecer no examinado es precisamente desde donde erramos; desde la opinión creemos algo que podemos confundir con lo verdadero; además, la afirmación según la cual se desea lo verdaderamente bueno -además de desear su posesión permanente- desmiente que la bondad a la que se refiere Diotima sea meramente corporal o un problema de opiniones. Es por ello que la identificación de lo bueno deseado, lo realmente bueno que se busca poseer y que es sinónimo de lo bello, a lo que nos aferraríamos, no puede ser con la opinión. Un amante que prefiera morir por el rechazo de un amado maligno y nocivo, tiene evidentes desórdenes y laberintos emocionales que, si bien requieren ser sanados, no deberán ser confundidos con el amor. No es, de ninguna manera para Diotima, un "good lover" el que «ama» lo dañino y prefiere incluso la muerte a su ausencia. Por lo tanto, no nos aferramos a algo a menos que sea bueno.[43] Por lo demás, el amante que prefiera

---

[42] Es poco probable que lo *agathon on* de 205e de *Banquete*, se refiera a algo meramente corporal y no al bien esencialmente vinculado a lo bello en sí. Menos aún si inmediatamente después Diotima afirma: «Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien», 206a. Cfr. *Lisis*, 222a; *República*, 586e.

[43] Cfr. *Cármides*, 163c-d. «Así, el concepto de *eros*, para Platón, se convierte en la suma y compendio de la aspiración humana hacia el bien. Y de nuevo nos encontramos con que una observación acertada de por sí y muy profunda de uno de los oradores anteriores, al ser enfocada desde este punto de vista superior ahora obtenido [el de Diotima], pasa a ocupar el lugar que verdaderamente le corresponde. El *eros* no se proyecta, como decía Aristófanes, sobre la otra mitad de nuestro ser o bien sobre la totalidad de él, a menos que por tal

morir antes que el abandono de su mal amado, evidentemente confunde lo bueno con lo que no lo es: lo bueno que –realmente- se ama no es un amado, no es un cuerpo ni la contingencia del otro. Lo bueno, en su estabilidad, según la sacerdotisa, necesariamente apunta a algo distinto del cuerpo amputado o del amado ingrato.

En general, hay una tensión muy fina en Diotima entre lo sensible y lo trascendente cuando alude a Aristófanes: quiero decir, afirma que nos amputaríamos el cuerpo, si alguna de sus partes es mala, pero que nos aferraríamos sólo a lo realmente bueno. La alusión al cuerpo es imprescindible porque los amantes en cuestión, las «mitades», son corporales. Y el cuerpo en ese amor no se trasciende en absoluto –si bien se implica el alma-. De manera que deshacernos de un pie es amputarnos una parte de nosotros, como en efecto es el *symbolon*. Y, como el pie, deberíamos amputarlo si resulta nocivo, posibilidad que Aristófanes no contempla. Pero lo realmente bueno, lo que de manera auténtica amamos y queremos poseer de manera perpetua, sugiere algo distinto de lo meramente corporal: «Entonces –dijo [Diotima]-, el amor es, en resumen, el deseo de poseer *siempre* el bien».[44] Diotima critica desde la corporalidad de la versión de Aristófanes, el que no haya considerado lo bueno o malo de sus reuniones amorosas, mientras sostiene que lo que en realidad se ama es lo bueno. Y esto, por supuesto, trasciende la pierna o el brazo, pues con dificultad aspiraríamos a una posesión perpetua de éstos. Con más dificultad todavía sustituiríamos el bien por la mano o el pie. Aunque, como veremos, en su propuesta iniciática el aprendiz comienza por el cuerpo su camino hacia la belleza, por el cuerpo bello, no lo hace para fundirse con él, sino para trascenderlo. Es evidente que «lo verdaderamente bello» no es el cuerpo amado, y en tanto que sinónimo de lo bueno,[45] ni lo bueno ni lo bello son asunto de cuerpo o de opiniones. Si así fuese, ambas nociones serían para la

---

se entienda lo bueno y lo perfecto. El amor por lo que 'algún día' era inherente a 'nuestra propia naturaleza' (Aristófanes) sólo puede considerarse como el sentido de todo *eros* siempre y cuando por la totalidad del ser entendamos, en vez de la simple individualidad fortuita, el verdadero yo del hombre, es decir, siempre y cuando que llamemos lo esencialmente inherente a nosotros 'bien' y lo esencialmente extraño a nosotros 'mal'», Jaeger, op. cit., pp. 580-581. Con todo, el amor, según Aristófanes, desde su «humanidad»: "[…] impels a consideration of the potentials and confusions of the future, not through contemplation but through living, thinking, and acting with others", Mayo, op. cit., p. 49. Por lo demás, es importante que Jaeger se refiera al «verdadero yo del hombre» como esencialmente bueno: allí radica el amor. Así, «lo malo» nos es extraño. De esa manera, asume el Eros platónico como «el anhelo de ayudar al verdadero yo propio a realizarse», op. cit., p. 582. Y, con mucha belleza, nuestra verdadera realización erótica, es el bien. Asimismo afirma Reale: «Nuestra naturaleza se reconoce y se realiza a sí misma sólo en la búsqueda y posesión del Bien supremo», op. cit., p. 200. Por lo tanto, podríamos decir, desde la perspectiva de Diotima, que si el *symbolon* resulta nocivo entonces no nos pertenece. Y la noción misma de *symbolon* dejaría de tener sentido.

[44] "*Estin ara syllebden", ephe, "ho eros tou ton agathon auto einai aei*", *Banquete*, 206b. Cfr. n. 17.

[45] Cfr. *Banquete*, 204e.

sacerdotisa relativas, contingentes, sujetas a puntos de vista, lo que entraría en serio conflicto con su relevación de la suprema sabiduría de la belleza en sí.[46]

En este sentido, hacer una breve referencia al *Gorgias* luce ahora conveniente. Primero para traer a la discusión la conocida distinción entre creer y saber,[47] y segundo, y más importante, porque al considerar estos pasajes, se nos ilustra muy bien la consecuencia de no saber lo que realmente se quiere.[48] En efecto, alguien puede estar haciendo lo que le parece bueno y, en realidad, estar haciendo lo que no quiere: «Pues yo afirmo, Polo –dice Sócrates-, que tanto los oradores como lo tiranos tienen el más pequeño poder en las ciudades, como decía hace poco, porque no hacen nada de lo que quieren –por decirlo así-, sino ciertamente lo que *les parece* que es lo mejor [*poiein mentoi oti an autois doxe beltiston einai*]».[49] Y no hacen lo que verdaderamente quieren porque no saben qué es lo bueno o lo mejor: creen que lo hacen, pero al hacerlo sin justificación o fundamento (*alogou pragma*)[50] yerran y, en realidad -y esto es muy grave-, se engañan a sí mismos. En efecto, pregunta Sócrates a Polo: «¿Entonces crees que es un bien si alguien, sin tener inteligencia (*noun me echon*), lleva a cabo estas cosas que le parecen las mejores?»[51] Es evidente que no, porque hacer lo que a cada uno le parece sin

---

[46] Cfr. *Banquete*, 211a-b El argumento de Diotima que estamos considerando, 205d-206b, se plantea del siguiente modo: tras criticar a Aristófanes desde 205d, la adivina culmina en 206a-b, afirmando: «Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien». A partir de allí, se sostiene: i) que los hombres aman el bien; ii) que aman poseer el bien; iii) que aman poseer el bien siempre; iv) el amor es el deseo de poseer el bien siempre. Por lo tanto, el bien al que se refiere Diotima no puede asumirse en términos corporales, al menos no como lo sostiene Rosen, pues la definición del amor como deseo de poseer el bien siempre, sería insostenible. En todo caso, podríamos considerar 207a y la procreación en la belleza.

[47] Cfr. 454c y ss. En el *Gorgias*, como es sabido, aparece por primera vez esta diferencia con los términos *pistis* y *episteme*, en la conversación de Sócrates con el sofista. *Pistis*, sin embargo, sabemos, se sustituye luego por *doxa*, como lo testimonia fundamentalmente *Menón*. Aunque en *Timeo* 29c se vuelva a hablar de *pistis*. Por supuesto que la distinción más elaborada está en *República*, especialmente en 509d-511d, donde *pistis* es un «segmento» superior de la *doxa*. Cfr. Cappelletti, Á.: *Introducción al* Gorgias, Buenos Aires, Eudeba, 2010, pp. 55-56. En todo caso, lo que quiero resaltar a efectos del argumento es la diferencia entre el saber, que Sócrates y Platón asumen estable, y la contingencia de lo que se cree. En lo que ahora nos ocupa, esto implica el riesgo de confundir la apariencia con lo real. Cfr. Gould, op. cit., pp. 24-25. Sin omitir, por supuesto, que la *episteme* del *Gorgias* aún no es, en rigor, la sabiduría de Diotima. En realidad, la afinidad entre la estabilidad de lo que se *realmente se sabe* (sea la *episteme* socrática o la de *Banquete*) es lo relevante para el argumento.

[48] Cfr. la sinonimia entre *epithymeo* y *boulomai* en *Banquete*, 200b; 200c-d. Este no saber qué se quiere realmente, tiene un vínculo importante con la situación de los amantes de Aristófanes, que desean sin saber *qué es* lo que desean. De allí la referencia particular al *Gorgias*.

[49] *Gorgias*, 466d-e. Trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 1999. Cursivas añadidas.

[50] Cfr. *Gorgias*, 465a.

[51] *Gorgias*, 466e.

nous, «es un mal» (*kakon einai*).[52] Si deslizamos este argumento a la perspectiva del amante, es indudable que podría ocurrirle lo que al tirano o al orador si no sabe lo que *es* bueno o bello: creer que ama lo que le *parece* bueno, cuando realmente no es así, sin hacer –o estar con- lo que realmente quiere. Y en este caso, la situación es aún más dolorosa, pues al no amar lo bueno, esto es, considerando sólo su parecer y sin inteligencia, la consecuencia, podría ser que en realidad *no ama*. Con dificultad, según veremos, Diotima podría estar refiriéndose a un deseo sin *nous*. Ese presunto hacer lo que uno quiere, sin que realmente sea así, puede aludir, pienso, a ese mencionado espacio oscuro del alma del «no saber» -de lo que no sabemos de nosotros mismos- desde donde probablemente uno «quiere» y puede errar. «En medida en que un agente sabe lo que es (realmente) bueno –cuando es capaz de discernir apropiadamente el objeto de deseo-, llevará a cabo lo que es bueno para sí mismo. De aquí que nadie, argumenta Sócrates, actúa mal de buen grado [...]».[53] Ese querer «sin más», podría está reñido con lo que Diotima entiende como deseo y es lo que conduce a la equivocación. Socrático-platónicamente hablando, confundir saber con creer, como es bien conocido, es muy grave: es la vida sin examen, la ignorancia y el error. Y desde la confusión entre *creer* lo que es bueno y bello y lo que *realmente* lo *es*, y esto es lo contundente, se nos cuestiona la posibilidad misma de amar. Y ya estamos hablando de unas honduras vitales muy conmovedoras. Como bien sostiene Fierro: «[...] aunque todos deseamos el auténtico bien, no siempre podemos obtenerlo, por cuanto no siempre tenemos una clara y correcta comprensión de qué es lo bueno».[54]

Pregunta Sócrates: «¿Pero acaso hace también lo que quiere [el orador o el tirano], *si en realidad resulta malo*?», a lo que Polo inevitablemente contesta: «Pues no me parece que hace lo que quiere».[55] Y no

---

[52] *Gorgias*, 467a. Dice Boeri, a propósito del *Gorgias*, que hay que distinguir: «(a) llevar a cabo una acción porque a uno *le parece* bueno llevarla a cabo de (b) llevar a cabo esa misma acción porque uno sabe o tiene certeza de que dicha acción es buena, en cuyo caso su parecer debe estar acompañado de intelecto o 'inteligencia'», op. cit., p. 66. En efecto, el *Gorgias* nos permite concluir que nadie hace algo porque quiere, sin más: hay serias cuestiones que se ocultan tras ese presunto «querer». La misma Diotima nos ha dejado ver que no se desea cualquier afinidad, se desea lo bueno. Así, distinguiendo lo que el autor llama (a) y (b), tenemos un camino ganado: si consideramos, según nuestro propósito, que es posible relacionarse eróticamente con una persona porque nos parece buena y bella o porque realmente lo es, tenemos que concluir que sólo en el caso (b) podríamos hablar de auténtico amor. Porque si Eros es deseo de lo bueno, no puede ser deseo de lo malo: nadie desea el mal. Y esto se nos devela muy importante, porque el auténtico amor, como veremos más detenidamente, está acompañado de *nous*, a diferencia de lo referido en el caso (a).

[53] Boeri, op. cit., p. 43.

[54] Op. cit., p. 29.

[55] *Gorgias*, 468d. Cursivas añadidas. «El bien es el fin de todas las acciones y aquello en vistas de lo cual todo lo demás debe ser hecho», *Gorgias*, 499e. «Puede darse el caso, entonces, de que a un agente le parezca que quiere llevar a cabo una acción *F* porque cree o le parece que es bueno, y no advertir que su parecer o su creencia es

puede parecerle, por supuesto, porque nadie quiere el mal. En los términos más dramáticos de Diotima, recordemos que nos amputaríamos el ser si fuese necesario para alejarnos de lo dañino. Desde la crítica a Aristófanes, podríamos plantear el problema pero en términos de creer que se ama, creer que se desea, cuando *realmente* no es así.[56] Consideremos lo siguiente: si nuestro presunto amor resultase malo, parafraseando el pasaje anterior, tendríamos que concluir que nunca fue amor, pues Eros es deseo de lo bueno. Es preciso saber si lo que sentimos es *realmente* deseo y si lo que queremos es *realmente* lo que queremos –el bien-. Si erramos en el amor, si ha resultado dañino o nocivo, podríamos sostener –y esto no deja de ser fuerte y complicado- que nunca poseímos lo bueno ni conocimos lo bello. Que nunca amamos.[57] Así, con relación a lo que haría el tirano del *Gorgias*, y acercándose un poco a lo que quiero decir, sostiene Boeri: «Sólo lo deseamos *(verdaderamente)* cuando tales acciones son beneficiosas: si son dañinas, no las deseamos ya que únicamente queremos o deseamos el bien, no queremos ni deseamos el mal ni lo que no es malo ni bueno».[58]

En este sentido, entonces, Diotima, *limita* la experiencia del amor y esto es lo importante; el argumento nos permite sostener que no toda experiencia de cercanía e intimidad, afinidad o *philia*, como ocurre entre los amantes del poeta, *es* amor. En realidad, el deseo del que habla la adivina es un deseo *siempre* «consciente», quiero decir, un deseo, como lo veremos a continuación, racional. En efecto, racionalmente (ni razonablemente tampoco) sostenemos que se desea lo malo: «lo que es realmente bueno es lo que realmente se desea».[59] Sin embargo, si retomamos el mito de Aristófanes, tenemos un panorama notablemente diferente: vemos que las «mitades» sólo tienen el deseo de hallar

---

errónea, con lo cual lo que sucede es que, aunque le parece que quiere llevar a cabo algo, en realidad no quiere llevarlo a cabo», Boeri, op. cit., p. 66. Algo así, podríamos imaginar, diría Diotima a los amantes de Aristófanes, que no sabiendo ni qué aman ni si es bueno o no, podrían errar no obstante el querer que predican.

[56] Más aún cuando la belleza para Diotima es *episteme*, cfr. *Banquete*, 210e.

[57] Esto nos recuerda los argumentos de *Filebo*, 37e y ss., en los que Sócrates y Protarco discuten sobre la posibilidad de los placeres falsos. Cfr. Bravo, F.: *Las ambigüedades del placer*, Auflage, Academia Verlag, 2003, pp. 115 y ss.; Guthrie, op. cit., pp. 233 y ss., tomo V; Lefebvre, R.: *Platón, filósofo del placer*, Buenos Aires, Biblos, op. cit., pp. 162 y ss.

[58] Op. cit., p. 48. Cursivas añadidas. Si decimos que sólo deseando el bien deseamos *verdaderamente*, hay experiencias, entonces, en las que o *creemos* que deseamos o hay un falso desear. Es decir, cuando *creímos* desear algo aparentemente bueno, que en realidad era malo. «La sugerencia implícita de Sócrates [y también de Diotima] es que si el agente advirtiera que llevar a cabo un curso de acción determinado resultará en un mal para sí mismo, no lo llevaría a cabo [...] algo *x* es realmente bueno si sólo continúa siendo un bien en el mediano y largo plazo, o sea, si finalmente no produce un mal», Boeri, op. cit., p. 48.

[59] Boeri, op. cit., p. 43, n. 8.

lo perdido y se maravillan cuando, en el reencuentro, sienten intimidad y cercanía, y se enamoran. Vimos que Hefesto con su oferta de soldadura logró expresar lo que las almas enamoradas no podían decir: ellas *no sabían* por qué tenían el deseo de permanecer juntas todo el tiempo. Y esto ocurre porque si bien en esta versión no hay *anamnesis,* sí hay un pasado que desconocemos y que orienta el deseo y búsqueda actuales: deseamos lo dividido en aquellos tiempos pasados –y de los que no estamos conscientes-. En algún momento anterior ocurrió el desgarre, uno que nos «justificaría» el amor como reconocimiento.[60] Así las cosas, ese deseo de los amantes reconocidos no es un deseo «consciente», racional, pues ellos no saben por qué desean y, en rigor, qué es lo que desean.[61] Ese no saber qué desea es no saber, finalmente, que se desea a sí mismo. Pero en el caso de Diotima, no hay una referencia pasada, a una existencia pasada, metafísica o no, que nos permita una experiencia de reconocimiento o de reencuentro.[62] Hay un argumento que nos muestra el amor como deseo de lo bueno y de su posesión permanente. Y esto implica que se conoce lo deseado, se sabe lo que se desea, de manera que no se ama lo que perjudique o dañe. En consecuencia, las relaciones

---

[60] «Así como en el *Menón* el saber se concebía como el volver a recordar el ser puro contemplado en la preexistencia, el *eros* aparece ahora como la nostalgia por la totalidad de la naturaleza primitiva del hombre, tal como existió en una era anterior del mundo y, por tanto, como orientación acicateadora hacia algo que eternamente debiera ser. El mito de Aristófanes lo presenta, por el momento, como lo que se ha perdido y, por tanto, se pretende volver a encontrar, pero si ponemos ese mito ante el espejo del discurso de Diotima [como ahora mismo se intenta] vemos claramente que a través de él se entrevé ya de un modo vago *la norma del bien*, en la que encuentran su plena realización toda verdadera amistad y todo verdadero amor humanos», Jaeger, op. cit., p. 576. Cursivas añadidas.

[61] Sobre los deseos «inconscientes» en este contexto, cfr. Marí, op. cit., p. 168. Lo que puede ocurrir es que ese deseo del *symbolon* de reencontrar su «mitad» perdida -si se le reconoce como deseo, al menos desde la perspectiva de Diotima- sea muy cuestionable, quiero decir, que pueda ser perjudicial para él mismo. Podemos pensar en el psicoanálisis que consiste, precisamente, en hallar esas estructuras mentales que actúan, «sin saberlo nosotros», contra nuestros propios intereses. Ese espacio «inconsciente», diríamos hoy, ese «no saber» de los amantes, y vimos también que de Narciso, es ante lo que Diotima prende un alerta mientras sostiene que sólo se ama lo bueno. La sacerdotisa no ignora este poderoso aspecto del «no saber» qué desean realmente los amantes, según los términos del mito; muy por el contrario, lo sabe tan poderoso que al menos lo problematiza y lo cuestiona en la experiencia erótica, precisamente porque puede conducirnos a lo perjudicial, a «desear» lo que no es bueno. El camino de sabiduría que propone la adivina platónica, trata de ser, como veremos, terapéutico. Tendremos que repensar, si ese proceso de iniciación que se propone logra «domesticar», por así decirlo, ese espacio del alma del «no saber» que puede atentar contra la premisa *sólo se desea lo bueno.*

[62] En rigor, en el discurso de la adivina no hay reminiscencia al modo de *Menón*, *Fedón* o de *Fedro*. La lectura atenta de los pasajes en cuestión, especialmente 210a y ss., nos muestra que el iniciado va dándose cuenta progresivamente que la belleza de todos los cuerpos con los que se ha relacionado es la misma, y tras cumplir todo el proceso que propone la maga descubre de repente *(exaiphnes)* lo bello por naturaleza, cfr. *Banquete*, 210e. Por lo tanto, Diotima cuando propone el amor como deseo y posesión del bien, amén de la procreación en lo bello, no está hablando de reconocimiento en el sentido de la *anamnesis*. Quizá sea oportuno recordar, con Eggers, que en *República* tampoco hay reminiscencia, cfr. *El sol, el mito y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000, p. 67.

tormentosas deberán buscar su explicación, y esto es importante, también en otra *dynamis* que no sea la erótica. Y digo también porque desde la versión de Aristófanes, si algún sufrimiento se padece junto al amado, deberá hallar su causa en otra fuerza que tampoco es la de Eros. No es Eros el deseo del mal, según Diotima; no es Eros la causa del mal, según Aristófanes. Ambos excluyen el mal de lo erótico, sin dividirlo al modo de Pausanias o Erixímaco, pero de maneras muy distintas.

Si Diotima afirma que sólo se ama lo bueno y esto, por lo que podemos inferir del texto, no es relativo al amante, como tampoco lo bello, es preciso recordar de nuevo el carácter de absoluto propio de lo bello –y por extensión de lo bueno- que implica esta versión. Sólo así se harán comprensibles los límites de la experiencia erótica que se plantean desde sus argumentos. A la vieja pregunta socrática «qué es lo bello»,[63] la adivina nos revela un complejo camino de iniciación que hay que transitar para eventualmente lograr la contemplación de lo bello en sí,[64] que nos conecta con la naturaleza de la Forma de bien. Un poco más adelante estudiaremos cada uno de los «pasos» de este proceso que Nussbaum con mucho tino ha llamado «terapia».[65] Es el conocido *therapeuo* del alma, ahora del amante: la iniciación, podemos admitir, «educa» las fuerzas irracionales de la psique que pueden confundir la experiencia del deseo. El que se inicia con la sacerdotisa va a aprender a amar las cosas bellas, hasta contemplar lo bello en sí. Su «definición» se nos ofrece a través de una suerte de teología negativa, en la que comprendemos su eternidad y, en especial, ciertos atributos que nos interesa resaltar ahora: lo bello en sí no es un rostro ni un cuerpo ni un razonamiento ni nada existente en otra cosa –pues las cosas bellas participan de esta belleza en sí, ellas adquieren de la Forma su cualidad-, y tampoco es algo «[…] bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello ni allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo».[66] La belleza no depende de intimidades o reconocimientos; en realidad,

---

[63] *Hipias Mayor*, 286d y ss.

[64] A partir de 210a y ss., comienzan sus «ritos finales y suprema revelación».

[65] Op. cit., p. 247.

[66] […] *epeita ou te men kalon, te d' aischron, oude tote men, tote de ou, oude pros men to kalon, pros de to aischron, oud' entha men kalon, entha de aischron, hos tisi meno on kalon, tisi de aischron*, *Banquete*, 211a. La estabilidad de la belleza de Diotima contrasta con las opiniones que se estudian cuidadosamente en *Hipias Mayor*. Allí vemos a Hipias enredado en la imposibilidad de comprender la naturaleza misma de la célebre pregunta de Sócrates «qué es lo bello». Y, en vista de que sólo contestaba con ejemplos, Sócrates le dice: «Si te hubiera preguntado desde el principio, dirá él [el supuesto amigo de Sócrates], qué cosa es bella y a la vez fea y tú me hubieras respondido lo que ahora, habrías contestado correctamente. ¿Crees tú aún que lo bello en sí, eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie, es una doncella, una yegua o una lira?», *Hipias Mayor*, 289c-d. Trad. E. Lledó. Si Hipias sólo contesta a través de ejemplos, como ciertamente ha hecho, Sócrates tiene razón cuando sostiene que lo habría respondido correctamente si él hubiese preguntado

el amante ama lo que efectivamente no tiene, en su estado de carencia, la verdad de la belleza.[67] Por lo tanto, le diría Diotima a Aristófanes, no se ama al *symbolon*, no se desea una completitud lograda por un Eros que no repara en la bondad o maldad de la «mitad» hallada. Lo que *realmente* se desea es lo bello y lo bueno. Tendremos que explorar, entonces, la naturaleza del deseo del que habla la adivina y su estrecha relación con la razón. Pues no es un deseo ciego, por así decirlo, al que se refiere Diotima, esto es, un «no saber» qué se desea hasta que se reconoce –y aún así no se sabe por qué se desea-. Se trata de una experiencia consciente, esencialmente vinculada al *nous*. Así, la sacerdotisa, tras la crítica, apunta hacia algo distinto de lo que ha planteado Aristófanes, que, en efecto, no trasciende lo humano, ni siquiera cuando venera la unidad que alcanzan los verdaderos amantes. Esa unidad de los amantes es episódica, incluso si hablamos de los momentos de total compenetración y entrega, por intensos, profundos y frecuentes que sean. Lo bello deja atrás lo sensible; pero lo uno de los amantes, definitivamente no. Y aunque en el mito del poeta no haya la menor intención de hacerlo, Diotima tiene un tono de «superación» del mundo y lo sensible que, por supuesto, siempre podremos discutir. Esa discusión, sin embargo, no la pudo tener Aristófanes, pues su intención de responder a Sócrates, como sabemos, fue apabullada por la llegada de Alcibíades. Por lo demás, podemos inferir, las «mitades» cuando se reencuentran, cada una con la suya, considerarán, si es el caso, bella o buena a la propia pues con dificultad podríamos suponer, en el caso de Aristófanes, una instancia de belleza superior que involucre a todas las «mitades» que se reúnen. Aristófanes no habla en términos de belleza o bondad, por supuesto, pero podemos sostener que la posibilidad de la reunión entre amantes es única y relativa a las dos «mitades» particulares que se reencuentran gracias a Eros.

---

por algo que pueda ser bello y feo al mismo tiempo. En efecto, los ejemplos son siempre contingentes: pueden ser bellos o feos según las circunstancias y el punto de vista. Más aún cuando en *Hipias Mayor* no hay Formas ni participación. Pero la belleza que amamos, según Diotima, no es lo que nos *parece* tal, amamos lo que *es* bello. Y el que *conoce* lo bello, ama lo bello. Sería difícil argumentar a favor de conocer lo bello –lo que se ama- y, sin embargo, «desear» lo malo. Para Platón esta distinción es, como es bien sabido, muy relevante. Por lo tanto, amar lo que a uno le parece bello, cuando realmente no lo es, *stricto sensu*, no es una experiencia erótica. Y este sí es el *quid* del asunto: amar lo verdaderamente bello *es* amar. Y toda otra experiencia quedaría entonces excluida de lo erótico. Y desde aquí se nos redefine el amor. En la relación amante-amado, que estudiaremos más adelante, en la que si se ama auténticamente sólo se desea lo bello, tampoco es admisible la relativización que Sócrates reclama a Hipias. El pasaje antes referido de *Hipias Mayor*, contrasta notablemente con la descripción de Diotima de lo bello en sí. No se ama algo feo y bello simultáneamente, se ama lo bello. Cfr. *Hipias Mayor*, 294a-c.

[67] Cfr. *Filebo*, 45b.

Ahora bien, sostener que el deseo, según Diotima, es un deseo racional que ama lo bello y lo bueno, lleva a cuestionar la auténtica naturaleza del deseo que expone Aristófanes en su discurso; esto es, lo que nos propone el poeta no sería, visto desde la objeción de Diotima, realmente deseo. En efecto, cuando consideramos el caso en que no se ha amado lo bueno, es cuando el deseo entra en conflicto. En otras palabras, cuando hemos amado lo que nos parecía bueno y no lo es, el deseo no es en realidad tal, pues sería «deseo» de lo que *no* es realmente bueno o bello.[68] De ahí no se sigue, hemos visto, que se desee lo malo, por supuesto. Pero al no desear lo que *verdaderamente* se desea –lo bueno o lo bello- el deseo no ha sido, tampoco, auténtico deseo. Si así fuese, si sostuviéramos que de todas maneras hay deseo, entonces podríamos desear cualquier cosa que nos pareciera buena, y la definición de Diotima tendría que ser modificada: amor es todo lo que nos parezca bueno. Más aún, tendríamos que decir que, aunque deseamos lo que creíamos bueno, y terminó siendo malo, y si igualmente deseamos, entonces deseamos *realmente* lo malo. Y esto es insostenible desde la perspectiva de Diotima. En fin, si el objeto del deseo no es bueno, no hay Eros y, de esta manera, se nos está definiendo el deseo desde la bondad de su objeto. Así, como no hay garantía de que el reencuentro que propicia Eros en la versión de Aristófanes implique realmente lo bueno, tampoco podemos concebir un auténtico deseo. Menos todavía si la sacerdotisa ha dicho que se desea aquello de lo que se carece, y los amantes están deseando lo que ya poseen, lo que ya son. El Eros de Diotima se define, entonces, desde la carencia y la bondad auténtica de su objeto.[69]

Así las cosas, es oportuno aproximarnos al Platón de *República* para examinar brevemente la noción tripartita del alma de *República* IV, que si bien forma de la psicología platónica de otro diálogo, resulta muy útil como referente para perfilar la naturaleza racional del Eros de Diotima. Y desde esta comprensión de lo erótico, el contraste con Aristófanes es aún más contundente. Por lo demás, podremos aproximarnos más adelante a la Forma de bien. Como sabemos, en *República* se delimita lo *logistikon* y su deseo por la verdad y lo auténticamente bueno -además del género de lo *thymoeides*-, y lo *epithymetikon* y su deseo por los placeres sensibles como partes distintas del alma. A partir de los dos

---

[68] «Sócrates parece haber pensado, entonces, que si fuera posible ofrecer a las personas la posibilidad de que adviertan el error en el que habitualmente caen al confundir un mal o daño con un bien o beneficio, todo el mundo estaría dispuesto a hacer un esfuerzo por refinar sus facultades cognitivas, las mismas que, en la mayor parte de los casos, se encuentran en una condición deficiente. Esto explica el aserto socrático de que nadie yerra en forma voluntaria y que nadie es malo sino ignorante», Boeri, op. cit., p. 58.

[69] Cfr. *Filebo*, 34e, donde el deseo se define como «estar vacío». Cfr. Bravo, op. cit., p. 93. En opinión de Sacristán, el amor como carencia es un «sofisma», y «La afirmación correcta sería: 'el objeto del amor es aquello de que carece el *sujeto* del amor'», op. cit., p. 31.

géneros de *psyche* –los dos que ahora ocupan mi atención, el racional y el apetitivo- con sus propios deseos y sus respectivos objetos, se muestra un importante contraste con Diotima pues nos pone en perspectiva su noción del deseo erótico racional. Y a partir de éste, el deseo del poeta queda a merced de la absoluta irracionalidad. Si bien la consideración platónica del conflicto entre lo racional y lo irracional viene de obras anteriores, como el *Gorgias* o *Fedón*, en *República* se incorpora los deseos al alma y, así, se devela el conflicto interno con el *logos*. Grube, al considerar la extensión de la noción del alma de *República*, habla de un «paso de enorme valor» por implicar el conflicto interno del hombre,[70] conflicto que para la sacerdotisa, desde su «socratismo», y esto es importante, como veremos, no ocurre. Es cierto que Platón sostuvo en diversos diálogos maneras distintas de aproximarse al alma. Y sin ánimos de hacer de la obra platónica un *continuum* totalmente coherente, tiene razón Bravo cuando sostiene: «[...] la única división siempre presente, tanto antes como durante y después de *República* IV y tanto en su primera psicología (la de los diálogos tempranos y medios) como en su psicología tardía (la del *Filebo* y *Las Leyes*), es la que divide la *psyche* humana en racional e irracional, o lo que es lo mismo, la que reconoce en ella un principio cognitivo y un principio emotivo».[71]

Así, el Sócrates de *República*, refiriéndose a las dos especies del alma que es preciso comentar ahora, nos habla de la parte que razona a la que llama, como sabemos, 'raciocinio', mientras la distingue de aquella que siente hambre, sed, amor y, en general, se afecta por los demás apetitos; esa la irracional y apetitiva, cercana a lo sensual y a los placeres.[72] Por lo demás, recordemos, cada uno de esos géneros del alma tiene sus propios deseos, y éstos pueden entrar en conflicto o en oposición. En efecto, como dice Sócrates: «Pero podemos decir que hay unos que tienen sed y no quieren beber».[73] Según *República*, lo *epithymetikon* está relacionado con necesidades como la sed, el hambre, y también es «amante de las riquezas» y «del lucro»;[74] lo racional o *logistikon*, por su parte, permite aprender[75], juzgar mediante los razonamientos,[76] pues «es necesario que las cosas más verdaderas sean las que elogia el filósofo y amante del razonamiento».[77] Por lo demás, «[...] lo *logistikon* parece ser el aspecto

---

[70] Cfr. Grube, op. cit., p. 208.
[71] Bravo, op. cit., p. 91.
[72] *República*, 439d-e.
[73] *República*, 439c. Cfr. 580d-e.
[74] Cfr. 581a; *Filebo*, 34d. Es notable que el amar ahora esté en esta parte del alma.
[75] Cfr. *República*, 580d.
[76] Cfr. *República*, 582d.
[77] *República*, 582d.

capaz de reconocer y desear lo bueno –no sólo respecto de sí mismo, sino también de las otras dos partes y del alma en su totalidad- y en este sentido se opone a menudo a los deseos de lo *epithymetikon*».[78] Si en el momento en que tiene sed, dice Sócrates, el alma se contiene y no se satisface, hay algo en ella diferente de lo que le genera la sed y que evita que beba «como una fiera».[79] De manera que el deseo que surge de lo *epithymetikon* podría correr independiente del *logos*, lo que generaría un desequilibrio en el alma –si es el caso- pues lo que juzga podría estar obstruido por lo meramente apetitivo. En este sentido, afirma Fierro: «Ahora bien, tomando en cuenta las características de cada una de estas partes, se puede comprender más precisamente que la divergencia entre las dos corrientes consiste en la indiferencia de los apetitos respecto de la bondad o la maldad de sus objetos de deseo (que los hace a menudo dirigirse a lo opuesto de lo verdaderamente bueno), y la tendencia de lo racional hacia el auténtico bien».[80] En efecto, lo que discrimina y juzga lo bueno o lo malo de lo deseado es la parte racional del alma.[81]

---

[78] Fierro, op. cit., 33. Cfr. *Filebo*, 47e, donde «Ira, miedo, añoranza y duelo, amor, celos y envidia, y todo lo semejante, ¿no los tienes como pesares del alma sola?». El amor aquí se nos aparece en una lista de «pesares» irracionales.

[79] *República*, 439b.

[80] Op. cit., p. 32.

[81] Si bien no es ésta la ocasión para disertar exhaustivamente sobre estos temas, dejemos sentado que el género apetitivo no discierne sobre la bondad o no de lo apetecido; eso corresponde a lo racional en tanto que discrimina y emite juicios. En este sentido, cfr. 439c-e. Asimismo, 439b, y aquello que evita que el alma sedienta beba «como una fiera». Esto alude, sin duda, a la irracionalidad propia de lo *epithymetikon*. En este sentido, estoy de acuerdo con Fierro cuando sostiene: «[…] las funciones cognitivas están siempre a cargo de la parte racional», op. cit., p. 37. Lo apetitivo apetece, desea, y no juzga la bondad o no de su deseo. El deseo del diabético por devorar algo dulce busca su satisfacción indistintamente de su bondad o beneficio; es labor de la razón contrarrestar ese apetito en función de la salud. Si nos deslizamos hacia el amor, podríamos considerar el deseo por alguien que no puede ser nuestro amante, por el motivo que fuese. Es evidente que a ese deseo, como manifestación de lo *epithymetikon* en este caso, no en el de Diotima, no corresponde discernir lo bueno o conveniente o correcto de su satisfacción: es un hecho que el deseo ocurre, apetece y lo que contrarresta es la razón. La naturaleza del deseo no es contenerse a sí mismo desde sí mismo; eso implicaría una contradicción ya advertida por Sócrates en 436b-c. Una interpretación distinta es la que atribuye cierto discernimiento a lo apetitivo; para ello, cfr. Bobonich, C.: *Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Oxford University Press, 2002, pp. 293-354; Hoffman, P.: "Plato on Appetitive Desires in the *Republic*", en *Apeiron*, 2005, pp.171-174; Penner, T.: "Thought and Desire in Plato", en Vlastos, G. (comp.): *A Colletion of Critical Essays*, Nueva York, Doubleday, 1971, pp. 96-118. Por otro lado, como nos lo deja saber la lectura de *República*, especialmente 580c y ss., una vez que Platón nos presenta las tres «partes» del alma, vemos que *epithymia* tiene en realidad dos sentidos: uno referido a lo propiamente apetitivo y otro que nombra los deseos de cada uno de los géneros, cfr. Bravo, op. cit., p. 94; Lefebvre, op. cit., p. 136. Para lo que ahora me ocupa, en *República*, a diferencia de lo que dice Diotima, hallamos deseos –y placeres- propios de lo racional y los que se corresponden con lo apetitivo, haya o no en ellos alguna discrecionalidad. Y recordemos nuevamente que en *República* Eros forma parte de lo *epithymetikon*, y es capaz de tiranizar el alma, cfr. 573a y ss.; 439 d-e. Vemos el contraste con Diotima: al definir el Eros como deseo de lo bueno, y al no concebir «tipos» de deseos, el suyo, aunque se refiera al amor, es *necesariamente* un deseo racional, como se ha sido mostrando a lo largo del texto. Y, hemos visto, si consideramos un deseo sin el juicio verdadero sobre lo bueno y lo bello, la

Así, y es lo que me interesa recordar ahora, los deseos de lo *logistikon* y los de lo *epithymetikon* son distintos. En general, la psicología de *República* tiene evidentes diferencias con respecto a la versión de Diotima del alma y los deseos, y desde el problema que nos ocupa es relevante: como veremos en su escalera de iniciación de 210a y ss., lo que en *República* son objetos diversos de deseos diversos, en la experiencia del iniciado de *Banquete*, son objetos del mismo deseo erótico que se viven en distintas etapas del proceso. El aprendiz se ocupará del amor a los cuerpos, a las almas, a las normas, a las ciencias, a la Forma de belleza, y no tenemos noticia de algún conflicto interno entre la razón y la emoción que amenace, si es el caso, su ascenso hacia la contemplación. La razón y el amor son inseparables: el amor desea y la razón sabe lo que se desea. Por eso es oportuno lo que afirma Irwin sobre Sócrates: "The whole argument depends on Socrates' view of desires; it does not imply that knowledge or reasoning can cause action independently of desires".[82] Diotima se refiere a Eros como una unidad –recordemos que no es ella quien divide a Eros, sino Pausanias y Erixímaco- que se impulsa hacia la diversidad de la belleza sensible hasta que se eleva eventualmente a la belleza en sí. *República* nos permite concebir deseos del género irracional del alma y, por ello, sin considerar en ese caso lo bueno o malo de lo deseado. *Banquete*, por su parte, no, pues, al ser *uno* Eros, definido como deseo de lo bueno, y el alma asumida sin «partes», hablamos de un deseo –al menos en cuanto al deseo amoroso- *siempre* acompañado de la razón.[83] Y precisamente por esto no puede haber un amor *pandemos* o indigno de halagos, como pensaba Pausanias, porque no se concibe un amor que no ame

---

consecuencia será que no se trata realmente de deseo. Sobre la noción de alma tripartita, cfr. Bravo, op. cit., pp. 87-92.

[82] Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 80.

[83] No deja de ser interesante que la renovación constante que la sacerdotisa le atribuye al alma, implique también los deseos (*epithymiai*) como una de esas cosas que nunca permanece igual en cada individuo, sino que nacen y perecen, cfr. *Banquete*, 207d-e. Cfr. 203d-e. En este sentido, Guthrie sostiene que si para Diotima las opiniones (*doxai*), deseos (*epithymiai*), placeres (*hedonai*), dolores (*lypai*), temores (*phoboi*) no permanecen los mismos, no se implica con ello nada extraordinario en tanto que pertenecen al alma encarnada, y para ello nos recuerda *Fedón* 65d; 66c; 87d. En cuanto al conocimiento, que también viene y va y lo recuperamos mediante el recuerdo, dice el autor: «En punto al conocimiento, el olvido y el recuerdo son igualmente hechos innegables que ejemplifican los cambios en nuestra vida mental. Nosotros (nuestras *psychai*) olvidamos y recordamos porque nuestra asociación con el cuerpo en esta vida impide que nuestro conocimiento sea perfecto, y Diotima está hablando de seres humanos vivos», op. cit., pp. 376-377, tomo IV. Finalmente, dice Guthrie, es *Fedón* 66d, el mejor comentario a estos pasajes de Diotima. Esto nos permite, entonces, pensar en lo que ocurre en el alma del iniciado cuando educa su deseo erótico: que ama diversas cosas bellas y culmina en la suprema sabiduría de la Belleza. Ésta, por su naturaleza, podemos suponer, no es ese tipo de conocimiento que se olvida y recupera mediante la práctica. Y sabemos que se contempla la Forma de belleza, también en esta vida, y que no hay una promesa de contemplación más pura, por así decirlo, una vez que se abandone el cuerpo. De allí que sea oportuno aludir de nuevo a Guthrie cuando advierte que Platón habla de conocimiento, según el contexto, refiriéndose al conocimiento en esta vida, el sujeto a pérdida y recuperación, y el conocimiento propiamente filosófico, op. cit., p. 377, tomo IV.

lo bueno. De manera que la experiencia que ignore la bondad –auténtica, además- de lo deseado, no puede ser amor.[84] Así, es claro que Diotima no considera el conflicto interno, de alma, que pueda implicar el deseo erótico y lo deseado. En realidad, *no* podría ocurrir si lo erótico se impulsa hacia lo bueno y lo bello. Y de éstos, hemos visto, se quiere verdades, no pareceres. Así, ella evita el conflicto desde la contundencia del saber: si no *es* bello o bueno, en realidad *no* se desea. En cierta forma, esto nos recuerda la imposibilidad de la *akrasia* de Sócrates,[85] pues no es posible amar lo malo. El que ame lo que no es bueno o bello, no sólo no habrá amado, sino que lo habrá hecho por error, por ignorancia, por desconocimiento y no por voluntad.[86] No parece que la sacerdotisa considere la posibilidad de quebrarse por un deseo apartado del buen juicio, o por un deseo que busca sin más su satisfacción, ni siquiera porque se está refiriendo específicamente al deseo erótico. Eros es deseo en tanto que busca el bien y la belleza de las que carece. Será muy difícil argumentar a favor de amar lo feo o lo malo.[87] Y si lo hacemos, el argumento que nos está esperando, de nuevo, es el de la

---

[84] "Reference to a desire, on this view, will explain an action only in so far as it shows how it is rational, and could be chosen to achieve the agent's ultimate ends –if it did not shows this, it would not show the point of an action at all", Irwin, op. cit., pp. 78-79.

[85] Cfr. *Protágoras*, 345d-e; 352b-e; *Gorgias*, 509e-510a; *Menón*, 77d-e. (En *Las Leyes*, 860d y ss.; 631b-d; 660e-661e, hallamos de nuevo la misma tesis). "To rule this out, Socrates must assume, as he assumes in the *Gorgias* and *Lysis*, that incontinent action is excluded because the *strongest* desire is always focused on the final good, and incontinent desires are excluded because all desire is focused on the final good", Irwin, op. cit., p. 79. Boeri nos dice: «¿cómo puede explicarse la acción incontinente o la 'debilidad práctica'? La respuesta socrática aparentemente fue negar el fenómeno mismo de la incontinencia; esto lo hizo al eliminar el conflicto y la concepción del alma como una especie de campo de batalla en el que compiten fuerzas opuestas: lo irracional, por un lado, y lo racional, por el otro», op. cit., p. 50. Cfr. Bravo, op. cit., p. 184; Lefebvre, op. cit., pp 45 y ss.

[86] Cfr. *Gorgias*, 509e; *Menón*, 77b-78a. Sobre el deseo racional descansa la imposibilidad de la *akrasia*, cfr. Irwin, op. cit., p. 81.

[87] En resumen, en *República* se encara el conflicto interior del alma. Diotima desestima, o no considera, en los espacios del Eros, un desencuentro entre deseo y razón, lo que nos permite es considerar sólo un «deseo racional». Desde *República*, podríamos decir que Diotima concibe únicamente el deseo racional que se corresponde con lo *logistikon* del alma. Sin embargo, en el caso de la sacerdotisa hablamos del deseo erótico, y ya la comparación con la racionalidad de *República* evidentemente se torna difícil. Por lo demás, el alma de Diotima está en continua renovación, y alude a la naturaleza cambiante de «los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores», además del conocimiento, como vemos en 207e-208a. Ahora bien, el deseo que desea lo bueno, si observamos con detenimiento, no podría cambiar, pues siempre debe desear lo bueno para ser auténtico deseo, y el objeto deseado, el conocimiento de la belleza en este caso, tampoco, si se aspira a una posesión permanente de éste. Además, la belleza en sí es una Forma. Si bien esto merece un estudio aparte, me parece saludable, por el momento, la posición de Guthrie con relación al alma según la sacerdotisa y el conocimiento: comencemos por recordar que el alma encarnada *siempre* tendrá que lidiar con la «mutabilidad innegable» que implica el cuerpo. Y la adivina habla de seres vivos. «Platón (¿es que no debería hacerlo?), en diferentes contextos, usa «conocimiento» con el significado no sólo de lo que nosotros llamamos conocimiento en esta vida, sujeto a pérdida y recuperación, sino también con el sentido del conocimiento perfecto del alma filosófica después de su liberación, y *psyche* con el significado de alma que realiza todas las funciones vitales (nutrición, reproducción, sensación y también pensamiento) por medio del cuerpo, lo cual origina inevitablemente que ella sufra y cambie (*paschein*) y también de alma (razón) 'ella en sí misma', la parte

confusión entre creer y saber. Y si le discutimos a Diotima su punto de vista, inevitablemente, pienso, el que nos espera es Aristófanes. Lo que, desde el punto de vista de la fragilidad de lo humano, no tendría nada de reprochable.

Si el deseo erótico según la adivina, entonces, no es un deseo irracional, y no podemos atribuirle «tipos» de deseos al modo *República*, no podía ella hablarnos, es evidente, de tipos de Eros al modo de Pausanias o Erixímaco. Pausanias, en su intervención, recordémoslo, nos habla de un Eros pandemo y otro celeste –y también de dos Afroditas-,[88] desde el supuesto que inicialmente plantea: no todo amor es elogiable. Por lo tanto, hay amores loables y otros no. Sin embargo, al amor que él considera vulgar o *pandemos* aún le otorga la condición de amor, no obstante la censura que le procura. Pero Diotima, por su parte, que recoge, pienso, el acierto de que no todo amor es digno de elogio, no divide a Eros en dos o en más dioses: es uno solo, un solo *daimon*, en realidad, definido

---

inmortal que (si en esta vida hemos sido enamorados de la sabiduría) escapará hacia su familia divina y tendrá un conocimiento perfecto y directo de las Formas (o una comunión con ellas). Esto no debería causar dificultad alguna», op. cit., p. 377, tomo IV. Lo mismo podríamos decir del deseo. Los deseos fluyentes del alma, aún no delimitados o distinguidos como en el alma de *República*, no son el amor educado de Diotima cuyo *telos* es la contemplación de la belleza. No olvidemos que hablamos de un iniciado o un aprendiz al que se le revela misterios. Con todo, y no obstante el misticismo del asunto, es interesante distinguir el «socratismo» de Diotima en estos argumentos, que tiene cierta familiaridad, por ejemplo, con el Sócrates de *Protágoras*, 352b y ss. Pasajes muy discutidos, como es sabido, en los que sin ignorar el aspecto irracional del alma -la pasión, el placer, el dolor, el amor y el miedo-, Sócrates le otorga un peso irreversible al conocimiento, mientras niega, como también sabemos, la posibilidad de la incontinencia. En *Protágoras* no se habla de un aprendiz o un iniciado, por supuesto, pero sí de la supremacía del saber con relación a la emocionalidad, en ausencia de algún conflicto interior que genere angustia o sufrimiento. En este sentido, sostiene Boeri: «Sócrates, tal y como es presentado en el diálogo platónico *Prot.*, propone un caso extremo consistente en ignorar o no tener en cuenta los componentes emocionales o afectivos de la psicología humana o, lo que es lo mismo, en reinterpretar tales componentes en términos de un juicio que describe lo que es bueno o malo. La negación de la incontinencia, entonces, debe vincularse no sólo a la identidad entre virtud y conocimiento, sino también a la identidad entre vicio e ignorancia», op. cit., p. 45. Diotima podría verse en una situación semejante: no obstante el reconocimiento de las opiniones, tristezas, placeres, temores, etc., en el alma, el conocimiento de la belleza, superior incluso al de las ciencias, es –y *debe* ser- lo verdaderamente deseado. Lo demás queda absolutamente eclipsado por la contundencia de *este* conocimiento –el conocimiento del alma filosófica-. Así, no es posible, tampoco, como hemos visto, la *akrasia*, si hablamos de un auténtico Eros. En todo caso, el alma de Diotima requiere un estudio aparte y de largo aliento, que excede el actual. Sin embargo, que el alma –y no el cuerpo-, cobije placeres, temores, tristezas y amor es, también, al decir de Grube, un «paso de enorme valor».

[88] Cfr. *Banquete*, 180c y ss. «Pausanias y Erixímaco habían formulado ya una distinción entre las dos especies de amor, pero ni uno ni otro supieron discernir las verdaderas razones y determinar lo que constituye el valor del amor [...] No es más cierto decir, con el mismo Pausanias, que el amor es bueno cuando se dirige a las almas, malo cuando tiene por objeto los cuerpos. En efecto, en el pensamiento de Platón, el amor de los cuerpos tiene su lugar legítimo, a condición de que se lo considere como un punto de partida, como un grado inferior desde el cual puede partir el filósofo, pero en el que no debe detenerse», Brochard, op. cit., p. 68. Cfr. Guthrie, op. cit., pp. 368-369.

como deseo de lo realmente bueno, con lo que exime ciertas experiencias de lo erótico, y no convalida todo como auténtico amor. Si bien entre ambos los criterios son muy distintos, lo que Pausanias considera amor vulgar –insisto, desde sus parámetros-, Diotima –desde los suyos- ni siquiera lo consideraría amor. Pausanias ha dicho que no todo amor es elogiable;[89] Diotima diría, siendo aún más contundente, pienso, «no todo es amor». Así, lo que no sea «auténtico» Eros –que ame lo bueno- *no es* Eros. No puede haber, en consecuencia, tipos de Eros, uno malo y otro elogiable. Aristófanes, por su parte, que retoma la unidad del dios, asume el amor como el reconocerse de partes del mismo ser, pero sin considerar lo bueno o lo malo en los asuntos eróticos. De manera que todo reencuentro desde el asombro de la intimidad o la familiaridad es una experiencia erótica. Así las cosas, desde el punto de vista de la sacerdotisa, permanece el poeta duramente lastimado, sin ser siquiera deseo su noción de Eros, con amantes que ignoran lo deseado y, según parece, ausentes de toda razón.

γ. *Amar* «verdaderamente»

He conversado en sueños con la diosa de Chipre

Safo

Hemos visto que aunque *Banquete* no nos hable expresamente de la Forma de bien, Diotima deja en claro que se ama lo «realmente bueno», y que la naturaleza de lo bello en sí nos hace familiar la Forma de bien.[90] Dada la conocida e íntima relación griega –y platónica- entre lo bello y lo bueno, y la sustitución de Diotima de un término por el otro,[91] es preciso, como he señalado, hacer una

---

[89] Cfr. *Banquete*, 181a.

[90] «Si tenga presente il fatto che, nella misura in cui il Bello coincide con il Bene, Eros, che cerca la fruizione del Bello e la creazione nel Bello, viene ad essere, ad un tempo, ricerca del Bene e fruizione del Bene. Si veda, in particolare, 205e ss. Si ricordi che, nelle dottrine non scritte di Platone, il Bene era definito come Uno, misura suprema di tutte le cose. Questa dottrina viene richiamata nel discorso di Aristofane, e celata sotto la maschera della commedia, e inoltre richiamata, in modo provocatorio, espressamente, con un preciso nesso strutturale, messo in bocca alla sacerdotessa di Mantinea, in 205e», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 266.

[91] Cfr. *Banquete*, 204e; 201c-d. Cfr. *Lisis*, 216d. *Menón*, 77b-c, *Hipias Mayor*, 296e-297c. "We must not, of course, especially in view of the convertibility of the terms *kalon* and *agathon* which is dwelt on more than once in our dialogue, be misled into doubting the absolute identity of the 'form of good' of the *Republic* with the *auto to kalon* of the *Symposium*. The place assigned to both in the ascent to 'being and reality' is identical, and in both cases the stress is laid on the point that when supreme 'form' is described, its apprehension comes as a sudden

alusión a lo bueno desde la perspectiva de *República*. En efecto, «En el vértice de la escalera del Eros se encuentra, pues, la Idea de lo bello, íntimamente vinculada a la Idea del Bien: *puede considerarse, en cierto sentido, la suprema manifestación del Bien*».[92] Así, podemos sostener que lo bueno amable a lo que se refiere Diotima no es relativo ni convencional ni contingente ni transitorio. Lo «realmente bueno» debe ser, necesariamente, estable y eterno, si se desea una posesión ininterrumpida de éste. Por tanto, cuando se ama lo bueno de un particular, se está amando, en realidad, lo bueno a lo que se aspira desde el más profundo deseo, y una vez el alma educada –o purificada-, sin la intermediación contingente de un cuerpo, una norma de conducta o una ley. Si la experiencia del amor es verdadera (o aspira a serlo), es preciso desear lo *realmente* bueno, quiero decir, sin confundirlo con lo *aparentemente* bueno.[93] Pues en ese caso, y esta es la delicada consecuencia, hemos visto, tampoco se ama. Así las cosas, las experiencias eróticas de los amantes de Aristófanes con sus apasionados encuentros que revitalizan la unidad perdida, se perciben desde esta mirada trascendente cada vez más tenues. Con respecto a la relación entre lo bello y lo bueno en la intervención de Diotima, afirma Jaeger:

'revelation', though it is not to be had without the long preliminary process of travail of thought, and that it is apprehended by 'direct acquaintance', not by discursive 'knowledge about' it. It is just in this conviction that all 'knowledge about' is only preparatory to a direct *scientia visionis* that Socrates reveals the fundamental agreement of his conception with that of the great mystics of all ages", Taylor, op. cit., p. 231. «Si ricordi che, per il Greco, il bello coincide, per molti aspetti, con il Bene e per Platone stesso è la manifestazione del Bene al più alto grado. Amare il Bello è amare il Bene stesso, ossia il valore assoluto. Apparenza del bello e verità del bello, antitesi emblematica richiamata da Socrate nel suo discorso con Alcibiade, 218e-219a», Reale, op. cit., p. 266. Cfr. p. 40.

[92] Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 230. Y como también afirma Nussbaum: «La actividad contemplativa final del enamorado satisface en todos sus aspectos los criterios definitorios del verdadero valor formulados en la *República*. Sus objetos son 'puros, sin mezcla, no contaminados'», op. cit., p. 250; asimismo, «La Belleza, en el *Banquete*, es el verdadero paradigma de una Forma platónica, prefigurado en el *Hipias Mayor* y ampliado en la *República*», op. cit., Guthrie, op. cit., p. 377, tomo IV. En opinión de Irwin: "The *Symposium's* position on the relation between the beautiful and the good is never clear; but to justify his substitution Plato must believe at least that whatever we pursue goods we pursue them as being beautiful, and vice versa; goodness and beauty might be distinct properties of pursued objects, but pursued objects must have both of them", op. cit., p. 165. El interés ahora no es, por supuesto, hacer un estudio exhaustivo sobre la Forma de bien por sí misma; se trata de una alusión a *República* con el fin de enfatizar la naturaleza de lo «realmente bueno» y, por tanto, de lo que puede ser realmente deseado. En este sentido, el contraste con Aristófanes es contundente: de la no consideración de lo bueno o malo en los asuntos amorosos, al deseo de lo bueno.

[93] Cfr. *República*, 505d, y la distinción entre *ta dokounta agatha* y *ta onta*. «Platón considera la distinción 'bien real-bien aparente' como decisiva, y en *Rep.* VI lo que puede rotularse como 'bien real' o 'lo que sin más es bueno' es, definitivamente, la Forma del Bien, algo que Sócrates sin duda habría identificado con conocimiento, pero probablemente no con 'el objeto supremo de conocimiento' (*Rep.* 505a) entendido en términos de una Forma que, además, está por encima de las demás Formas», Boeri, op. cit., pp. 65-66.

> Lo 'bello mismo' o, como Platón lo llama también en otro sitio, lo 'bello o divino mismo', no se diferencia esencialmente en cuanto a su significación del bien, de que se habla aquí. La colocación de esta enseñanza (*mathema*) como meta final a través del reino de las distintas ciencias (*mathemata*), tal como el *Simposio* las describe, responde a la idea de bien y a la posición dominante que esta idea ocupa en la estructura de la *paideia* en la *República*. Platón la llama allí, en términos semejantes, la más grande enseñanza (*megiston mathema*). Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en una unidad al designar la suprema *areté* del hombre como ser 'bello y bueno'.[94]

Es cierto, son dos aspectos de una única realidad, tanto en lo trascendente como en la virtud de un hombre. Diotima, al delimitarnos la experiencia erótica como deseo de poseer el bien siempre, concibe la posibilidad de esa posesión desde la contemplación y sin el sobresalto de la contingencia. Y entonces, necesariamente, concebimos algo de naturaleza suprasensible. En efecto, el amado que se desea no es permanente ni se puede «poseer»; y se sabe desde el principio de la eventualidad de la pérdida, por la razón que sea. Lo eterno, sin embargo, es lo bueno y lo bello que se ama en él, lo que se aprende a ver en él mediante el proceso iniciático de la sacerdotisa.[95] Es por ello que los primeros peldaños del proceso vinculan al aprendiz a la multiplicidad de cuerpos bellos, a la multiplicidad, sin más, para que se dé cuenta de lo común que acompaña la variedad que se califica, en este caso, como bello. Por esto nos enfrentamos a la experiencia de un *ascenso*, de ir dejando atrás lo vivido para irse acercando a realidades también bellas pero cada vez menos sensibles, hasta que se alcance la contemplación de lo bello en sí, que es lo realmente amable y lo verdaderamente deseado. En el proceso de iniciación los sensibles, cuerpos bellos incluidos, son meramente instrumentales pues cumplen una función en la etapa que corresponda del aprendizaje, y luego se abandonan y se trascienden. No quiero negar con esto la auténtica experiencia amorosa que pueda vivir el aprendiz con el amado que corresponda, como estudiaremos más adelante, pero eventualmente se trasciende. De manera que si se ama la belleza en sí –y lo bueno en sí- presente en el amado, y se aprende que es

---

[94] Jaeger, op. cit., p. 585. Según la interpretación de Reale, lo bello de *Banquete* es «la primera y principal explicación del bien», op. cit., p. 181. También afirma el autor: «Nelle sue dottrine non scritte Platone presentava l'Uno come definizione del Bene. Qui nel *Simposio* mette questa dottrina in bocca ad Aristofane, usando il commediografo come immagine emblematica. L'amore è nostalgia dell'Uno, ricerca di unità che supera ogni divisione; cfr. 192d ss., e il richiamo di 205e», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 269. «Así, el perfecto amante, filósofo perfecto, se alza, como ascendiendo por distintos grados, hasta la Belleza absoluta, una especie de epoptía de la Belleza. Si la dialéctica educa la inteligencia y conduce al alma hasta la contemplación del Bien, el Amor conduce a la contemplación de la luz de la Belleza absoluta, resplandor del Bien», Ramos, op. cit., p. 84. "The ultimate erotic object, which Diotima reveals to be the Beautiful and which is quite possibly just another aspect of the Good [...]", Halperin, op. cit., p. 127.

[95] Cfr. *Banquete*, 210a-c.

la misma belleza de todas las cosas bellas, deja de tener sentido amar lo bello o lo bueno *a través* de alguna contingencia, así sea el amado, pues se aspira a la contemplación pura y sin mezclas de lo realmente deseado.[96] De lo dicho hemos concluido que si creemos que algo es bueno, confundiendo la apariencia con la realidad, la consecuencia será que realmente *no se ama*. Y especialmente de las cosas buenas, afirma el Sócrates de *República*, «[...] nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales [*ta onta*] y rechazan las apariencias [*doxa*]».[97]

El estudio supremo, el supremo saber, es el bien.[98] Esta compleja instancia de conocimiento es, en realidad, lo amable, lo deseable, aquello auténticamente bueno que amaríamos. Pero su naturaleza inteligible impediría la labor de soldadura de Hefesto, pues el dios sólo podría fundir dos «mitades» humanas, y vemos la contundente diferencia con relación al poeta: Diotima nos habla de una posesión ininterrumpida de lo amado mediante la contemplación que, finalmente, hace inmortal al

---

[96] A propósito de la relación entre el bien socrático y el platónico, nos dice Jarger sobre *Lisis*: «[...] el *Lisis* de Platón, en audaz avance, descubre el nuevo concepto de 'lo primero que amamos' (*proton philon*), que Platón exige y presupone como fuente y origen de toda amistad entre los hombres. En gracia de este 'amado' universal, a lo que en última instancia es apetecido por nosotros, ama el hombre todo lo que ama en particular. Es aquello que aspiramos a conseguir o realizar cuando nos unimos a otros hombres, cualquiera que sea el carácter de esta unión [...] lo mismo que en los demás diálogos socráticos, se da por supuesta como punto fijo de orientación la idea del bien; ésta constituye también la pauta absoluta y última en la investigación sobre el problema de la amistad, pues, aun sin necesidad de que Platón lo dijera de modo expreso, el lector sagaz comprendería perfectamente que detrás de ese 'primer amado', por virtud del cual amamos todo lo demás, está el valor supremo, que es de por sí el bien [...] Ya en el *Lisis* vemos cómo la eficacia del principio primordial amado por todos trasciende del mundo de los hombres: es el bien aspirado y apetecido no sólo por nosotros, sino por todos los seres y que aparece en cada uno de ellos como *su* perfección», op. cit., pp. 566-567. Cfr. *Lisis*, 219c-d; 220b; *Gorgias*, 499e. La entrega amorosa de las «mitades» de Aristófanes no ocurre, afirma Reale, por su parte, para satisfacer las mismas carencias sino para buscar «algo mucho más elevado, esto es, *el Bien en sí* (el 'primer Amigo', se dice en el *Lisis*, el 'primer amado' se podría decir aquí)», *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 122.

[97] *República*, 505d; cfr. 505b. Desde otro punto de vista, Reale sostiene una suerte de paralelismo entre el Bien platónico y lo Uno de Aristófanes, considerado desde las «doctrinas no escritas» de Platón. Advierte, sin embargo, que en el discurso de Aristófanes aún no se da «[...] aquel paso a un plano más elevado [...] Cuando en el mismo discurso de Aristófanes se remite al Bien, lo hace [Platón] de modo realmente desenfocado y disfrazado: se sirve del superlativo absoluto, como si intentara hablar de lo mejor; es decir, de lo excelente, si bien jugando con el sentido genérico que tiene la expresión en el lenguaje común», op. cit., p. 123.

[98] Cfr. *República*, 505a. «En el Bien, pues, combina Platón tres concepciones: el fin de la vida, el objeto supremo de deseo y la aspiración», Guthrie, op. cit., 486, tomo IV. Boeri ha hecho notar la reciente discusión sobre la condición de «supra-*Idea*» de la Forma de bien, y su no estar «más allá del ser» de 509a, cfr. op. cit., pp. 80-81, n. 25.

iniciado.[99] Es evidente, entonces, que no estamos hablando de un amor contingente y humano, de otra «mitad». En un sentido muy profundo, decimos que hay que conocer lo que se desea. Y este es el supremo saber del filósofo. No hay ventaja, y esto evidentemente lo suscribiría la sacerdotisa por todo lo que hemos dicho, en poseer algo que no sea bueno.[100] Y sentimos un importante eco crítico contra Aristófanes.

Así, acercando el objeto realmente amado al bien, y reconsiderando a los amantes del poeta desde esta perspectiva, demos una mirada de nuevo a su versión erótica. Sabemos que el *symbolon* busca –y eventualmente encuentra- a su «mitad» perdida. Si excluimos del amor la posibilidad de una experiencia nociva, esto significaría que todas las «mitades» son buenas y, por lo tanto, buscarían sólo lo bueno. Sin embargo, sabemos que el bueno es autosuficiente y no desea ni carece de nada. Por lo tanto, las «mitades», tal y como las concibe el poeta, no pueden ser buenas. Y si, por otro lado, las «mitades» no son buenas, entonces en la búsqueda de su propio ser hallarán lo nocivo o lo malo. Si tal es el caso, las «mitades» serán perjudiciales, y las posibilidades de *eudaimonia* y de querer fundirse en una unidad, como propone Hefesto, se vuelven problemáticas. Pudiéramos considerar, finalmente, que el *symbolon* no sea ni bueno ni malo. Si es así, desearía su «mitad» ni buena ni mala. Pero esto tiene evidentes consecuencias: Diotima ha dicho que esa es la condición de Eros,[101] de manera que desea lo que no tiene y, así, desea la belleza precisamente porque carece de ella; no puede haber deseo de lo que se tiene o ya se es, a menos que se desee seguir poseyendo eso mismo en el

---

[99] *Banquete,* 206e-207a. "Preparation for the final revelation is described as a journey to the correct approach to Eros: the ascending progress of the initiate through the stages of love to the final vision and the true meaning of immortality of the human being", Sandford, op. cit., p. 78.

[100] Cfr. *República,* 505b. Por otro lado, *República* 505b-c, en general, permite hacer énfasis en la conocida distinción de Platón con respecto a Sócrates y su uso de «bien»: los que dicen que el bien es inteligencia, no muestran qué clase de inteligencia, y entonces dicen que es la inteligencia del bien. Esto, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando dicen «bien». Cfr. Guthrie, op. cit., p. 485, tomo IV. Esos pasajes aluden a la llamada «circularidad» que se ha hecho notar en los argumentos del Sócrates de los primeros diálogos: «[…] si se pregunta '¿qué es la virtud?' la respuesta es 'conocimiento', y si se pregunta '¿conocimiento de qué?' la respuesta suele ser que es un conocimiento del bien que incluye la virtud», Boeri, op. cit., p. 79. Sócrates se refiere al bien, fin de todos nuestros actos, pero no lo define, cfr. *Cármides*, 174b-c, 175e; *Laques*, 199a y ss.; Gorgias, 499c-500a. Cfr. Lefebvre, op. cit., p. 95; Taylor, A.: *Platón*, Madrid, *Tecnos*, 2005, pp. 72-73. No es ésta, por supuesto, la ocasión para disertar sobre este asunto. Lo relevante ahora es que el bien implica una noción de *realidad* contra lo aparente, y de *estabilidad* que se impone ante la contingencia del mero parecer. El poeta, en contraste, hemos visto, ni siquiera considera la posibilidad de lo bueno en las reuniones amorosas de su mito.

[101] Cfr. *Banquete*, 201a y ss.

futuro.[102] Por lo tanto, el deseo entre amantes iguales *no es concebible*, pues el deseo implica ausencias o carencias, y aunque el mismo Aristófanes así lo conciba,[103] Diotima está hablando del deseo de lo que efectivamente *no se tiene*[104]. Si los amantes de Aristófanes quisieran seguir poseyendo lo que ya poseen –única posibilidad de desear lo que ya se tiene- entonces su deseo sería quedarse como «mitad» y no hallar su parte perdida jamás. Así, entre los amantes no hay bondad, no hay deseo, no hay reencuentro posible. En resumen, no puede haber amor. De esta manera podríamos concentrar la crítica de la sacerdotisa a Aristófanes, en la que invalida su versión erótica. Con ello, quizá, percibir un cierto aroma de «venganza» de Sócrates contra el poeta. Precisamente Diotima nos permite ver la insuficiencia, la falibilidad, hasta la imposibilidad del deseo, del Eros entendido como deseo de completitud.

Podemos seguir indagando en las consecuencias de las «mitades» que se reconocen eróticamente, desde la crítica, y retomar la posibilidad de reencuentros amorosos que resulten dañinos, de los que algo hemos dicho, y que Aristófanes no menciona. Esta es, por supuesto, una consecuencia de no considerar la bondad o maldad de las reuniones amorosas y asumir, sin más, que todas son terapéuticas al punto de la felicidad. En esos casos, en los que no vislumbramos bondad, podríamos considerar: i) es evidente que no estamos ante lo bueno o lo bello de ninguna manera; pues las Formas –ni el ser bueno- aparecen algunas veces feas o malas; ii) que el amante si *realmente* desea, debe desear, hemos dicho, no lo que tiene sino lo que no tiene, bondad o belleza; y iii) quizá lo más relevante, que tenemos que repensar el deseo si lleva siempre la condición de «desear lo bueno». En el caso «i» sabemos que las personas no suelen ser completa o absolutamente malas y que, por lo tanto, esa «mitad» amada podría tener aspectos «buenos» que «justificarían» el amor. Sin embargo, Sócrates o Platón asumen, sabemos, que la bondad o la belleza verdaderas no son relativas al contexto ni aparecen alternativamente en alguien. Así, el que ofende o daña probablemente tenga aspectos «buenos», según juzgue alguien desde su «parecer», pero no *es* un hombre bueno. Si lo

---

[102] Cfr. *Banquete*, 200c-d.

[103] Cfr. *Banquete*, 192e.

[104] «[E]l amor, en efecto, siendo esencialmente un deseo, implica una privación, pues no se desea lo que se tiene; en consecuencia, una imperfección, un sufrimiento», Brochard, op. cit., p. 50. «En la descripción de Diotima, Eros es, pues, deseo de su propia perfección, de su verdadero yo. Sufre por carecer de la plenitud del ser y aspira a alcanzarla», Hadot, P.: *Elogio de Sócrates*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 63. Por lo tanto, la plenitud del ser, su perfección, no se logra con otro ser contingente, un *otro yo*, del que nos enamoramos. Para Diotima, esa aspiración se dirige a la Forma. Refiriéndose a Aristófanes y Diotima, sostiene Evans: "Each half loved the other half of the former whole much the same way Diotima claims Eros is love of what one does not securely possess", op. cit., p. 10

fuese, no dañaría en ningún caso. Y hablar de bueno en este caso implica bastardillas, porque ¿qué noción de bondad reconoceríamos, desde Sócrates o Platón, en la que alternativamente se es bueno e injusto? Es evidente que el que sea malo o justo, vicioso o bueno, según el contexto o la circunstancia, no puede ser, para Diotima, objeto de deseo del Eros amante.[105]

Por su parte, sobre los otros casos señalados, podemos argumentar, por supuesto, a favor de quienes «quieren» o «desean» sufrir, ser maltratados o vivir relaciones nocivas. La psicología y el psicoanálisis tienen mucho qué decirnos al respecto, y un reencuentro entre amantes «nocivos» encontraría allí su explicación. Sin embargo, Diotima nos permitiría sostener que ese presunto «deseo», que ya ha cuestionado, surge desde las oscuridades de la psique, quiero decir, desde lo que no ha sido explorado o examinado, como diría Sócrates; desde ese «no saber» de cada uno que reconoce lo que «desea» sólo cuando lo (re)encuentra. En fin, de lo que no conocemos de nosotros. Y allí no hay bondad o maldad definidas, sabidas o conscientes. Por eso podría haber una experiencia nociva, a pesar de una apariencia bondadosa. De manera que, finalmente, lo que ocurra desde ese «no saber» *no* podría ser deseo. Lo que surja de lo desconocido de nosotros, urgido por un pasado igualmente no sabido, no podría ser, acríticamente y sin más consideración, amor. Al no ser «deseo de lo bueno», y lo bueno *se conoce*, no es en realidad deseo.[106]

---

[105] Recordemos a Sócrates en *Lisis*, cuando nos dice que los malos son «imprevisibles» (*emplektous*) e «inestables» (*astathmetous*), cfr. 214d.

[106] «Ya el relato de Aristófanes subrayaba discretamente la ceguera de los amantes, fascinados uno por el otro y atormentados no obstante por una fuerza cuyo origen extrínseco no comprenden», Libis, op. cit., p. 217. Estamos cuestionando, entonces, que lo que acontezca desde el «no saber» del alma, en este caso de los amantes, que se traduce en no saber qué se ama ni por qué se ama, y cosas semejantes, no es, en rigor, deseo. Es preciso saber qué es lo que se desea –el bien- para que sea un auténtico deseo. Si se sabe qué se ama, se sabe por consiguiente de qué se carece y, para ello, también es preciso conocerse a sí mismo. Saber lo que se desea, implica, por supuesto, la inteligencia: hay que saber qué es lo bueno, en este caso, y lo bello, para desearlo. Es evidente que la razón juega un papel estelar si la belleza en sí, supremo deseo del amante, es un conocimiento que supera incluso a las ciencias. La novedad de Diotima, vista desde su crítica a Aristófanes, es delimitar el deseo con lo bello, hacerlo consciente, a diferencia del reencuentro de los amantes, y omitir el «no saber» de éstos de la experiencia erótica. Es de esta manera, pienso, cómo *logos* y Eros se conjugan delicadamente, se implican, y dan como resultado un «deseo de lo bueno». Así, «Todos deseamos lo auténticamente bueno, en la medida en que todos somos seres racionales y nuestra razón desea lo que es realmente bueno. Sólo cuando la razón puede considerar lo que es bueno por sí misma, y sin influencia de factores externos a ella, hay garantía de que se dirige a su real objeto de deseo: el auténtico bien y la verdad», Fierro, op. cit., p. 34.

En ningún caso, hemos visto, se desea el mal y esto es muy importante: una vez más volvemos a Sócrates, pues hay que conocerse.[107] Desde esta versión de las cosas, no se va al amor con ceguera, sin saber, llevados por un impulso que se complace en la gratificación de la intimidad y la cercanía de la igualdad o la familiaridad. No se va al amor sin haber hecho algo por nosotros mismos: conocernos, explorarnos, «purificarnos», bien en el sentido de una iniciación como la de Diotima o bien en el sentido de la mayéutica. Si lo «bello es difícil»,[108] y se ama lo bello, también *amar es difícil.* Como siempre deseamos lo bueno, y sin embargo no nos preparamos para su encuentro, o su reencuentro, sucederá que confundiremos el impulso placentero de la intimidad o la afinidad con Eros, es decir, confundiremos lo bueno con lo parece bueno. Nadie se une a otro *ex profeso* para sufrir; ni los amantes se acompañan toda la vida para sufrir. Y las confusiones lo que nos auguran es yerro y dolor. De manera que saber qué es lo que se desea implica, necesariamente, un deseo acompañado por la razón. Y, evidentemente, un saber consciente. Por ello, de las tinieblas de nuestro «no saber» no puede surgir el deseo, pues hay que poder contestarle a Hefesto por qué amamos a quien amamos.

En definitiva, si se sabe que algo es malo es *imposible* desearlo. Esto es: se sentirá otra cosa, habrá otra emocionalidad –que no podemos negar y que sería apropiado explorar-, pero *no* será Eros. No todo lo que aparentemente se desea, *realmente* se desea. El Eros al que se refiere Diotima es un deseo racional, que se impulsa hacia lo bueno y no hacia el mal, lo feo o el dolor.[109] En este caso vemos la

---

[107] Esta conocidísima tesis socrática, se enuncia, en particular, muy bellamente en *Fedro*, mientras el filósofo habla con el joven sobre la veracidad de los mitos: «Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino», 230a. Trad. E. Lledó, Madrid, Gredos, 1986. Al amor no puede irse con la furia de Tifón, el horroroso y peligroso monstruo vencido por Zeus, a menos que se quiera dañar a lo amado. Es en efecto una fiera enrevesada en medio de sus cien cabezas de serpientes, sus ojos y sus desconcertantes sonidos. Así podríamos ser nosotros, inconscientes, si no nos conocemos. Y, sin embargo, «creernos» buenos. La naturaleza del alma, su violencia o su sencillez, hacen el propio destino. La sencillez (*atyphos*) contrasta con Tifón (*typhos*).

[108] *Hipias Mayor*, 304e; cfr. *República*, 435c.

[109] Ya en *Lisis* hallamos deseos racionales, cfr. 219d-220a. Irwin, partiendo fundamentalmente de estos pasajes, hace una interesante distinción entre el deseo racional de Sócrates y el de Platón: "In Socrates' view a rational desire is formed by deliberation about instrumental means to the final good [...] Plato rejects this view, and tries to show how the desire for something as an end in itself can be a rational desire formed by deliberation", op. cit., p. 170. En Diotima no hallamos, por supuesto, una consideración de medios y fines; sí la posibilidad de alcanzar un fin que si bien supera las ciencias implica un deseo racional: en este caso, amar lo bello y lo

ausencia del conflicto interno del alma, al modo de Sócrates, en el que no puede haber pugna entre un deseo por alguien dañino y la razón que contiene la satisfacción de ese deseo.[110] Allí es donde Diotima desestimaría esa experiencia como deseo. Eros, entonces, no nos mueve hacia cualquier «amor» o «parte» encontrada, nos mueve *sólo* hacia la posesión de lo bueno y la procreación en lo bello.[111] No deja de tener un cierto aire paradójico ver cómo el viejo argumento socrático del saber,[112] y la insistencia platónica de saber –ahora fundado en Formas- para actuar, tenga tanta injerencia en los asuntos del amor. Se muestra con mucha contundencia, pienso, que ama el que sabe; y el que no sabe, no ama. Y, por supuesto, esto tiene su evidente consecuencia: amar –como gobernar- no es para todo el mundo.[113] En este sentido, Ruprecht, en su interpretación, afirma lo siguiente: "Socrates loves, therefore he knows".[114] Visto el discurso de Diotima desde la crítica a Aristófanes, hemos considerado la necesidad de saber lo que se desea, lo que se ama, para que efectivamente podamos hablar de amor. Hemos visto también que para saber qué es lo bueno amable, es preciso saber de qué se carece, esto es, hay que conocerse para, así, saber, lo que no se tiene y los límites de lo que en realidad se conoce. Por lo tanto, Sócrates, que sí sabe lo que no sabe y lo que sabe, podríamos decir que puede amar y, luego, conocer: "He knows that he does not know many things. But he also

---

bueno. Un deseo racional en tanto que hay que *saber* lo que en realidad es bello y bueno porque hay que *saber* lo que se desea. De lo contrario, nos encontramos con Aristófanes y el deseo de sus amantes, un deseo ausente de su propio querer, movido por la intimidad y el reconocimiento.

[110] «Ahora bien, dado que Sócrates agrega que la acción moralmente incorrecta es mala para el agente, se sigue que quien obra mal lo hace involuntariamente, es decir, por falta de un conocimiento apropiado [...] Dicho de otro modo, si el agente *sabe* que la acción A es mala, no la lleva a cabo. Si la lleva a cabo, no sabe que es mala [...] Esto es equivalente a sostener que no hay incontinencia, es decir, que no hay un caso en el cual un agente hace algo que es malo para sí mismo a sabiendas y siéndole posible no hacerlo», Boeri, op. cit., p. 50.

[111] Cfr. *Banquete*, 206c y ss.; 212a.

[112] Cfr. *Protágoras*, 352b-c; Bravo, op. cit., pp. 184-185.

[113] En *Banquete* 205d, Sócrates afirma: «En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, 'el grandísimo y engañoso amor'» *to men kephalaion esti pasa he ton agathon epithymia kai tou eudaimonein ho megistos te kai doleros eros panti*, y termina el pasaje diciendo que no todos se dedican a él de la misma manera: lo hacen a través de los negocios, la gimnasia o la filosofía. Sin embargo, sólo los que se dirigen al bien desde una sola especie reciben el nombre de amantes (205d). Inmediatamente después, Diotima alude a Aristófanes, se refiere a lo *agathon on*, y afirma: «Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien, *hos ouden ge allo estin ou erosin anthropoi e tou agathou* [...] ¿No hay que añadir –dijo- que aman también poseer el bien? –Hay que añadirlo [contesta Sócrates]. –¿Y no sólo –siguió ella- poseerlo, sino poseerlo siempre? –También eso hay que añadirlo», "[...] *ou prostheteon", ephe, "hoti kai einai to agathon autois erosin;" "prostheteon". "Ar oun", ephe, "kai ou monon einai, alla kai aei einai;" "kai touto prostheteon*", 206a-b. Es evidente que todos deseamos el bien y ser felices. El problema está, y este es el punto, en desear lo auténticamente bueno. Lo bueno. Lo bello. Es en este sentido que amar termina siendo para pocos, a menos que los altos misterios del amor, que Diotima revela a Sócrates con recelo pues duda que pueda comprenderlos (209e), se comuniquen masivamente y todos quieran someterse a la guía de un maestro. Esto parece muy distante del espíritu del camino de iniciación de la sacerdotisa (y evidentemente de la *paideia* de los que contemplarán la Forma de bien en *República*).

[114] Op. cit., p. 88.

knows what he knows. And what he knows is *erotika*. To say it again: He loves, *therefore*, he knows".[115] Sin embargo, planteando el argumento como lo hemos venido haciendo, hay que ser cuidadosos porque Sócrates, o Eros, ama lo bello porque no lo posee, ciertamente, pero no confunde –y esto es lo importante ahora- una belleza aparente con la verdadera belleza. Su célebre encuentro con Alcibíades, según él mismo lo cuenta en *Banquete*, es un testimonio decisivo. El pasaje es conocido, pero tan relevante ahora es oportuno traerlo al texto:

> Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir *lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia*, y de hecho te propones intercambiar 'oro por bronce'.[116]

Sócrates, por lo tanto, para poder hacer estas afirmaciones, tiene que saber qué es lo verdaderamente bello para no aceptar ese canje de lo aparente por lo verdadero. Así, nuestro filósofo, también conoce cuando ama, sabe lo que es bueno y amable y no sucumbe ante la belleza aparente, ante lo que no es «verdaderamente bello», como dice Diotima en 204c, ni siquiera porque se trata de Alcibíades. Este es quizá, el mejor ejemplo socrático contra la incontinencia, contra la posibilidad de hacer algo que se sabe malo –en este caso amar lo que en realidad no es bello- pudiendo evitarlo. Por eso, quizá, haya iniciados y misterios del amor que sólo han de ser revelados a ciertos espíritus. Aunque en términos muy distintos, incluso Aristófanes hace exclusivo el amor: sólo son llevados por

---

[115] Op. cit., p. 89. Esta afirmación responde a la maravillosa e íntima relación que Sócrates y Platón conciben entre Eros y *episteme*, entre lo erótico y el conocimiento. Cfr. Rojas Parma, L.: «De amore, *Sócrates y Alcibíades en el* Banquete *de Platón*», en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XXIII, 2011, pp. 160-186. Especialmente en las pp. 162-169 se presenta una disertación sobre el «Sócrates erótico».

[116] Cursivas añadidas. *O phile Alkibiade, kindyneueis to onti ou phaulos einai, eiper alethe tygchanei onta ha legeis peri emou, kai tis est' en emoi dynamis di' hes an sy genoio ameinon. amechanon toi kallos horoes an en emoi kai tes para soi eumorphias pampoly diapheron. ei de kathoron auto koinosasthai te moi epicheireis kai allaxasthai kallos anti kallous, ouk oligo mou pleonektein dianoe, all' anti doxes aletheian kalon ktasthai epicheireis kai to onti 'chrysea chalkeion' diameibesthai noeis, Banquete,* 218d-e, cursivas añadidas. Cfr. *Ilíada*, VI 232 y ss. En versión de G. Reale: «Caro Alcibiade, si dà il caso che tu sia veramente un uomo non da poco, se ciò che dici di me è proprio vero, e se in me c'è una forza per la quale potresti diventare migliore. Tu vedresti in me una belleza straordinaria, molto diversa dalla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare belleza con belleza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza del bello, tu cerchi di guadagnarti la verità del bello, e veramente pensi di scambiare *armi d'oro con armi di bronzo*».

Eros hacia su *symbolon* unos pocos, los que han desterrado la *hybris* de su corazón y son moderados con la divinidad.[117]

En este sentido, Diotima cuestiona a Aristófanes la entrega sin mediaciones a la emoción del reconocimiento, sin saber *qué es* en realidad lo que presuntamente se desea y sin examinar las consecuencias de ese reencuentro. No es suficiente lo terapéutico que pueda ser Eros y la restitución que permite de la antigua unidad. Diotima está redefiniendo el deseo como una experiencia que implica «estar consciente», es decir, saber y saberse, mientras sostiene que el auténtico amor no es amarse a sí mismo en otro. No es Narciso sufriendo y muriendo ante su propio reflejo la naturaleza del amor que nos propone la adivina: muy por el contrario, es amar lo que *no* se tiene, lo que no se es. Y es evidente que se desea lo que no se tiene siempre que sea bueno. Es decir, no tiene ningún sentido suponer que si se carece de intemperancia, se desee un intemperante. Y aunque no nos conozcamos a nosotros mismos, deseamos, según Aristófanes, lo que *es* nosotros, y eso no evita que, en realidad, nos estemos vinculando con la intemperancia o algún tipo de fractura espiritual que ya esté en nosotros. Si bien, por supuesto, al menos al inicio, eso nos haya parecido bueno. Desde los argumentos de *Gorgias*, hemos visto, que el que quiere algo, y hace lo que quiere, pero los resultados de sus acciones son perjudiciales, en realidad actúa desde el creer y no desde el saber. Por lo tanto, y esta es la paradójica consecuencia, no hace lo que quiere. Es interesante que desde la psicología de Sócrates –y también de Diotima-, si lo que *realmente* se quiere es lo bueno, y sin embargo hacemos lo que queremos y nos sale mal, no podemos decir que lo que nos salió mal es lo que queríamos en realidad: lo que nos llevó al mal es precisamente lo que hay que examinar, explorar, para estar conscientes de la verdad de lo que realmente queremos: el bien. Así, expresiones como «realmente quería ser maltratado» no tendrían sentido. Ese «querer», oscuro y equivocado, debe ser examinado, hecho conciencia, por así decirlo, para ser desechado y poder asumir lo que todos *realmente* deseamos.[118]

A partir de la posición de la maga, entonces, la bondad y la belleza trazan una suerte de límite para lo erótico. Toda experiencia que lo exceda, sale del ámbito amoroso. Los vínculos con aquello que implique maldad y dolor, no vienen desde el deseo, más aún, *stricto sensu*, *no* son deseo; el auténtico

---

[117] En efecto, afirma Esteban sobre Aristófanes: «[…] sólo unos pocos consiguen ese anhelo de todos, esa felicidad (el estado de plenitud) que el amor proporciona. Podríamos decir que es algo reservado sólo a los 'elegidos', a los 'iniciados'», op. cit., p. 130.
[118] Cfr. *Banquete*, 205a; 206a-b.

deseo, el racional, sólo quiere lo bueno. Estas exigencias, estas consecuencias, se pasan por alto si asumimos sin más el amor en los términos del reencuentro entre «mitades» arrebatadas; nada nos garantiza lo «terapéutico» de ese Eros, lo «realmente bueno» de ese amor. Y efectivamente es así, nada nos garantiza la bondad de nuestros amores. Así, lo que Diotima propone es exactamente eso: cercar la experiencia del deseo con lo bello y lo bueno, y excluir de él toda experiencia ciega de atracción en la que no podamos vislumbrar lo realmente bueno. Es evidente que hablamos de una tarea sumamente ardua. Por ello hay un difícil proceso qué transitar que orienta al aprendiz, con todo el esfuerzo del caso, hacia la «domesticación» de lo que puede apartarlo del auténtico amor. En resumen, el deseo de lo bueno, el amor propiamente dicho, no puede provenir de la penumbra o de un pasado de «mitad» perdida que finalmente no conocemos, o de una sensación de intimidad y cercanía siempre inexplicables. En fin, de un espacio «irracional».[119]

Aludir a la Forma de bien es importante, a nuestros efectos, para hacer un énfasis aún mayor en la naturaleza del objeto amado por el aprendiz. El interés no es, como es claro, cuestionar la existencia de las Formas, de belleza o de bien. Eso desfiguraría el sentido de la crítica que se nos revela en el diálogo. Asumiendo su verdad en el discurso de Diotima, se cuestiona la fragilidad del objeto de amor de las «mitades» de Aristófanes, y la posibilidad misma de su noción de deseo. Criticar las Formas o hacer una exploración sobre la Forma de bien y cómo hace posible el conocimiento, implica, evidentemente, otra investigación que no es lo que ahora me ocupa. Lo que sí es relevante es dejar en evidencia la distancia y la objeción de la sacerdotisa platónica contra Aristófanes. Mientras se muestra al futuro amante un camino hacia la contemplación y conocimiento de la belleza el *symbolon* no sabe qué es lo que ama. Finalmente, Diotima es la elevación a lo inteligible y eterno; el poeta es la verdad del amor entre iguales «ontológicos», que si bien reúnen un ser de antaño, ambos son inevitablemente eventuales y pasajeros, como la vida. Según veremos, la posesión de lo amado de la que habla la adivina no puede ser, jamás, otro mortal, que, al decir de San Agustín, podríamos perder contra nuestra propia voluntad. La posesión perpetua de lo amado, a lo que todos aspiramos, evidentemente implica algo distinto. Y entonces tenemos que considerar la Forma.

---

[119] «Platón exige, pues, como meta del Eros la perfección de un bien último perseguido por él, lo cual hace que el impulso *aparentemente irracional* adquiera la mayor plenitud posible de sentido», Boeri, op. cit., p. 581. Cursivas añadidas. Adquiere todo el sentido posible, porque en realidad es un deseo racional.

Diotima afirma que si alguien preguntara qué desea el que desea cosas bellas, la respuesta sería –como dijo Sócrates-, que lleguen a ser suyas.[120] Acto seguido sustituye lo bello por lo bueno, de manera que el deseo se trata de poseer, de hacer suyas, las cosas buenas. El amante *desea hacer suyo*, y esta es una verdad muy profunda, lo que ama, sea el bien platónico o sea el bien que implique el hallazgo de lo perdido. El *symbolon también* desea poseer, más aún cuando busca poseerse a sí mismo. Así las cosas, el amor no es un dejar ir, por así decirlo, un desprenderse, ni siquiera en este caso escapa al querer hacer *suyo* lo amado. En resumidas cuentas, el amor es «el deseo de poseer siempre el bien».[121] Esta «posesión», sin embargo, sentimiento fuerte y arriesgado, cobrará todo su sentido, como veremos, desde la trascendencia. La adivina llama a la «acción especial» o función propia de Eros la procreación en la belleza, bien en el alma o en el cuerpo.[122] Y de manera inolvidable, afirma: «Pero no puede engendrar en lo feo, sino sólo en lo bello».[123] Y se incorpora en este contexto: el deseo de la «generación y procreación en lo bello».[124] El impulso creador trae a la realidad, a la vida, lo que *sólo* puede ser concebido en la belleza. Por ello Diotima con tanto tino dice que «la Belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento».[125] Se nos convierte en la «partera» de lo que viene a la vida. Es una idea extraordinaria que lo existente sea asistido en su nacimiento por la belleza; que el deseo engendre y procree sólo en lo bello, y allí comience –y se haga eterna- la vida.[126]

Finalmente, se hace necesario que nos aproximemos al ya anunciado camino iniciático de Diotima, a la *paideia* del aprendiz, mientras exploramos la relación de amor entre amantes. A Aristófanes le ha criticado la manera cómo los concibe, desde su desconocimiento de sí mismos y de lo que realmente

---

120 Cfr. *Banquete*, 204d-205a.

121 *Banquete*, 206a. Cfr. Nye, A.: "The hidden ghost: Irigaray and Diotima at Plato's *Symposium*", en *Hypatia*, vol. 3, n°3, pp. 45-61.

122 Cfr. *Banquete*, 206b. Una interpretación crítica de este argumento puede verse en Sacristán, op. cit., pp. 32 y ss.

123 *Tiktein de en men aischro ou dynatai, en de to kalo*, *Banquete*, 206c. Sobre usos de *kyeo* significando «engendrar», cfr. *Teogonía*, 405; *Ilíada*, 19, 117; 23, 266. También, *Banquete*, 203c.

124 [...] *tes genneseos kai tou tokou en to kalo*, *Banquete*, 206e.

125 *Moira oun kai Eileithyia he Kallone esti te genesei*, *Banquete*, 206d.

126 En este sentido, se engendra hijos físicos a través de la unión entre un hombre y una mujer, pero también se procrea hijos según el alma, pues también allí se concibe y se alumbra. Y en ambos casos la Belleza es Ilitía. Los hijos de los primeros, hijos físicos, son la manifestación del deseo de inmortalidad de los seres vivos. Los segundos, son inmortales y más bellos: el conocimiento, las virtudes y la creación de los poetas son ejemplos de ello. Cfr. *Banquete*, 209a y ss. «El enfoque de Diotima enfatiza el ciclo natural de la reproducción, mientras que el de Aristófanes enfatiza las atracciones inmediatas», Bloom, op. cit., p. 564. "Aristophanes (and implicitly Alcibiades as well) offers a time-honored image of 'the two become one', two lovers united to form a single primordial whole. Socrates, building upon the central image of pregnancy so prominent in Diotima's speech, argues contrastingly that, where love is 'true', the two become three, not one", Ruprecht, op. cit., p. 72. Sobre el argumento de la procreación en lo bello, cfr. Cap. III, pp. 10-13.

desean; desde su presunto aferrarse a algo sin saber si se trata de algo *agathon on*. Y a partir de esto, comprendiendo el amor como deseo, y afirmando que sólo se desea lo que no se tiene –y nadie desea el mal-, ha dejado en tela de juicio lo que Aristófanes concibe como deseo. Los amantes de Diotima procreando en lo bello son una suerte de afrenta hacia los de Aristófanes: no está el amante reconociéndose en el amado; no está hallando algo perdido y propio que lo complementa; no se está amando a sí mismo en otro. Estos amantes *son diferentes*. Los del poeta se pertenecen, en un sentido muy profundo, pero los mueve el deseo de lo íntimo y propio que, paradójicamente, desconocen pues se desconocen a sí mismos. Veamos cómo se educa el deseo consciente, racional, de lo bello y cómo se «supera» -si es el caso- la fuerza erótica que surge desde lo no sabido.

... Pero claro, el placer que es fruto de la costumbre es más fuerte que el que proporciona una dicha recién llegada, así que Dafnis lloraba según se desprendía de cada uno de los objetos, y no ofrendó las colodras sin antes ordeñar en ellas, ni la piel sin antes ponérsela encima, ni la siringa sin antes tocarla; aún más, besó todos aquellos objetos, saludó a las cabras y llamó a los machos, cada cual por su nombre. También bebió de la fuente, ya que tantas veces lo había hecho con Cloe. Pero todavía no confesaba su amor, aguardando el momento adecuado.

Dafnis y Cloe

Longo de Lesbos

Capítulo III
La «terapia»

α. *Proemio*

Yo sé las tonadas de todas las aves
Alcmán

Luego de explorar el amor entre las «mitades» que se reúnen gracias a Eros, de sondear también los fuertes sentimientos que se implican cuando somos capaces de reconocer al otro como nuestro verdadero amor; más aún, después de sentirnos narrados, de una u otra manera, en esa unidad humana que conformamos junto al amado, con el deseo profundo de hacernos uno con él, hemos enfrentado el cuestionamiento que la sacerdotisa de Platón, a través de Sócrates, ha hecho contra el poeta. Adolorido ha quedado el Eros filántropo, tras propiciar un amor ciego, ausente de sí mismo y despreocupado por la bondad o maldad que realmente pueda provocar entre los hombres. No es fácil o grato asestar críticas contra la experiencia de hallarse ante lo familiar, ante lo que se reconoce propio, ante la intimidad hecha vida por el otro, como un mensajero divino de uno mismo. Lo más grave y conmovedor, quizá, sea que esos sentimientos arrebatadores que se nos aparecen como la misma felicidad, puedan ser realmente nocivos e incluso perpetrar el mismo amor. Y Aristófanes, desde su Eros filántropo y médico, hemos visto, no considera esa posibilidad, quiero decir, que los amantes, una vez reunidos, en realidad no encuentren «la mayor felicidad». Allí es donde la vieja distinción, tanto de Sócrates como de Platón, entre el bien aparente y el real, cobra vida en los asuntos del amor. El estudio de la crítica de Diotima nos ha llevado al límite de examinar la posibilidad de haber «creído» que se amaba, cuando no era realmente así; dejando abierta la advertencia de no confundir ciertas emociones con el auténtico amor, que siempre busca lo bueno.

La «premisa» socrática «nadie desea el mal» y la definición erótica de Diotima, nos han permitido desechar lo nocivo –en cualquiera de sus posibles expresiones- de los predios del amor. Lo que nos ha orientado también hacia algunos cuestionamientos: aunque asumidas como tales, ¿son ciertas experiencias *realmente* amor? ¿Las de las «mitades» de Aristófanes, por ejemplo? ¿Es verdad que resistimos situaciones difíciles o nocivas o abusivas –si es el caso- por la presencia del amor? El «no» de Diotima sería, desde lo que hemos explorado, contundente. Y en eso consiste, hemos visto, su redefinición del amor. No todo es amor. Y es factible, aunque sea muy comprometedor afirmarlo, que podamos errar también en estos predios. No quiero decir con ello, por supuesto, que los amantes constituyan un amor abusivo o nocivo; pero ha quedado claro que eso podría ocurrir: lo familiar, lo «igual» a nosotros, no es necesariamente bueno. Y, ciertamente, poner en tela de juicio la certeza de amor de los amantes verdaderos de Aristófanes, no resulta fácil. De alguna manera retumba en las entrañas de nuestro propio ser que, a su manera, como de espaldas a nosotros mismos, desde un pasado que desconocemos o ante el cual permanecemos ausentes, él «sabe» lo que quiere. Reconoce lo que desea, porque le resulta cercano. Y allí Diotima dispara su lanza más afilada: ¿eso es lo que realmente amamos? Más aún, ¿es eso realmente bueno? ¿La intimidad, lo familiar, lo reconocido, *es* realmente bueno y bello para ser amado y poder ser felices, para querer incluso fundirnos con el otro? No es cierto que lo afín, lo familiar, lo «parecido» a nosotros, como se ha señalado sea, por ello, lo bueno. Tendríamos que comenzar, hemos visto, por conocernos a nosotros mismos para poder afirmarlo. Y, por supuesto, no es el caso de los amantes verdaderos de los que habla el poeta. Diotima ha tenido que replantear el amor y hacer fuerte la realidad suprema y verdadera que se ama. Y entonces la sacerdotisa, desde sus revelaciones, nos arranca de lo humano, al final de su iniciación, y nos enfrenta con lo realmente amado, que supera nuestra fragilidad y nuestros límites. Al punto de hacernos inmortales en esta vida.[1]

Hemos examinado también, que la noción misma de deseo según Aristófanes ha quedado lastimada y, bien vistas las cosas desde Diotima, se ha mostrado inconcebible. Y sin deseo, no hay Eros. Según la lectura que hemos venido haciendo, la versión amorosa del poeta ha quedado arruinada, sin amantes que realmente se aman y enredados en una posibilidad de maldad no considerada por el poeta. Mientras, el deseo que concibe la sacerdotisa, conservando un tono conocidamente socrático,

[1] «La conoscenza delle cose d'amore non è solo astratta dottrina, ma esperienza e fruizione del bello in tutti i suoi gradi, e dunque una sorta di 'iniziazione', quasi come agli antichi misteri», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 268.

es un deseo racional que *sólo desea lo bueno*. Con un aprendiz que ama a un amado «diferente» de sí mismo -contrastando con la igualdad entre los amantes, «mitades» de un mismo ser- que vive el amor terrenal con un amado de peldaño, de etapa de camino, mientras continúa su ascenso, la sacerdotisa pretende el hallazgo de lo auténticamente deseado, inmutable, que permanece siempre igual y ante lo que tendremos experiencias de «procreación en lo bello» verdaderas. En fin, hemos enfrentado un deseo que necesariamente *sabe* lo que desea, en abierto contraste con el «no saber» de los amantes de Aristófanes. Así, lo que debemos hacer ahora, en vista de este recorrido, es aproximarnos a la *scala amoris* de Diotima que, con mucho acierto, especialmente para los fines actuales, Nussbaum ha llamado «terapia».

En el proceso hallamos un aprendiz de amante, un iniciado, que atravesando peldaños irá teniendo experiencias con lo bello. Parte de esas experiencias es tener amados, relacionarse de cierta manera con ellos, aprendiendo lo necesario para trascender la etapa y seguir su camino hacia la plenitud de la belleza en sí. Son experiencias pasajeras, que no aspiran a un acompañarse «toda la vida»; son el amor de cuerpo y alma que, cuando así sea indicado, deben dejarse atrás. El camino del amor no se detiene en el amado, por más compleja que pueda ser su renuncia. Lo que sabe Diotima es que el amor trasciende lo sensible, el alma y el cuerpo del que se ama, y que el esfuerzo implica encontrarse con lo verdaderamente amado. Ese camino supone, desde esta lectura, que el amante no será arrastrado por las fuerzas, por las heridas, del pasado, como ocurre con las «mitades» mutiladas que llevan la marca del corte incluso en su propio cuerpo, como recuerdo de lo sucedido. Suponemos que el aprendiz, de la mano de su maestro, con el alma deseosa de lo bello, aprenderá a amarlo, sabiéndose él mismo diferente del amado, como lo ha dicho Diotima.[2] Eventualmente sabiendo también, y esto tendremos que verlo con cierto cuidado, cómo es su relación con el deseo de lo bello antes de la contemplación y el hallazgo de la *episteme*.

Por lo pronto, es preciso hacer un intento de aproximación al conocido proceso de Diotima, desde la perspectiva del amante que contrasta con el *symbolon* que aspira a ser reconocido, del amante que *sabe* y que no ama desde la fragilidad del reconocimiento. Que aprende a amar la belleza real en sus diversas manifestaciones y que no se embruja por el reencuentro de lo conocido. En todo caso, la belleza no le será familiar, es decir, no se estará reencontrando con ella, porque la desea, y si la desea,

---

[2] Cfr. *Banquete*, 204b-c.

no la posee.[3] En fin, suponemos un amante que no es arrastrado por su pasado herido y desconocido, sino que actúa, ama, desde la conciencia de lo sabido. Vayamos, pues, antes de cualquier otra disertación, a los amores de este aprendiz de amante, para luego experimentar su ascenso hacia la plenitud de la belleza.

β. *Los amantes* «diferentes»

Cuando lo sepas solo, hazle una seña.
Di: te envía Simeta, y guíalo hasta aquí
Teócrito, *La Hechicera*

Después de hacer alusiones a lo suprasensible, de la necesidad de referirnos a lo trascendente para poder comprender el amor de Diotima, su verdadero *telos*, ahora, sin embargo, es preciso que nos detengamos en el amor *entre amantes*; quiero decir, en las experiencias del aprendiz en los predios del amor de carne y hueso. La sacerdotisa cuestiona a Aristófanes antes de hacer sus revelaciones sobre el amor, y el poeta habló de amantes de este mundo que se reencuentran y restituyen una unidad en este mundo y en esta vida. Así, el amor de la adivina es importante considerarlo *entre amantes*, pero, por supuesto, amando en realidad -no podría ser de otra manera- lo bueno y lo bello. Para esto, debemos aludir en particular a una de las etapas de su iniciación: al momento en que se ama y se cuida al amado una vez que se ha aprendido a valorar más la belleza del alma que la del cuerpo. El camino de iniciación, como sabemos, comienza en 210a.[4] El aprendiz, guiado por su maestro, tras

---

[3] Es importante el contraste con *Fedro*. Cfr. 255a-256a.

[4] De la voz de Diotima escuchamos, finalmente, la revelación de sus ritos eróticos. "Diotima is in fact more than an ordinary prophet; like the goddess Demeter, Diotima is a sort of *mystagogue*, one who initiates individuals into her Mysteries and who mediates to humans information about the divine", Evans, op. cit., p. 2. "Plato's mantic imagery is replete with philosophical significance: For despite what Plato's Eryximachus alleges (to his disgrace), Platonic erotics is not a science but a mystery –at least, for those who have yet to complete the mystical ascent to the Forms. To study erotics is not merely to explore the phenomenon of sexual attraction but to inquire into the structure of reality; only a correct understanding of the nature of being will unlock the secret of our immortal longings", Halperin, op. cit., p. 126. Diotima muestra a Erixímaco, cuyo discurso podemos interpretar desde la *hybris* de la ciencia, que el amor es misterio y no *techne*, es el ímpetu hacia la revelación y contemplación de lo divino y no develación del mundo conducido por un Eros cósmico. Siempre es muy significativo en este sentido, que Platón haya puesto a Erixímaco a "corregir" –nada menos

«dirigirse» (*ieinai*) hacia los cuerpos bellos, enamorarse de uno, comprender que la belleza de todos los cuerpos es la misma, hacerse amante de todos los cuerpos bellos para calmar el violento arrebato por uno solo, al punto sorprendente de despreciarlo, va a considerar –finalmente- más valiosa la belleza del alma que la del cuerpo. Y si la belleza corporal, en este caso, no es muy agraciada, «séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes».[5] Luego vendrá la contemplación de la belleza en las normas de conducta, en las leyes, en las ciencias, despojándose así de todo lo sensible, hasta que descubra repentinamente la belleza en sí. Así, durante el proceso, tras la fortísima experiencia de amar y luego tener que despreciar al amado para calmar el deseo por él,[6] encontramos un cierto reposo del amor, por así decirlo, cuando se ama al que puede no ser muy afortunado en su belleza física pero sí de alma.[7]

Aunque se trata, por supuesto, de una experiencia erótica pasajera, es preciso detenernos en este peldaño de la iniciación, pues el aprendiz vive el amor con el amado de carne y hueso. Y a estas alturas del proceso ha quedado claro que ha conocido la belleza desde lo corporal, hasta agotarlo y eventualmente superarlo.[8] Así, ese «amarlo» y «cuidarlo» del pasaje, se refiere al amante *amando* al

---

que- a Heráclito y su relación con los contrarios; y esa presunta corrección, totalmente errada, sólo denota una profunda ignorancia sobre el filósofo de Éfeso. Una suerte de burla mediada por su arrogancia podemos entrever en este ingenioso giro de Platón cuando hace que el «científico» hable sobre el amor. Cfr. Guthrie, op. cit., p. 358, p. IV.

[5] [...] *exarkein auto kai eran kai kedesthai kai tiktein logous toioutous [kai zetein] oitines poiesousi beltious tous neous*, *Banquete*, 210c.

[6] Cfr. *Banquete*, 210b.

[7] Cfr. *Banquete*, 210b-c.

[8] El iniciado ya ha amado un cuerpo bello, y ha pasado la difícil experiencia de tener que superarlo, trascenderlo, desapegarse de su deseo por él. Esta etapa de hondo sufrimiento, podemos suponer, que no ha planteado una tarea fácil -enamorase y luego desenamorarse-, ha dado paso al amor que considero más sosegado, más afable y tranquilo. Este es el que va a centrar las próximas reflexiones entre los amantes en el proceso iniciático. Dos son las razones: i) el iniciado ya ha superado un grave sufrimiento, con un gran esfuerzo –he de suponer- al llegar al punto de despreciar a su antiguo amor. He señalado en otro lugar que Diotima no específica cómo ocurre esa renuncia, salvo mencionando algo que nos recuerda lo que nos dirá Epicuro: ama todos los cuerpos bellos, para que controles el deseo. Parece que hay una suerte de agotarse en el amor para ir borrando el deseo sólo por uno. No hay tiempos, no hay presiones: es un proceso individual que debe padecer el aprendiz hasta que logre el desapego de su antiguo amor. Cfr. Rojas Parma, L.: «Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea», en *La lámpara de Diógenes*, Puebla, 2007, pp. 26-43. Eso supone, pienso, una experiencia de vida que otorga una dimensión distinta al amor que pueda volver a vivirse; ii) tras la superación de esta «prueba», Diotima propone que el aprendiz ya debe considerar más valiosa la belleza del alma que la del cuerpo. De manera que si encuentra alguno de alma virtuosa pero no muy agraciado en belleza corporal, lo ame, lo cuide y de cuenta de bellos razonamientos que logra engendrar a su lado. Ya Diotima no habla de deseos violentos, ni de pasiones que aludan a esas experiencias. Hay un amar de alma, digamos, que si bien no implica un cuerpo «feo» -pues allí no se engendra-, valora mucho más la calidad del alma. Vistas así las cosas, el amor del deseo arrebatador, que termina en desprecio por el otro, no

amado, es decir, y esto es muy importante, deseando lo bello y bueno que hay en él. Al ser este amor una etapa, al significar un escalón para el ascenso a la belleza en sí, no podemos ignorar la diferencia, por supuesto, entre lo bello presente en lo sensible y la superioridad trascendente de su pureza. Pero mientras el amante iniciado viva aún en los caminos de la carne, el amor que cuida y en el que engendra bellos conocimientos, es deseo de lo bueno y de lo bello *también* a través el cuerpo. No podemos omitir entonces, y es lo que ahora busco acentuar, la realidad de la vivencia, de la experiencia erótica, del amor entre amantes que se vive en esa etapa del proceso, aunque sea temporal.[9] Esto nos lleva a hacer algunas importantes consideraciones: hemos vimos cómo Rosen advierte lo trágico en la versión de Aristófanes al no poder trascender el amor corporal: y lo es sólo desde el punto de vista de lo que nos plantea la adivina platónica. No constituye, sin embargo, ninguna aspiración en el relato del poeta. Así, el amor entre amantes, según él, permanece «a lo largo de toda su vida»[10] si se trata, por supuesto, del reconocimiento y reencuentro entre amantes verdaderos -un «toda la vida» entendido dentro de la vida mortal-; mientras la restitución de la unidad antigua constituye la *eudaimonia*. Pero el amor entre amantes de Diotima, aunque se vive con toda la intensidad erótica del caso, es transitorio, pasajero, más aún, instrumental –como veremos-, y sólo sirve para continuar el ascenso hacia la contemplación de lo bello en realidades cada vez menos sensibles. Este amor aunque transitorio, necesariamente, según lo dicho por la adivina y no podría ser de otra manera, debe ser –también y en su nivel- deseo de lo bueno.

Aristófanes no trasciende este mundo con el amor, Diotima sí. El poeta de alguna manera busca la estabilidad erótica en este mundo; evidentemente la lucidez de Diotima la busca en otro lugar. En el

---

era la última experiencia erótica del iniciado. El paso siguiente, otro amor, implica que ese vigor erótico por el cuerpo ya ha sido vivido y, más importante aún, superado, pues ha fortalecido al alma al punto de saber encontrar y valorar una belleza «menos sensible», por así decirlo, y crear junto a ella hijos inmortales como los bellos discursos.

[9] Una vez establecida la distinción entre los «relatos *del* amor» en el *Banquete* y el «discurso *sobre* el amor» -el de Diotima- apunta Marí: «En efecto, el amor es una relación –salvo el penoso caso de Narciso que dejó como enseñanza el costo de su muerte-, y esta relación por naturaleza tiene referencia al futuro. Como resultado, en los 'relatos *del* amor', las relaciones deben cambiar, y no conservarse exactamente las mismas para siempre», op. cit., p. 185. Si bien la relación de amor se proyecta al futuro, no necesariamente las parejas deben cambiar: el caso de Aristófanes es un buen ejemplo de ello, *sólo* si ha hallado su *symbolon*: en ese caso, no hay más «mitades» qué abrazar que reemplacen la pérdida del verdadero amor. Pero las relaciones que vive el iniciado sí deben ser temporales, fundamentalmente si el amor es posesión *permanente* de lo amado. Relaciones temporales porque temporal es lo sensible. Finalmente, la alusión a Narciso y su experiencia de muerte –salvando las evidentes diferencias- nos lleva a pensar en el destino de los amantes de Aristófanes: amándose a sí mismos no constituyen una unidad eterna, e inevitablemente estarán separados nuevamente, pero no por otra intervención de Zeus, sino por la propia mortalidad de lo humano.

[10] Cfr. *Banquete*, 192c.

contexto del amor vemos reeditarse la siempre complicada relación entre la unidad de la Forma y su presencia en la multiplicidad, pero de una manera, pienso, más contundente. Quiero decir: se está *amando* a una persona (que ahora es alma y cuerpo), y se desea la belleza que está de alguna manera encarnada en ella. Y, en este caso, el amante no está recordando, en el sentido de *Menón*, *Fedón* o *Fedro*, lo bello y lo bueno en el amado. Lo ama porque lo desea, lo desea porque no lo tiene. Si hubiese alguna alusión a la *anamnesis* en Diotima, estaríamos, de alguna manera, reeditando un amor entre iguales que *precisamente* se critica a la versión de Aristófanes. No habría, en rigor, *carencia*, y con ello, Eros.[11]

Diotima afirma que todo el que quiera ir por el recto camino debe comenzar, desde joven, «a dirigirse hacia los cuerpos bellos». En otro lugar me he referido a lo que significa este *ir*, *dirigirse* (*ienai*), hacia los cuerpos bellos.[12] Por lo pronto, hay una necesidad inicial de que el aprendiz se rodee de la belleza encarnada, esté con ella desde la sensibilidad. En efecto, el cuerpo es «[...] una realidad que, desde el punto de vista estético de un heleno de los siglos clásicos, representa quizá la forma de la belleza sensible más alta».[13] Esto es aún más notable cuando el guía debe recomendar al aprendiz, si lo dirige rectamente,[14] que se enamore de un solo cuerpo para que logre «engendrar en él bellos razonamientos».[15] Ya el aprendiz, desde el inicio, rodeado por la belleza, se *enamora* de un *cuerpo* bello.

---

[11] En *Fedro* nos encontraremos de nuevo el «reconocerse» amoroso, pero evidentemente en otros términos. El reconocimiento, el reencuentro, desde *lo verdadero* –en el sentido platónico de la reminiscencia-, ocurre, ciertamente, desde otra versión del amor entre «iguales». Por ahora, Diotima comprende el amor entre «diferentes», como deseo de lo bueno, de lo que se carece, y en ningún caso como reconocimiento mutuo de haber pertenecido a una misma carroza de dioses, al modo de *Fedro* y, mucho menos, al modo de «mitades» perdidas de Aristófanes. Platón reconsidera la fuerza del amor como reconocimiento pero desde la *anamnesis* y, con ello, reconsidera las relaciones de amor. Así, desde la verdad de las Formas, especialmente de la Belleza, los amantes se reconocen. Cfr. *Fedro*, 254b y ss. Con todo, si es oportuno hacer alguna distinción con la versión del poeta o comentario sobre el amor en *Fedro*, Chrétien sostiene: «La reminiscencia erótica descrita por el *Fedro*, a este respecto, no presenta un sentido diferente de la anamnesis matemática del *Menón*: no hace que se reencuentren las almas que ya se habían encontrado en el pasado, en el pasado misterioso de otra vida, como en las concepciones románticas del amor destinado, sino que las almas se hallen y se encuentren por *primera vez al encontrar la belleza y acordarse de ello*. Arrastra, con el peso de la belleza inmemorial, la novedad irreductible del encuentro. Todo encuentro reencuentra [...] El encuentro amoroso en el *Fedro*, aun siendo el lugar de la reminiscencia, *no conduce a que nada se repita*; al contrario, es la prenda del amor abierto al futuro, futuro de verdad y de experiencia, justa olímpica que procede de los únicos verdaderos juegos olímpicos, los de la vida misma», *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 29-30. Cursivas añadidas.

[12] Cfr. Rojas Parma, op. cit., p. 4.

[13] Velázquez, O.: «La dimensión espacio-temporal del *Eros* en el *Fedro* de Platón», en *Iter*, Santiago de Chile, vol. XIV, 2006, p. 4. "It has long been recognized that the ascent of *Eros* in the speech of Diotima to Socrates is in some way parallel to the ascent of the mind in *Republic* VI and VII", Gould, op. cit., p. 177.

[14] Con relación al *hegeomai* que enuncia Diotima en 210a, cfr. Evans, op. cit., p. 18.

[15] *Banquete*, 210b.

Siempre es muy sugerente hacer énfasis en esta manera que tiene Diotima de comenzar el proceso iniciático: desde lo sensible, desde la multiplicidad, desde la corporalidad. Sin tacharla o censurarla, sin recomendar al iniciado que se aleje tanto como sea posible del comercio con el cuerpo, como ocurre en *Fedón*. No es momento de hacer comparaciones, pero sí de resaltar la fuerza que tiene la sensibilidad en este caso particular, cuando nos estamos refiriendo a la belleza y al amor.[16] El aprendiz entonces ama a un solo cuerpo, y vive la experiencia de engendrar *logoi* en lo bello.

Experimenta, desde el principio, el placer de la inspiración de ver nacer y crecer discursos hermosos, lo que sólo ocurre ante la presencia de lo bello en el amado.[17] Pero desde esa experiencia debe comprender que la belleza es la misma en todos los cuerpos: en los que inicialmente lo rodeaban y en el cuerpo amado. La belleza es afín o, literalmente, «hermana» en todos los cuerpos. Y si el *telos* del proceso es hallar lo común presente en la multiplicidad, «es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos».[18] Es decir, que parece un tanto obvio darse cuenta de la unidad de la belleza presente en la pluralidad de los cuerpos. La particularidad de éstos en su belleza, vistas así las cosas, es la manifestación de lo *mismo* a través de lo plural: sigue siendo la *misma* Belleza. Y ahí radica, pienso, parte de la complejidad de lo que se plantea desde el principio al iniciado: aprender a *ver* lo que siempre es *igual a sí mismo* en lo múltiple y sus diversidades, aprender a identificar lo que *realmente* se ama. Así, cuando hablamos de amor y de belleza, buscamos algo común en las experiencias diversas. Sólo que esto común no es una afinidad entre dos seres, al modo de Aristófanes, sino algo permanente, estable y «verdadero». Si consideramos la diversidad de los cuerpos bellos, todos amables, es complejo este aprender a *ver* lo invariable, lo común, lo que *es* verdaderamente bello en medio de la variedad de lo humano.

---

[16] «La intensidad emocional del *Banquete* –sostiene Grube- marca algo así como una reacción violenta contra la negación prácticamente absoluta de lo emocional que caracteriza al *Fedón* [...] En el *Fedón* se carga todo el acento sobre la pureza, la muerte y la inmortalidad; en el *Banquete*, por el contrario, sobre el amor, la belleza y la vida. La meta del filósofo no es ya amputarse todo placer y deseo, sino elevarse por medio del deseo y el amor desde la pasión servil por un individuo hasta la contemplación y adoración de la belleza suprema [...] No aparece ni una sola palabra que aluda a la muerte como etapa en el camino», op. cit., p. 203. Por su parte, Taylor afirma bellamente: "In the *Symposium* we are shown, more fully than anywhere else in Plato, the stages by which that soul has come to be what it is in the *Phaedo*. We see with Plato's eyes the interior life of the soul of Socrates", *Plato, the man and his work*, New York, Meridian Books, 1959, p. 225.

[17] Vive un poco lo que narra Diotima en los «misterios menores»: «En efecto, al estar en contacto, creo yo, con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia [...]», *Banquete*, 209c.

[18] [...] *polle anoia me ouch hen te kai tauton hegeisthai to epi pasin tois somasi kallos, Banquete*, 210b.

Como paso siguiente al enamorarse, Diotima propone lo que, a mi juicio, es lo más duro de todo el proceso:[19] bajo la condición de haber comprendido lo anterior, que la belleza es la misma en todos los cuerpos, ahora el iniciado «debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos», ya no sólo dirigirse a ellos, sino *amarlos*, con el único fin de «calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante».[20] Después de habérsele guiado hacia el enamoramiento de uno, de haber engendrado junto a él bellos discursos, ahora debe despreciarlo. El amante verdadero, el que va tras la iluminación de lo bello, debe vivir el amor en toda su plenitud, y eso pasa por tener la poderosa experiencia de amar con desenfreno la belleza de un solo cuerpo. Probablemente experimente la entrega al cuerpo amoroso que parece que complementa el suyo; en fin, me apresuro a decir que quizá tenga una experiencia corporal como la de los amantes, en la que logra desde su misma corporalidad una suerte de unidad sensible y amorosa. Sin embargo, ese no es el fin del camino ni del amor. Y aquí se impone Diotima y su proceso, su revelación de que el amor no termina en los sabores, olores y sudores del cuerpo amado. Que esa es una experiencia con otro contingente y que, en tanto tal, *no es* permanente.[21] Diotima no es extraña al fluir de la naturaleza de las cosas y de nosotros mismos, como sabemos,[22] a su condición siempre cambiante y no permanente. Pero la desaparición de este amor no ocurre por una merma natural, por así decirlo, de lo sentido o de lo sensible; ocurre porque el guía –o Diotima- *dice* que *debe* calmar ese deseo arrebatador, que debe abandonar ese cuerpo bello. Lo que ha de vivir el discípulo es la dura experiencia del desapego, de poder eventualmente controlar lo que, sin duda, produce un hondo pesar: abandonar la satisfacción del amor en el cuerpo amado. «Lo duro de las enseñanzas de

---

[19] Cfr. Rojas Parma, op. cit., p. 29 y ss.

[20] *Banquete*, 210b. Esto, visto desde la crítica a Aristófanes, podría plantearse así: «El tema de la mitad perdida se encuentra aquí relegado de alguna manera al rango de las curiosidades mitológicas, al mismo tiempo que el cuerpo amado no es más que el lugar transitorio del que parte una prodigiosa búsqueda anafórica. El carácter privilegiado de ese cuerpo particular se desvanece ante la pluralidad de los cuerpos bellos, que se inclina a su vez ante un 'orden' que no es ya del cuerpo», Libis, op. cit., p. 216.

[21] En el reencuentro de los amantes que orquestan los dioses, Eros, por permitirlo, y ya Zeus por otorgar la posibilidad del alivio en el encuentro sexual, ha visto Libis «un engaño», cfr. op. cit., p. 215. Sin embargo, señala un engaño «en un nivel más profundo, más sutil»: «Esto está expresado en la respuesta que Diotima da implícitamente a Aristófanes [...] En efecto, lo que enmascaraba el discurso no obstante sugerente de Aristófanes es que el deseo se dirige a la alteridad, no tanto hacia la alteridad como tal, *sino como umbral de una perfección que el ser que desea no tiene y, sobre todo, no es. Por eso la perorata de Aristófanes se repliega en definitiva sobre un narcisismo ilusorio. Y lo que muestra la revelación de Diotima es que el ser amado, en su realidad de ser singular, no podría constituir un objeto adecuado del deseo*», op. cit., pp. 215-216. Cursivas añadidas.

[22] Cfr. *Banquete*, 207e y ss.

Diotima –sostiene Bloom- es que nos exhortan a renunciar a muchas cosas que para nosotros constituyen el encanto de la vida».[23]

La separación amorosa, en medio del apego corporal, indudablemente duele; con todo, debe ser una prueba a superar por el aprendiz del amor. Lo hará desvaneciendo su deseo, agotándolo, extinguiéndolo, en los amores con otros cuerpos bellos. No deja de ser interesante este célebre antídoto para calmar a Eros: otras experiencias amorosas, con todas sus particularidades, van calmando poco a poco, al punto de la extinción y, más aún, del desprecio y la insignificancia, aquel deseo violento y arrebatador. Es en este peldaño donde cantarían los poetas sus penas de amor, como Arquíloco, cuando afirma: «Yazgo, infeliz, por la pasión vencido, sin vida, hasta los huesos traspasado de fieros dolores que los dioses me envían».[24] Un fragmento de esta naturaleza, además, nos pone en fuerte contraste con las versiones eróticas analizadas por Platón, sin embargo, varios testimonios vendrían a acompañar estos cruentos pesares de los poetas. Pero esta es precisamente la experiencia que el aprendiz debe «domesticar», moderar o saber contener, y quizá no sea del todo un desatino afirmar que quien ha pasado por vivencias así de fuertes, alcanza una perspectiva sobre el amor notablemente distinta. Los «fieros dolores» se apaciguan, se calman, y ya *se conocen.*[25]

---

[23] Op. cit., p. 572.

[24] Arquíloco de Paros en García, C.: *Antología de la poesía lírica griega*, Madrid, Alianza, 28 (104D), 2002.

[25] «Todos nuestros apetitos son como cargas de plomo. Ahora bien, para Platón, no hay duda de cuál sea la más pesada. El deseo sexual, 'jefe' de los apetitos y 'tirano' del alma, figura resaltado una y otra vez en la obra platónica. La tarea de liberarnos de la carga del deseo sexual y de los amores de personas individuales mudables será ardua y compleja. El filósofo terapeuta precisará trabajar tanto negativa como positivamente, a fin de contrarrestar la fuerza de nuestro interés», Nussbaum, op. cit., p. 227. Para una interpretación representativa de las que niega o trata de solapar la relación sexual de los primeros peldaños del camino de Diotima, cfr. Reale, G.: *Eros, demonio mediador,* Barcelona, Herder, 2004, pp. 219-224. Una interpretación contraria, en Grube, op. cit., pp. 141-188; Nussbaum, op. cit., pp. 243-268; Marí, pp. 177-186. «Es curioso observar que el texto no nos ilumina mucho sobre esta etapa de la pluralidad de los cuerpos y que los comentadores tampoco lo hacen. Y es que el texto encubre una dimensión escabrosa, ya que, evidentemente, se supone *que el amor que elige un objeto particular funciona a un nivel inferior que el que se abre a la pluralidad.* Pero lo que, de todas formas, se puede decir es que el deseo que se apega a un cuerpo o a los cuerpos es un engaño, puesto que el verdadero objeto de su satisfacción está 'en otra parte'», Libis, op. cit., p. 216. Cursivas añadidas.

γ. *Amor del alma*

Me estás abrasando
Safo

Es entonces, tras todo ese padecer, tras la superación del dolor y el desapego amorosos, cuando el iniciado podrá valorar más la belleza del alma que la del cuerpo. En definitiva, ahora aprecia la belleza del alma, una vez que ha sufrido la del cuerpo.[26] Comienza el aprendiz una experiencia amorosa que considero más reposada, sosegada, donde se cuida al amado y se tiene la experiencia de los discursos inspirados por la belleza. He señalado que Diotima ya no menciona deseos violentos o arrebatadores, lo que nos sugiere un amor más sereno en el que se vive la belleza de otra manera. Me resulta un contraste interesante lo que ocurre entre este amor y el anterior: son amores distintos, y se experimenta de otra manera la *misma* belleza. Hay en este encuentro sosegado, amor, y con el alma involucrada, auténtico amor –sin desmerecer el anterior, donde eran otras las experiencias-. Aquí tampoco se niega lo corporal, no obstante la posibilidad de poder apreciar la belleza del alma. Y también se trata de una experiencia erótica que debe ser, como todo lo sensible, pasajera. Estamos frente al amor entre desiguales: el amante ama lo que tiene el amado y que él no posee, la bondad y la belleza; y a estas alturas del camino la única manera de poseerlas es a través del amado. Ha dicho Diotima, hemos visto, que Eros desea poseer siempre el bien. Y si ahora el amado es la única manera de poseerlo, es evidente que no es ésta la posesión eterna. Es evidente también que si se está buscando esa posesión, este amor al amado necesariamente es transitorio, de manera que el amor se dirige, por supuesto, a lo trascendente. En este sentido, Taylor afirma:

> It is also true he is making [Aristófanes] a distant approximation to the conception, which Socrates will develop, of love as the longing of the souls for union with its true good. But the distance is even more marked than the approximation. The goal of love, as Socrates conceives it, is not incorporation

[26] «Resulta que este paso esencial es, sorprendentemente, una decisión basada en consideraciones tocantes a la 'insensatez' y el buen sentido. Empezamos a preguntarnos qué tipo de necesidad impulsa a este enamorado [...] Las referencias a la 'pasión excesiva' y al 'sosiego' apuntan la posibilidad de que, al menos en parte, este proceder responda a motivos de salud mental (algunas tensiones se han vuelto insoportables o demasiado peligrosas). *Con la terapia propuesta* se altera la mirada sobre el mundo, convirtiéndose lo semejante en idéntico y lo insustituible en reemplazable [...] Ello es posible a condición de que se posea *la determinación suficiente y se cuente con la ayuda de un sabio maestro*», Nussbaum, op. cit., pp. 246-247. Cursivas añadidas.

> with a mate of flesh and blood, nor even lifelong 'marriage' with a 'kindred mind', but the *ieros yamos* of the soul with the 'eternal wisdom' in a region 'all breathing human passion far above'.[27]

Si bien la argumentación se ha venido planteando en unos términos como los de Taylor, Vlastos, por su parte, ha hecho notar, a través de Markus, el radical cambio de perspectiva de Diotima cuando introduce la procreación en lo bello en 206e y ss.[28] Y al respecto comenta: "Diotima never cuts loose from the original description of eros as desire for one's perpetual possession of the good",[29] lo que es, a mi juicio, acertado. Y sostiene a continuación: "she brings in 'birth in beauty' to fill out, not to amend, that description even asserting (206e-207a) that 'birth in beauty' follows (and 'necessarily'!) from that agreed-upon description. She claims that only through the immortalizing effect of 'birth in beauty' can one fulfill the desire to posses the good perpetuity; how seriously she takes this implication shows up in her treatment of the Alcestis story".[30] Afirmar que la única manera de tener acceso a la posesión perpetua del bien es la procreación en lo bello, implica omitir, en parte, el proceso de iniciación de 210a y ss. Hagamos un breve recuento de los argumentos de la sacerdotisa sobre el tema. En 206b, hemos visto, dice Diotima que el amor es deseo de poseer el bien siempre. A continuación pregunta qué actividad caracteriza al amor, cuál es su «acción especial» (*ti touto tugchanei on to epgon*;), y la respuesta es: la procreación en lo bello tanto en el cuerpo como en el alma (*tokos en kalo kai kata to soma kai ten psychen*). Vlastos tiene razón cuando sostiene que Diotima nunca se separa de la afirmación de la posesión perpetua del bien; en efecto, ella sostiene en 206e-207a que la generación es eterna e inmortal, y que hay que desear la inmortalidad junto con el bien, si el amor desea su posesión eterna. *Anankaion de ek touto tou logou kai tes atanasias ton erota einai.*

Pregunta de nuevo a Sócrates por la causa (*aition*) de ese amor y ese deseo (*tou erotos kai tes epithymias*). Y entonces alude a los seres vivos, a todos los animales, terrestres y alados, cuando se encuentran en ese estado de querer engendrar. Y concluye en 207d que la naturaleza mortal busca existir siempre y ser inmortal, y la única manera que tiene para hacerlo es la procreación. Por lo tanto, ese tipo de inmortalidad implica la única posibilidad de la naturaleza mortal, humana o no, para trascender su propia mortalidad. Las aves, como nosotros, sienten el deseo de dejar un ser semejante en su lugar; los seres vivos estamos, cuando corresponda, en disposición amorosa. Finalmente, en 208c,

---

[27] Op. cit., pp. 219-220.
[28] Cfr. Markus, R.: "The Dialectic of Eros in Plato´s *Symposium*", en *Downside Review*, 71, 1955, p. 225 y s; Vlastos, op. cit., p. 20 n.56.
[29] Op. cit., p. 20 n.56.
[30] Op. cit., p. 20 n.56.

introduce Diotima el argumento de la gloria y la fama, del recuerdo inmortal (*athanaton mnemen*) de la virtud. Aquí es cuando nombra a Alcestis, además de Aquiles y Codro: sus hazañas son comprensibles por el renombre, la virtud inmortal, «pues aman lo que es inmortal» (*tou gar athanatou erosin*).[31] Y los pasajes siguientes hacen referencia a la procreación de hijos que procuran la inmortalidad: hijos físicos, entre hombre y mujer, e hijos «más bellos e inmortales», como la obra de Homero, Hesíodo, Licurgo o Solón.[32]

Vlastos sostiene, como hemos visto, que esta vía de inmortalidad, la de Alcestis, es la única posible para poder poseer el bien de manera perpetua. Sin embargo, y como iremos viendo, el camino de iniciación nos permite sostener, con Taylor, que el *telos* del amor de Diotima no es de «carne y hueso», pues se dirige a la eterna sabiduría y contemplación de la belleza. Y ya no somos sólo como los animales de tierra o con alas. Cuando el iniciado ha superado los peldaños del camino, es cuando engendra virtudes verdaderas –y no imágenes-, porque está en presencia de la verdad: la belleza en sí. Y el que ha engendrado una virtud verdadera, haciéndose amigo de los dioses, dice Diotima, *es el que llega a ser inmortal.*[33] *Este* engendrar en presencia de lo bello y *esta* inmortalidad, es la que alcanza el amante cuando se ha iniciado con la sacerdotisa. Estamos hablando de los «ritos finales y suprema revelación». Y lo bello en sí, lo bueno en sí, es lo que se desea poseer de manera perpetua, siempre, estando en presencia contemplativa de lo verdadero; dejando atrás –una vez superadas- las experiencias vitales con el amor y la belleza. Por ello afirma Vlastos que Diotima nunca se aparta de la definición de Eros como deseo de poseer el bien siempre. Y ya hemos visto las implicaciones que tiene este objeto amado. Entonces, 206b se mantiene en relación con la procreación en lo bello, ciertamente, pero, vista desde los altos misterios de Diotima, que es lo que ahora me ocupa, no se mantiene mediante la hazañas como la de Alcestis. Para tener acceso a esas alturas de la sacerdotisa, el iniciado debe seguir su camino, transitar por sus peldaños, y contemplar la verdad de la belleza en su plenitud.

Por lo pronto, y volvemos al amante que aún encuentra la belleza *en* el amado -pues todavía no trasciende lo sensible-, si Eros desea lo que no posee, se plantea una relación profundamente erótica, pienso, en la que la tensión del deseo de posesión permanente se enfrenta a la fragilidad temporal y

---

[31] *Banquete*, 208e.
[32] Cfr. *Banquete*, 208e-209e.
[33] Cfr. *Banquete*, 212a.

humana del amado. La reciprocidad, y esto es importante con respecto a lo que plantea Aristófanes, no es la característica de esta unión: ama el amante –como lo indica el participio- y el amado pasivo es el receptor de ese amor de vigor posesivo. El amado guarda una relación con la divinidad –la presencia en él de la belleza- que el amante *ve*, y ama. Esto hace pensar en el carácter «instrumental» del amado, en su papel de escalón en el tránsito del amante hacia las alturas de la iluminación.[34] No es la belleza, a mi juicio, lo que luce instrumental en el proceso, pues la belleza es la misma en todos los estadios, lo que varía en el proceso es lo más o menos sensible de las cosas amadas. Es la pluralidad la que sí es transitoria, desechable, temporal, y allí contamos a los amados que son dejados atrás. El primero, con una rudeza sorprendente, pues termina siendo insignificante tras haber sido objeto de un fuerte deseo. El segundo, sin embargo, es dejado atrás sin que Diotima haga siquiera un comentario: silenciosamente se abandona y se asciende hacia la contemplación de normas de conducta y leyes. Podríamos decir finalmente que, al ser la multiplicidad instrumental, y esa multiplicidad tiene belleza, entonces ésta terminaría siéndolo también de alguna manera. Pero al ser la belleza *la misma*, en realidad, sólo que presente en el embellecimiento de lo plural, no podríamos considerarla instrumento, en tanto que el ascenso es hacia ella misma, pero despojada de eso plural que embellece.[35]

---

[34] «Diotima crea la impresión de que todo lo que se insinuaba en la primera atracción erótica se alcanza en la filosofía. Pero el filósofo todavía experimenta atracción sexual por los cuerpos. No es un santo que se enorgullece en la mortificación de la carne. Hará lo que le plazca, mientras eso no destruya el orden jerárquico de sus placeres. Beberá y hará el amor en la medida en que esto no destruya el pensar. El mancebo por quien sintió su atracción inicial ahora se vuelve ambiguo: es tanto un objeto de satisfacción erótica inmediata como un paso hacia la filosofía, y ambas funciones no son idénticas», Bloom, op. cit., p. 575. Afirma Vlastos: "In ontology there are grades of reality and only Forms have the highest grade. So too in the theory of love the respective roles of Forms and temporal individual are sustained: the individual cannot be as lovable as the Idea; the Idea, and only it alone, is to be loved for its own sake; the individual only so far as in him and by him ideal perfection is copied fugitively in the flux", op. cit., p. 34.

[35] Nussbaum ha hecho notar las «comparaciones» entre las diversas cosas bellas que se exploran en el camino de iniciación: cfr. 210b; 210d. Asimismo, alude al célebre pasaje 218e, como vimos, donde hay una suerte de cambio de *kallos anti kallous* en el que, obviamente, la belleza de Sócrates resulta ser muy superior a la de Alcibíades: «[…] y de hecho [dice Sócrates] te propones intercambiar 'oro por bronce'». Cfr. *Ilíada*, VI 232-6. En el pasaje en el que Diotima afirma que los hombres aman el bien (206a), se ha querido ver un uso instrumental de la belleza. Para una referencia sobre dicha discusión, cfr. Marí, op. cit., p. 185. Por su parte, Irwin sostiene: "The lower stages are means to the higher (210e-211c), but Plato does not suggest they are only means. The lower beautiful partake in the Form, and embody it imperfectly; but Plato does not claim they are imperfect because they are purely instrumental, but only because they are incomplete expressions of beauty", op. cit., p. 169. Tiene razón el autor: no es imperfecto lo amado en las primeras etapas del camino *porque* sea instrumental, y los cuerpos bellos son, por supuesto, embellecidos por la Forma. Pero lo amado es instrumental en tanto que se trata como parte de un estadio que necesariamente ha de ser superado si se quiere ascender hasta la belleza. Más aún si consideramos la rudeza del abandono del primer cuerpo amado. Por otro lado, "The initial comprehension of the more specific types of beauty cannot be 'knowledge', in the

Este amor que vive el aprendiz, aún en tránsito del camino, es un amor pasajero. Sin embargo, ¿qué amor no es «temporal»? ¿Qué amor hacia *el otro* no es parte del acontecer, del devenir, que eventualmente sufrirá algún tipo de cambio? Aristófanes nos dice que los afortunados que viven el reencuentro con su *symbolon*, se acompañan toda la vida. Pero «toda la vida» tiene su fin, cambia, es siempre contingencia. Y aunque los amantes sean capaces de soportar el devenir, aunque deseen desde lo más profundo de su ser desgarrado la unión con el otro -en cierta forma su posesión en la eternidad-, no hay posibilidad de que eso ocurra si no se escapa del ámbito estrictamente humano. Aristófanes se refiere al sufrimiento del ser originario cuando es dividido por Zeus, del abrazo desesperado tratando de rehacer de alguna manera la antigua unidad, pero no nos habla del sufrimiento que ocurre cuando se pierde *de nuevo*, tras el reencuentro, al *symbolon*. Tan simple como la inevitabilidad de la muerte. Parte del encanto de la historia del poeta es que contamos con *un* verdadero amor. Y Eros en su bondad nos lleva a su encuentro. Pero Diotima desde su propuesta iniciática, hace otras develaciones amorosas. En efecto, «El deseo del Absoluto que actúa inconscientemente en el fondo de todo deseo –aunque sea tan agudo y perentorio como el deseo sexual- no podría encontrar su contenido ni en la determinación particular de un cuerpo, ni siquiera en la corporeidad general. Por eso la sexualidad arrastra consigo un lastre inevitable de desencantamiento y de desdicha».[36]

Consideremos que el aprendiz no vive *una* experiencia de amor, como la única verdadera, en realidad, vive *dos*, aunque también ama «todos los cuerpos bellos». Diotima nos diría, podríamos inferir, que no hay *un* amor de la vida (un amor «humano»), y que el auténtico amor tampoco es con otro siempre contingente. En el camino el iniciado se enfrenta al amor apasionado, corporalmente

---

strict Platonic sense; since it does not involve the grasping of a Form, it must be provisional understanding, to be made complete and adequate only when the different kinds of beauty are seen in the light of their relation to the Form of Beauty. To see the types in this manner is the aim of dialectic", Moravcsik, A.: "Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the *Symposium*", en Anton J., Kustas, G. (comp.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, NY University Press, 1972, p. 296. Finalmente, «En la ironía amorosa, Sócrates, con sus declaraciones amorosas, finge desear que aquel al que presuntamente ama le entregue ya no su saber, sino su belleza corporal. Situación comprensible: Sócrates no es bello, el joven sí lo es. Pero, en esta ocasión, el amado o el presunto amado descubre, a través de la actitud de Sócrates, su incapacidad para colmar el amor de Sócrates, al carecer de verdadera belleza en su interior. Al descubrir, pues, aquello de lo que carece, se enamora de Sócrates, es decir, no de la belleza, pues Sócrates no es bello, sino del amor, que, según la definición en el *Banquete*, es el deseo de la belleza de la que uno carece. De este modo, enamorarse de Sócrates es enamorarse del amor», Hadot, op. cit., pp. 53-54.

[36] Libis, op. cit., pp. 216-217.

apasionado, encendido de belleza y deseo. Y es muy relevante, a mi juicio, que en esa etapa en la que el aprendiz se entrega con tal fogosidad al amor, aún no haya aprendido a apreciar la belleza del alma más que la del cuerpo. Y esa es la experiencia que Diotima exige que en un momento dado se abandone. Un abandono al deseo encantador por el otro, un abandono al goce y a los placeres profundos que se experimentan en medio del vigor erótico. Allí se exige la renuncia. ¿Qué podemos inferir que se cultiva, que se obtiene en semejante experiencia? Viene al espíritu lo relativamente fácil que es confundir una intensidad de esas magnitudes con el amor auténtico y pleno –al menos como lo concibe Diotima-. Quizá sea oportuno recordar aquel pasaje de *Fedón*, en el que Sócrates advierte de la capacidad que tiene el cuerpo para confundir al alma: «Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija [al alma] como un broche y la hace corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma».[37] Pero si bien no podemos decir que el amor ocurre en toda su plenitud sólo en el cuerpo, no es posible omitir que sí hay una experiencia erótica auténtica junto a lo corporal pues se ama con vigor la belleza presente en el cuerpo amado. Sin embargo, esa experiencia no es *el* amor. Y, vista desde los peldaños del camino de iniciación, es la más alejada de las alturas de la belleza en sí, lo que *en realidad* se ama. Si el encuentro con esta realidad, según Diotima, es una experiencia infinitamente superior a cualquier otra, incluido el amor por el cuerpo amado y sus intensos placeres, la conmoción que produce su esfuerzo debe justificar, sin duda, los *ponoi* que produce la escalera que conduce hasta su posesión-contemplación.[38] En este sentido, afirma Bloom: «Diotima presenta el movimiento que se inicia con la atracción corporal como una tersa transición de lo particular a lo general, de lo mudable a lo penetrante, de lo visible a lo inteligible. Por tanto, la contemplación del todo es simplemente un perfeccionamiento de la atracción erótica original por una sola persona. Por eso ella sostiene que la idea suprema, la Idea de las Ideas, es la belleza».[39]

El aprendiz tiene que, eventualmente, lograr dominio sobre el deseo por *ese* cuerpo bello; romper con el apego a ese placer, en fin, hacerse libre.[40] El antídoto, sin embargo, ya mencionado, es muy importante: hacerse amante de todos los cuerpos bellos. La renuncia al deseo por *uno*, se vence, se agota, a través del amar distintos cuerpos. Tendremos que confiar en Diotima y en los resultados de ese fármaco. El abandono del deseo por uno, curiosamente, se vence desde lo múltiple. Aludir al

---

[37] *Fedón*, 83d. Trad. C. García, Madrid, Gredos, 2000.
[38] Cfr. *Banquete*, 210e. Cfr. Rojas Parma, op. cit., p. 35.
[39] Bloom, op. cit., p. 573.
[40] Cfr. *Banquete*, 210 d.

amor a «todos» los cuerpos bellos implica una suerte de saturación, de saciedad o rebosamiento que, según parece, permite el –progresivo, presumo- control del deseo por aquél cuerpo bello escogido para ser amado. En fin, la entrega a tantos cuerpos bellos, la experiencia de tantos vigores y particularidades humanas, probablemente conduzca a la saciedad corporal y al dominio general del arrebatamiento. Diotima no establece tiempos específicos para la sanación y superación de este peldaño del camino, tan exigente y tan complejo. Con ello quiero decir que en esta notable experiencia se enfrenta el iniciado a la humanidad desde sus honduras, al amar vigoroso y a la renuncia aún más vigorosa. No podemos menos que suponer el esfuerzo, el dolor (*ponos*), sin más, de llevar a cabo esa exigencia de la iniciación. El dolor que, finalmente, el aprendiz supera en el mejor de los casos. Sólo así sigue adelante. La vida en el mundo de la contingencia, lo sabemos, es precisamente eso, tener y perder, creer que se posee y enfrentar la disipación de eso que se *creía* propio o «eterno». Es curioso como todos, a sabiendas de la finitud, nos aferramos a lo que irremediablemente podemos perder, o vamos a ver cambiar, sin que tengamos sobre ello ninguna potestad. El iniciado aprende, obedeciendo al maestro, la experiencia vital del deseo y su pérdida «voluntaria», esto es, que lo que se ama con ardor también se disipa. Y que esa experiencia límite también se domina. Es probable que sea claro para quienes leemos a Diotima, que el alma surge de esa experiencia, una vez superada o trascendida, distinta, con otra mirada y otra disposición hacia el amor. El iniciado *vivió* el deseo ardoroso, no lo reprimió ni lo omitió ni lo negó, lo vivió; dejó su huella en la piel y en el alma, como la dejan todos los amores.[41] Fue al encuentro de otro amor, pero ahora a sabiendas de que alma tiene una belleza más valiosa que la del cuerpo. Esta experiencia del amor también fue pasajera y temporal; por supuesto, entre amantes diferentes. En fin, si hemos hablado de usos instrumentales, pensemos por un momento en el amado que luego de ser objeto de tanto deseo terminó siendo considerado *smikron*.[42]

---

[41] Que Diotima sea una mujer, se muestra importante, entre otras cosas, en este sentido: «Lo real para las mujeres ha sido el contacto con el dolor, con el sufrimiento, con la muerte, con las pasiones y el contacto con el mundo se ha dado a través de ese dolor, no por el conocimiento o logros, pues éste siempre estuvo prohibido a las mujeres. Más bien las mujeres se han relacionado con el saber por experiencia, con la propia vida». Si bien Diotima es el culmen del conocimiento erótico, no olvidemos que se trata de una «revelación de misterios», y que su camino iniciático comienza por la corporalidad y no está exento, como hemos visto, del dolor y la experiencia de vida. En efecto, desde allí se asciende a la contemplación». Finalmente dice la autora en el mismo lugar: «El cuerpo también es considerado como posibilidad de trascendencia, no lo consideró [Diotima] 'cárcel del alma' como Platón, sino como posibilidad de ser, lugar donde se da contacto con el origen, con lo originario o sagrado», Zavala, M.: «*Diotima de* Mantinea: filósofa de oído», en *Ethos* educativo, vol. 43, n° 109, 2008, p. 115.

[42] *Banquete*, 210b. Vlastos sostiene que, para Platón, "[…] the notion of loving persons as 'ends in themselves' would make no sense. No wonder that we hear of nothing remotely like it from Plato. Had such a thought

El que transita el camino erótico, tras vivir el amor por un cuerpo ahora vive el amor del alma y, probablemente, se vincula con el amor del cuerpo de una manera distinta. No poca debe ser la influencia de haber amado «todos» (tantos) cuerpos bellos.[43] Me apresuro a decir, con toda la ambigüedad del caso, que «algo» se agotó. Platón nos deja ver un amor en sosiego y concentrado en la procreación de *kaloi logoi*, que embrujan y encantan,[44] pero que también tranquilizan.[45] Desde esta suerte de reposo y sosiego amoroso, tras la embriaguez antes vivida, puede el iniciado dar un paso más en el camino y, como vemos en el texto, abandona esta experiencia erótica en silencio, «obligado» (*hina anagkasthe*) a contemplar la belleza de normas de conducta y leyes. Diotima ya no habla de deseos violentos ni manda al aprendiz a amar cuerpos bellos, pero lo obliga a la

---

occurred to him, his theory could have seen in it only conceptual error and moral confusion. On the terms of that theory [la de Diotima], to make flesh-and-blood men and women terminal objects of our affection would be folly or worse, idolatry, diversion to images of what is due only to their divine original. We are a prey to this error, Plato would say, because of our carnal condition, burdened with incompleteness which fellow-creatures have power to complete; we were free of mortal deficiency we would have no reason to love anyone or anything except the Idea: seen face to face, it would absorb all our love", op. cit., p. 33. Es cierto: el amado, lo amados del iniciado son instrumentos, escalones, cfr. *Banquete*, 211c. Y lo que ama el aprendiz es la belleza que hay en ellos: sólo son portadores de lo *realmente* amado. Por tanto, son prescindibles si se va tras el hallazgo de lo que de manera auténtica se ama. Así, continúa Vlastos: "What we are to love in persons is the 'image' of the Idea in them. We are to love the persons so far, and only insofar, as they are good and beautiful [...] This seems to me the cardinal flaw in Plato's theory. It does not provide for love of whole persons, but only for love of that abstract version of persons which consists of the complex of their best qualities. This is the reason why personal affection ranks so low in Plato's *sacala amoris* [...] persons cannot compete with abstractions of universal significance [...]", p. 31. Platón no nos propone una teoría del amor a otro, salvo de manera instrumental. No sé si realmente sea un error, una vez que ese no es su propósito. Sí es, por el contrario, el de Aristófanes, y a través de él Platón explora el amor desde el sentimiento de incompletitud sosegado –siempre parcialmente- por la persona amada. El amado del aprendiz, tras ser profundamente deseado, termina siendo objeto de desprecio y de renuncia: dejado de lado como algo prescindible, no tiene posibilidad frente al deseo auténtico del amante, nada menos que la Forma de belleza. Con todo, y como hemos estado explorando, esta perspectiva, vista desde la crítica a Aristófanes, adquiere cierta luz. El amor pleno, el de lo bueno y la belleza, no se agota en lo mortal. Y el discurso de Diotima muestra, no obstante lo poco grato que nos resulte, las profundas debilidades que guarda el amor que se agota en lo mortal y en su deseo, inalcanzable salvo por momentos, de fundirse en una unidad, cuando sentimos que hemos hallado nuestra otra parte. Quizá, como ocurre en *República* con sus duras críticas a la democracia, lo más relevante para nosotros, no iniciados, sea considerar las fragilidades que Diotima señala en el amor al otro, en el amor terrenal del que todos participamos, más que en su resolución ascética y contemplativa.

[43] Sostiene Bloom a próposito del antídoto de Diotima: «Puede parecer ventajoso contar con un buen argumento a favor de la promiscuidad. La promiscuidad es sólo un medio para el fin de reconocer que lo que uno busca no se encuentra aquí y que el hombre que persiste en esa actitud licenciosa pronto se corrompe sin aprender la lección», op. cit., p. 570.

[44] Cfr. *Cármides*, 157a.

[45] Cfr. *Fedón*, 77d-e. Rojas Parma, L.: «Entre 'ensalmos' y 'conjuros': sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna», en *Apuntes*, UCV, n° 34, 2009, pp. 172 y ss. "[...] Diotima the *mystagogue* leads Socrates to realize that initiates into her rites of love will, in loving their beloved, see Being and thereby enter into a new, mutual relation with the divine and become *theophiles*, both loving-the-divine and beloved-of the-divine", Evans, op. cit., p. 7.

contemplación de algo menos sensible. Es al menos sugerente que se obligue al aprendiz a contemplar normas y leyes, mientras se implica con ello otro abandono amoroso.

Es un proceso fuerte el del amante, y ahora es cuando debe considerar que la belleza del cuerpo es insignificante.[46] Si debe seguir hacia otro peldaño, esto es, no va por su propia voluntad o porque ha agotado esa relación amorosa, parece, al menos, que habría permanecido en ella un tiempo más. En el obligar –aunque para bien, en este caso-, hay una cierta violencia hacia el iniciado, podríamos decir, y precisamente por ello debe ir de la mano de un maestro. Ya no ama lo bello en un cuerpo; ni ama un alma que *no* sea bella. Aún no ha contemplado la belleza en sí, pero ha tenido experiencias que le permiten concluir, al menos, por lo que nos sugiere el texto, que sólo debe amar almas con las que pueda engendrar bellos razonamientos. Lo que orienta su actuar en el amor, se va, digamos, asentando, solidificando en el alma, a través de las experiencias vividas, hasta que pueda ascender a la pureza de lo bello.[47] ¿Qué significa entonces que la belleza del cuerpo deba considerarse como insignificante?[48] Que ante realidades cada vez menos sensibles, lo es, si se va tas la belleza en sí. No se trata, pienso, de que la belleza del cuerpo no figure en absoluto; o la del alma o la de las normas de conducta: es la *misma* belleza. En realidad, será más significativa mientras más cerca esté de su pureza y, al mismo tiempo, más alejada de su relación con lo sensible. Evidentemente allí, sin sensibilidad, es bella en sí misma, y se aprecia su *mismidad* desde su despojo de lo sensible y múltiple.

---

[46] *Banquete*, 210c.

[47] Con todo, no podemos ignorar lo que sostiene Rosen: "Diotima does not explain how the neophyte distinguishes between [the beauty of] the body and the psyche", op. cit., pp. 266-267.

[48] Cfr. *Banquete*, 210c.

8. *De repente, la belleza*

Pero pienso que alguno aún me recordará…

Safo

Finalmente, tras esa experiencia, el aprendiz es conducido ahora hacia las ciencias, para que también aprecie en ellas la belleza.[49] Y es precisamente desde allí, no obstante la belleza que vemos en ciertas normas de comportamiento y en las leyes que administran la justicia, desde donde Diotima habla de orientar la «mirada hacia esa inmensa belleza»,[50] e incorpora la célebre y hermosa metáfora del que se ha vuelto hacia «el mar de lo bello».[51] Lo que separa la «inmensidad de la belleza» y ese «el mar de lo bello», es el fuerte pasaje en el que la adivina habla de la belleza y su contemplación pero ya no de una manera «servil» (*oiketes*), es decir, desde la dependencia y el apego: no se ama la belleza de *un* solo ser, bien sea un cuerpo, un hombre o una norma. Eso es, dice, «mediocre y de espíritu corto».[52] Lo «uno» sensible es ahora duramente atacado: es el apego mediocre y de poco vuelo. No podemos menos que recordar la unidad humana formada por los amantes de Aristófanes. Parece que el desapego a lo uno sensible, mortal y cambiante, siempre fuera de nuestro control, nos aparta del sufrimiento. Y la unidad del poeta está destinada, no obstante el reencuentro, a desaparecer nuevamente. Los amantes no son inmortales. En la propuesta de Diotima lo sensible eventualmente deja de ser lo importante, y en las etapas finales del proceso todo lo anterior luce servil y

---

[49] Cfr. Jaeger, op. cit., p. 584. "It is left to Plato to generalize this kind of *eros* and to see that it may reach a mad obsessive intensity which is commonly thought peculiar to sexual love […] He understands how decisive a role in the motivation of the most abstruse inquiry may be played by such things as the elegance of a deduction, the neatness of an argument, or the delight which floods the mind when a powerful generality brings sudden luminous order to a mass of jumbled data. He sees that the aesthetic quality of such purely intellectual object is akin to the power of physical beauty to excite and to enchant even when it holds out no prospect of possession", Vlastos, op. cit., p. 27.

[50] […] *kai blepon pros poly ede to kalon* […], *Banquete*, 210d.

[51] […] *all' epi to poly pelagos tetrammenos tou kalou* […], *Banquete*, 210 d. «Ante nosotros se extiende el ancho mar del *kalón*. De ser posible esta visión, transformaría el mundo, desligándonos de *apegos vulnerables* y liberándonos de graves conflictos. No habría motivo ya para perseguir a Alcibíades, *para consagrarse a un ser amado*, ni siquiera para amar a una ciudad por encima de todo lo demás. Tampoco estos compromisos entrarían en dolorosa colisión mutua, pues lo *kalon* es todo una misma cosa. Contemplando un paisaje uniforme y llano, sin promontorios escarpados ni valles profundos, el enamorado apenas tendría razones para desplazarse de un lugar a otro. La vida contemplativa es, en suma, la elección más natural», Nussbaum, op. cit., p. 248. Cursivas añadidas.

[52] *douleuon phaulos e smikrologos*, (siendo esclavo de lo mediocre/mala calidad y de mínima razón), *Banquete*, 210 d.

dependiente. En efecto, «Un aspecto fundamental de la ascensión es que el enamorado se libera gradualmente de su dependencia de la fortuna».[53] El amante de Diotima aprende un amor exento de dolor. Finalmente, de eso se trata: libre de apegos, de dependencias de otro amor, contingente y humano, no se sufre.[54]

Pero si bien este amante aprende el amor sin sufrimiento, y esto me resulta de una importancia capital en el proceso, lo aprende desde la misma experiencia. Su retirada de la contingencia la logra viviendo, experimentando, curtiéndose de amores, de piel, de renuncias. De manera que su llegada al mar de lo bello está precedida de vida, no de resistencias o represiones. La serenidad del amante de lo bello en sí es, a mi juicio, auténtica, plena, sin deudas con la vida, sin expectativas por algo no sabido o no vivido en el amor. Lo que sabe Diotima es que el amor a otro, a otro siempre contingente, no es el *telos* del verdadero amor. Lo que el amante realmente desea es la posesión permanente de la belleza, pues eso es lo único que otorga felicidad, mientras aleja del sufrimiento. El amante, en realidad, no ama al amado, ama la belleza que brilla en él. De alguna manera, el amado es sólo un intermediario entre el amante y lo bello.[55] Descubierta la naturaleza «en sí» de lo realmente amado, toda la sensibilidad es prescindible.

Cuando el amante contempla ese mar de lo bello, el tiempo que sea conveniente, nuevamente engendra bellos discursos, ahora «magníficos», pero llega a una disposición de alma en la que se fortalece de tal manera que descubre la belleza en sí. El plural de las ciencias es superado por un único conocimiento[56] (*tina epistemen mian*) y, a partir de aquí, escuchamos el éxtasis de la revelación de

---

[53] Nussbaum, op. cit., p. 249.

[54] En este mismo sentido, afirma Nussbaum: «Su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo o frustración. Los discursos y pensamientos están siempre bajo nuestro dominio en mucho mayor grado que las relaciones pasionales y físicas con individuos concretos. En fin, aunque un ejemplar de belleza mundana desparezca o nos rehúya, el mar ilimitado no se desvanece: apenas se dejará sentir la pérdida de una gota», op. cit., p. 249.

[55] Es curioso considerar al amado como un «intermediario», en este caso entre el amante y la belleza en sí. El amante es como Eros, el que ama lo bello que no posee. Y Eros es, sabemos, un *daimon* que se ubica entre el mundo divino y el humano. Si el amante lo que realmente ama es la belleza que está presente en el amado, tanto así que eventualmente el amado –y todo lo sensible- es prescindible, el amado es tan sólo intermediario entre el que ama y la belleza. De allí el carácter instrumental ya mencionado. «Agatón ha confundido el Amor con su objeto, es decir, el amado. Pero, para Sócrates, el *Amor es amante*», Hadot, op. cit., p. 57. Cursivas añadidas.

[56] Sobre la relación entre *Banquete* y *República*, cfr. Cornford, F.: *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge University Press, 1950, p. 75 y ss. "As in the *Republic*, the study of the separate science leads up to the supreme science of 'dialectic' or metaphysics, in which we are confronted with the principles on which all

la adivina, y que constituye para nosotros, como se ha dicho tantas veces, el tipo de lo que es una Forma platónica.[57] Diotima advierte que quien haya sido instruido hasta este peldaño de la iniciación, correctamente, en la sucesión que corresponde -lo que nos deja en claro la importancia del cumplimiento estricto de cada experiencia, pues no se llega al azar o por cualquier vía al conocimiento supremo-, descubrirá «de repente» (*exaiphnes*)[58], la belleza en sí. Recordemos esos sentidos pasajes que Platón pone en boca de la sacerdotisa: la belleza en sí existe siempre y es inmóvil; por lo tanto, y este es el corazón de esta naturaleza divina, no es *relativa* a nada: no es bella en un aspecto y fea en otro, unas veces bella y otras no, para unos sí y para otros no.[59] En este sentido, es enfática cuando advierte que la belleza en sí no es algo que participe de un cuerpo, ni de un razonamiento –aquellos engendrados junto a los bellos- ni de una ciencia. Es «específicamente única» y mientras todo lo bello participa de ella, ella permanece inalterable.[60]

---

other knowing depends, so here also Socrates describes the man who is coming in sight of his goal as descrying 'one single science' of Beauty (210d). And in both cases, in the final moment of attainment, the soul is described as having got beyond 'science" itself. Science here passes in the end into direct 'contact', or, as schoolmen say, 'vision', an apprehension of an object which is no longer 'knowing about' it, knowing propositions which can be predicated of it, but an actual possession of and being possessed by it. In the *Republic*, as in the *Symposium*, the thought is conveyed by language borrowed from the 'holy marriage' of ancient popular religion and its survivals in mystery-cults [*Rep.* 490b; 496a]. Here it is 'Beauty' to which the soul is mated; in the *Republic* it is that good which, though the cause of all being and all goodness, is itself 'on the other side of being' (*Rep.*, 508b)", Taylor, op. cit., pp. 230-231.

[57] Como es sabido, las Formas no son mencionadas en el discurso de la adivina, salvo la descripción de lo bello en sí. "Still, there can be no doubt that, according to Diotima, Eros points us towards the Ideas", Rosen, op. cit., p. 199, n. 5.

[58] *Banquete*, 210 e. Me parece que esta expresión deja en evidencia la ausencia de la *anamnesis* en el discurso de Diotima. Parece oportuno recordar *exaiphnes* en *República*, 515c, cuando el liberado de la caverna se ve forzado a levantarse «de repente», volver el cuello y caminar hacia la luz de la fogata. También, en 516e, una vez que el liberado se devuelve a las tinieblas, encandilado, «al llegar repentinamente [*exaiphnes*] del sol [...]». Para un comentario al respecto, cfr. Robin, L.: *La théorie platonicienne de l'amore*, Paris, 1929, p. 183. Rosen, op. cit., p. 269. Con todo, es Nussbaum quien hace notar otro interesante paralelismo en el mismo *Banquete*, entre la visión del iniciado y la llegada «repentina» de Alcibíades en 212c: «Y de repente la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes de una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista», *kai exaiphnes ten auleion thyran krouomenen polyn psophon paraschein hos komaston, kai auletridos phonen akouein.*

[59] Es particularmente notable el contraste de estos pasajes de *Banquete* con *Hipias Mayor,* 289b-d. Lo bello es precisamente *lo otro* con respecto a la multiplicidad, que siempre está en cambio y devenir. En la pluralidad de cosas bellas no se posee de manera permanente lo amado. De allí que estamos siempre a la deriva y frente a la vulnerabilidad de la pérdida. Desde la sensibilidad no podemos desear la posesión permanente de nada. Por lo tanto, el amante debe volverse hacia la divina estabilidad de la belleza. Es interesante que Diotima, experta en asuntos amorosos, no cuestione el deseo de posesión propio del amante, es decir, no trate de velar ese anhelo profundo de hacerse dueño, de alguna manera, de lo amado. Por el contrario, le hace frente de tal manera, mientras lo reconoce como inherente al amante, que le muestra un camino mediante el cual se alcanza lo realmente amado sin ninguna posibilidad de pérdida o vulnerabilidad.

[60] *Banquete*, 211a-b. «En este pasaje, Platón resume en poesía el ascenso dialéctico a la Idea de Bien, principio primero y supremo de todas las cosas. Descrito en los libros VI y VII de la *República*, es considerado aquí en su

Así, los amantes tuvieron una experiencia erótica distinta de la de los amantes. Mencionemos una vez más la ausencia de la reciprocidad, al menos como la entiende Aristófanes, aunque poco –o nada- podamos decir del amado, pues tan sólo sabemos de su belleza, que fue escogido para ser amado, y que eventualmente fue dejado atrás por algo «menos sensible». Los amantes de Aristófanes conocen el dolor de la ausencia de su auténtico amor –ó lo que «creen» su auténtico amor-; el iniciado conoce el dolor de la renuncia al cuerpo amado en la plenitud de su belleza. Los amantes viven la ilusión de la «eternidad», por así decirlo, propia de suponer que la sensible es la única realidad, y propia del hábito que nos disfraza la realidad del cambio inesperado. El iniciado aprende que no tiene sentido apegarse a algo que no sea lo verdaderamente amado, y que lo amado no debe confundirse con lo que tan solo participa de lo bello en medio de su inevitable acontecer.[61] En fin, aunque el pasaje es conocido, nadie mejor que la misma Diotima para resumir lo descrito –y vivido- por el amante:

> Pues ésta justamente es la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños e ir ascendiendo continuamente, con base en aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento no de otra si no de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.[62]

Siempre es interesante resaltar que Diotima comienza su *scala amoris* por las cosas sensibles, por el amor al cuerpo bello y así va progresivamente en camino hacia la Forma. Y tiene razón Nussbaum cuando afirma: «El ascenso es verdadero; sin embargo, exige sacrificar 'verdades' profundamente enraizadas en nosotros. Por tanto, Diotima debe motivar el cambio de visión desde el lugar donde

---

suprema manifestación de lo Bello», Reale, op. cit., p. 219. "The 'wonderful' (*thaumaston*) nature of beauty in itself is a sign that *no logos can be given of it*. Diotima's poetic account, with its emphasis upon visual imagery, is rather a prophecy of the step from philosophy to wisdom", Rosen, op. cit., p. 269. Cursivas añadidas.

[61] «Este aspecto de las enseñanzas de Diotima es muy duro. El movimiento de Eros nos aleja del encanto de dos personas que se abrazan y siempre quieren estar juntas, el encanto tan maravillosamente capturado por Aristófanes», Bloom, op. cit., p. 570.

[62] *touto gar de esti to orthos epi ta erotika ienai e hyp' allou agesthai, archomenon apo tonde ton kalon ekeinou heneka tou kalou aei epanienai, hosper epanabasmois chromenon, apo henos epi duo kai apo duoin epi panta ta kala somata, kai apo ton kalon somaton epi ta kala epitedeumata, kai apo ton epitedeumaton epi ta kala mathemata, kai apo ton mathematon ep' ekeino to mathema teleutesai, ho estin ouch allou e autou ekeinou tou kalou mathema, kai gno auto teleuton ho esti kalon*, *Banquete*, 211b-c. «Diotima reproduce la dialéctica socrática arguyendo que uno se desplaza desde los individuos, que son una suerte de unidad de cuerpo y alma, a los modos de vida, las prácticas y las leyes que rigen a los hombres, y de allí a las diversas ramas del conocimiento», Bloom, op. cit., p. 573. De esas ramas del conocimiento se eleva el aprendiz al saber supremo de la belleza en sí. Es importante que el autor destaque este ascenso como una reproducción de la dialéctica socrática.

nos encontramos».[63] La proscripción de lo sensible, tan frecuente en el imaginario platónico, toma otro matiz cuando se habla de amor y de belleza. Y, casi al final de su intervención, dice Diotima una de sus sentencias más conmovedoras: en esa etapa de la vida, cuando se contempla la belleza absoluta, «le merece la pena al hombre vivir».[64] Ahora, el amante sereno *sabe* lo que ama, *sabe* que lo que ama es lo bueno, y desde la quietud de lo amado, se acompaña y es feliz. Posee el bien, lo bello, lo amado.[65] Es muy complejo describir una experiencia de esta naturaleza: "Unfortunately, such ascent takes us from speech to silence".[66] Desde aquí se ve muy lejano aquel amor sudoroso y

---

[63] Nussbaum, op. cit., p. 250.

[64] "[...] *entauta tou biou, o phile Socrates", ephe he mantinike xene, "eiper pou allothi, bioton anthropo, theomeno auto to kalon*, *Banquete*, 211d. A propósito del tema de la inmortalidad que no aparece en *Banquete* al modo de *Fedón* o *Fedro*, cfr. Marí, op. cit., p. 184. "In the end, Diotima teaches that although being human has limits, the limits of mortality can almost disappear for those who choose to view the philosophical vision of Being made possible by initiation into the highest level of her erotic rites", Evans, op. cit., p. 20.

[65] Lo posee en su contemplación, o como bien señala Taylor, como en un *ieros gamos*. Ahora bien, a propósito del proceso de iniciación, sostiene Grube: «A medida que vamos siguiendo al filósofo en su viaje ascendente, nos da la impresión de que algo no marcha bien y que con su apasionada oratoria se ha dejado atrás el amor en cierto modo; el filósofo puede encontrar, desde luego, una satisfacción sublime en la contemplación de la belleza suprema, pero difícilmente llamaríamos nosotros a esto satisfacción del amor, ya que el amor debe estar inscrito seguramente en las relaciones entre individuos. Si nos fijamos con mayor atención, veremos que el momento en que nosotros nos separaríamos de Platón es cuando Diotima llega a la belleza de 'las leyes y las instituciones'», Grube, op. cit., p. 181. Tiene razón el autor, pero permite un comentario. Precisamente para que el iniciado no sienta que «algo no marcha bien», es indispensable que viva y agote –insisto en ello- cada uno de los peldaños del camino, especialmente aquellos que implican el amor hacia otro. La satisfacción de la contemplación *no* es como el amor entre amantes. Según Diotima es una experiencia superior, pero que supone haber vivido ese amor entre individuos, a un punto incluso sorprendente cuando se ordena al aprendiz «amar todos los cuerpos bellos». Quizá algunos se habrían detenido allí, y no en las leyes; probablemente otros se habrían rendido ante la exigencia de abandonar el cuerpo amado, y no en las instituciones. Lo que recuerda que estamos frente a un iniciado y en medio de un proceso que está siendo revelado como los altos misterios del amor; esto me lleva a suscribir que no es una experiencia para todo el mundo. De cualquier manera, el ascenso hasta la Forma implica trascender, *una vez agotadas*, cada una de las etapas del camino, y ese «dejar atrás», si bien puede ser complejo, conduce a la contemplación una vez que se ha conocido el amor en un sentido humano y profundo. Ciertos «excesos», podríamos decir, como el amar a todo los cuerpos bellos para calmar el deseo por uno, dan entender, pienso, que Diotima se cuida de no dejar esas experiencias entre individuos a medias, frustradas, con dudas o expectativas. El iniciado contemplativo de lo bello, *sabe* del amor entre amantes, *sabe* del amar el alma y los cuerpos; llegar a la belleza de las leyes implica haber vivido el amor, pero de manera temporal para aprender y seguir adelante en el proceso.

[66] Rosen, op. cit., p. 268. "Consequently, the apprehension of it is strictly 'incommunicable', since all communication takes the form of predication. Either a man possesses it and is himself possessed by it, or he does not, and there is no more to be said", Taylor, op. cit., p. 231. "It is an initiate's experience of the Eleusinian Mysteries that constitutes the central metaphor for encountering Being in the *Symposium*, and this metaphor is depicted as having been invented by a woman in a dialogue full of men", Evans, op, cit., p. 2. En este mismo sentido, afirma la autora: "In the *Symposium* it is the language of the Mysteries that Plato evokes at the end of Diotima's speech, depicting a 'leader' like a *mystagogue* conducting the 'initiate' through the 'rites of love'. The encounter with Beauty and Being is depicted as a rite that one can be initiated into as one was initiated into the rites of Demeter at Eleusis", op. cit., pp. 6-7. "Plato is not, of course, the first Greek to use

profundo que el amante tuvo que dejar atrás; el otro que cuidó y amó a pesar de su insuficiente gracia corporal. Los amantes en su amor de reencuentro y cercanía, han quedado en los predios de un camino que nos muestra, en fin, que ese no es el *telos* del amor auténtico; es sólo un paso, un peldaño, un momento, como todo lo sensible, respetado en su inevitable devenir. Lo Uno humano, ha sido reemplazado por lo Uno eterno.[67] Lo «no sabido» de los amantes de Aristófanes ha quedado superado –nada menos que- por la *episteme* de lo bello. Y aquí, entonces, debemos referirnos de nuevo a aquellas oscuridades del alma reveladas por ese «no saber» de los amantes. Podemos suponer que si Diotima nos habla del conocimiento de la belleza en sí, absoluta, no debería quedar lugar en el alma del amante para un espacio no explorado, desconocido por él mismo, con la fuerza suficiente para hacerlo errar en los asuntos del amor y la belleza. El trayecto iniciático, bajo la dirección de un guía, ha ido mostrándole lo bello en todas sus facetas: desde lo sensible hasta lo absoluto. Este supremo saber, infalible por definición, rechaza desde su naturaleza la posibilidad de *creer* que se ama, *creer* que es bueno, *creer* que la completitud erótica es con otro ser contingente. Todo el padecer que hemos descrito durante el camino iniciático, podría permitirnos la suposición al menos de la «domesticación» de las fuerzas irracionales de alma vinculadas a lo erótico, de cuyas consecuencias hemos hablado. No sabemos si el resultado de la terapia es realmente el esperado, pero podemos

---

Eleusinian imagery in speaking of *eros* [...] but this emphasis on the mysterious quality of erotic experience and on the difficulty of penetrating to an accurate understanding of it reflects a systematic element in this thinking. If philosophy is a form of revelation, then the mystery religious can provide a metaphor for philosophical enlightenment. But in order to prevent Socrates from appearing in the *Symposium* to be some sort of fake *mystagogue* –which is how Aristophanes had portrayed him in the *Clouds*- Plato needed to transfer the initiatory function proper to a professor of desire from Socrates to his alter ego, Diotima", Halperin, op. cit., p. 127.

[67] «El 'Bien' como 'Uno' y 'Medida de todas las cosas', mostrándose como 'Bello' en las relaciones de proporción, orden y armonía en distintos niveles, desde los corpóreos hasta los inteligibles, nos atrae hacia sí mediante el Eros, que, en la visión y contemplación de aquél, encuentra la paz y el fin de su viaje. Esto era lo que Platón expresaba, bajo la máscara de Aristófanes, con la 'nostalgia del Uno', y que, en cambio, bajo la máscara de Sócrates/Diotima, explica que coincide con la posesión del Bien para siempre, cuya suprema expresión es lo Bello», Reale, op. cit., p. 231. «Ella [Diotima] enseña que la experiencia final será tan eróticamente satisfactoria como la primera, o aún más, e insinúa que la filosofía puede superarse a sí misma para tornarse en sabiduría. Ya no hay duda ni necesidad de regresar a los particulares y las sombras donde el filósofo inició su busca de la sabiduría. Se trata de una versión tranquilizadora, sin las terribles y acuciantes dudas del filósofo», Bloom, op. cit., p. 573. Sin embargo, el autor culmina con una perspectiva crítica importante: «[Diotima] procura proclamar la dignidad de la vida filosófica, lo que debe ser para que podamos considerarla la forma de vida más elevada. Pero hace lo mismo que le criticaba a Sócrates, y se olvida de que eros es incompleto por naturaleza, y por ende no es bello. A lo sumo, la filosofía sólo puede ser una divinización del fin que ella describe, pero cruzada de inquietantes dudas que la ponen en tela de juicio», op. cit., pp. 573-574. El *telos* platónico de la filosofía se contempla, y ya no permite la duda socrática que, ciertamente, estimula la búsqueda filosófica. El amante de Diotima ya no duda, ya no busca, se acopla a la inmovilidad espiritual de la contemplación y es feliz.

suponer que la experiencia ha sido, al menos, transformadora. Es importante, finalmente, que el proceso no haya sido ajeno a la experiencia o a la vida: como la mayéutica –y sin ánimos de hacer comparaciones-, es un proceso que se vive desde sí mismo, en todas sus dimensiones, y por ello es transformador.

En otro lugar he sostenido que el de la belleza es un saber que sobrepasa lo racionalmente fundado.[68] En efecto, este saber «revelado» con la ayuda de Eros, que es objeto de contemplación y que deja al iniciado en la profundidad del silencio, en cierta forma supera lo estrictamente racional; hay una superación de las ciencias y la revelación de una realidad suprasensible. Pero lo que está por encima incluso del fundamento racional no es, por supuesto, la irracionalidad atribuida generalmente al amor.[69] Eso en realidad podría equivaler a lo no examinado del alma que denunció constantemente Sócrates, y a los amantes que no saben por qué se aman ni qué es lo que aman. Desde el punto de vista de Diotima, la irracionalidad del amor toma ciertos cauces de la mano de un maestro, y si bien culmina en una contemplación, implica que el alma del amante ha sido educada al punto que no está a merced de esos espacios desconocidos de uno mismo –al menos esa parece la pretensión- desde los cuales no sabe por qué actúa como actúa. Finalmente, tras todo ese recorrido amoroso que la adivina de Platón revela, vale celebrar con Sócrates «el poder y la valentía de Eros».[70]

Sin embargo, podemos hacernos, con Grube, los siguientes cuestionamientos:

> ¿Hasta qué punto debemos suponer que cada vez que se alcanza un peldaño más alto se cancela el peldaño anterior? ¿Puede aún gozar con la visión de la belleza física un hombre que ha alcanzado la meta suprema, la intelección perfecta de la realidad y su contemplación como suprema belleza, un hombre que está produciendo acciones perfectamente virtuosas? Parece difícil excluir los peldaños inferiores, incluso después de haber alcanzado los más altos. Aquéllos, sin embargo, han de perder su importancia en gran medida.[71]

---

[68] Cfr. Rojas Parma, L.: «Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea», en *La lámpara de Diógenes*, n°14-15, 2007, p. 29.

[69] En efecto, afirma Taylor: "This does not mean that the 'most real being' is *irrational*, or that by 'thinking things out' we are getting further away from it, but it does mean that we cannot 'rationalize' it. We cannot give its constituent 'formula', so to say, as we could that of an eclipse or a cycloid. You might spend eternity in trying to describe it, and all you found to say would be true and reasonable, so far as it goes, but its full secret would still elude you; it would still be infinitely rich with undisclosed mystery", op. cit., p. 231.

[70] [...] *kai nyn te kai aei egkomiazo ten dynamin kai andreian tou Erotos* [...], *Banquete*, 212b. «Al final, poseemos un objeto de amor siempre a nuestra disposición, que satisfará, en el más alto grado, nuestro anhelo de 'estar con el amado' constantemente», Nussbaum, op. cit., p. 250.

[71] Grube, op. cit., p. 183.

La contemplación de la belleza en sí, despojada finalmente de todo lo sensible, implica, podemos inferir, que el iniciado permanece allí y no regresa a lo vivido en las etapas previas. El espíritu del camino, parece ser, superar peldaño a peldaño; vivirlo hasta agotarlo y hasta que el maestro ordene el paso siguiente. Quizá no sea del todo preciso sostener que el iniciado no disfruta de la belleza de un cuerpo, una vez alcanzadas las alturas; pero sí que su relación con esa belleza, más aún, con ese cuerpo, debe ser definitivamente otra. La disfruta porque sabe que es la belleza lo que realmente le atrae; pero al haberla contemplado en su Forma absoluta, no puede tener el mismo impacto sobre él, dada la conciencia que tiene de que sólo hay una «presencia» de la Forma en el cuerpo bello y no la belleza en sí. En general, podemos suponer que el estado de ánimo del aprendiz ha cambiado por completo, que no lo podemos pensar amando un cuerpo bello, o atraído por éste, de la misma manera que cuando comenzó el proceso. Por eso insisto en que el iniciado *agota* los peldaños –pues Diotima no establece tiempos-, en ellos hay una vivencia auténtica del amor entre amantes que, cuando se abandona, cuando se supera, ha quedado asentada en el amante, con la serenidad requerida para ello, y sigue hacia su próximo escalón. Probablemente las etapas que se viven no se «cancelan», pero sí es cierto que las experiencias se terminan, que la atención se concentra en otra cosa, aunque lo vivido de ninguna manera pueda ser borrado. Lo vivido no se suprime ni se anula ni se olvida: difícilmente se desarraiga de uno al punto de cancelarse uno mismo. Como dice el propio Grube, ciertas cosas empiezan a perder importancia. Ahora bien, parece claro que aquel que no supere alguno de los peldaños, no puede continuar el tránsito iniciático. Y, en ese caso, probablemente no llegue a la contemplación de lo divino, al final del proceso. Bien afirma Nussbaum del aprendiz: «De cada etapa sale teniendo en menos lo que antes valoraba, aunque sin olvidarlo por completo».[72]

Pero si la revelación de los misterios mayores de Diotima es el *quid* del amor, es justo reconocer, con Halperin, que en la versión de Aristófanes también se guarda un lugar importante para el misterio y la adivinación en los asuntos eróticos. Su interpretación es, a mi juicio, particularmente bella y sugerente; con todo, permite, como veremos a continuación, hacer algunas precisiones significativas con relación a lo que se ha venido exponiendo sobre el poeta y la crítica que le hace la sacerdotisa. Dice al autor:

> As Plato's Aristophanes establishes by means of his famous myth in the *Symposium*, the ultimate aim of sexual desire is not what most ancients and moderns alike believe it to be (namely, sexual

[72] Op. cit., p. 247.

> intercourse) but something else, something that may well remain an impenetrable mystery even to the most experienced lovers [Cfr. 192c-d] [...] Aristophanes's lovers, in other words, stand just as much in need of prophecy to reveal to them what they really desire as Socrates stands in need of it when he is questioned by Diotima about the erotic aim. And just as Socrates greets Diotima's definition of the erotic aim, once she unveils it, with wonder and amazement (287b), even so, Aristophanes hypothesizes, if Hefestus were to approach two lovers while they were in bed having sex and offer to fuse them into a single being, they would instantly recognize the true goal of their desire (192d).[73]

En efecto, en 192c y ss., como hemos visto, Aristófanes afirma que los amantes que se acompañan siempre no saben qué es lo desean conseguir uno del otro: «el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar» y, así, desde el enigma que se insinúa y el alma que adivina, permanecen juntos. Hay un «algo más» que une a los amantes, y que los hace aceptar, sin un instante de duda, la propuesta de Hefesto. Allí se encarna el misterio, impenetrable, como dice el autor, que mantiene unidos a los amantes. Ese misterio profundo del amor podría ubicarse en el no saber qué ni por qué se ama a quien se ama; al encontrarnos en una situación en la que no podemos expresar qué deseamos, pero queremos permanecer junto al otro a cada momento. Todo lo que sugiere, sin duda, un misterio. Sin embargo, y sin dejar de lado lo seductor de lo dicho, la crítica de Diotima nos ha permitido considerar lo problemático, según su punto de vista, de amar, de desear, lo que no se conoce, lo que no se sabe. El «no poder expresar» lo que se ama nos deja en un limbo, por así decirlo, desde el cual no podemos saber de lo que deseamos, no podemos dar cuenta, en fin, de lo bueno de ese amor al que nos fundiríamos –gracias a Hefesto- para toda la eternidad. La comodidad de la familiaridad de lo conocido, o reconocido, no es necesariamente algo bueno. La filantropía de Eros, hemos visto, no es suficiente para garantizar lo bondad de lo amado; en realidad, no es su función desde la perspectiva de Aristófanes, pues él se encarga, como sabemos, de llevarnos a lo igual a nosotros o de llevarnos, en realidad, hacia nosotros mismos. Lo bueno o perturbador que eso resulte, no es considerado por el poeta, y sí cuestionado por Diotima.

Lo que Halperin nos está sugiriendo, una vez más, es la relación entre los dos discursos que consideramos, pero ahora mediante la adivinación y el misterio: el alma del *symbolon* «adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente» (192d), y Diotima es una adivina (201d) que revela misterios (210a). El autor nos dice que los amantes de Aristófanes necesitan de la profecía para que les revele lo que realmente desean, así como Sócrates necesita también de ésta una vez que dialoga con Diotima. Cuando la escucha en 208b dice estar «lleno de asombro», y desde esa afectividad el autor

[73] Halperin, op. cit., pp. 126-127.

lo acerca a la emoción de los amantes cuando aceptan la propuesta de Hefesto. Sin embargo, los vínculos «mánticos» entre los discursos, como podemos ya suponer, tienen sus límites. El misterio que se atribuye al alma enamorada de los amantes tiene que ver con su imposibilidad de saber lo que aman, más aún, de dar cuenta de si lo que aman es en realidad bueno. El misterio se traduce en un amarse a sí mismo pero sin la conciencia de ello; de espaldas al propio pasado que no se conoce pero del que se tiene huellas, señales.[74] Se busca lo ausente, lo faltante, sin saber que en realidad se busca el propio ser. Esto implica, al menos, dos cosas que podemos mencionar: i) sin conocerse a sí mismo, el *symbolon* busca. Es decir, sin conciencia de lo que no sabe de sí mismo, desea lo que lo complementa en tanto que es como él; experimenta un reconocimiento desde lo que le resulta familiar, pero, *stricto sensu*, no sabido –y menos aún en los términos de Sócrates o Platón-. Por lo tanto, ajeno a la posibilidad de saber si es auténticamente bueno lo que se ama, Diotima permite que cuestionemos si esa experiencia es realmente amor; y ii) el que los amantes se busquen, y gracias a Eros se reencuentren, implica que para conocerse es preciso hallar al otro que, desde su «igualdad», mostrará a su amado cómo es. Y ese reflejo es mutuo. Así, podemos pasar la vida sin darnos cuenta, sin saber, como Narciso, que estábamos viéndonos a nosotros mismos. Pero también tenemos la ocasión, si despertamos del hechizo del reflejo, de llegar hasta nosotros, de conocer lo que desconocíamos, a través del otro amado.

Los amantes de Aristófanes están, ante Hefesto, ciertamente, a la espera de la profecía a ser revelada: ellos lo que realmente desean es fundirse en una unidad. Sócrates, junto a Diotima, en su asombro, también escucha la revelación erótica. Pero ya conocemos las diferencias: el misterio que revela Hefesto, el deseo de completitud, no es la sabiduría que se adjudica la sacerdotisa. Cuando Hefesto aparece con su oferta, los amantes ya son amantes. El misterio del deseo de la fusión en uno, se revela cuando los amantes ya se han reencontrado, en fin, cuando ya se aman desde la penumbra misteriosa del no saber por qué. Cuando Diotima revela sus misterios, define a Eros, expone su naturaleza, su función, y se refiere a un proceso en el que el aprendiz se hará auténtico amante. El argumento de lo bueno y lo bello sigue siendo definitorio: sólo desearemos lo realmente bueno. No es lo mismo, en resumen, la intimidad (*oikeiotes*) que se siente junto al *symbolon*, sin saber por qué, que la intimidad con lo bueno. Cuando el dios de la fragua hace su aparición, con su propuesta, y los amantes la aceptan, es evidente que el *telos* del amor, como el mismo Aristófanes lo declarara, no es la

[74] Cfr. *Banquete*, 192a. Marcas que deberían despertar el recuerdo y con ello la antigua identidad.

unión sexual. Pero la plenitud del amor, en un sentido muy profundo, sí es el reencuentro del *symbolon*. En el proceso de Diotima la unión sexual tampoco es el fin del amor, es sólo experiencia instrumental, de peldaño, bien sea con los amados, bien sea con los cuerpos bellos. Pero el *telos* es suprasensible, hemos visto, y es el hallazgo de lo realmente amado.

Sin embargo, y a pesar de las consecuencias que hemos explorado sobre el cuestionamiento que hace Diotima a Aristófanes, en la que se implica buena parte de su discurso, aún tenemos un asunto qué considerar. Hemos visto que parte de la crítica ha estado dirigida al propio desconocimiento de los amantes reconocidos, lo que hemos llamado su «no saber». Y, en consecuencia, si Eros desea la posesión perpetua de lo bueno, y tras la objeción de que sólo nos fundiríamos con lo realmente bueno, concluimos en la necesidad de saber qué es lo bueno o bello para poder tener una auténtica experiencia de amor. Con los amantes, el «problema» es claro. Sin embargo, y es lo que quiero señalar, pensemos por un momento en la situación del aprendiz que se inicia en el camino de Diotima: ¿acaso él *sabe*, en los primeros peldaños, lo que es bello para amarlo? ¿Cómo podrá saberlo si el encuentro con lo verdaderamente amado es al final del proceso? Cuando «se enamora» de un cuerpo bello, según se le indica iniciando el camino,[75] ¿ama *sabiendo* que ama lo auténticamente bello pero embelleciendo un cuerpo? Podemos adelantarnos y responder que no. Lo mismo podemos decir del alma, de las normas y de las ciencias. Con todo, tenemos que hacer algunas precisiones. No podemos dejar de considerar la presencia del maestro, del guía, que orienta al aprendiz desde el primer escalón y, en éste, a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y si es un buen maestro, dice Diotima, le indica que debe amar a un cuerpo bello. Sabemos que, luego, debe amar a todos los cuerpos, con la finalidad de que descubra que se trata de la *misma* belleza. Allí, suponemos, el iniciado conoce de la belleza, aunque encarnada y aún en los predios de lo sensible.

Es entonces cuando el camino se eleva hacia lo menos sensible, el alma bella del amado, aunque no se considera un cuerpo sin belleza. Y si los pasos siguientes son las leyes y las ciencias, percibimos un cierto elevarse hacia lo que va perdiendo sensibilidad, por así decirlo, y va ganando en naturaleza inteligible. El saber del iniciado en la belleza debe haber avanzado a tal punto, que es precisamente desde la las ciencias donde se fortalece para la elevación final hacia la *episteme* de la belleza. En realidad, hay un encuentro progresivo del amante con lo realmente amado. Su encuentro no es

[75] Cfr. *Banquete*, 210a.

repentino y hechizante hasta no saber qué es lo que se ama –como ocurre con los amantes del reencuentro-. No en vano el primer peldaño del proceso es ir, dirigirse (*ienai*),[76] hacia los cuerpos bellos; es después cuando ama un cuerpo bello. Este mismo amar y el tener que calmar ese amor, mediante el conocido antídoto, le permite darse cuenta de la «mismidad» de la belleza en la multiplicidad de los cuerpos. Cuando se aproxima al «mar de lo bello», como dice la sacerdotisa, la disposición de su alma, lo sabido sobre lo amado, lo eleva definitivamente hacia la *episteme* y hace de él, ahora sí, un amante filósofo: el que sabe que lo que ama es lo auténticamente bello, sin mediaciones sensibles de ningún tipo. Así, lo que resulta muy importante ahora, es resaltar que la experiencia del aprendiz de Diotima, su experiencia de amor verdadero, es un *proceso*, un aprender, paulatino y hasta doloroso, que lo dirige hacia lo bello. Y es, quizá, un desacierto suponer que durante ese proceso, el iniciado, que se hará amante, no tenga una vivencia propia de autoconocimiento, de depuración, si se quiere, de todo lo que *no es* bello y de admiración progresiva de lo único que verdaderamente se ama. Así las cosas, es notable el contraste con los amantes que se reencuentran como «mitades» extraviadas, maravilladas sin razones; maravillados por haberse encontrado a sí mismos, sin realmente saberlo. Hechizados por encontrar la pieza que calza en su tablilla rota y envejecida de soledad. A pesar de todo, hilando un poco más fino el argumento, ese encontrarse con una parte de uno, puede ser un camino, también, de autoconocimiento; un espejo que nos refleje, y que nos conduzca hacia nuestros propios laberintos. En todo caso, si así fuese, eso tampoco sería garantía de la «mayor felicidad». Sin embargo, no es eso lo que nos permite vislumbrar el cuestionamiento de Diotima. Sí podemos nosotros, al menos, mencionar que ese otro camino es posible. Esperando, por supuesto, no morir como Narciso.

Finalmente, la crítica de Diotima a Aristófanes permite hacer una relectura a su versión erótica, ciertamente, pero nos deja muy lastimado el amor como reencuentro y reconocimiento. La adivina asestó un duro golpe contra esa noción del amor que Platón ha explorado inicialmente en boca de Aristófanes.[77] Digo inicialmente porque la reflexión platónica sobre el amor como reconocimiento,

---

[76] Cfr. *Banquete*, 210a.

[77] «En el pasaje del ascenso se acepta la caracterización presentada por Aristófanes de la miseria y el tumulto irracional de la necesidad erótica personal, y se dice que el éros trastorna nuestra planificación racional hasta el punto que estaríamos dispuestos a abandonarlo todo por él, incluso la salud o la vida. Pero esto es intolerable. Semejante vida 'no merece vivirse'; debemos buscar otro camino. En vez de la carne y todas las vanidades mortales, se debe y se puede buscar un objeto inmortal. En lugar del *doloroso suspirar por un determinado cuerpo y espíritu*, se propone la aspiración a una dichosa completitud contemplativa», Nussbaum, op. cit., p. 250. Cursivas añadidas.

como reencuentro, no tuvo allí su fin. La profundidad de ese Eros «sabido» cuando visto, fue retomada por el filósofo nuevamente, en otro diálogo, y nos lo presentó con las respuestas necesarias y las correcciones requeridas, quiero decir, desde la solidez de la verdad auténticamente reconocida en el amado que, cuando corresponda, será objeto de cortejo. Así, volveremos a encontrar al amor como reconocimiento, más aún, literalmente como espejo, entre dos que se miran y ven la misma belleza. Para ello, Platón esperó hasta la composición de *Fedro* y recurrió a la *anamnesis* como fundamento del recuerdo que despierta la *manía* del amor en ese nuevo amante. Será interesante explorar, en otra ocasión, una vez estudiado Aristófanes y habiendo atravesado los caminos de Diotima, al amante «maniático» que sabe del frenesí amoroso del reconocimiento del amado. Por lo pronto, el amor, el amor profundo de los que se reencuentran mediante los buenos oficios de Eros, ha sufrido la crítica de no saber si se ama lo bueno, lo bello; sin prever la posibilidad de lo nocivo, y asumiendo que toda experiencia de reconocimiento es auténtico amor. No deja de ser contundente, sin ánimos de restar belleza a la versión de Aristófanes, que los amantes se reconozcan sin saber realmente qué es lo que reconocen. A esas gruesas ausencias de nosotros mismos podemos llegar y, de esa manera, pasar por la vida. Y en ocasiones, hacerlo, muy cerca del dolor y de lo nocivo, y justificarlo con el «amor». Algunas veces es contundente Sócrates cuando nos dice que una vida sin examen, no merece la pena ser vivida.

Conclusiones

Explorar la relación entre el discurso de Aristófanes y el de Sócrates en *Banquete*, ha permitido hacer algunas consideraciones. Como se dijo en la introducción al texto, la intención ha sido leer el discurso de Sócrates-Diotima a partir de la crítica esbozada contra Aristófanes en 205d-206b. Para ello, se expuso la versión erótica del poeta y, posteriormente, lo que se desprende del cuestionamiento hecho por Diotima.

α. Durante el estudio del discurso de Aristófanes, vimos que Eros, comprendido por el poeta como un dios filántropo y médico, se define como un «deseo de completitud» de los seres humanos capaz de permitirles, si se mantiene la serenidad ante los dioses, el disfrute de «la mayor felicidad» (189d) mediante la restauración del ser antiguo que constituyeron. Labor del dios ha sido, entonces, hacer posible el reencuentro de las partes extraviadas de sí mismas. Para comprender mejor la propuesta amorosa del poeta, se hizo énfasis en la noción de *symbolon* de 191d, como «tablilla del recuerdo», como conjunción perfecta de dos partes que se reconocen, en fin, como la «mitad» extraviada en posibilidad de ser reconocida por el portador de su otra parte. Estas «mitades» se reunieron, se reencontraron, gracias a las labores terapéuticas de Eros, lo que permitió, según vimos, una restitución parcial de la vieja unidad de otros tiempos. En este sentido, pudimos hablar de reconocimiento, de reencuentro de los amantes verdaderos; amantes «iguales» en tanto miembros de un mismo ser dividido en el pasado. En efecto, un pasado común, pero desconocido por lo hombres, «explica» la reunión de los amantes, sus sentimientos de cercanía, afinidad y de no querer separarse uno del otro nunca más.

β. En la versión de Sócrates-Diotima, hallamos un cuestionamiento directo al hecho de querer unirse a algo: los hombres estarán dispuestos a ello sólo si se trata de lo «realmente bueno». Si los hombres sólo aman el bien (206a), como ha dicho Diotima, y Eros es deseo de su posesión permanente (206b), es evidente que los hombres no desearían unirse –fundirse, incluso, siguiendo el mito- si aquello a lo que se unen no es auténticamente bueno (205e). Eros, dice Diotima, desea lo bello porque carece de la belleza, y sólo se desea lo que no se posee (202d); de allí que ésta deba reposar en el amado, o en lo amado, de manera que la relación de amantes

ocurra necesariamente entre diferentes. Ni la garantía de bondad a lo que buscamos unirnos ni la necesidad de que los amantes sean diferentes, ocurre en el discurso de Aristófanes.

γ. Al hacer de la belleza, objeto auténticamente deseado, una *episteme*, es complejo omitir el conocer qué es lo que se desea. Así, cuando se ama lo que no es en realidad bueno o bello, no podemos hablar de auténtico deseo, porque, de lo contrario, habría que redefinir la afirmación de Diotima: Eros es deseo de lo aparentemente bueno. Y, por supuesto, no es el caso. Esto contrasta con la noción de deseo de Aristófanes, deseo que sienten unos amantes sin posibilidades de decir qué es lo que desean, qué es lo que aman o por qué quieren estar juntos. El reconocimiento que ocurre, en tanto que estos amantes son parte de un mismo ser, ocurre entre ellos sin conciencia, sin saber que, en realidad, lo que están hallando es su antigua naturaleza. El argumento ha sido el «maravillarse» que sucede ante la intimidad y el amor que se siente ante el otro reconocido, y esa eventual reunión sería, para Aristófanes, la mayor felicidad. Como un pasado desconocido, no sabido, no consciente es lo que permite que estas «mitades» restauren una unidad pasada, no podemos decir que esa restauración sea algo «realmente bueno». Desde el punto de vista de Diotima, la afinidad, más aún, la igualdad, esa condición de ser *symbolon* del hombre, no implica bondad. Nada impide que pueda ser lo contrario. Y si tal es el caso, entonces, no podríamos hablar de Eros. Ese ser «mitad» de otro, con un pasado inexplorado, que es un desconocimiento de sí mismo, probablemente sea lo más grave cuando se argumenta a favor de la felicidad mediante la reunión de dos amantes «iguales». Que si bien se reconocen, no se conocen –ni ellos mismos ni uno al otro- de manera consciente. El saber del amor, al ser finalmente *episteme* para Diotima, es un saber fundamentado.

δ. En este sentido, cobra importancia la distinción, ya sea socrática o platónica, entre el bien aparente y el bien real. Los amantes de Aristófanes, al no saber de lo bueno o de lo bello, al ser hechizados por los enigmas que insinúa el alma reencontrada, probablemente confundan lo bueno con lo que no es realmente tal, y, en ese caso, la restitución de la antigua naturaleza no sea realmente la «mayor felicidad». Esta consideración ha sido importante pues, de no ser así, habría que argumentar que los amantes desean el mal, lo que no se desprende de ninguna manera del discurso de Aristófanes; y, por otro lado, confirma la conocida convicción socrática según la cual «nadie desea el mal». Así, al no saber los amantes de lo bueno o de lo bello, es factible la confusión y, con ello, el error. Si para Sócrates «nadie desea el mal», para Diotima

«lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien». Entonces, si lo que se ama no es en realidad lo bueno o lo bello, no podemos hablar, *stricto sensu*, de amor.

ε. La restauración de la unidad primigenia constituye un deseo que implica la repetición de un ciclo: un volver a ser la antigua naturaleza –la de siempre-, sin la menor garantía de que tal repetición constituya un bien o conduzca a la felicidad. ¿Qué sentido tendría, entonces, ese esfuerzo divino por la repetición? Diotima, desde la lectura que hemos hecho, desde la crítica, no validaría ese ciclo por la familiaridad o la afinidad, porque eso no necesariamente es lo bello o lo bueno que aparenta ser –si es el caso-. No es verdad que repetir el ciclo de lo que hemos sido siempre –y es importante que el mito aluda a un pasado desconocido y remoto- sea necesariamente bueno. O bello. Y dado que la belleza, como el bien, constituyen *episteme*, hay de por medio un proceso para su eventual hallazgo y contemplación. Por lo tanto, para Diotima, desde su definición de amor a lo bello y bueno, no todo es amor. Esto, hemos visto, ha implicado una suerte de cerco de la experiencia erótica, de manera que se excluye de ésta cualquier experiencia nociva, «fea» o mala.

ζ. Así las cosas, vemos que Aristófanes, en medio de su narración sobre la naturaleza humana antigua, el castigo olímpico, la herida que los humanos actualmente llevan consigo, la posibilidad erótica de reencontrar su parte arrebatada, omitió mencionar si el reencuentro de las partes constituía algo bueno. Inferimos que sí en tanto que Eros, en calidad de médico, sana las enfermedades humanas mientras permite el hallazgo de la «mitad» extraviada. Y eso, dice el poeta, conduce a la «mayor felicidad». Pero, ciertamente, no hay una calificación explícita de «bueno» en lo narrado. Me parece, sin embargo, que la omisión no es accidental. La labor de Eros es reunir, restituir, devolver a la naturaleza humana a lo que siempre ha sido sin el propósito de hacer universalmente bueno el amor, pues implica la experiencia concreta de las «mitades». Lo bueno en términos universales, sería, en todo caso, la reunión misma de las partes. Sin embargo, esto conduciría a la felicidad y no al bien. Aristófanes habla de la «mayor felicidad», de la cura de enfermedades, no de bien. Por lo tanto, podríamos admitir, el amor nos hace felices, no buenos, y esa mayor felicidad es la presencia del amante verdadero en la vida y, hemos dicho, luce que no hay dolor más grave que su ausencia. El cuestionamiento de Diotima es precisamente la no consideración de la bondad o maldad en su historia; de manera que ella, a diferencia del poeta, *moraliza* el amor. Y esto alude a que la descripción de las «mitades» que Eros reúne no puede ser sólo sobre su género sexual, es decir, si una «mitad»

masculina que era parte del andrógino ama a las mujeres o un hombre que era parte del ser masculino ama a un hombre, sino que implica tomar en cuenta lo bondad o no de esas «mitades», y de ese nuevo encuentro que se propicia. Diotima considera lo buenos o malos que también somos, especialmente si vamos a unirnos –a fundirnos- a otro que debe tener, al ser ambos partes del mismo ser, características semejantes o las mismas. Desde su punto de vista, no es cierto que seremos felices en esas circunstancias. Hemos considerado la posibilidad de que se reúnan «mitades nocivas».

η. Así, considerar la calidad de bueno o malo de las partes que reúne, no forma parte de las funciones de médico y filántropo de Eros. Y esto, es evidente, no está muy lejos de la experiencia. Las partes ya existían, extraviadas y mutiladas; Eros permite su reencuentro. El amor, desde el punto de vista del poeta, no se asume en términos de bondad o maldad; la profundidad de lo que significa el reconocimiento del otro, como una parte propia, excluye cualquier calificación moral. Por ello Aristófanes regresa a la unidad del dios después de los discursos de Pausanias y Erixímaco, para quienes hay un Eros «malo» y otro «bueno», en sus respectivas versiones, y asume su labor única de médico amigo de los hombres, sanador y portador de felicidad. Diotima, al igual que el poeta, también mantiene la unidad de Eros - aunque para ella es un *daimon*-, pero es aún más contundente que Pausanias y Erixímaco: desde su definición de Eros, no hay posibilidad de un amor «malo». Y ciertas experiencias que Pausanias reconoce como eróticas –del Eros *pandemos*- la sacerdotisa las rechazaría como amor. La consecuencia de esto es que *no todo es amor,* es decir, no toda experiencia de intimidad y proximidad con el otro, aunque a veces lo parezca, es amor. El cerco, lo definitorio, es el bien y la belleza que se desean. Y, por supuesto, no todo es auténticamente bueno y bello.

θ. La búsqueda de los amantes del poeta es, hemos visto, hallarse para restituir la antigua unidad. Esa restitución es, en realidad, el *telos* del amor. Sin embargo, vimos que ese deseo podría traer como consecuencia la cancelación de lo erótico, en tanto que ese volver hacia la unidad primigenia implica una vuelta al ser no erótico: los seres circulares, perfectos y completos, no aman, no desean, y desde la misma definición de Aristófanes, no son eróticos. Con todo, vimos que esa restitución actual auspiciada por el dios es una reunión siempre *parcial*, porque ya el ser ha sido irreversiblemente dividido. Por lo tanto, esa «interpretación» del pasado, como la he llamado, es lo único que el dios del amor puede lograr: una restitución temporal, finita, que no puede omitir lo que ha ocurrido y las diferencias del presente y del

pasado. Aunque lo que se busque sea una restauración del pasado. Las mitades no abandonan –es imposible- su condición de ser mutilado. Hay un recomenzar constante en este amor que se reconoce inexplicablemente y que, en el fragor del reencuentro, conforma apasionadamente la unidad; una que inevitablemente se separa de nuevo –que nunca es idéntica a la antigua-, porque sus «partes» son *dos*. Eros permanece, desde la moderación del corazón, al cuidado de los amantes, y ellos, con un alma que se «insinúa con enigmas», comparten la vida. Así, no hay una cancelación de lo erótico, una vez que la unidad antigua no se reconstruye ni de la misma manera ni de forma definitiva –aunque tal sea el deseo de los amantes-. En fin, la concreción de la unidad, al modo actual, vimos que sucede en medio del poderoso deseo apasionado que une en alma y cuerpo, tanto como es posible, a los amantes. Es precisamente cuando aparece Hefesto y revela el deseo profundo de volverse uno. Y es en medio de la entrega amorosa cuando con dificultad se podría calificar de buena o de mala, la unidad que conforman los amantes.

Esta experiencia, sin embargo, y esta búsqueda de unidad, no son extrañas a Diotima, y lo vimos en su camino de iniciación. Estudiamos las experiencias progresivas del aprendiz, especialmente aquellas en las que debió enamorarse. Y vimos que amó a un cuerpo bello, y se desenamoró de él, amando a todos los cuerpos bellos para calmar su deseo violento y apasionado. Allí vimos un proceso difícil, de renuncia a los deseos ardorosos por un cuerpo, y el eventual agotamiento de ese deseo. El amante de Diotima sabe de esos misterios, del amor profundo a un cuerpo, y aprende que también se agota, y que ese no es el *telos* del amor. Sabe de la «unidad» pasajera que se conforma con el amado. Más aún cuando vuelve a amar al de alma bella, con un cuerpo quizá no tan agraciado, en medio de un amor más sosegado o más sereno, y vive nuevamente el amor a lo bello en lo humano. Sin embargo, estas experiencias no son el punto de llegada de amor. Lo que sabe Diotima es que lo que *realmente* se ama trasciende lo sensible, según vemos que ocurre a lo largo de su camino de iniciación. Y ante el encuentro con la belleza en sí, se entrega el amante a su contemplación, a la manera de posesión perpetua de lo amado, al *ieros gamos* como lo llama Taylor, y allí «engendra» virtudes verdaderas en lo bello y, llega a ser, en lo posible, inmortal. Es entonces cuando se es feliz. Es posible, en medio de todo, que la cancelación de Eros no ocurra en los predios de Aristófanes sino en los de Diotima: si Eros no posee belleza ni bondad, y por ello las desea y no es feliz, y él es como el

amante, una vez que las posea, al final del camino, tendrá todo aquello que deseaba y que lo definía como Eros.

ι. El amor entre los amantes de Aristófanes, entre iguales, es insostenible: se desea un completitud de la que se carece, pero se desea al mismo tiempo lo que ya se es. Y la unidad restituida, desde las consideraciones de Diotima, podría ser nociva y, por lo tanto, excluida de lo erótico. Así, al establecer una relación indisoluble entre el amor y lo bello, y lo bueno, mientras Aristófanes ni siquiera lo considera, el amor, según el poeta, queda en entredicho. Se hace evidente, según Diotima, que amarse desde ese pasado que permite el reconocimiento, no sólo no garantiza la bondad del amor, tampoco la felicidad. Considerando lo realmente amado como *episteme*, se cuestiona ese «amor» que surge de un ámbito de nosotros «no sabido» por nosotros, que se destaca en la historia de Aristófanes, y que orienta el deseo y la búsqueda. Es allí donde está ausente «lo bueno», en sentido estricto, y, en general, algo que sea moralmente calificado. Eros sólo reúne y sana la herida de lo arrebatado, y ya eso supone, según el poeta, cura a la enfermedad y a la infelicidad. Diotima nos recuerda que el amor no es a una «mitad» o a un todo, es a lo bello. Y es su encuentro y contemplación lo que nos hace ser felices. Culminamos con unas palabras de Diotima: «Por la posesión –dijo- de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin» (205a). Lamentablemente así fue, no hubo más preguntas ni respuestas; Aristófanes quedó interrumpido, mientras hacía un intento por hablar.

Bibliografía

Platón:

Platonis Opera, Clarendon, Oxford University Press, 1973. Edición de J. Burnet.

Platone, tutte le opere, Roma, Newton Compton, Ed. Bilingüe, 2010. Edición de A. Maltese y A. Superiore.

Banquete, Cambridge University Press, 2002. Edición de K. Dover.

Traducciones autorizadas referidas:

Banquete, Madrid, Gredos, 2000. Trad. M. Martínez.

Banquete, Barcelona, Orbis, 1983. Trad. L. Gil.

Banquete, Madrid, Alianza, 2001. Trad. F. García.

Banquete, The University of Chicago, 1952, Trad. B. Jowett.

Banquete, Milano, Bompiani, 2000. Trad. G. Reale.

Banquete, Roma, Newton Compton, 2010. Trad. G. Giardini.

Carta Séptima, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. Trad. M. Toranzo.

Fedro, Madrid, Gredos, 1986. Trad. E. Lledó.

Fedón, Madrid, Gredos, 2000. Trad. C. García.

Filebo, Madrid, Gredos, 1997. Trad. M. Durán.

Gorgias, Madrid, Gredos, 1999. Trad. J. Calonge.

Hipias Mayor, Gredos, Madrid, 1981. Trad. E. Lledó.

Lisis, Madrid, Gredos, 1981. Trad. E. Lledó.

Menón, Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, Ed. Bilingüe, 1986. Trad. A. Ruiz de Elvira.

Protágoras, Gredos, Madrid, 1981. Trad. C. García.

República, Gredos, Madrid, 1996. Trad. C. Eggers.

Secundaria:

Bloom, A.: "The ladder of Love" en Bernadete, S. y Bloom, A. (comp.): *Plato's Symposium*, Chicago, Chicago and London, 2001.

Bobonich, C.: *Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Oxford University Press, 2002.

Boeri, M.: *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Bravo, F.: *Las ambigüedades del placer*, Auflage, Academia Verlag, 2003.

Brochard, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, 2008.

Brun, J.: *Platón y la academia*, México, Cruz, 2001.

Cappelletti, Á.: *Introducción al* Gorgias, Buenos Aires, Eudeba, 2010.

Carson, A.: *Eros the Bittersweet. An Essay*, Princeton University Press, 1988.

Chatelet, F.: *El pensamiento de Platón*, Barcelona, Labor, 1975.

Chrétien, J.-L.: *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002.

Cornford, F.: *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge University Press, 1950.

Dover, K.: "Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*", en *The Journal of Hellenistic Studies,* n° 86, 1966.

Dover, K.: *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

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

Eggers, C.: *El sol, el mito y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000.

Elíade, M.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1980.

Esteban, A.: «El *Banquete* de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en *Estudios griegos e indoeuropeos*, n° 20, 2010.

Eurípides: *Hipólito*, Cambridge University Press, 1876. Edición de F. Paley.

Eurípides: *Medea*, London, Macmillan and Co, 1881. Edición de A. Verrall.

Eurípides: *Troyanas*, London, *Academiae* Tipography, 1819. Edición de Posoni, Burneii, Musgravii.

Evans, N.: "Diotima and Demeter as *Mystagogues* in Plato's *Symposium*", en *Hypatia*, vol. 21, n°2, 2006.

Fierro, M.: «La teoría platónica del *éros* en la *República*», en *Diánoia*, n° 60, 2008.

Gadamer, H.-G.: 'Imagen y gesto' en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Técnos, 1998.

Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós, 2002.

García, C.: *Antología de la poesía lírica griega*, Madrid, Alianza, 2001.

George, L.: "Gender Equity: in Search of Diotima's Place With the Ancient Philosophers", en *Forum on Public Policy*, Central Connecticut State University, 2006.

Gould, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955.

Grube, G.: *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 2010.

Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, tomo IV.

Hadot, P.: *Elogio de Sócrates*, Barcelona, Paidós, 2008.

Halperin, D.: *One Hundred Years of Homosexuality*, London, Routledge, 1990.

Hesíodo: *Theogony, Works and Days Testimonia*, Harvard University Press, 2006. Edición de G. Most.

Homero: *Ilíada, Boston,* Hilliard, Gray, and Company, 1833. Edición de C. Felton.

Homero: *Odisea*, Oxford Clarendon Press, 1886. Edición de W. Merry y J. Riddel.

Hoffman, P.: "Plato on Appetitive Desires in the *Republic*", en *Apeiron*, 2005.

Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*, Oxford Clarendon Press, 1991.

Jaeger, W.: *Paideia*, México, F.C.E., 1982.

Kirk, G., Raven, J., Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987.

Lefebvre, R.: *Platón, filósofo del placer*, Buenos Aires, Biblos, 2011.

Libis, J.: *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001.

Lisi, F.: «Eros en Platón», en *Res publica litterarum*, Universidad Carlos III de Madrid, 2006.

Luque, A.: *Los dados de Eros*, Madrid, Hiperión, 2001.

Mayo, C.: "Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer", en *Philosophy of Education*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007.

Marí, E.: *El Banquete de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.

Markus, R.: "The Dialectic of Eros in Plato´s *Symposium*", en *Downside Review*, n° 71, 1955.

Moravcsik, A.: "Reason and Eros in the 'Ascent'-Passage of the *Symposium*", en Anton J., Kustas, G. (comp.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, NY University Press, 1972.

Nussbaum, M.: *La fragilidad de bien,* Madrid, Visor, 1995.

Ovidio: *Metamorfosis*, Madrid, Alianza, 2001. Trad. Ramírez. de Verger y F. Navarro Antolín.

Penner, T.: "Thought and Desire in Plato", en Vlastos, G. (comp.): *A Colletion of Critical Essays*, Nueva York, Doubleday, 1971.

Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998.

Ramos, E.: «Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea», en *Habis*, n° 30, 1999.

Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000.

Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.

Robin, L.: *La théorie platonicienne de l'amore*, Paris, Presses Universitaires, 1964.

Rodríguez, F.: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995.

Rojas Parma, L.: «De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el *Banquete* de Platón», en *Areté*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XVI, 2004.

Rojas Parma, L.: «Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea», en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, n° 14-15, 2007.

Rojas Parma, L.: «Entre ensalmos y conjuros: sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna», en *Apuntes Filosóficos*, UCV, n° 34, 2009.

Rojas Parma, L.: «De amore, *Sócrates y Alcibíades en el* Banquete *de Platón*», en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XXIII, 2011.

Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999.

Ruprecht, L.: *Symposia*, State University of New York Press, 1999.

Sacristán, M.: *Introducción a* Banquete, Barcelona, Icaria, 1982.

Sanford, S.: *Plato and Sex*, Polity Press, Cambridge, 2010.

Sofistas, testimonios y fragmentos, Madrid, Gredos, 1996. Ed. A. Melero.

Sófocles: *Antígona*, Madrid, Gredos, 2006. Trad. A. Alamillo.

Strauss, L.: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966.

Taylor, A.: *Plato, the man and his work*, New York, Meridian Books, 1959.

Taylor, A.: *Platón*, Madrid, *Tecnos*, 2005.

Vlastos, G.: *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1981.

Velázquez, O.: Platón: *El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002.

Velázquez, O.: «La dimensión espacio-temporal del *Eros* en el *Fedro* de Platón» en *Iter*, Santiago de Chile, vol. XIV, 2006.

Walker, M.: "Diotima's Ghost: the uncertain place of feminist philosophy in professional philosophy", en *Hypatia*, vol. 20, n°3, 2005.

Wider, K.: "Women philosophers in the Ancient Greek World: Donnig the Mantle", en *Hypatia*, vol. 1, n°1, 1986.

Zavala, M.: «*Diotima de* Mantinea: filósofa de oído», en *Ethos* educativo, vol. 43, n° 109, 2008.