



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

Fecha : 10/02/2015

Página : 1/1

**CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO**

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE DISERTACIÓN PÚBLICA de DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA) del alumno ALIBER FERNANDO ESCOBAR SUSANO, matrícula 210381785, quien cumplió con los 360 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha once de febrero del 2015 presentó la DEFENSA de su DISERTACIÓN PÚBLICA cuya denominación es:

LO QUE FREUD ENSEÑO A LOS FILOSOFOS SOBRE EL AMOR: UNA RELECTURA DEL BANQUETE PLATONICO

Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 90 créditos y el programa consta de 450 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:

**APROBAR**

**JURADO**

Presidente

DR. SERGIO PEREZ CORTES

Secretaria

DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA

Vocal

DRA. MARIA TERESA RODRIGUEZ GONZALEZ

**Lo que Freud enseñó a los filósofos sobre el amor: Una relectura del *Banquete* platónico**

Por: Aliber Escobar

*Presenta más problema interpretar las interpretaciones que interpretar las cosas.*  
Montaigne

## Índice

Introducción	4
Capítulo I. Precondiciones	8
1.1. ¿Una contradicción epistemológica?	9
1.2. La ironía platónica	34
Capítulo II. Problematizaciones	63
2.1. <i>Eros</i> como concepto y problema filosófico	64
2.2. La dimensión ética, moral y política del <i>eros</i>	68
2.3. <i>Eros</i> , política y psicoanálisis	81
2.4. El amor, la filosofía y Freud	105
Capítulo III. Análisis	119
3.1. El problema de las interpretaciones del <i>Banquete</i>	120
3.2. La línea del portavoz <i>versus</i> la línea integral	130
3.3. Los encomios del <i>Banquete</i>	138
3.3.1. Introducción del diálogo	138
3.3.2. El encomio de Fedro	141
3.3.3. El encomio de Pausanias	151
3.3.4. El encomio de Erixímaco	167
3.3.5. El encomio de Aristófanes	187
3.3.6. El encomio de Agatón	217
3.3.7. El encomio de Sócrates	230
3.3.8. El encomio de Alcibíades	261
3.3.9. Conclusión del diálogo	286
Conclusiones	289
Apéndice. Una lectura traumática	293
Bibliografía consultada	299

## Introducción

El *Banquete* es considerado como una de las obras más brillantes de Platón, porque articula una belleza poética digna de un gran dramaturgo con una complejidad filosófica característica de un gran pensador.<sup>1</sup> Sin embargo, al mismo tiempo, ambas cualidades lo han convertido en uno de los diálogos más polémicos para la filosofía, puesto que gracias a su perfección literaria ha sufrido de una lamentable desestimación filosófica e incluso ha sido “frecuentemente ignorado por los filósofos”,<sup>2</sup> porque lo consideran el más poético de todos sus trabajos,<sup>3</sup> y porque el tema que aborda resulta muy metafísico, es decir, inaprensible para la *episteme* filosófica actual. De ahí que su complejidad filosófica envuelta en su forma literaria, característica de la filosofía platónica, haya provocado una multiplicidad de interpretaciones que han generado gran cantidad de escritos para dilucidar lo que el filósofo escribió sobre el *eros*.<sup>4</sup>

Es indudable que el diálogo contiene una profunda sabiduría sobre el amor y el deseo sexual —ambos condensados en el *eros* griego—, no sólo reconocida por muchos filósofos, sino también por especialistas ajenos a la filosofía, que lo han considerado una de las lecturas más interesantes y enriquecedoras sobre el tema. Entre los más importantes están los psicoanalistas, cuyo fundador, Sigmund Freud, retomó el *Banquete*, no sólo para ejemplificar el funcionamiento de la libido, sino para plantear una de sus tesis más importantes, a saber, que el *eros* subyace en todo vínculo social.<sup>5</sup>

El *Banquete* es probablemente uno de los diálogos más leídos, admirados e influyentes de Platón,<sup>6</sup> sin embargo, al parecer, la propia filosofía experimenta un problema particular con el diálogo. A saber, no puede reconocer plenamente su

---

<sup>1</sup> Alfred Taylor, “The Symposium”, en *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 209. El reconocimiento también aparece en las ediciones del *Banquete* de Alexander Nehamas o Christopher Rowe, por ejemplo.

<sup>2</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibiades: Una interpretación del *Banquete*”, en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 255.

<sup>3</sup> Véase contratapa de la edición de Kenneth Dover, *Plato. Symposium*, Cambridge, University Press, 1993.

<sup>4</sup> Alexander Nehamas, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 58.

<sup>5</sup> Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

<sup>6</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Warminster, Aris and Phillips Ltd, 1998.

legitimidad como escrito filosófico, al menos de manera unánime, y ello implica que el *eros* haya sido desestimado como concepto y como problema filosófico.

Lo anterior es lamentable, porque platonistas de la talla de John Burnet han ignorado en sus índices un apartado para el *Banquete*,<sup>7</sup> y al referirse al *eros* no hace más que una insignificante murmuración cuando habla de la relación de Sócrates con Alcibíades, para reafirmar la castidad del primero. Sin embargo, es comprensible, no sólo por los prejuicios contextuales de algunos filósofos, sino principalmente porque, en sentido estricto, el *eros* es inaprensible para la *episteme* filosófica. Tesis que sostendré a través de este texto y cuyo fundamento reside en la incapacidad del pensamiento filosófico de concebir un objeto que requiere de la especulación psicoanalítica.

En el primer capítulo plantearé las condiciones de posibilidad del concepto *eros* en la filosofía platónica, y presentaré a la ironía como una llave de lectura, para descubrir la potencialidad del *eros* en el *Banquete* y acceder a otra interpretación del diálogo. Asimismo, construiré las condiciones para interpretar este momento como lo que Freud llamó la represión primordial.

En el segundo capítulo mostraré que, como las condiciones epistemológicas de la filosofía cambiaron en la modernidad, el *eros* dejó de ser un problema filosófico —momento de la represión propiamente dicha—, por lo que se desestimó su importancia durante varios siglos y fue hasta que se replanteó en términos psicoanalíticos, al justificar sus cualidades éticas, morales y políticas, que la filosofía le dirigió su mirada nuevamente —tercer momento que identifiqué con el retorno de lo reprimido. Este capítulo se trata de mostrar cómo fue que Freud se apropió del *eros* platónico a través del mito aristofánico y cómo llegó al descubrimiento de que el *eros* también es pulsión de muerte.

Asimismo, a través de un análisis de lo que considero la filosofía política de Freud, expondré las razones por las que el *eros* no puede ser un concepto filosófico. El eje que atraviesa este capítulo consiste en que el psicoanálisis y la filosofía política no pueden converger en la solución del problema, porque se basan en epistemes distintas. De ahí el rechazo y la incompreensión del *eros* desde la filosofía.

Para concluir, en el tercer capítulo, realizaré una relectura del *Banquete* en el marco de los estudios platónicos, pero desde una mirada psicoanalítica, a partir de dos

---

<sup>7</sup> John Burnet, *Greek philosophy. Tales to Plato*, London, St Martin's Press, 1961.

líneas interpretativas que he denominado del portavoz e integral, con el propósito de mostrar que al identificar la complejidad de la ironía platónica, se puede efectuar una lectura psicoanalítica —que colinda con la deconstructiva— que permita salir del *impasse* que generan las tradiciones hermenéuticas platonistas y reconocer en el diálogo aquello que se muestra insistentemente desde el fondo, pero no se dice claramente en la forma del escrito. A saber, que el *eros* es pulsión de muerte.

Para tal empresa abordaré el problema de las interpretaciones del *Banquete*, pues la imposibilidad de los propios platonistas para llegar a un acuerdo y obtener una sola versión de lo que Platón quiso decir en el diálogo, que lleva a Steele Commager a afirmar que “hay tantas maneras de leer el *Banquete* como hay editores y críticos para comentarlo”,<sup>8</sup> permite y convoca a aproximarse al texto desde otras perspectivas que produzcan significaciones diferentes.

Así, analizaré puntualmente cada uno de los encomios a través de los comentarios de las dos líneas exegéticas confrontadas, a saber, la interpretación del portavoz, que establezco con platonistas como Alfred Taylor, Léon Robin y Kenneth Dover, y la interpretación integral, en la que introduzco a Martha Nussbaum y Thomas Gould, para evidenciar que se puede hacer una lectura rigurosa y original desde una filosofía que introduce la especulación psicoanalítica y permite reconocer la aportación freudiana a la filosofía platónica.

Para llevar a cabo mi análisis, parto del entendido de que analizar el *Banquete* implica, como sugiere J. Mitscherling,<sup>9</sup> aproximarse a Platón no sólo como un filósofo, sino como un lúcido artista, un poeta cuyas obras están llenas de referencias no exclusivamente filosóficas. Pues es un diálogo que, además de que “pregunta más de lo que responde”,<sup>10</sup> lo hace de forma ambigua y oscura, a partir de una metodología irónica que precisa de una lectura cuidadosa. Por tanto, estoy advertido de las consecuencias que una lectura superficial puede acarrear y asumo mi responsabilidad si he de caer en ello. No obstante, ante las adversidades hermenéuticas, no puedo claudicar en mi empresa, pues sé bien que aunque varios psicoanalistas han dedicado trabajos a la relación del

---

<sup>8</sup> Steele Commager, *A Prolegomenon to Propertius*, Cincinnati, University of Cincinnati Press, 1974, p. 1.

<sup>9</sup> J. Mitscherling, Plato's Agathon's Sophocles: Love and Necessity in the "Symposium", en *Phoenix*, Vol. 39, No. 4 (Winter, 1985), pp. 375-377.

<sup>10</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 197.

psicoanálisis con la filosofía platónica del amor, del deseo y del placer,<sup>11</sup> así como también algunos platonistas contemporáneos han realizado una relectura del diálogo a partir de Freud,<sup>12</sup> no existe investigación específica sobre las interpretaciones del *Banquete* en torno al estatuto del *eros* como problema ético, moral y político articulado con la interpretación freudiana de Platón; que en mi caso está atravesada por la lectura lacaniana de Freud.<sup>13</sup>

De hecho, al menos desde el psicoanálisis, se ha partido del sobreentendido de que la lectura freudiana consiste en lo que realmente dijo el filósofo, sin reparar en que está contrapuesta a una de las posturas más importantes de la filosofía platonista, e incluso representa una ruptura con la interpretación “racionalista” sobre la teoría del amor de Platón.

Esto significa que, el concepto psicoanalítico llamado *libido* o pulsión sexual, no es sólo una resignificación del *eros* platónico, sino que trastoca toda una tradición que concibe al amor dicotómicamente, ya sea como racional o irracional, para replantearlo como inconsciente. Así, las implicaciones teóricas y clínicas que tiene, en tanto se parte de una noción filosófica especulativa, para concebir la realidad subjetiva de un paciente, de un individuo y de una sociedad, son inconmensurables y por ello es indispensable un estudio como este, que permita reconocer las condiciones de posibilidad y de determinación del amor, desde la especulación psicoanalítica en su relación con la filosófica.

Por último, es preciso advertir al lector que no me ocuparé de las otras las líneas interpretativas del *Banquete*, ni de profundizar en el mismo, sino sólo en función de lo que el psicoanálisis puede aportar al respecto, en relación con la dimensión ético-política del *eros*.

---

<sup>11</sup> Silvio Maresca y Silvia Ons, *Placer y Bien. Platón, Aristóteles, Freud*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

<sup>12</sup> Nussbaum, Gould, Santas, Rosen, etc.

<sup>13</sup> Aunque sí existe la articulación del psicoanálisis a la ética, la moral y la política filosóficas, por parte de filósofos como Jacques Derrida.



## Capítulo I. Precondiciones

## ¿Una contradicción epistemológica?

Toda innovación en el ámbito del discurso implica necesariamente una resignificación. Los dos autores que abordaré son ejemplos paradigmáticos de lo anterior, pues Platón no sólo resignificó al *eros*, sino que también lo hizo con la noción de *psique* y la dicotomía *mitos* y *logos* imperante en la enciclopedia homérica.<sup>14</sup> Asimismo, Freud resignificó nuevamente al *eros*, además de la noción filosófica tradicional de la *psique* y la dicotomía de lo racional e irracional dominante en la modernidad, a través de su descubrimiento más importante: el inconsciente.

Ambos realizaron revoluciones que marcaron y trascendieron sus épocas y abordaron varios conceptos y problematizaciones en común, que, desde mi perspectiva, se resumen en que el filósofo creó una “mitopsicología” y el psicoanalista una metapsicología, para abordar al *eros*, por lo que mostraré cuáles son las resonancias del filósofo en el psicoanalista, no sin antes exponer el problema principal que voy a desarrollar y su importancia en la filosofía de Platón.

El filósofo se apropia del lenguaje de su época y lleva a cabo reformas con el afán de construir su filosofía, misma que tiene un grado considerable de metafísica, en tanto varios de sus conceptos fundamentales derivan del misticismo del que es heredero; el mejor ejemplo es el alma inmortal. Esto se debe a que en el nacimiento de la filosofía occidental las condiciones de posibilidad del conocimiento eran otras y Platón es fundador de una tradición reformista que en su filosofía se presenta de manera incipiente, por tanto no se le pueden aplicar juicios en retroacción, desde momentos posteriores de la filosofía, sin caer en anacronismos.

Lo anterior se debe reiterar, porque hay una dificultad para abordar al *eros* como concepto filosófico, misma que se manifiesta no sólo en declaraciones sobre su cualidad literaria o metafísica, sino en un parcial desinterés dentro de las investigaciones filosóficas. Aunque, desde mi perspectiva, el problema tiene dos causas: la primera es el estatuto del propio *eros*, que resulta inasible para la propia *episteme* filosófica —como mostraré más adelante—, y la segunda tiene sus raíces en el propio Platón, quien al dar

---

<sup>14</sup> Ver Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005.

nacimiento a la filosofía occidental promueve una ambigüedad metodológica derivada de su condición embrionaria, que afecta a la percepción de sus obras en etapas posteriores, en tanto desarrolla una parte científica que critica sistemáticamente las tradiciones y los usos y costumbres, a través de los mitos de los poetas,<sup>15</sup> y la falsa dialéctica de los sofistas,<sup>16</sup> porque los considera discursos falsos que se remiten a objetos no verificables, sensibles o arcaicos, pero al mismo tiempo utiliza frecuentemente dichos recursos para la construcción de su filosofía.

¿Cómo entender la contradicción? Platón resignifica para innovar, utiliza los mismos términos que critica, pero les otorga un significado distinto. Por lo que cuando habla de mito o dialéctica critica la utilización que se hace de los mismos y a partir de ahí los resignifica y crea un objeto nuevo. Pero, como no puede sustituir totalmente el significado, utiliza e incorpora los conceptos de manera multívoca a través de sus diálogos, por lo que hay que tener mucho cuidado al leerlos, para captar qué quiere decir en cada aplicación específica.

Así, para realizar su reforma filosófica, Platón reconstruye el sistema de significación de la enciclopedia homérica. Por ejemplo, en sus diálogos *mito* ya no significa discurso, sino discurso no verificable, *logos* ya no significa discurso, sino discurso verificable. De la misma forma, *eros* ya no significa deseo sexual, sino deseo filosófico y *psique* ya no significa espíritu, sino raciocinio.<sup>17</sup> La utilización que hace de cada palabra-concepto que le sirve para su filosofía es distinta a la de la tradición que lo precede y por ello, a través de un giro epistémico, refunda los objetos; en eso consiste su revolución filosófica que se ha llamado copernicana, sin embargo, no elimina del todo el significativo ni las implicaciones de las palabras.

Platón utiliza a conveniencia los conceptos cuando los necesita y no renuncia totalmente a sus significados tradicionales, porque los requiere tanto para diferenciar un modo de pensamiento del otro —el filosófico del tradicional—, por comparación, como para abordar ciertos fenómenos a través de los mismos. Como indica en *Timeo*, “Los discursos son naturalmente afines a aquello de lo que son intérpretes” (29b3-c3).

---

<sup>15</sup> Ver *República*.

<sup>16</sup> Ver *Sofista*.

<sup>17</sup> Ver Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005.

La afinidad de los discursos se refiere a la adecuación del *logos* a lo verdadero y del *mito* a lo falso, pues los objetos afines al *logos* son inmutables e inteligibles y los objetos adecuados al *mito* son variables y sensibles. Esa dicotomía le permite transitar entre un discurso y otro dependiendo de lo que quiera abordar en sus diálogos, y también permite al lector reconocer que, para Platón, sólo lo verdadero es digno de la filosofía, mientras que lo falso corresponde a los poetas, los adivinos o los sofistas. No obstante, hay una ambigüedad característica del nacimiento de la filosofía que merece ser examinada.

Cuando Platón habla del alma o del *eros*, ambos conceptos no verificables,<sup>18</sup> recurre a un discurso mítico, porque desde su dicotomía no son accesibles para el *logos*. El alma inmortal es un concepto insostenible por medio de la dialéctica y por ello en el *Fedón*, Sócrates opta por adjudicar su autenticidad a una insensatez, a un riesgo y a una creencia que son “convenientes”:

Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así (114d).

Lo mismo pasa con el *eros*, otro concepto que no puede ser adecuado al *logos* y se transmite por medio de una revelación, donde participa una sacerdotisa que transmite a Sócrates el conocimiento de lo verdadero y la belleza en sí (211d).

Por lo anterior, el estatuto filosófico del *eros* puede ser cuestionado fácilmente desde la modernidad, pues si para el Platón de la *República*, la filosofía se trataba de “alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo” (484b), entonces, ¿cómo podría justificar un concepto filosófico que gracias a su complejidad es inaccesible por medio del *logos* y que no puede ser verificable?

Lo anterior implica que si el *eros* pudo ser considerado como concepto filosófico, quiero decir, si se abordó sistemáticamente a través de varios diálogos platónicos, fue por una coyuntura que aquí llamo una contradicción epistemológica, cuyo fundamento encuentro en tres razones: 1) que se encuentra justo en el nacimiento de la filosofía platónica; 2) que es producto de la paradoja filosófica contenida en su metodología; y 3)

---

<sup>18</sup> Porque est ni por el intelecto.

que es efecto de un anacronismo moderno, que no permite advertir que en esa época la filosofía se encontraba en el limbo entre ciencia y religión.

A partir de la consideración de los tres elementos anteriores es comprensible la renuencia hacia el *eros* —como concepto y como problema—, por parte de la filosofía posterior a Platón, ya que perdió gran parte de su fundamento místico y no mantuvo las condiciones epistémicas para admitir objetos tan contingentes, inestables e inaprensibles, a pesar de que conservó una fuerte dimensión metafísica inherente a la filosofía platónica, que conviene repasar brevemente, para entender la dimensión del problema.

La influencia de la religión en la filosofía platónica proviene de la tradición de la que es heredero, principalmente de su ascendente pitagórico es sistemáticamente disimulado mediante una ausencia de citas, que da la impresión de que Pitágoras no existe en los planteamientos; sin embargo, si los textos se analizan cuidadosamente, las omisiones no alcanzan a cubrir la abundancia de referencias.<sup>19</sup>

Lo anterior se debe a que en el nacimiento de la filosofía platónica la conexión de la religión con la filosofía era tan rica y compleja que no se podría establecer una distancia ni una diferenciación de manera lineal, quiero decir, que la primera no es antecedente de la segunda, como un pasado superado, sino como su condición de existencia; en otras palabras, la gestación de la filosofía surge desde el pensamiento religioso.

Como señala Eric A. Havelock, “la religión griega no era cuestión de fe, sino de culto”,<sup>20</sup> por lo que consistía en un conjunto de prácticas, procedimientos, hábitos, rituales, ceremonias y técnicas, con la finalidad de dar estructura a la vida en común, obtener seguridad y reconocimiento. Pero también era una fuente de conocimiento y una manera de comprender el mundo en el que vivían los griegos. Existen dos caracteres primarios del pensamiento religioso: el primero es la representación de la vida colectiva del grupo religioso, que era llamada alma. El segundo es el poder sobrehumano que implica la existencia de lo divino o del dios. Ambas nociones se articulan en tanto ese poder supraindividual es en realidad la proyección hacia el exterior —en forma de una fuerza natural ajena— de la dinámica colectiva del grupo, es decir, del alma. Es así como

---

<sup>19</sup> John Burnet, *Early greek philosophy*, USA, Meridian Books, 1965, p. 85.

<sup>20</sup> Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Machado Libros, 2002, p. 87.

nace la religión.<sup>21</sup> De esta combinación se produce un tercer carácter: el demonio, que encarnaba la fuerza colectiva o energía común del grupo.<sup>22</sup>

Los tres conceptos anteriores son básicos para entender los antecedentes de la filosofía platónica, a partir de los cuales el trabajo del filósofo implica un acontecimiento, porque consume una síntesis que previamente no había sido concretada.

En Platón la dimensión demoniaca juega un papel fundamental, porque si bien el filósofo creía en la figura del demonio y su función (hecho que se puede constatar desde los diálogos de juventud, donde Sócrates se refiere reiteradamente a su demonio, como una interioridad abstracta, divina, como una voz interna que se hace oír y funge como un instinto, un genio, una guía inconsciente que alerta acerca de lo más recto y conveniente);<sup>23</sup> en el *Banquete*, presenta al *eros* —deseo filosófico de mejoramiento— como un demonio y con esta resignificación le otorga una cualidad ética, como la que ya vislumbraba Heráclito al asociarlo con el carácter, en cuya genealogía me detendré brevemente.

En la teología griega los demonios se dividían en cuatro tipos: el del parentesco, el de la fertilidad y la vida, el del poder del alma colectiva y el del elemento natural. Cada uno de ellos era impersonal, no individual, porque conservaban un carácter grupal.<sup>24</sup> Pero los demonios sufrieron una transición que implicó deificarlos e individualizarlos y fue así como la consciencia del grupo se proyectó en los dioses griegos. De esta forma se pasó de la idea del demonio como alma colectiva del grupo a su exteriorización, y consecuentemente se adjudicaron sus poderes a fenómenos extraños; fue así como surgió la noción de alma individual. Por otra parte, la noción de alma inmortal nació del entendido de que como el poder grupal se concebía depositario de la autoridad social y ésta no desaparecía, sino que era transmitida por generaciones, no expiraba.<sup>25</sup>

Los demonios, a pesar de formar parte de las creencias populares, fueron utilizados por sabios como los pitagóricos, Heráclito, Empédocles, Demócrito, etc., y por poetas como Homero y Hesíodo, quienes se servían de los mismos para explicar aquello

---

<sup>21</sup> Francis Cornford, *From religion to philosophy*, New York, Cosimo Books, 2009, pp. 90-92.

<sup>22</sup> *Ídem.*, p. 96.

<sup>23</sup> Soren Kierkegaard, “Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates”, en *Escritos I*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 202-209.

<sup>24</sup> Francis Cornford, *op. cit.* pp. 100-101.

<sup>25</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 108.

que guiaba o gobernaba las almas.<sup>26</sup> Así, en la función demoniaca se encontraban las causas del comportamiento.

Como la idea del demonio y el alma son indisociables del comportamiento dan origen a un concepto que es indispensable para la filosofía, pues en los diálogos el demonio deviene una especie de razón incipiente en Sócrates, y ahí radica el origen de la analogía platónica del alma con el intelecto.

En cada uno de los conceptos religiosos existe un trasfondo mágico, que otorga funciones y poderes a figuras míticas, para explicar los fenómenos experimentados por el individuo a nivel interior. Es a partir de tales principios causales que se establecen las primeras sociedades religiosas y los primeros dioses, y es ahí donde se pueden encontrar las raíces de la moralidad y la eticidad. De hecho, si bien, como afirma Hegel, el carácter demoníaco no es todavía la conciencia moral moderna,<sup>27</sup> no cabe duda de que podemos encontrar ahí su fundamento.<sup>28</sup>

Pero la religión no es el único fundamento de la filosofía, existe también el que podría llamarse protocientífico, proveniente de los físicos jónicos que homologan el alma — como fuerza y dinámica— a la *physis*, principio natural y divino que tiene sustancia inteligible y es verdadero. Se le llama protocientífico, porque es todavía un pensamiento mítico, pero contiene una intuición racional, ya que la fuerza que caracteriza el alma es metafísica.

Sin embargo, la condición de que un pensamiento sea mítico no implica que su objeto sea irreal o ficticio, sino sólo inmaterial e imperceptible por los sentidos, lo que se traduce en una abstracción mental. Es ahí donde se encuentra la semilla del impulso filosófico que posteriormente se diferenciará del científico, en tanto no se preocupa íntegramente por el mundo sensible, y así el objeto primordial de la primera especulación griega no es la naturaleza percibida por los sentidos, sino un objeto concebido por el intelecto, que también funciona como causa divina, pero no se concibe de la misma forma ni se deduce a través del mismo método.

---

<sup>26</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p. 110.

<sup>27</sup> Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 208.

<sup>28</sup> Prueba de ello es que al tener una conciencia moral incipiente, Sócrates es capaz de retar al Estado, desafiar la aplicación de sus leyes y morir para conservarse moralmente correcto.

Si para dar origen a la filosofía es necesaria la física jónica es porque consiste, como dice Jean Pierre Vernant, en una “mutación mental”, donde el mito sufre una racionalización, es decir, toma forma de un problema explícitamente formulado.<sup>29</sup> No obstante, como al final esta ciencia rechaza al mito, la explicación metafísica no puede devenir en filosofía.<sup>30</sup> Su diferencia con la filosofía reside en que su principal interés es la realidad sensible, sin representaciones ni recursos mágicos, metafísicos o poéticos, mientras que la filosofía naciente “plantea problemas que no pertenecen más que a ella misma: naturaleza del ser, relaciones del ser y del pensamiento [y] para resolverlos, le es necesario elaborar sus conceptos, construir su propia racionalidad. En esta tarea [...] se ha apoyado poco sobre la realidad sensible.”<sup>31</sup>

Se puede distinguir así a los sabios presocráticos, que representan la línea científica y por otro lado los poetas, adivinos y filósofos, considerados como místicos, cuyas relaciones con la realidad y lo sensible son diferentes. Sus aportaciones a veces se confunden, porque se influyen mutuamente, por consiguiente, para comprender la singularidad de la filosofía, es preciso aclarar sus diferencias con la ciencia y la religión en relación al mito.

El rechazo del mito por la ciencia no se da de manera tajante ni definitiva, es cierto que busca controlar la naturaleza al descubrir sus leyes fundamentales, un orden y una explicación, pero no lo hace sin recurrir a la idea de que lo que observa son poderes “eternamente activos, divinos y naturales”,<sup>32</sup> y por ello no abandona del todo a la religión. Por su parte, la religión también se pregunta por el origen, pero en lugar de la razón “positiva” tiene como intermediario a dios.<sup>33</sup> En esa frontera se encuentra la filosofía, que representa un límite, porque si bien crea sus objetos de forma inteligible, para ello no puede prescindir totalmente de la realidad sensible, pero tampoco de los mitos, que le

---

<sup>29</sup> Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2007, p. 340.

<sup>30</sup> Se utilizará de aquí en adelante el término ciencia para nombrar la física jónica, caracterizada por la explicación del mundo en términos naturales (visibles) pero a la vez divinos (abstractos). No se utiliza el término en el sentido de una ciencia moderna, basada en la experimentación y la observación directa de la naturaleza, sin mediación divina, como señala Cornford.

<sup>31</sup> Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 363.

<sup>32</sup> Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 341.

<sup>33</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 158.



sirven para explicarla ante la precariedad de la ciencia, es por eso que, como advierte Cornford, “filosofía y religión no dejan de ser místicas en la raíz”.<sup>34</sup>

Según Geoffrey Kirk, los mitos tenían la función de transmitir mensajes importantes acerca de la vida en general y sus contenidos eran temas profundos, referidos a los orígenes sagrados o sobrenaturales de las cosas.<sup>35</sup> Los mitos son de naturaleza alusiva, por lo que interpretarlos a veces resulta imposible, ya que no se ciñen a la lógica racional. Sin embargo, son importantes, porque ayudan a transmitir algo que no es posible expresar de otra forma, que no es accesible al pensamiento protocientífico y es así como trascienden a través del tiempo.

La relación de la filosofía con el mito es compleja, aunque lo más importante es reconocer que su implementación reside en un método alegórico. “La *interpretación alegórica* de los mitos consiste en no entender al poeta literalmente, sino buscar una ‘segunda intención’ o significación oculta por debajo de sus figuras míticas, y encontrarla.”<sup>36</sup>

Hay entonces un trasfondo en los mitos que construye Platón en sus diálogos, una verdad que se expresa alegóricamente, cifrada y encriptada. Este método lo hereda del orfismo y de los sabios como Heráclito, Parménides y Empédocles, que a pesar de buscar explicaciones racionales se rehusaban a abandonar la religión.<sup>37</sup>

Asimismo, como he subrayado al inicio, Platón utiliza el mito de diversas formas, a veces acorde a la tradición y otras en contra. Aunque lo más importante es que reconoce su utilidad “en el dominio de la ética para el individuo y en el dominio de la política para la colectividad”.<sup>38</sup> Y esto será muy importante para la resignificación que hace del *eros* en el *Banquete*.

Pero existe también otro método de interpretación de los mitos, llamado racionalista, que busca una aclaración detrás del ornamento poético y niega el valor del mismo, afirmando que hay “en las narraciones míticas hechos históricos disfrazados y

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>35</sup> Geoffrey Kirk, *The nature of greek myths*, New York, Barnes and Noble, 2009, pp. 13-16.

<sup>36</sup> Wilhelm Nestlé, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Editorial Ariel, 2010, p. 83.

<sup>37</sup> Sin embargo, Alfred Taylor afirma que “la idea [...] de que el mito es la forma apropiada para simbolizar verdades que son demasiado sublimes para la comprensión racional, era enteramente extraña a Platón”, en *Platón*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 72.

<sup>38</sup> Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 157.

exagerados para que parezcan maravillosos”.<sup>39</sup> Así, lo que importa es el “resto histórico verdadero” contenido en el mito, y su destino será la ciencia conocida actualmente como historia.

¿Por qué la filosofía platónica no recurre al método racionalista? Porque si bien el tipo de verdad que concibe no es religiosa, tampoco es científica. Hay al menos tres tipos de verdad que coexisten en el nacimiento de la filosofía platónica: la religiosa, la filosófica y la científica. Platón rechaza tanto el camino científico como el religioso, porque no le interesa la verdad sensible, mutable y contingente, ni tampoco la verdad dogmática, pues tiene cierto grado de científicismo, que es justo el núcleo contradictorio de su epistemología. Sin embargo, de lo que no puede prescindir es de un método para acceder a ella. De ahí que la supuesta transición del *mito* al *logos* realizada por Platón no sea en realidad una conversión, sino una resignificación parcial, puesto que — independientemente de que filósofos de la talla de John Burnet afirmen que la filosofía no es mitología,<sup>40</sup> y que Vernant sostenga que la diferencia reside en que la filosofía rechaza la explicación sobrenatural para buscar coherencia interna en los argumentos—,<sup>41</sup> no hay algo tan radical como una mutación del pensamiento que haya sustituido radicalmente uno por el otro; quiero decir, que aunque el mito no sea discurso verificable, permaneció en el pensamiento de los filósofos, porque transmite algo que el *logos* no puede, a saber, aquello que influye directamente al alma por medio de la persuasión.<sup>42</sup>

Es posible reconocer que hay un conglomerado que no permite establecer cortes tajantes, sino relaciones complejas entre ciencia, religión y filosofía. De hecho Vernant remite a la polémica al respecto entre Cornford y Burnet, para señalar que el primero intenta “combatir la teoría del milagro griego, la cual presentaba la física jónica como la revelación brusca e incondicional de la Razón.”<sup>43</sup> Ya que es partidario de una transición por medio de la permanencia, de una continuidad que muta paulatinamente y no de acontecimientos que transforman la historia de forma instantánea.

Así, la filosofía se diferencia de la ciencia, porque la verdad percibida empíricamente le ocasiona problemas epistemológicos y porque carece del enigma,

---

<sup>39</sup> Wilhelm Nestlé, *op. cit.*, p. 83.

<sup>40</sup> Geoffrey Kirk, *op. cit.*, p. 235.

<sup>41</sup> *Ídem*, p. 236.

<sup>42</sup> Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 158.

<sup>43</sup> Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 339.

necesario para plantear asuntos más profundos de la existencia, que escapan a la experiencia sensible. Por eso no puede romper con la religión y es ahí donde se puede localizar claramente el origen de la contradicción epistemológica de la filosofía platónica. No obstante, puede que en realidad no sea una contradicción, sino una forma de pensamiento complejo, que dadas las condiciones de posibilidad del nacimiento de la filosofía occidental no podía ser de otra forma.

Bruno Snell afirma que los mitos y la lógica no son en absoluto contradictorios, y hay momentos en los que se traslapan.<sup>44</sup> Algunos de esos momentos son los más prolíficos de la filosofía antigua y un magnífico ejemplo es el *Banquete*, donde, haciendo uso del mito, Platón capta un saber sobre el *eros*, inaccesible desde la *episteme* científica o la dialéctica socrática, y lo puede transmitir filosóficamente.

Así, en un contexto donde el *logos* es el recurso por excelencia de la protociencia que busca describir, ordenar y demostrar los fenómenos para hacerlos accesibles al conocimiento, el mito se convierte en una herramienta muy útil para la filosofía y Platón saca provecho al utilizarlo para verificar la verdad. El problema que implica supeditarse solamente al *logos* es que a veces la verdad “va más allá de la mera descripción de la naturaleza y de la mera comprobación de hechos”,<sup>45</sup> ya que consiste en una dimensión enigmática e inaccesible por los sentidos. Por lo anterior es comprensible la situación intermedia, compleja y aparentemente contradictoria de la filosofía platónica, frente a la ciencia y la religión, de las cuales, por sus medios de conocimiento respectivos, no puede prescindir, porque en cierto grado necesita que el método protocientífico contrarreste los efectos de la fe religiosa y, a su vez, que la espiritualidad le ayude a concebir objetos que van más allá de la ciencia y la experiencia sensible.

Lo anterior representa el núcleo de lo que llamo la contradicción epistemológica de la filosofía platónica. Por consiguiente, *mito* y *logos* están traslapados en la transmisión del saber filosófico antiguo, porque ambos se articulan de manera compleja para dar pie a la filosofía y esa mezcla es lo que permite que tanto el alma inmortal como el *eros* sean conceptos y problemas filosóficos para Platón.

---

<sup>44</sup> Geoffrey Kirk, *op. cit.*, p. 239.

<sup>45</sup> Wilhelm Nestlé, *op. cit.*, p. 122.

En el caso del *eros* es una manifestación de la sensibilidad, pero también de la *psique*, de ahí que cuando habla del *eros*, Platón remita a el alma, como en el *Fedro* y el mito del auriga o en el *Banquete* y el mito de Diotima. Esto es comprensible, porque — como he señalado antes—, el demonio y el alma son dos conceptos que se interrelacionan y son indisociables en la Antigüedad.

Para el filósofo las manifestaciones del *eros* sólo pueden ser aprehendidas por medio de la observación empírica, en tanto son producto de la experiencia subjetiva, directa y emocional del sujeto que las padece. Esto no permite acceder a ellas mediante el *logos*, porque no son verificables ni inteligibles en sentido estricto, sin embargo, como involucran el alma o la *psique*, en tanto la dirigen y ésta las padece, al final el intelecto no puede hacer ninguna operación sobre las mismas, es decir, no hay forma de controlarlas, a menos de que se someta a una serie de ejercicios espirituales.

A este tipo de experiencias “irracionales” en la Antigüedad se les adjudicaba una cualidad divina,<sup>46</sup> pues se creía que venían de fuera, por lo que no había forma de abordarlas desde la *episteme* científica de la dialéctica racionalista; de ahí que Platón las conciba a través del mito, que al ser un discurso adecuado a la sensibilidad y a lo inaccesible por medio de la experiencia o el *logos*, permite el acceso a los asuntos del alma.

De hecho, cuando Kirk señala que el desarrollo de la filosofía depende no sólo de un modo de pensar, sino de la abstracción de sus objetos, es decir, de la renuncia a abordarlos de forma particular, es más comprensible que el *eros* no pueda ser abordado desde la *episteme* científica racional —ya que es una experiencia singular y diferente cada vez—<sup>47</sup> y que la filosofía tenga que alejarse del *logos* científico y recurrir al mito para concebir objetos de esa naturaleza.

Y aunque en el mismo texto Kirk señala que desde Heráclito, a quien adjudica la emergencia de la filosofía griega, “el pensamiento sistemático racional era extensible a todos los aspectos de la experiencia, incluyendo la psicología y la ética”,<sup>48</sup> me parece que no es así del todo y una prueba fehaciente es que, así como lo hace en otros textos, en el *Banquete*, Platón reconoce que es imposible abordar cualquier fenómeno desde el *logos* y

---

<sup>46</sup> Ver E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

<sup>47</sup> Geoffrey Kirk, *op. cit.*, p. 246.

<sup>48</sup> *Ídem.*, p. 254.

la *episteme* científica. En este sentido la justificación de la forma mítica es al mismo tiempo una imposibilidad formal y una intencionalidad consciente, puesto que hay cosas que es imposible investigar de manera estrictamente racional.<sup>49</sup>

Lo anterior remite a lo que dice Jean Bollack sobre que “mito y verdad constituyen los aspectos complementarios de una historia filosófica, inmanente a la coherencia del concepto filosófico”,<sup>50</sup> y eso hace que sea muy difícil desarticular la enigmática verdad del mito de la filosofía. Principalmente porque “para decir la verdad desconcertante que se le aparece, el filósofo dispone del lenguaje de la metáfora mítica”.<sup>51</sup> Esa metáfora es la figura que el filósofo construye para decir lo que experimenta como indecible, que tiene un contenido específico y que debe leerse de una forma prescrita. Por ello sólo el verdadero filósofo es capaz de descifrarla y es así como la filosofía se sirve del mito para consolidarse. De esta forma Platón determina las condiciones para que el filósofo manipule los mitos con el objetivo de revelar una verdad filosófica (no científica ni religiosa), para diferenciarla de los simulacros y para seleccionar a los auténticos filósofos.

La importancia del mito para la filosofía es entonces inconmensurable, porque le permite acceder a verdades inaccesibles a través de la *episteme* científica, es por eso que a pesar de “la radical oposición que ella instaura, la filosofía no dejará de recurrir al mito” y, por consiguiente, no se puede hablar de que hubo una transición del *mito* al *logos*,<sup>52</sup> porque ambos son contemporáneos y el segundo depende del primero para subsistir.

Bollack afirma que en la filosofía el mito adopta una función que nunca había tenido, misma que tiene dos aplicaciones: la primera es que el mito vehiculiza un mensaje concebido fuera de él, gracias a la abstracción especulativa del filósofo; quien lo manipula para sus fines específicos. Y la segunda es que, como ficción poética consciente, prepara una vía de acceso al mundo de las ideas eternas, aquéllas que como en el *Banquete* de Platón, permiten “vislumbrar la felicidad de una existencia extramundana, enteramente dedicada a la contemplación inmediata de la verdad”.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Este es uno de los principios freudianos en el nacimiento del psicoanálisis.

<sup>50</sup> *Ídem.*, p. 189.

<sup>51</sup> *Ídem.*, p. 190.

<sup>52</sup> *Ídem.*, p. 197.

<sup>53</sup> *Ídem.*, p. 198.

Tanto en la ciencia como en la religión y la filosofía, el mito ocupa un lugar fundante, pero su significado e importancia se modifican. He expuesto brevemente en qué consiste la dimensión mítica en la filosofía, por qué ésta no puede dissociarse de la religión y cómo hace uso de la misma para elaborar conceptos, ahora señalaré brevemente cómo fue que la representación racional de la protociencia se vació de lo divino.

Varios factores confluyeron para que esto fuera posible, la preponderancia de la naturaleza (*physis*), que se convirtió en un problema racional; la transformación del lenguaje que la denominaba y, como consecuencia, la modificación de su contenido conceptual, pues, al empezar a concebirla como un mecanismo vital de la naturaleza, se alejó cada vez más de la noción de fuerza divina.

Esta transición fue gestada por las contribuciones de los sabios griegos, denominados como físicos jónicos, a saber, Tales, Anaximandro, Anaxímenes (también llamados milesios), además de Jenófanes y Heráclito (representantes de la línea itálica). Los jónicos ponen el énfasis en la concepción de la *physis*, como fuerza externa, los itálicos en el interior del hombre (su dualidad de alma y cuerpo). Así se constituyó el binomio divinidad y naturaleza. Para los itálicos “detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación y que es lo contrario de la *physis*.”<sup>54</sup>

Ellos establecieron las condiciones de posibilidad de la incipiente ciencia griega, a la que posteriormente abonaron los sabios místicos, para dar pie a la filosofía platónica. En seguida expondré sus aportaciones más importantes, para comprender mejor la coyuntura en la que se encuentra la contradicción epistemológica de Platón.

El primero es Pitágoras de Samos, quien enseñaba la doctrina de la transmigración de las almas o metempsícosis, desarrolló estudios matemáticos y astronómicos y organizó a sus discípulos en torno a una serie de principios que sustentaban una forma de vida espiritual, cuyo fin era la purificación a través de ejercicios espirituales y autoeducación moral.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 344.

<sup>55</sup> Wilhelm Nestlé, *op.cit.*, p. 71.

Los pitagóricos realizaron una reforma de la religión dionisiaca, donde superpusieron la figura de Orfeo a la del dios báquico, para apolinizarlo.<sup>56</sup> Apolo era el dios preferido de los pitagóricos y la intención de su reforma moral fue deshacerse de la dimensión del disfrute de la vida, para ajustarse a un régimen de disciplina y dominio de los instintos, pues como creían en la reencarnación, las ulteriores consecuencias de su alma dependían de su comportamiento en esta vida.<sup>57</sup>

Según Cornford, la religión órfica tiene dos nociones contradictorias entre la naturaleza y el destino del alma, una es dionisiaca y la otra urania.<sup>58</sup> Hay también en el orfismo contrastes entre la luz y la oscuridad, el bien y el mal, el alma y el cuerpo. Dicotomías que se encuentran en las filosofías de Parménides, Empédocles y Platón.<sup>59</sup>

Las doctrinas del misticismo son secretas, porque no son totalmente, creencias abstractas, o artículos en un credo, que pueden ser enseñados y explicados por procesos intelectuales; que nadie ha querido ocultar, excepto por miedo o persecución. La ‘verdad’ que el misticismo guarda es una cosa que sólo puede ser aprendida por los experimentados; es, fundamentalmente, no una experiencia intelectual sino emocional.<sup>60</sup>

Con los pitagóricos el orfismo deja de ser exclusivamente un culto y se convierte en una forma de vida, de ahí que Platón encuentre una semejanza entre la filosofía socrática y la pitagórica. Sin embargo, el misticismo se le adjudica exclusivamente a Platón y por ello es que sus diálogos de madurez se conocen como del Sócrates platónico, pues no se tiene conocimiento de que su maestro estuviese tan involucrado con el pitagorismo.

La ascendencia pitagórica de Dionisos y Orfeo es expuesta por Cornford de la siguiente forma: el primero cree en la unidad de la vida, el ciclo de la muerte y el renacimiento y la concepción del demonio o alma colectiva como inmanente. El segundo se enfoca en el paso de la tierra al cielo, la sustitución por la experiencia emocional de la renovación de la vida en la naturaleza, el culto a una pasión perfecta y distante en la luz, de la cual el alma ha caído hacia el cuerpo y debe recuperar por medio del ascetismo.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 195.

<sup>57</sup> Wilhelm Nestlé, *op.cit.*, pp. 72-73.

<sup>58</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 197.

<sup>59</sup> *Ídem.*, p. 197. Al parecer Freud retoma esa dualidad.

<sup>60</sup> *Ídem.*, p. 198.

<sup>61</sup> *Ídem.*, p. 199.

Es así como “Pitágoras le dio un nuevo significado a la *theoria*; la reinterpretó como la contemplación desapasionada de lo racional, verdad inmutable, y convirtió la forma de vivir en una ‘búsqueda de sabiduría’ (filosofía).”<sup>62</sup>

Pitágoras fue considerado como un hombre casi divino, hacedor de milagros y con súper poderes. Un demonio terreno que pareciese ser el modelo del Sócrates platónico. Un personaje mítico que se divide entre “el hombre de ciencia y el maestro religioso”.<sup>63</sup> Ambas dimensiones del pitagorismo son bien reconocidas, constituyen la base de su actividad y también de su ambigüedad dentro de la filosofía. La primera es la investigación científica, principalmente matemática; la segunda es la superstición que se traduce como creencia en los milagros. En la definición de Pitágoras se puede encontrar una alegoría de la contradicción epistemológica de la filosofía platónica.

No obstante, pareciese que lo que más interesa a Platón del pitagorismo es la ciencia matemática, porque en su etapa madura le permite establecer las condiciones de posibilidad para formalizar la experiencia de privilegiar el intelecto frente al cuerpo, al prescindir de los sentidos. Aunque, paradójicamente, esta formalización es la base de la parte religiosa de Platón, principalmente en relación con la idea de que el cuerpo es la tumba del alma, de que el alma es inmortal y que el verdadero filósofo se puede librar de la rueda del nacimiento mediante las reglas de la abstinencia que llevan a la purificación; emancipación que es posible a través de la música, a la que Platón considera filosofía en la *República*.

Asimismo, Pitágoras suponía a la filosofía como una forma de vida, lo que parece otra resonancia en el personaje del Sócrates.

El segundo es Parménides de Elea, quien tiene un ascendente pitagórico y su aportación más significativa fue distinguir la percepción sensible del pensamiento,<sup>64</sup> así como también se le conoce como el primer filósofo que llega al conocimiento a través de una deducción lógica.<sup>65</sup>

Sin embargo, como en todos sus contemporáneos, hay en él una dimensión mística a través de la cual accede a la verdad, que es meramente inteligible. Su teoría es

---

<sup>62</sup> *Ídem.*, p. 200.

<sup>63</sup> John Burnet, *op. cit.*, p. 98.

<sup>64</sup> Wilhelm Nestlé, *op.cit.*, p. 74.

<sup>65</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 214



producto de una revelación que adjudica a una Diosa que gobierna todas las cosas, ella le dice que debe aprender tanto la verdad como las opiniones; pues las dos formas de investigar y de juzgar son la razón y los sentidos.

Parménides niega la pluralidad, el movimiento y el cambio, y afirma que “la verdad es sólo el ser no nacido, eterno, inmóvil e inmutable, sólo aprehensible por el pensamiento”.<sup>66</sup> Asimismo rechaza la armonía de los opuestos, porque desde su perspectiva lo que domina es la unidad, continua, divina; lo que es. Por esa razón Aristóteles le llama un “antinaturalista”, ya que eliminó el principio de movimiento: la *physis*, que para los físicos era tan importante.<sup>67</sup>

En Parménides, como no existe el no ser, no es posible la contradicción, la negatividad ni la oposición como valores distintos, sino como ausencia de valores.<sup>68</sup> Es la raíz del método para diferenciar entre lo verdadero y lo falso. Asimismo, hay en él una ciencia incipiente, porque no se engaña, sino que significa las potencias divinas como alegorías o como seres elementales. De hecho su poema “Sobre la naturaleza” es un ejemplo del método alegórico de interpretar los mitos, que sirve para que la filosofía instaure su diferencia frente a la religión. El uso que hace del mito, a través de la revelación, será paradigmático para Platón, que lo emulará en el *Banquete* a través de Diotima.

El tercero es Empédocles de Agrigento, quien reconcilia la perspectiva de la naturaleza y el destino del alma, que caracteriza la mística psicagógica órfico pitagórica, con la ciencia de los físicos jónicos. En sentido estricto, sería un “pensador” con aspiraciones más científicas que los dos anteriores y por ello se encuentra en el centro de la transición, pues comienza a plantearse la investigación del conocimiento de la naturaleza como medio para el dominio de la misma, no como mera contemplación mística. Esto será muy importante para Platón y también determinará su contradicción epistemológica.

---

<sup>66</sup> Wilhelm Nestlé, *op.cit.*, p. 74.

<sup>67</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 217 y Wilhelm Nestlé, *op.cit.*, p. 74.

<sup>68</sup> En el *Banquete*, Platón concibe un *eros* parmenídeo, a través de Sócrates, mientras que a través de los demás encomiantes lo esboza heraclíteo y empedócleo.

Como su objetivo principal es encontrar una nueva forma de opinión, que no contradiga su religión,<sup>69</sup> pues considera que la oscuridad no debe estar en conflicto con la verdad,<sup>70</sup> Empédocles, en contradicción con Parménides, se aleja de las revelaciones, para acceder a conclusiones lógicas a partir de procesos racionales de argumentación en sus textos.

Su doctrina también es órfica, admite un dualismo entre el mundo de los sentidos y el mundo suprasensible, al mismo tiempo cree en la transitoriedad del alma que cae hacia la oscuridad y regresa a la luz pues, a diferencia de Pitágoras o Parménides, no la considera inmutable, sino vagabunda y cree que la razón de su caída es la ofensa de seguir a la discordia.

El curso del mundo, como esperamos, es modelado en el movimiento cíclico del alma ya descrito. Comienza en un estado de unidad, con todos los elementos mezclados en la 'Esfera' por el amor. Luego, como el amor fluye fuera de la masa, y la discordia entra desde fuera, hay un proceso de separación que termina, en el punto más bajo del círculo, en completa segregación de los elementos en cuatro regiones. El proceso es después revertido. El amor comienza a prevalecer y lleva a los elementos a fusionarse otra vez, culminando en la completa reunión de la esfera.<sup>71</sup>

Hay en Empédocles una "física estrictamente mecanicista",<sup>72</sup> que busca explicar la dinámica del mundo y de los individuos a partir de dos principios o fuerzas semi místicas que funcionan como las fuerzas de atracción y repulsión físicas, en cuyo ascendente "se reconocen las divinidades hesiódicas de Eros y Eris, así como la 'guerra' heraclítea".<sup>73</sup>

Es así como Empédocles introduce dos nuevos elementos que conforman la *physis*, para explicar el movimiento que Parménides había eliminado. El amor y la discordia sustentan una doctrina física del movimiento que involucra dos hemisferios, uno superior que incluye la luz y uno inferior que es la oscuridad.

Al respecto, Cornford señala que la rueda que simboliza la caída del hombre tal vez se refiere al pasaje de un estado primero de inocencia, a través de un pecado original,

---

<sup>69</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 227.

<sup>70</sup> Un pensamiento mítico no es equivalente a uno irracional, un planteo oscuro no es necesariamente intransmisible, sólo requiere una lógica diferente para ser descifrado.

<sup>71</sup> *Ídem.*, p. 230.

<sup>72</sup> Wilhelm Nestle, *op.cit.*, p. 77.

<sup>73</sup> *Ídem*, *Ibidem*.

hacia la problemática condición de su vida actual.<sup>74</sup> Que por cierto nunca terminará, porque, desde la perspectiva de Empédocles, el ciclo del amor a la discordia es la dinámica de la vida.

Sin embargo, tal vez el problema de fondo en la filosofía de Empédocles es la explicación de la necesidad desde una perspectiva que ya es científica, pero que intenta conciliar con la explicación mítica de la religión, pues si se encuentra en el límite de la ciencia y la religión es porque no puede renunciar a sus creencias, ni a la *episteme* religiosa, al igual que Platón.

No obstante, por más arcaico y místico que parezca, el pensamiento de Empédocles plantea ya un cuestionamiento muy importante, a saber, “cómo se puede explicar la presencia de la necesidad en el universo, sin recurrir a representaciones míticas.”<sup>75</sup> Y es justo el impulso por responder esa pregunta lo que da nacimiento a la filosofía así como a su contradicción epistemológica, pues habrá que reconocer que la idea misma de necesidad es metafísica y no científica.

Gracias a los ascendentes platónicos expuestos anteriormente se puede entender lo que Vernant sostiene acerca de que hay dos transformaciones mentales en el nacimiento de la filosofía, a saber, un pensamiento positivo que implica la exclusión de lo sobrenatural y la separación entre lo físico y lo divino; y un pensamiento abstracto, que otorga a la realidad la cualidad de inmutabilidad e identidad.<sup>76</sup> Ambos pensamientos se pueden caracterizar como científico y filosófico, pues mientras el primero se desliga completamente del mito y la religión, el segundo parece depender del pensamiento religioso, en tanto utiliza su mismo vocabulario, se abstrae y “adquiere un doble carácter de un misterio religioso y de una doctrina de sabiduría”,<sup>77</sup> que podrá ser dilucidado sólo por un pequeño círculo de los iniciados o elegidos.

La filosofía tiene una dimensión religiosa ineluctable, pero se diferencia de la religión porque no utiliza al mito como verdad esencial en forma de revelación, que se transmite a través de la emoción y carece de trasfondo racional, sino que realiza una inversión y utiliza a los mitos para transmitir abstracciones de forma enigmática, con la

---

<sup>74</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 238.

<sup>75</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 241.

<sup>76</sup> *Ídem.*, p. 345.

<sup>77</sup> *Ídem.*, p. 348.

finalidad de mostrar la verdad oculta sólo a quienes puedan descifrarla o asimilarla tal como se les manifiesta. En su dependencia del mito como discurso necesario para abordar lo no verificable por la razón reside el carácter religioso del que no puede desligarse; de ahí su contradicción epistémica.

Las figuras contemporáneas al nacimiento de la filosofía son el profeta, el poeta y el sabio, mismos que se mezclan para dar vida al filósofo. Sin embargo, Vernant establece una diferencia fundamental pues “el filósofo no es un chamán. Su papel es el de enseñar, de hacer Escuela. El filósofo se propone divulgar el secreto del chamán a un cuerpo de discípulos”.<sup>78</sup> La distinción es indispensable para entender el rasgo diferencial de la filosofía, pues “la práctica secreta se transforma en objeto de enseñanza y discusión: se organiza en doctrina,”<sup>79</sup> y es así como el filósofo se desembaraza de la figura del profeta. Sin embargo, es preciso reconocer que la secta religiosa es el modelo de la comunidad de sabios, por eso “la revelación misteriosa conserva necesariamente el carácter de un privilegio que escapa a la discusión.”<sup>80</sup>

Quiere decir que la naturaleza enigmática de la revelación filosófica no depende del mito, como discurso que es afín al objeto inaprensible, sino principalmente de su herencia mística; sólo que posteriormente se hace popular, trasciende las barreras de la pequeña comunidad y su conocimiento se convierte en objeto de debate público, con los filósofos y los sofistas.

La contradicción epistemológica del nacimiento de la filosofía se ve más clara en el paso del poeta y el adivino hacia el filósofo. Hay muchas similitudes entre los poetas, los adivinos y los filósofos, excepto porque los últimos dan privilegio al intelecto, para transmitir la verdad a través de los mitos. Así, la única diferencia significativa es el uso que hacen del mito y su finalidad abstracta. Sin embargo, como señala Cornford,<sup>81</sup> debido a que el hombre moderno está obsesionado con el conflicto entre la religión y la ciencia —es decir, con negar la contradicción epistemológica que dio vida a la filosofía— se empeña en ignorar las afinidades y en establecer artificialmente una oposición entre el racionalismo y la superstición.

---

<sup>78</sup> *Ídem.*, p. 351.

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> *Ídem.*, p. 352.

<sup>81</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 107.

El filósofo utiliza una instrucción para interpretar las revelaciones contenidas en los mitos, requisito del que los adivinos y los poetas prescinden, porque no buscan el conocimiento inteligible de la verdad, sino sólo su experiencia mágica, estética o curativa. El filósofo puede hacer la distinción entre la verdad adquirida a través de argumentos racionales y la que es obtenida a través de creencia y persuasión;<sup>82</sup> pero no sin creer que hay algo divino en esa verdad, ni que lo divino es esencialmente verdadero, aunque sea una metáfora.

Así, mientras los tres comparten el anhelo de acceder a otro mundo, más allá del que habitamos, no comparten el acceso, es decir, la forma de experimentarlo, independientemente de que admitan que tiene que ser a partir del abandono del cuerpo. Para el filósofo había ya una distinción clara entre el alma, como la parte racional, y el cuerpo, como la parte pasional y sensitiva, que los otros no tenían muy clara, porque no les era indispensable. Por eso cuando el filósofo comienza a darle prioridad al intelecto y a justificar su importancia, se separa de la religión y la poesía y, paradójicamente, se vuelve un semidiós ante sus pupilos. Es decir, “llega a ser divino cuando asimila su naturaleza moral al orden armonioso que el intelecto revela”,<sup>83</sup> y así muestra su dependencia de la religión.

En lo que respecta al poeta, hay tres puntos principales en contraste con el filósofo que es preciso señalar. El primero es su función como educador, historiador, reformador, actor, manipulador, “cronista y preservador”, del *nomos* y el *ethos* de su sociedad,<sup>84</sup> lo que desde la perspectiva de Platón, en su revolución filosófica, era nocivo por dos razones: la primera era racional, por los efectos que generaba en la mente y la conciencia de los griegos; y la segunda irracional, porque su forma de registrar y transmitir —este es el segundo punto— era la *mimesis*,<sup>85</sup> conocida como “el área de lo no racional, de las emociones patológicas, de los desenfrenados y fluctuantes sentimientos que experimentamos sin prensarlos nunca”,<sup>86</sup> que justo por generar catarsis irreflexiva, placentera y consoladora, no era compatible con la idea de la transmisión desde la filosofía, que pretende, en la medida de lo posible, abstraer todas esas concreciones de la

---

<sup>82</sup> *Ídem.* p. 126.

<sup>83</sup> *Ídem* p. 112.

<sup>84</sup> Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 95.

<sup>85</sup> Que condensa la representación del autor con la identificación del espectador.

<sup>86</sup> Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 40.

tradición tribal transmitidas a través de aforismos, proverbios y refranes y condensarlas en un sistema inteligible.

Así, el filósofo se distancia de la poesía, porque no encuentra en ella un fundamento racional, científico ni lógico. Es decir, considera que la poesía no puede sistematizar ni controlar todo ese conocimiento, porque no captura la experiencia en ideas; aunque es evidente que esto al poeta no le interesa, porque no le sirve para transmitir la experiencia estética, ni conservar la identidad del grupo, objetivos principales de la poesía en esa época.

Así se presenta el tercer punto, a saber, el paso de lo concreto como lo sensible, individual y subjetivo a lo abstracto como lo inteligible, universal y objetivo, que se traduce en la transición de la cultura oral a la escrita y las consecuencias psicológicas que tiene. El privilegio de la memoria en la repetición de la experiencia poética comienza su transformación a través de la escritura, que inaugura un nuevo procedimiento de preservación y una nueva forma de relacionarse con el conocimiento, la demostración intelectual a través de la dialéctica, la precisión, la adecuación y la consistencia ante lo escrito.

Poco a poco la ciencia determinó que los conceptos deben partir de la intuición, del intelecto, y ser *a priori* para prescindir de la experiencia sensible o meramente mística, pero como las condiciones para establecer conocimiento independiente de la experiencia no podían prescindir de la mística, Platón hizo una condensación de ciencia y religión, pues recuperó a Parménides para establecer que el conocimiento es producto de la anamnesis o de la revelación de la razón, cuya figura en el mito es una diosa que representa a la razón.<sup>87</sup> Y así utilizó una creencia para autenticar una ciencia.

Y a pesar de que Vernant señala que los dos rasgos que caracterizan el nuevo pensamiento filosófico son el rechazo de lo sobrenatural y la ruptura con la lógica de la ambivalencia, es decir, la búsqueda de una coherencia, de una definición rigurosa, de la delimitación de los niveles de la realidad,<sup>88</sup> me parece que la fractura no se realiza completamente, pues en Platón la teoría del conocimiento es ambigua, porque si bien existe la pretensión científica de la definición rigurosa, clara y diferente, por otra parte no

---

<sup>87</sup> *Ídem.*, p. 120.

<sup>88</sup> Jean Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 363.

rechaza del todo lo sobrenatural. De hecho en los diálogos de madurez no hay tal separación y la filosofía platónica es una mezcla donde “religión, poesía y filosofía están indisolublemente unidas”.<sup>89</sup> Por eso es capaz de conceptualizar filosóficamente el alma inmortal y al *eros*.

Como ya he señalado, aunque ambos conceptos comparten la misma naturaleza no verificable y el discurso que utiliza para concebirlos y transmitirlos es la revelación, no por ello dejan de ser filosóficos para Platón, por lo que para comprender aún mejor la contradicción epistemológica inherente a la filosofía platónica es imprescindible analizar los tipos de revelación existentes en la Antigüedad

Un ejemplo perfecto para vislumbrar la diferencia entre la revelación filosófica y la religiosa es el poema de Parménides, porque el *protofilósofo* es guiado por la razón que adquiere una forma divina —metafóricamente hablando— y en forma de mito se explica el acceso a una verdad racional. La operación que hace la diferencia es la utilización alegórica del mito, para transmitir una verdad que de otra forma es imposible, no sólo porque no es verificable, sino por las condiciones en que los individuos de la época solían concebir el conocimiento.

Empero, una de las razones por las que la filosofía no abandona el mito es porque, como discurso, le facilita el acceso a la verdad filosófica, que es aquella esencia inteligible que se encripta en el enigma, para que sólo unos pocos puedan comprenderla al experimentar la revelación. Y aunque la experiencia de acceder al conocimiento parezca no distar mucho en tanto su forma es mística, la diferencia sustancial radica en que en la religión se encuentra la creencia en los dioses como verdaderos artífices y no interesa el trasfondo racional, mientras que en la filosofía los dioses se convierten en instrumentos poéticos con trasfondo filosófico. Es decir, el filósofo usa la estructura de la explicación religiosa de forma alegórica, pero no experimenta del todo el sentimiento oceánico. La mística le sirve como analogía para pensar objetos extra sensibles.

El filósofo cree en los dioses, pero no como el adivino o el poeta, es decir, resignifica la figura y la sustituye, ya sea por el fenómeno natural o el bien supremo. El caso del *Banquete* es paradigmático, Diotima no habla de Zeus sino de lo bello y lo bueno en sí mismos, como si esas abstracciones fuesen los dioses hacia los que el demonio *eros*

---

<sup>89</sup> Francis Cornford, *op. cit.* p. 121.

dirige al filósofo. Así se conserva la estructura de los mitos, que jerarquizan y ponen en el horizonte aquello divino e inalcanzable, pero el filósofo los despersonifica y les otorga formas físicas o cualidades estéticas, morales, etc. Así, lo que se anhela ya no es la relación con el dios antropomórfico, sino la cualidad divina que se obtendrá al aproximarse a ellos, que para el filósofo es alcanzable por medio de la filosofía como forma de vida y además genera una utilidad para la *polis*.

En los mitos filosóficos, los demonios tienen una función fundamental. Esto se ve claramente en el *Banquete*, pero también en el *Eutifrón*, donde la guía de Sócrates hacia lo divino no es la intuición directa de los adivinos (pues piensa que no podemos saber nada de los dioses de forma directa), sino la inteligencia, como su demonio, como un saber práctico que da el conocimiento del bien y del mal. Por eso la demonología es el antecedente inmediato de la ética.

En el *Eutifrón* el conocimiento sobre el hacer ya no depende de la intervención de un agente externo sobre un paciente, sino de cómo el agente utiliza su propio juicio para interpretar el mito y darle otro sentido. Es otra forma de establecer la diferencia entre la filosofía y la religión, pues utiliza el mito por su función alegórica, pero privilegia el intelecto sobre la mera intuición, es decir, resignifica al demonio y obtiene utilidades éticas, morales o políticas de la experiencia.

Hasta aquí, he recorrido brevemente los ascendentes de la filosofía platónica para explicar el origen de lo que llamo la contradicción epistemológica en su filosofía. Platón se encuentra en el nacimiento de la filosofía occidental, que no es otra cosa que la coyuntura de la poesía, la ciencia y la religión, por lo que la interrelación de dichos elementos en su filosofía es ineludible y eso determina la naturaleza epistémica de sus conceptos.

Como sé que ninguna argumentación resulta suficiente ni mucho menos contundente, para evidenciar nuevamente lo que llamo la contradicción epistemológica, concluiré este apartado abordando dos conceptos platónicos por excelencia.

El primero es la inmortalidad del alma, que se comprende de la siguiente manera: “Entre los órficos y los pitagóricos, encontramos la doctrina del renacimiento asociada con las nociones de una caída del alma de su estado divino original, una purificación de sus pecados en esta vida y en un purgatorio submundano, y una restauración final a las



celestiales mansiones de donde vino.”<sup>90</sup> Esta creencia es una de las ideas más arraigadas en el Platón maduro y se expresa magistralmente en el *Fedón*. Por lo que se puede concluir que efectivamente le suponía un estatuto filosófico.

El segundo es el *eros* filosófico que se erige en el *Banquete*, para cuya concepción Platón se separa de la creencia en los dioses olímpicos, que implicaban reconocer la importancia de las *Moiras* (abstracciones que tenían que ver con el destino como necesidad o fortuna). Para un místico no es posible creer que el destino dependa de contingencias, sino de un dios justo, por lo que fue necesario establecer una fuerza que empujase al individuo hacia la justicia, de ahí que rechazara la interpretación de Heráclito —que comprendía la justicia en sentido inverso, como la dialéctica que permitía el movimiento de una fase a otra; la armonía de los opuestos—, para fundar un principio no dialéctico que conduce a lo divino y que se expresa a través de una revelación.<sup>91</sup>

Por lo anterior, se puede concluir que, como para el pensamiento místico la idea de la inmortalidad y la de justicia convergen en lo divino, ya que ambas son inmutables, inmateriales y determinantes de un orden llamado también justicia, armonía o *logos*, el alma inmortal y el *eros* son conceptos filosóficos independientemente de que no sean verificables y dependan de una creencia.

Es indudable que en Platón hay una actitud revolucionaria, pero también conciliadora con la religión, que utiliza en aras de su filosofía; a través de la figura de la revelación y la manía para fines instructivos. Asimismo, gradualmente, la razón intuitiva del filósofo sustituye la cualidad sobrenatural de los adivinos, y así “lo sobrenatural se vuelve metafísico”.<sup>92</sup> Hay que reconocer que en el filósofo la superstición permanece de una forma compleja y ambigua, pues la cualidad divina se resignifica hacia el alma y las ideas, al conocimiento y las formas en que se accede al mismo. Dicha transformación “es síntoma del proceso de disolución en que se encontraba la religión griega”,<sup>93</sup> y en ese contexto se gesta el *eros* filosófico, en una resignificación inherente a la revolución epistémica.

---

<sup>90</sup> *Ídem.*, p. 162.

<sup>91</sup> *Ídem.*, pp. 188-190.

<sup>92</sup> Francis Cornford, *op. cit.*, p. 154.

<sup>93</sup> Wilhelm Nestlé, *op. cit.*, p. 90.

A partir de lo anterior, una posible lectura del *Banquete* platónico es considerarlo como el momento en que la filosofía destituye formalmente la función del dios olímpico, para dar pie al filosófico. *Eros* deja de ser dios y se convierte en un demonio, deja de ser “una corriente no connatural” que “se insinúa desde fuera” (*Crátilo*, 420b), es decir, externo, para volverse interno, como una fuerza que dirige hacia la sabiduría, camino de la verdad que se encuentra en la inmortalidad. Pero, al asumir esa interpretación, se debe reconocer que detrás de este movimiento está la contradicción epistemológica que implica que hay un nudo indisociable entre ciencia y religión en la filosofía platónica. Nudo que resulta incomprensible en tanto representa un *impasse* característico de toda transición.

Sin embargo, empero, el problema que me ha motivado es que como el *eros* es un objeto que no se puede concebir desde el *logos*, es decir, por la *episteme* científica, y se encuentra en la coyuntura de lo que he llamado la contradicción epistemológica —a pesar de su importancia en la filosofía platónica—, el concepto ha sufrido un descuido sistemático semejante al que ha padecido la ética platónica en la modernidad.<sup>94</sup> Al grado de que casi se ha olvidado que la contribución más importante del *Banquete* fue poner al *eros* en la mira de la filosofía, en el centro mismo de la ética y la política. Dicho de otra forma, la verdadera contribución fue concebir al *eros* como concepto ético-político, sin embargo, dada su contingencia aunada a la precariedad y ambigüedad del método filosófico incipiente y la forma discursiva en que fue planteado —una tragicomedia satírica— fue incomprensido por muchos filósofos, que lo confundieron con poesía y metafísica. Aunado a ello, las filosofías posteriores no coadyuvieron mucho en su recuperación y no fue hasta que Freud lo recuperó que reveló su importancia a los filósofos y retornó de manera formal a las discusiones filosóficas en el siglo XX. Por todo lo anterior, considero que mi esfuerzo es imprescindible, para reconocer en el *eros* un problema que sigue y seguirá siendo vigente para la filosofía moral y política.

---

<sup>94</sup> José Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 24.

## La ironía platónica

Además de la contradicción epistemológica, hay otra dimensión significativa en Platón, que consiste en la forma en que están escritos sus diálogos. Las obras del “filósofo poeta” son dramaturgia filosófica,<sup>95</sup> es decir, son poemas con trasfondo racionalista, pero además están llenas de ironías, por lo que, si forma es fondo, se vuelven todavía más complejas, para el lector moderno.

No obstante, me parece que la ironía es un elemento que permite sortear la contradicción epistemológica. Quiero decir que en Platón el mecanismo de defensa ante la religión, dentro de su filosofía, es la ironía como metodología de escritura. Por consiguiente, considero que para interpretar el *Banquete* no basta con reconocer la genealogía filosófica que acabo de resumir en el apartado anterior, sino que es indispensable analizar el uso que hace de la ironía y las consecuencias que tiene en su filosofía.

Stanley Rosen señala que “sólo al reconocer la ironía como el problema central en la interpretación de Platón, respondemos a las demandas de un serio y riguroso análisis filosófico.”<sup>96</sup> Por otra parte, Claire Colebrook afirma que “la ironía, incluso la más obvia, es siempre diagnóstica y política: para leer la ironía no sólo debes conocer el contexto; también debes estar comprometido con creencias específicas y posiciones dentro de ese contexto. La ironía debe ser parcial y selectiva.”<sup>97</sup>

Comienzo con ambas citas, porque me parece necesario establecerlas como condiciones fundamentales para sostener que la interpretación de la ironía es el principal problema que se debe enfrentar al leer a Platón y que cualquier postura ante la misma depende tanto de un contexto como de un compromiso político con la interpretación.

Si la cualidad principal de Platón como escritor es la ironía, entonces hay un sentido implícito, latente o escondido, que no depende sólo del filósofo, sino también del

---

<sup>95</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 57

<sup>96</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. xlii.

<sup>97</sup> Claire Colebrook, *The concept of irony*, New York, Routledge, 2008, p. 12.

lugar de cada lector, quiero decir, que cada uno de nosotros debe hacerse responsable de su propia interpretación.

Asimismo, gracias a que el Sócrates de los diálogos nos enseña a pensar por nosotros mismos, ir contra las convenciones y abrirnos a la indeterminación aporética, admito que no es posible ni conveniente aspirar a una verdad dogmática sobre el *Banquete*, sino mostrar que las dos líneas interpretativas que se oponen no se invalidan mutuamente.

Sin embargo, al leer los diálogos de Platón también es posible ignorar la complejidad del uso de la ironía y partir de los convencionalismos que predeterminan su interpretación. Los dos más comunes son indisociables y residen en la naturaleza del carácter de Sócrates, a partir de la separación academicista de los diálogos de Platón,<sup>98</sup> que sostiene que los diálogos de juventud consisten en las enseñanzas del Sócrates histórico,<sup>99</sup> y que en los diálogos de madurez hay un Sócrates platónico,<sup>100</sup> que disminuye su personalidad inquisitiva y “no es ya el esplendor dialógico y la encantadora ironía, sino sólo la concisa austeridad”,<sup>101</sup> que constituye una forma de adoctrinamiento y misticismo, no característica de la idea que tenemos sobre el Sócrates “real”. Así, existe la creencia de que en los diálogos de madurez el Sócrates real se ha transformado en el portavoz de Platón.

Comenzaré por analizar ambas posturas, para mostrar cuáles son sus fundamentos. En primer lugar está la que sostiene que en los diálogos de juventud y madurez, Sócrates es fiel al histórico o muy platónico, respectivamente, a pesar de que —como bien señala Christopher Rowe— es sólo un personaje que Platón utiliza para un propósito filosófico.<sup>102</sup> Asimismo, a pesar de que hay cuatro categorizaciones principales de los diálogos: 1) por la cronología de la composición; 2) por la cronología dramática; 3) por el

---

<sup>98</sup> Robert B. Talisse, “Misunderstanding Socrates”, en *Arion*, Third Series, Vol. 9, No. 3 (Winter, 2002), p. 47.

<sup>99</sup> Véase W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998, así como Taylor y Robin.

<sup>100</sup> Imaginamos las enseñanzas de Sócrates en los primeros diálogos como si fuesen transcripciones al estilo de los *Cursos de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. Diversos platonistas se adscriben a esta idea, por ejemplo, en su edición del *Banquete*, Dover afirma que Platón nos dio una comprensiva exposición de la filosofía socrática, sus axiomas, sus métodos y conclusiones.

<sup>101</sup> Soren Kierkegaard, “Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates”, en *Escritos I*, Madrid, Trotta, 2006, p. 163.

<sup>102</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 1.

orden pedagógico; y 4) por el orden teórico o metafísico,<sup>103</sup> y se sabe que los criterios son establecidos tanto por conveniencia como por deducción, no es admisible que toda interpretación se haga en función de la investigación académica. Es decir, es indudable que todo ordenamiento es subjetivo y, por consiguiente, privilegia la consistencia ante la verdad.

No es posible demostrar que había un Sócrates real en los diálogos, por dos razones principales: 1) su personalidad no es constante y 2) se sabe que Platón era un filósofo y si acaso un dramaturgo o un moralista, pero no un biógrafo ni un historiador.<sup>104</sup> Sin embargo, el empeño no sólo se basa en las referencias de Platón, sino en las de Jenofonte, de Aristófanes y de Diógenes Laercio —principalmente—, lo que al mismo tiempo que le otorga cierto grado de objetividad, permite reconocer que “en un sentido mucho más específico, no lo reprodujeron sino que lo concibieron. De ahí que haya que valerse de ellos con cierta cautela”.<sup>105</sup> Es decir, al final es innegable que Sócrates es un producto de la imaginación de todos aquellos que escribieron sobre él y la verdad sobre Sócrates tiene estructura de ficción,<sup>106</sup> porque siempre será convencional.

En *El arte de vivir*, Alexander Nehamas plantea una reflexión, a modo de pregunta, que me ayudará a discernir este punto, “por qué ha llegado a ser tan natural creer que en la obra de Platón nos podemos enfrentar al propio Sócrates, por qué pensamos que el reflejo, la representación socrática de Platón, no es tal sino una versión directa del personaje histórico original.”<sup>107</sup> Asimismo, Soren Kierkegaard advierte que del fondo histórico de una obra no se puede inferir el carácter histórico de la misma,<sup>108</sup> es decir, que el hecho de estar basada en personajes reales no significa que retrate hechos reales.

Lo anterior apunta a cuestionar la tradición como inercia exegética, que resulta comprensible por el formato de los diálogos, la falta de documentos y la época tan remota en que vivieron los personajes, pero no por ello debe ser justificada, ya que denota que hay una mayor preocupación por la coherencia discursiva que sostiene al Sócrates

---

<sup>103</sup> William H. F. Altman, “The Reading order of Plato’s dialogues”, en *Phoenix*, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), p. 18.

<sup>104</sup> Moses I. Finley, *El nacimiento de la política*, México, Editorial Grijalbo, 1990. P. 152.

<sup>105</sup> Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 199.

<sup>106</sup> Jacques Lacan, *Escritos 2*, México, Alianza Editorial, 2005, p. 787.

<sup>107</sup> Alexander Nehamas, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 73.

<sup>108</sup> Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 100.

histórico que por la trama, la intención y la complejidad inherentes a los diálogos platónicos.

No obstante, no pretendo afirmar que la convención es superficial, porque sé que está basada en una larga tradición académica colmada de datos, argumentos rigurosos y testimonios significativos, sino sólo problematizarla. Mi intención es indagar hasta qué punto se puede admitir que un escrito está totalmente determinado por su propio contexto, si al mismo tiempo que desconocemos las intenciones del autor y la fidelidad de sus representaciones, sabemos que la producción de sentido no es reductible a las intenciones conscientes de un autor, ni mucho menos a su época.<sup>109</sup>

Es cierto que ningún significado es independiente del entorno al que pertenece, pero a pesar de reconstruir la época con los escritos que se tienen disponibles, no es posible tener la certeza de que, en los primeros diálogos, la intención de Platón fuese homenajear y traducir fielmente a Sócrates; inclusive, citando a Kierkegaard, “cómo puede pensarse que Sócrates habría hechizado a Platón de manera que éste se tomara en serio todo lo que Sócrates decía de manera irónica”;<sup>110</sup> a menos que el autor lo hubiese confesado en alguna correspondencia o que hubiese constancia de ello por medio del registro de un testigo fidedigno. Por consiguiente, se tendría que admitir que lo único que hay disponible como material, para analizar e interpretar, son los temas, la estructura y el tratamiento de los diálogos, y que ahí no existe una “verdadera” opinión platónica, sino en función de quien la interpreta. Quiero decir, que si bien lo que da sentido a una interpretación es construir lo que quiso decir un autor, a su vez es imprescindible asumir que lo que posibilita dicha interpretación es precisamente la renuncia a la voz del autor; cuya opinión siempre será un enigma y una reconstrucción.

Sin embargo, lo anterior podría objetarse desde el entendido de que —a partir de los textos platónicos y no platónicos— se sabe que Platón tenía a Sócrates en muy alta estima y se infiere que pretendía hacerle justicia a través de sus escritos; al hacer trascender su personalidad y su palabra. Aunque al aceptarlo se caiga en una paradoja, porque si es verdad que los diálogos son textos reverenciales, entonces el personaje tiene mucho de ficticio, ya que rendir tributo a un hombre que ha muerto de una manera tan

---

<sup>109</sup> Claire Colebrook, *op. cit.*, p. 13.

<sup>110</sup> Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 175.

ejemplar usualmente implica exagerar sus virtudes, para convertirlo en un héroe. Un héroe filosófico, como aquel que Michel Foucault ubica entre el sabio y el asceta cristiano.<sup>111</sup>

Por otra parte, si en realidad se piensa que hay una sola voz de Platón y que es posible reconocerla a través de un establecimiento textual que se ocupe rigurosamente del contexto,<sup>112</sup> es decir, que la “verdad” es posible como efecto de una labor exegética adecuada, se cae en la trampa que evidencia la querrela de Sócrates contra los sofistas, a saber, que no es ético sostener una verdad producto del lenguaje, pues existe otra más allá del lenguaje, que no es producida por la convención.

En la búsqueda de la verdad platónica se llega entonces a una contradicción ineludible —semejante a la epistemológica—, ya que por una parte se cree que hay una verdad en sí misma que se puede revelar y por otra hay un empeño por convenirla. Como se puede ver, al final no hay otra opción más que admitir que no es sólo el contexto, sino también la postura ética y política lo que define la verdad que se produce en la interpretación, de ahí que existan distintas posibilidades de leer los diálogos.

En un breve, pero muy puntual análisis de la cronología y categorización de los diálogos llamado “Did Plato write socratic dialogues?”, Charles H. Kahn analiza y cuestiona los distintos ordenes cronológicos y temáticos, convenidos por los platonistas, para concluir que “los diálogos pertenecen a Platón y al siglo IV. Así también las doctrinas y los argumentos contenidos en los mismos. Incluso cuando la inspiración de Sócrates es clara, todos los diálogos son platónicos.”<sup>113</sup> Lo anterior me sirve para reiterar que no importa cuánto Sócrates histórico se pueda hallar en los diálogos, en la interpretación eso pasa a segundo término, ya que lo más importante en Platón es el subtexto filosófico que comunican. Por consiguiente, no es necesario empeñarse en sustentar que son socráticos, porque no hay forma de probar que hay en ellos un personaje real, sino sólo un protagonista al servicio de un objetivo filosófico; a menos que la categorización sirva para la investigación, pero en ese caso hay que tener bien claro que es un recurso metodológico y no un motivo de fe.

---

<sup>111</sup> Michel Foucault, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 227.

<sup>112</sup> Claire Colebrook, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>113</sup> Charles H. Kahn, “Did Plato write socratic dialogues?”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320 p. 320.

Coincido con Kierkegaard cuando señala que Platón “no reprodujo meramente a Sócrates sino que lo creó de manera poética”,<sup>114</sup> por lo que en los diálogos, aunque sean de juventud, no hay realmente un Sócrates histórico, sino quizá un personaje que toma rasgos del real. De ahí que se deba admitir que así como no es posible saber cómo fue realmente Sócrates, si no es a través de un compromiso exegético, —como sugiere Colebrook—, tampoco es conveniente llegar al absurdo de negar su existencia, como han hecho E. Dupréel y O. Gigon,<sup>115</sup> pues resultaría un disparate contraproducente para los objetivos de la interpretación, en la que al final sólo interesa saber qué planteaba Platón.

La segunda cuestión se deriva de lo anterior, pues si se admite que Sócrates es un personaje de Platón, entonces el filósofo lo utiliza no sólo para conducir sus propios juicios, sino también para lograr objetivos específicos, que obedecen a una metodología filosófica disimulada con estrategias literarias o adecuada a los medios de la época, cuyas finalidades diversas como la refutación, la demostración y la sumisión de sus adversarios sirven para sus propios fines. Como se puede ver, ya sea que se trate de textos filosóficos o literarios, Sócrates no puede ser sólo el portavoz de Platón, ni mucho menos serlo todo el tiempo, pues también tiene que ocupar otros lugares estratégicos que le permitan al autor lograr sus cometidos filosóficos, sin que sean tan evidentes para sus adversarios o para su lector ideal.

En el *Banquete* hay un aspecto muy polémico para los platonistas que ha sido señalado por E. M. Craik, a saber, que la estructura del diálogo es antifilosófica —con esto quiere decir poética—, en tanto pasa de encomios a revelaciones ante las cuales no hay más que escuchar, ser encantados y ser persuadidos de la verdad. De hecho argumenta que “cada uno de los encomiantes habla con autoridad, de manera dogmática. Su enseñanza no es dialéctica y por tanto no filosófica. Incluso Sócrates está fuera de su actitud habitual”.<sup>116</sup>

Es preciso recordar que para algunos platonistas el *Banquete* es el menos filosófico de los diálogos,<sup>117</sup> aunque también hay otros que no lo consideran así, porque

---

<sup>114</sup> Soren Kierkegaard, Charles H. Kahn, “Did Plato write socratic dialogues?”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320 p. 320. p. 176.

<sup>115</sup> Gregorio Luri Medrano, *Guía para no entender a Sócrates*, Madrid, Trotta, 2004, p. 16.

<sup>116</sup> E. M. Craik, “Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 51, No. 1 (2001), p.101.

<sup>117</sup> Léon Robin y Keneth Dover, por ejemplo.



reconocen en los elogios un trasfondo filosófico. Según la polémica, un texto deja de ser filosófico o se convierte en más poético cuando se inclina hacia la revelación y el adoctrinamiento, y un texto es más filosófico cuando desarrolla la dialéctica socrática. Desde esa lógica, la filosofía debe ser principalmente dialéctica y no doctrinal, pero si es verdad lo anterior, ¿era la filosofía antigua enteramente dialéctica?, y si no es así, ¿cuántos y en qué medida los diálogos intermedios serán filosóficos?

Martha Nussbaum reconoce la desestimación filosófica del *Banquete*,<sup>118</sup> basada en una diferenciación tajante entre lo literario y lo filosófico, que simplifica el contenido del diálogo sólo por su forma. Lo anterior sería erróneo desde la perspectiva de gramáticos como Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, quienes sostienen que “los discursos epidícticos constituyen una parte esencial del arte de persuadir y que la incomprensión manifestada hacia ellos procede de una falsa concepción sobre los efectos de la argumentación”.<sup>119</sup>

Hay entonces un malentendido que superpone la dialéctica a la poética, porque le resta racionalidad a la segunda. Esa brecha es la que Platón transita en la contradicción epistemológica, cuando en algunas ocasiones deja el *logos* para acceder al *mito*. Lo que se desdeña en la transmisión que va más allá de la dialéctica son los efectos de la argumentación poética. Pero esa desestimación implica que el valor del *Banquete* y su cualidad filosófica son indudables, tanto por su estructura argumentativa, como por su contenido, a pesar del desdén racionalista.<sup>120</sup>

Desde ahí se evidencia la ambigüedad que genera la expresión de una verdad de manera tan literaria, misma que acompaña la contradicción platónica, ya que por una parte Platón se manifestó como crítico de la poesía y sus efectos, y por otra hizo un uso alegórico del mito, y además dio a sus diálogos una estructura dramática; por esa razón me parece que, si el argumento se basa en la forma, está destinado a errar. De ahí que la conclusión sobre lo que quiso decir Platón en el *Banquete* sea tan polémica y haya generado tantas lecturas a través de los siglos, pues además de que se desconocen las

---

<sup>118</sup> Ver Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibíades: una interpretación del Banquete”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 255.

<sup>119</sup> Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989, pp. 96-97.

<sup>120</sup> La reflexión está implícita en este apartado, en la problematización de ambas líneas exegéticas y en el apartado sobre “Eros, concepto y problema filosófico”.

implicaciones de la forma en el contenido que transmite, se confunde la forma con el fondo.

Esto lleva a la supuesta contradicción epistemológica de la verdad expresada de forma mítica y la verdad buscada de manera filosófica. Cuestión en la que Platón parece muy ambiguo, en tanto si se admite que existe una oposición radical entre filosofía y poesía, el contenido va “en contra” de la forma en el *Banquete*. Sin embargo, como en el apartado anterior concluí que no hay tal oposición, sino en realidad una articulación, considero que la cuna de la filosofía es un limbo que establece las condiciones de posibilidad para una dramaturgia filosófica.

Así, ante la problemática del *Banquete*, que, desde la indefinición del género, además de enfrentar la confusión de un Sócrates real con otro ficticio, produce la imposibilidad de sostener una sola interpretación, hay otro elemento que desde mi perspectiva resulta más importante, polémico y problemático, me refiero a lo que da título a este apartado.

El recurso metodológico clave, que va más allá del género y la fidelidad histórica, y que puede ayudar a diferenciar los distintos papeles que juega Sócrates en los diálogos y a su vez orientar hacia el subtexto filosófico de Platón es la ironía.

Acceder a los objetivos de cada diálogo es imposible, sin embargo, a través de una lectura comprometida, se pueden reconocer sus conclusiones y ello requiere no sólo de un conocimiento de los ascendentes platónicos, para familiarizarse con el contexto, las determinaciones y las preferencias que configuraron la constitución intelectual del filósofo, sino también de una postura política clara. Es decir, que si bien conocer la forma en que se hacía, pensaba y escribía la filosofía en su época permite inferir una metodología de trabajo y un estilo, con eso no es suficiente para interpretar la ironía de forma correcta, también hay que comprometerse políticamente con ella.

La filosofía platónica se expone en forma de poesía, que se debe interpretar para poder acceder al trasfondo, como la figura del dios dentro del sileno en el discurso de Alcibíades, pues las dimensiones dramática, psicológica, histórica, temporal, etc., son empleadas en función de una meta específica: el acceso a la verdad filosófica; que si bien el autor conoce desde el principio, el lector puede advertir hasta el final o perderse en el camino. Esta forma poética, metafórica y rebuscada es la forma misma de la ironía.

Si Platón es un creador que ha trascendido es porque, además de que manipulaba sus diálogos y personajes con maestría, tenía objetivos filosóficos que escondía detrás de una estructura dramática. Como señala Rowe: “Un diálogo platónico es: una ficción controlada por su autor [...] los personajes interesan a Platón sólo en la medida en que sirven a sus propósitos de escritura: los usa”.<sup>121</sup> De ahí que la dificultad para acceder a sus objetivos y conclusiones consista en distinguir el trasfondo, operación que es posible no sólo mediante un estudio riguroso de los diálogos, sino principalmente al reconocer la ironía, cuya condición es mantener al lector distante de la estructura melodramática que genera la ficción, que hace que se identifique con los personajes, se introduzca en la historia y se le dificulte acceder al subtexto filosófico.

Nehamas adjudica esa alienación en el texto a “la extraordinaria verosimilitud de los escritos de Platón [que] supera nuestras más acérrimas precauciones y nos seduce a tomar sus diálogos no como obras de literatura sino como transcripciones de conversaciones reales.”<sup>122</sup> Quiere decir que uno de los principales obstáculos para acceder al subtexto filosófico no sólo es el convencionalismo dramático, donde la dimensión literaria se confunde con la biográfica, sino los efectos psicológicos en el lector; y así, lo que es una virtud escritural se convierte en un obstáculo epistemológico, porque la falta de una distinción tajante entre poesía y filosofía en la época de Platón, hace que para los modernos su cualidad poética oscurezca las conclusiones filosóficas.<sup>123</sup>

No es fácil seguir los argumentos filosóficos contruidos por ideas abstractas, ante la excelente dramatización. Por tanto, el problema consiste en que, a pesar de que su “intrínseca cualidad literaria” es muy disfrutable y por ello funciona como un obstáculo,<sup>124</sup> debemos estar advertidos de que los diálogos no son meramente literarios, sino que tienen una dimensión filosófica interior, a la que no podremos acceder a menos de que logremos sortear el drama e interpretar la ironía, para saber en qué medida las proposiciones son verdaderas y representativas del pensamiento platónico y en qué medida son sólo estrategias discursivas y literarias que pretenden un objetivo específico dentro de la dramatización.

---

<sup>121</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 1

<sup>122</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 63.

<sup>123</sup> *Ídem.*, p. 59.

<sup>124</sup> Frédéric Cossutta, “Dialogic Characteristics of Philosophical Discourse: The Case of Plato's Dialogues”, en *Source: Philosophy & Rhetoric*, Vol. 36, No. 1 (2003), p. 49.

Asimismo, en medio de este proceso de identificación de los objetivos filosóficos se presenta otra dificultad, pues “los diálogos platónicos no comparten un marco homogéneo que funciona en ellos como un único acervo de características formales; en su lugar, campos semánticos, esquemas dialécticos, y varios campos discursivos están consistentemente integrados en ellos por una amplia variedad de significados”.<sup>125</sup> Por consiguiente, desde los convencionalismos hasta la complejidad inherente a los diálogos, hay una serie de obstáculos que se deben tener en cuenta para la interpretación.

Empero, la dimensión dramática en sí misma —no sólo el argumento, el lugar, los personajes, la puesta en escena y los diálogos, sino también la forma que se esconde el objetivo de Platón— es uno de los obstáculos más importantes. No sólo es un semblante poético que esconde un trasfondo filosófico, que no es literario gracias a su forma dialéctica, sino que también es la estructura que da las condiciones de posibilidad a la ironía y en ese elemento radica la clave de mi lectura y de mi reivindicación del diálogo.

No se debe olvidar que hay dos problemas a considerar para la exégesis de los diálogos. El primero es la estructura literaria que se debe sortear, para encontrar la dimensión filosófica como forma trascendental que “nos permite confrontar los modos de discurso que pretenden acceder a la verdad: la poesía, el mito, la retórica, etc.”<sup>126</sup> Pues en los diálogos la verdad filosófica está apegada a una dimensión racionalista, que subyace en la superficie literaria que funciona como una capa de sentido que se debe atravesar para acceder al subtexto.

El segundo problema es la ironía que se produce en esa estructura literaria, misma que, además de enriquecer los diálogos les da sentido, por consiguiente, hay que enfrentar ambos problemas al momento de interpretar, así como tener en cuenta que regularmente se mezclan sin que sea fácil distinguirlos; y en ello radica la dificultad más grande al leer a Platón.

Es así como el problema hermenéutico, como el epistemológico, se ubica en el nacimiento de la filosofía occidental, cuando el conocimiento tenía forma de mito y albergaba una verdad que debía ser transmitida a unos cuantos a través de un enigma. La diferencia que representa Platón radica en que la ironía, como elemento innovador de la

---

<sup>125</sup> *Ídem.*, p. 50.

<sup>126</sup> *Ídem.*, p. 52.

filosofía,<sup>127</sup> se convierte en la clave dialógica para discernir la dimensión poética de la filosófica, al conducirnos a esa forma trascendental de pensamiento que inaugura la filosofía. Por consiguiente, sólo accediendo a una interpretación consistente de la ironía se podrán reconocer los objetivos filosóficos de Platón; y con ello me refiero a construirlos exegéticamente.

La ironía es la clave en la lectura de los diálogos, pero si Platón es quien escribe, entonces la ironía se bifurca, entre la de Sócrates (su personaje principal) y la del autor, y los lectores quedamos en medio, como señala Nehamas, “nos convertimos en objeto de una ironía de grado más alto: la platónica”.<sup>128</sup>

Esta clasificación es fundamental, porque permite reconocer que Platón hace a sus lectores lo que Sócrates a sus interlocutores, es decir, nos engaña. Sócrates y Platón operan en dos niveles separados. El filósofo utiliza al personaje para lograr sus fines mientras que, al mismo tiempo, uno de esos fines puede ser engañar al lector, al hacerle creer que habla en boca de su personaje principal —que Sócrates es su portavoz— cuando en realidad no siempre es así.

La diferencia entre ambas ironías consiste en que la socrática es más fácil de discernir, porque tiene que ver con las supuestas intenciones del personaje, es decir, se encuentra en la diégesis y los diálogos; cuando Platón lo hace refutar, engañar, burlarse y convencer a los adversarios. Sin embargo, la ironía platónica es la que se vuelve más compleja para el lector, porque implica estar advertido de que Platón usa la ironía socrática para jugar con los personajes, pero al mismo tiempo usa al personaje y la trama para engañar al lector sobre su verdadero propósito.<sup>129</sup> Al final, me parece que nunca se sabrá con certeza cuándo la conclusión de Sócrates es la correcta y cuándo es utilizada sólo para confundir al lector, porque no representa la opinión de Platón. Taylor lo había advertido correctamente “conviene no olvidar que Platón comparte totalmente ese don de la ‘ironía’ ática tan característico de los grandes trágicos atenienses, y, [...] no tiene

---

<sup>127</sup> Por supuesto que la ironía era utilizada antes de Platón, podemos encontrarla en Homero y en Aristófanes, sin embargo, su uso era diferente y muy concreto. Véase el análisis de Gregory Vlastos, “Socratic irony”, en *Sócrates, ironist and moral philosopher*, New York, Cornell Paperback, 1991, pp. 21-44.

<sup>128</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 78.

<sup>129</sup> Que Platón utiliza a sus personajes a discreción para engañarnos y cumplir con sus propósitos es compartido por varios platonistas incluyendo a Rowe y Nehamas.

reparo alguno en ejercitarla, en ocasiones, a expensas de su principal personaje.”<sup>130</sup> Pues, al final, “el último en la fila es el propio Platón, que los observa a todos, incluidos a nosotros mismos, y que sigue irónicamente la acción dramática que él mismo ha creado.”<sup>131</sup>

Para examinar los objetivos platónicos a través de la interpretación de los dos tipos de ironía partiré de la categorización de Nehamas, quien la concibe como estructura formal; de esta forma podré mostrar no sólo la complejidad de la mezcla de la estructura dramática con la ironía, sino también cómo se relaciona con los temas así como las implicaciones que el drama ocasiona al tratamiento de la ironía y a su interpretación.

La ironía es una estructura retórica que al ser utilizada en la dramaturgia filosófica funciona como un mecanismo, como una metodología que sirve para abordar los temas difíciles en los diálogos platónicos, independientemente de que sean enteramente dialécticos o parcialmente místicos. La metodología va en función de la complejidad del tema, por eso el tipo de ironía corresponde a la forma del diálogo y depende del tema en cuestión. Por consiguiente, es preciso concentrarnos en el análisis de la ironía como estructura, para evitar caer en peculiaridades tan ambiguas como las intenciones autorales o la calidad histórica de los personajes, que sólo nos alejarán del verdadero propósito.

Tomaré como ejemplo los diálogos de juventud que, según David Wolfsdorf, tienen una “función pedagógica lineal”, que va de una concepción convencional del tema a una nueva concepción no convencional —platónico-socrática— como conclusión,<sup>132</sup> para mostrar que la metodología está en la articulación de la estructura con el tema, es decir, el tratamiento irónico que da Platón a cada tema depende de la complejidad del mismo. En este ejemplo la estructura es enteramente dialógica, por lo que la metodología que se requiere es la ironía socrática, sin embargo, mientras más complejo y profundo es un tema, la metodología debe cambiar.

En el caso específico de los primeros diálogos, sabemos que la premisa con la que comienzan es una verdad propuesta por un interlocutor, que será analizada por Sócrates y posteriormente reducida a una opinión, misma que se desplazará a otra “verdad”, que será

---

<sup>130</sup> Alfred Taylor, *Platón*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 33.

<sup>131</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 76.

<sup>132</sup> David Wolfsdorf, “The irony of Socrates”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 2 (Spring, 2007), p. 180.

refutada sistemáticamente, para terminar con una aporía. Sin embargo, en los diálogos de madurez las cosas cambian.

En su etapa intermedia Platón se caracteriza por una visión más mística, lo que convierte a Sócrates en un doctrinario, que, si bien no abandona el método elenctico, lo dirige a una instrucción basada en “la importancia de la revelación visual que es la Idea”.<sup>133</sup> Por consiguiente, estos diálogos se conocen como visionarios, ya que conducen hacia la idea del bien en sí, por medio de una enseñanza específica a la que no accede cualquiera, excepto los iniciados.

La estructura dramática se mantiene, hay un tema con el que comienza el diálogo y que detona la dialéctica, pero, a diferencia de las obras de juventud, el procedimiento no es lineal, pues, además de que la verdad inicial no será refutada, para reducirla a una mera opinión —porque aquí la dialéctica no conduce a la aporía—, se introduce una revelación filosófica, en tanto la dialéctica ya no alcanza para transmitir el conocimiento.

Gracias a la aplicación de sus ascendentes pitagóricos y parmenídeos, la forma de acceder al conocimiento en los diálogos de madurez ha cambiado, así como también los temas abordados, la razón práctica que se le adjudicaba al Sócrates real de los diálogos de juventud —que relativizaba la verdad de un mundo sensible por medio de la dialéctica— ya no es suficiente, porque cuando Platón se ocupa de temas más abstractos requiere de un razonamiento cualitativamente diferente, más cercano al “verdadero conocimiento”, que no parte de la experiencia, porque es de naturaleza inteligible. Por consiguiente, el acceso a la verdad se condiciona con una experiencia mística, sintetizada en la Idea. Prueba de ello es que en estos diálogos Sócrates ya no es aquel ironista que finge ignorancia, sino que ahora afirma que sabe cuál es la verdad,<sup>134</sup> pero confiesa que es intransmisible si no se está preparado para experimentar la revelación.

Lo anterior es un movimiento necesario, porque en los diálogos de madurez los temas son más profundos y, como señala Guthrie, versan sobre:

...el mundo eterno del ser trascendental, y el progreso del alma que va de los deseos y ambiciones terrenas, y creencias derivadas de la sensación corporal, hacia la verdadera y última felicidad que reside en la aprehensión del conocimiento exclusivamente por la mente,

---

<sup>133</sup> William H. F. Altman, “The Reading order of Plato’s dialogues”, en *Phoenix*, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), p. 21.

<sup>134</sup> Ironía platónica perturbadora.

y la visión o posesión, no de buenas y bellas cosas o gente sino de la esencia inmutable de lo bueno y lo bello en sí.<sup>135</sup>

De ahí que el mecanismo y, por tanto, la metodología también deban cambiar, porque los diálogos comienzan con un tema que no será la guía de todo el diálogo, sino un pretexto, un detonante para llevarnos hacia otro lugar. Los siguientes cuatro ejemplos son muy ilustrativos de lo anterior: 1) En el *Fedro*, se inicia con una plática entre Sócrates y Fedro sobre el amor, que ante la complejidad del tema deja la dialéctica y recurre al mito para derivar en el análisis y la comparación de discursos de Lisias, cuya conclusión versa sobre la retórica. 2) En la *República*, se inicia hablando de la mejor época para dominar el deseo y se deriva en una construcción de un Estado ideal, que requiere del mito para ser comprendida. 3) En el *Fedón*, se presentan las últimas horas de Sócrates, quien intenta demostrar la inmortalidad del alma a través del mito de una preparación para la muerte, es decir, la filosofía. Y 4) en el *Banquete*, se parte de la intención de encomiar al dios Eros, y se deriva en la exposición de las pasiones personales, para concluir con mito, la irrupción de la pasión en acto y un enigma tragicómico.<sup>136</sup>

Así se puede concluir que los objetos de conocimiento y los temas de los diálogos intermedios resultan más profundos e inaccesibles que los primeros, porque Platón no puede resolverlos con una mera aporía dialéctica. Esto corrobora la tesis de que los cambios temáticos determinan los cambios estructurales.

La ironía, como estructura formal, determina cómo se establece el acceso a la verdad en cada diálogo. Como he dicho, en los diálogos de juventud la predominante es la socrática, que es suficiente, porque su metodología y su función consisten en un ascendente, donde Sócrates debe vencer dialógicamente a sus adversarios, para enseñar sobre algo. En cambio, en los diálogos de madurez, la metodología se modifica y la ironía platónica se vuelve predominante, pues a pesar de haber un Sócrates que dialectiza, éste forma parte de una estrategia para engañar al lector. Es decir, en los diálogos intermedios hay un uso discrecional de la ironía, que se vuelve perturbador para los lectores. Sócrates es otro y tanto la metodología como la función de los diálogos también, lo que implica

---

<sup>135</sup> W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998, p. 324.

<sup>136</sup> Veremos más adelante lo que produjo semejante escenificación.



que hay una intención detrás de esa transformación, misma que exige un cambio en la forma de interpretarlos.

Se presenta así, de manera más clara, lo que considero el problema principal de la interpretación de los diálogos platónicos, que implica leer los diálogos bajo la advertencia de su estructura irónica y reconocer que Platón no usa exclusivamente la ironía verbal de Sócrates sino, como señala Wolfsdorf, también la dramática, intencional o situacional, junto con otros elementos como los personajes, sus ascendentes, sus ideologías, el contexto histórico, etc., para lograr sus objetivos filosóficos.

Si el uso de la ironía es estructural y determinante, conviene preguntarse cómo se puede hacer una interpretación adecuada de la ironía. Esto remite al planteo inicial, en el cual afirmo que la interpretación depende tanto del contexto como del compromiso político. A pesar de lo anterior, no puedo negar que en toda lectura existe una pretensión de verdad que pudiese relativizar o invalidar mis dos principios, por lo que a continuación analizaré brevemente sus posibilidades.

La identificación de la ironía depende idealmente de cierta continuidad del juicio de aquel que ironiza. Sin embargo, si se pretende saber cuando alguien es irónico sin conocerlo sólo es posible recurrir al análisis de su discurso y a su contexto. Al ser un texto y no una representación teatral, en los diálogos la ironía verbal es predominante sobre los demás tipos de ironía,<sup>137</sup> por lo que, para acceder a la ironía platónica corresponde identificar la continuidad discursiva de Platón y contrastarla con lo que sus contemporáneos opinaban sobre los mismos temas.

Un elemento de la ironía verbal que resulta identificable en los diálogos de juventud consiste en que la argumentación lógica de Sócrates es sistemáticamente interrumpida por contradicciones realizadas por él mismo, con la intención de dirigir al interlocutor hacia el descubrimiento de la verdad. Estos puntos de quiebre permiten

---

<sup>137</sup> He afirmado que la ironía verbal es predominante en los diálogos, sin embargo, sabemos que Wolfsdorf expone otros tipos de ironía, a saber, la situacional y la dramática (como una de sus modalidades). Para el autor esa es una forma de discernir la ironía; pues afirma que Sócrates no es irónico en los primeros diálogos, ya que entiende la honestidad como fuera de la ironía, a pesar de no estar de acuerdo y mostrar por qué más adelante, en esta investigación sólo nos centraremos en la ironía verbal y su diferenciación entre su primer nivel en Sócrates, y su segundo nivel en Platón, quien la utiliza como un recurso metodológico y cuyo análisis nos permitirá reconocer que Sócrates no es siempre el portavoz de Platón porque Platón trabaja en una dimensión de ironía más alta y fina que la de Sócrates. David Wolfsdorf, *op. cit.*, pp. 175-187.

ubicar la ironía como estructura, como una continuidad discursiva por parte del personaje.

Asimismo, en los diálogos de madurez existen esos puntos de quiebre, pero a ellos se suma otro que no existía antes, el de la revelación. La intención ya no es dirigir hacia la aporía, sino adoctrinar sobre la verdad, y a través de este movimiento la ironía deja de ser socrática para convertirse en platónica.

Pero, si existen las continuidades discursivas, ¿es posible saber cuándo Platón se burla de algo y cuándo lo dice en serio?, ¿se puede reconocer cuando Platón está detrás de Sócrates y cuándo lo usa como anzuelo para engañar? Mi postura, que anula la pretensión de verdad, en tanto la considera una ilusión, reside en que no es posible saber esto, sino sólo, como ya he dicho, por inferencia a partir del contexto, lo que implica un compromiso político que no tiene nada que ver con la “verdad” o, mejor dicho, que considera que la verdad es efecto de la convención. Insisto, la ironía platónica no depende sólo de los diálogos de Platón, sino también del conocimiento del contexto y del compromiso político de sus lectores frente a su interpretación.

Esto no significa que suponga que a partir de los dos principios anteriores se puede solucionar el problema de las interpretaciones, ya que si la ironía platónica es perturbadora es justo porque, a pesar de conocer el contexto y comprometernos con nuestras interpretaciones, siempre nos va a rebasar. Quiero decir, que no hay ni habrá lectura infalible que pueda determinarla tal como fue enunciada, porque sus cualidad por antonomasia son el juego, el engaño, la burla y la confusión.

Revisaré ahora el concepto de ironía, para entender cómo fue que se consolidó desde los estudios platónicos y adónde puede llevar la dicotomía que he propuesto sobre los dos principios metodológicos y los dos niveles de ironía en la interpretación de los diálogos.

En el ensayo de Gregory Vlastos titulado “Socratic Irony”, el autor nos permite reconocer no sólo varios usos de la ironía y su diferencia con el término griego *eroneia*, sino también algo que descubre en la elaboración del ensayo, a saber, que en ocasiones Sócrates mismo no sabía que estaba utilizando la ironía.

Más allá de la tesis y la intención del autor, su observación nos permite reconocer la posibilidad de una doble dimensión de la ironía en los diálogos, que sería justo el punto

donde se separa la ironía socrática de la platónica. Quiero decir, que cuando Vlastos afirma que Sócrates no sabe, está dando una cualidad al personaje que en realidad le pertenece al autor, pues Platón es el que sabe y decide que Sócrates sepa, haga como si supiera o no sepa lo que quiere decir en su discurso.

Así Vlastos nos da una clave para poder leer cualquier dialogo donde Platón utilice la ironía, desde el entendido de que hay en Sócrates una ironía compleja, en la que al mismo tiempo afirma y niega lo que dice, porque ambas opciones son posibles. Pero también y sin proponérselo, su tesis nos da la clave para leer a Sócrates más allá de sí mismo, es decir, como personaje de Platón.

Para ello remite a Quintiliano, quien nos dice que la ironía es un tropo “en el cual es entendido algo contrario a lo que se dice”.<sup>138</sup> La ironía significa algo diferente u opuesto a lo que literalmente denota. Asimismo, señala que el uso de la ironía va del humor a la burla, y que hay un tercer uso que está poco estudiado, al grado de que no hay nombre para el mismo, en la que el hablante no tiene intención de engañar.

En la antigua Grecia la intención de engañar era representada por la palabra *eironeia*, que estaba en el campo semántico de la mentira, la hipocresía, la charlatanería, etc. Y por esa connotación negativa, que atraviesa a Aristóteles y Teofrasto, varios de los más connotados helenistas, entre los que se encuentran Burnet, Willamovitz y Guthrie, concluyen que ese sentido engañoso es el que se encuentra en los diálogos de Platón. Sin embargo, Vlastos no comparte esta conclusión.

Lo que quiere demostrar es que el engaño desde Sócrates no tiene que ver con una mala intención, pues lo interpreta como disimulo, como una burla sin la intención negativa de engañar. Es decir, no hay alevosía ni dolo, porque sólo se trata de hacer como si las cosas fueran lo que no son, con una finalidad lúdica que no se dirige a engañar a nadie en particular. En ese mismo sentido, Robin dice que en Platón: “la ironía [era] una forma socarrona de disimulo que consiste en interrogar fingiendo ignorancia, simple aplicación en suma, de la nesciencia”.<sup>139</sup> Por lo que no hay agravio hacia el otro (el semejante, el interlocutor, el enemigo), sino hacia el Otro (la convención, la verdad, etc).

---

<sup>138</sup> Gregory Vlastos, “Socratic irony”, en *Sócrates, ironist and moral philosopher*, New York, Cornell Paperback, 1991, p. 21.

<sup>139</sup> Léon Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, p.153.

Se ha estipulado que antes de Platón el término *eironeia* tenía una connotación negativa —que podemos conocer por los textos clásicos desde Aristófanes— de denigración, abuso, injuria e insulto que, sin embargo, se perdió con el tiempo y, al convertirse en el término ironía, perdió su dimensión negativa y adquirió el sentido de una burla sin intenciones de engañar al otro.

Por esa razón Vlastos adjudica este cambio a Sócrates y dice “él cambia la palabra no teorizando sobre ella sino creando un significado nuevo”,<sup>140</sup> a saber, inocente como un honesto juego de niños.<sup>141</sup> El significado de la palabra se altera gracias al uso que hace Sócrates de la *eironeia* en los diálogos, quien sólo juega con el lenguaje. Dicho de otra forma, la opinión de Vlastos nos invita a admitir que “Sócrates puede haber engañado sin la intención de engañar”,<sup>142</sup> y así otorga una dimensión positiva a la ironía socrática, un sentido paradójico, en tanto “lo que se dice es y no es lo que significa”,<sup>143</sup> es decir, es verdadero pero también falso al mismo tiempo.

Vlastos llama a este nuevo tropo, ironía compleja. Y la ejemplifica con las paradojas filosóficas que Sócrates plantea en los diálogos platónicos de juventud; que consisten en una serie de refutaciones en las que Sócrates ejerce la ironía en la forma célebre de la docta ignorancia, donde hace como si no supiera de lo que sabe.

La interpretación de Vlastos sostiene que Sócrates juega y aplica el método, porque sabe que las cuestiones morales son complejas y en ellas no hay una sola proposición verdadera. Por consiguiente, el uso de la ironía compleja es necesaria en ciertos tópicos, que son oscuros y no conclusivos; conjeturales.

Al revisar el análisis de Vlastos queda la impresión (como sucede al leer a otros platonistas) de que hay una inercia tradicional al considerar a Sócrates como un autor, un organismo vivo que tiene cualidades, pues en este caso hasta se le adjudica ser el inventor de la ironía compleja. Sin embargo, —a pesar de que esté implícito— todos sabemos que Platón es el autor de los diálogos y en todo caso él es quien debería recibir los créditos —de forma explícita—, además del reconocimiento de intenciones más trascendentes, no reducibles al personaje ni a los juegos socráticos.

---

<sup>140</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, p. 29.

<sup>141</sup> El ejemplo que pone Vlastos es cuando los niños juegan a que sus galletas son monedas. Es inocente, pero en realidad no deja de ser un engaño.

<sup>142</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, p. 44.

<sup>143</sup> *Ídem.*, p. 31.

Asimismo, se percibe una especie de ingenuidad filosófica, pues es como si se tratara de exonerar al personaje de Sócrates de cualquier mala intención, cuando, otra vez, sabemos que todo es responsabilidad de Platón y obedece a intenciones específicas.

Lo anterior me permite realizar una reflexión sobre los diálogos, pues el autor juega con varias personalidades de Sócrates y se mueve entre los dos niveles de ironía; ya que por una parte manipula al personaje a través del uso de todos los tipos de ironía socrática, pero también juega con nosotros a través de la sofisticación de la ironía platónica que nos engaña a todos. Por consiguiente, aunque el análisis de Vlastos resulta interesante y ha sido determinante en los estudios sobre la ironía, al mismo tiempo es dogmático y reduccionista; ya que se basa en un contexto específico y un compromiso político, que demuestra que toda lectura se basa en ambos principios metodológicos.

Paula Gottlieb señala una omisión en el ensayo de Vlastos que refuerza y complejiza el argumento anterior,<sup>144</sup> a saber, que la transformación en la ironía no se realiza, sino que esa ironía ingenua, no alevosa sólo funciona para los adeptos a Sócrates, pues en sus enemigos sí tiene efectos negativos. Lo anterior implicaría que Sócrates no fue el autor del cambio señalado por Vlastos; primero porque Sócrates no es un autor en los diálogos de Platón y segundo porque, como personaje, también ejerce una ironía engañosa y tramposa contra sus enemigos, que en realidad son los de Platón.

Gottlieb establece una dicotomía entre un grupo selecto de seguidores de Sócrates y otro grupo que llama “los extraños”, que suelen ser los enemigos u objetivos de los embates de Platón. A partir de esta dicotomía ella puede afirmar que mientras para los amigos de Sócrates la ironía puede ser divertida y lúdica —porque se burlan de los extraños al jugar con las palabras— para los enemigos resulta agravante y ofensiva —porque se ven aludidos y refutados. Así concluye que la ironía es más compleja de lo que el profesor Vlastos cree, pues, Sócrates no sólo sería un honesto buscador de la verdad sino también un *eironikos*, que finge ignorancia y hace todo por negar una respuesta, como lo describe Trasímaco en la *República*.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Paula Gottlieb, The Complexity of Socratic Irony: A Note on Professor Vlastos' Account, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 278-279.

<sup>145</sup> Operación que desde esta perspectiva se puede interpretar como un ejemplo de la ironía platónica, al exhibir a su personaje para engañarnos sobre el propósito y así hacer accesible el subtexto sólo a quienes puedan interpretar correctamente.

Hasta aquí una breve introducción a la ironía, misma que se ha tipificado y problematizado desde la tesis de Vlastos, misma que no ayuda mucho a complejizarla, porque es reduccionista. Por consiguiente buscaré en otro lugar y me remitiré a Alfonso Gómez-Lobo, quien, en su libro *La ética de Sócrates*,<sup>146</sup> profundiza en la confesión de ignorancia socrática y divide la ironía en tres tipos.

El primer tipo de ironía consiste en disimular el conocimiento, lo que se da en dos tiempos: primero, Sócrates se niega a dar respuesta a la pregunta que plantea, de la que, en un segundo tiempo, podemos ver que sí posee una respuesta y una opinión. El disimulo se da porque hace como si no supiera.

El segundo tipo es una ironía burlona y concesionaria. Quiere decir esto que por una parte dice lo contrario de lo que piensa y por otra apela a que su interlocutor se dé cuenta de la paradoja, para prevenirlo sobre el juego que está implícito y sobre la verdad que esconde.

El tercero es la ironía honesta, que en otras palabras sería lo que Vlastos llama la ironía compleja, pues en realidad Sócrates no se inclina por una u otra opción, porque sabe que no sabe y lo admite.

Como podemos ver, los tres tipos de ironía socrática, según Gómez-Lobo, son: a) Falta de sinceridad; b) Travesura y burla, sin afán de engañar e incluso con la intención de revelar una verdad; c) Honestidad.

Se extrae así no una ironía libre de engaño, como la que señala Vlastos, sino compleja y relativa a los objetivos del discurso, misma que no puede ser exclusivamente ingenua, ya que su acceso es la confesión de ignorancia, y no importa si Sócrates engaña, se burla o es honesto, siempre hay ironía en la docta ignorancia; ya que de lo contrario no sería necesario confesarla.

Kierkegaard señala que la ignorancia de Sócrates “no era en modo alguno una ignorancia empírica; por el contrario, disponía de muchos conocimientos, había leído mucho tanto a poetas como a filósofos, contaba con una gran experiencia de vida, así que en sentido empírico no fue un ignorante. En materia filosófica, en cambio, era ignorante. Lo que ignoraba era el fundamento de todas las cosas, lo eterno, lo divino.”<sup>147</sup> Por tanto,

---

<sup>146</sup> Antonio Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998, pp. 40-44.

<sup>147</sup> Soren Kierkegaard, , *op. cit.*, p. 211.

si no había una ignorancia empírica, negar el conocimiento era una estrategia irónica y filosófica. Irónica, porque se decía lo contrario para confundir al enemigo; y filosófica, porque se decía la verdad, desde el entendido de que de los fundamentos y de la verdad de las cosas, no se puede saber nada desde la dialéctica de la *episteme*. Al final, como se puede ver, la operación en su totalidad era de carácter irónico.

La ironía socrática se puede concebir desde la tríada que señala Gómez-Lobo, siempre que se dirija a los interlocutores dentro de los diálogos. Con ella el problema se vuelve hermenéutico, no de la dimensión dramática, intencional o situacional, sino del discurso verbal. Mientras que la ironía platónica utiliza la socrática, pero también las tres dimensiones mencionadas a través de las que se dirige a nosotros, lo que implica que debemos estar muy atentos para no perdernos en la ironía socrática y dejar escapar las apelaciones y estrategias del autor desde la ironía platónica.

Se presenta aquí, ya de forma muy clara, el problema que apunté al principio sobre la creencia en que Sócrates es el portavoz de Platón, mismo que concibo como la superposición socrático-platónica, y que es indispensable superar, porque si no realizamos una separación entre Sócrates y Platón, podemos confundir ambos niveles de ironía y perdernos en la interpretación de los diálogos.

La clave para evitar la superposición reside en diferenciar a quién apela Platón con el uso de la ironía en los diálogos; mi tesis, como ya he indicado, es que en la ironía socrática la apelación es hacia los personajes y en la ironía platónica es hacia los lectores. Pero para comprender mejor esta diferencia considero necesaria una categorización de la ironía platónica en simple (socrática) y perturbadora (platónica), cuya diferencia fundamental reside en que la segunda “ha dejado oculto el sentido de sus palabras y su verdadera intención.”<sup>148</sup>.

La ironía platónica simple consiste en la apelación que hace para volvernos cómplices de Sócrates y disfrutar de los embates dialógicos contra sus adversarios. La ironía platónica perturbadora radica en los movimientos internos y las contradicciones que usualmente no alcanzamos a comprender, por lo que usualmente nos confundimos y

---

<sup>148</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 99.

optamos por una conclusión simplista, que pierde de vista que Platón puede usar a Sócrates no para emitir su opinión, sino como señuelo para engañarnos.<sup>149</sup>

Lo anterior responde a que “la ironía solamente impide que nuestra audiencia sepa lo que realmente pensamos y se limita simplemente a sugerir que nuestro decir es diferente a nuestro pensar”.<sup>150</sup> Como podemos ver, la ironía platónica perturbadora es ambigua y ha generado muchas polémicas, por ello sostengo que detrás de la misma es donde se encuentra el subtexto de los diálogos más complejos de Platón.

El ejemplo paradigmático de la ironía platónica perturbadora se encuentra en el *Banquete*; porque si confiamos en la lógica de la ironía socrática, estaría en desacuerdo con los demás encomiantes e interpretaríamos sus ironías como dirigidas a vencer a los adversarios de Platón. Pero si tomamos la ironía como perturbadora, entonces, en un primer momento el diálogo nos conduce, igual que a los pequeños sofistas, hacia la revelación del *eros* divino, sin embargo, cuando estamos capturados por la belleza del discurso socrático se da un segundo momento, con el asalto de Alcibíades que introduce un problema relacionado con una estrategia y un propósito de Platón sobre el *eros*. Una ironía platónica perturbadora que es idónea para la conclusión del *Banquete*.

Como podemos ver, sólo si eliminamos la superposición de Sócrates y Platón podemos enfrentar el problema de la ironía, al comprender que la estrategia consiste en que uno contiene al otro —como la analogía del sileno y el dios que Alcibíades presenta en el *Banquete*— y cuando conviene a sus intereses Platón se esconde en Sócrates, pero cuando no es así, sale de dentro suyo y nos presenta una conclusión perturbadora como la del *Banquete*.

Con respecto a la docta ignorancia, si admitimos que está intrínsecamente relacionada con la ironía, debemos saber que no es sólo el carácter del Sócrates histórico, sino principalmente un dispositivo de la filosofía de Platón, que sirve para dos fines: desarrollar la mayéutica, para refutar sistemáticamente hasta descubrir la verdad ante sus

---

<sup>149</sup> Al proponer la ironía platónica como perturbadora lo hago con la intención de distanciarme de Vlastos y su concepto de ironía compleja; la ironía platónica es compleja, pero no en el sentido que Vlastos la entiende, sino más cercana al sentido que le da Nehamas, quien considera que “la ironía socrática es más compleja que la ironía compleja”, en Alexander Nehamas, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 104. Y no es compleja porque Vlastos la concibe como socrática, no platónica, y por ello considero que paradójicamente le resta complejidad.

<sup>150</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 89.



adversarios, y establecer a Sócrates como el partero que “no implanta ideas en las mentes de otros, sino que sólo los asiste en el descubrimiento de los que ya está en ellos”.<sup>151</sup>

Ahora es más claro que cuestionar la presencia del Sócrates histórico en los diálogos era fundamental, para preparar el terreno y advertir la superposición. Por ello conviene admitir que Sócrates es un personaje ficticio y no hay manera de comprobar ni de sostener lo contrario.

Retomaré a Wolfsdorf, para argumentar la tesis anterior. La base de su crítica es una reinterpretación de los diálogos de juventud, en los que establece que no hay consistencia de la identidad del personaje, es decir, que como Platón escribió y concibió los diálogos de forma separada, no dio continuidad intertextual a Sócrates. Y así plantea un cuestionamiento sobre la dificultad para acceder a la intención platónica en relación a las cualidades de su personaje principal, es decir, que no hay forma de saber en qué medida Platón dibujó a Sócrates con cualidades históricas y psicológicas reales o las modificó sucesivamente, en aras de su intención filosófica y dramática.

Según el autor, Platón no estaba preocupado por ser fiel a la psicología del Sócrates real ni por hacer que coincidiera con el histórico, pues sus diálogos y los recursos que implementaba en ellos estaban al servicio de su filosofía, no del realismo (a pesar de que comparados con la literatura de la época poseían un realismo extraordinario). Es decir, que si no es importante ni su psicología, ni su epistemología, ni su fidelidad al Sócrates real, es porque lo más importante es que forma parte de una estrategia platónica más ambiciosa que la mera veneración, fidelidad o constancia histórica.

Desde esta lectura, Platón es realista, pero también ficticio en el esbozo de Sócrates, aunque no podemos saber en qué grado. Y para demostrarlo Wolfsdorf toma el grupo de diálogos de juventud —donde por consenso se admite que hay muchos rasgos del Sócrates real— y los compara con Jenofonte, con quien el Sócrates platónico discrepa, para concluir que hay en el personaje numerosas inconsistencias. Lo anterior implicaría asumir que cada uno tiene su propio Sócrates y, por consiguiente, no conviene tomarlo como real.

---

<sup>151</sup> Paul W. Gooch, “Socrates: Devious or Divine”, en *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 32, No. 1 (Apr., 1985), pp. 36.

El trasfondo del análisis de Wolfsdorf es una crítica a una especie de principio de causalidad que existe en cierto platonismo —que sostiene el primer convencionalismo analizado y determina el segundo— en el que se asume que Sócrates es un personaje que está advertido de sí mismo, de lo que dice, de lo que piensa y de sus implicaciones en el lector, por lo que se le adjudica un magistral uso de la ironía. Lo que el autor subraya es que lo anterior es parte de un malentendido, que confunde la ironía verbal con la situacional, es decir, que como los platonistas están más preocupados por el discurso que por la acción —hecho que desde mi perspectiva es comprensible, dado que a Platón se le conoce por sus obras filosóficas no dramáticas, aunque en realidad sean una mezcla de ambas— esto provoca que se pierda su intención genuina; según el autor, una complejidad dramática que tiene una finalidad filosófica.

Por esa razón Wolfsdorf se empeña en hacernos reconocer las inconsistencias del personaje de Sócrates, que considera poco unitario y con una complejidad psicológica menor, pero más complejo dramáticamente e inevitablemente discontinuo. Desde esta perspectiva, Sócrates es más un personaje ficticio y psicológicamente irreal, que un Platón disfrazado de Sócrates, por decirlo de alguna forma. El argumento advierte que al empeñarnos en dar prioridad a lo discursivo racional del personaje estamos perdiendo la complejidad de los diálogos platónicos. Y cuestiona, sin explicitarlo, la serie de convencionalismos dominantes, sobre todo de la línea interpretativa del portavoz.<sup>152</sup>

En resumen, la importancia que tiene la crítica de Wolfsdorf reside en dos cuestiones. La primera es que nos permite cuestionar el convencionalismo expuesto al principio de este apartado, a saber, que Sócrates es el portavoz de Platón; la segunda es que nos ayuda a clarificar que hay dos niveles de ironía verbal (independientemente de que asigne a Sócrates una dramática),<sup>153</sup> pues desde su concepción, Sócrates no es irónico, porque es honesto, pero desde la categorización de Vlastos y de Gómez-Lobo sabemos que la honestidad también es una forma de ironía, por lo que en realidad sí hay ironía verbal en Sócrates.

---

<sup>152</sup> Aunque no hay que perder de vista que el estudio se reduce a los diálogos de juventud, por lo que seguramente habrá otras complicaciones al momento de aplicarlo a otro grupo de diálogos.

<sup>153</sup> En el polémico estudio de Wolfsdorf, citado anteriormente, señala que la ironía verbal es la menos utilizada por Sócrates e incluso afirma que, al contrario de lo que la mayoría sostiene, el maestro no suele ser engañoso en sus intervenciones, cuestión que es discutible al igual que la tesis de Vlastos.

Ya he señalado que el principal problema que genera este malentendido es que cualquier lector comienza por creer, desde un prejuicio contextual, que Sócrates es el representante de Platón en los diálogos, porque asume que es un personaje genial, agudo, irónico, que controla todo el diálogo, no obstante, aunque sea un supuesto tácito y determinante de las interpretaciones, sabemos que esto es imposible de demostrar.

Al final, como bien señala Wolfsdorf, la ironía verbal socrática es un problema hermenéutico, por lo que no es posible establecer una sola versión de la misma, en tanto su misma condición impide que exista alguna vez una convención al respecto.

Una vez aclarado lo anterior, intentaré mostrar la paradoja de Sócrates como personaje, para evidenciar —desde otro ángulo— los dos niveles de ironía en los diálogos platónicos. Así, mientras algunos, como Vlastos, lo consideran honesto, un ser bien intencionado que sólo juega con las palabras para revelar la verdad, otros como Frederick Woodbridge lo imaginan como un ser “muy humano” practicante de “adulación, engatusamiento, insinuaciones, intrigas, sarcasmo, falsa humildad, idiosincrasia personal, intimidación, insolencia, enojo, cambiar el tema cuando está en dificultades, distraer la atención, falsas analogías, [...] contar historias que hacen olvidar el tema de la discusión...”<sup>154</sup> Cualidades que no eliminan sus virtudes, pero que definitivamente lo ubican en un lugar más mundano, menos divino al que se le suele asociar desde el convencionalismo.

El contraste permite reconocer que la misma figura de Sócrates es en sí irónica, pues muestra en acto una cosa diferente a la que profesa en sus discursos. Guthrie concibe la gran paradoja socrática en Sócrates mismo: el estadista ideal que nunca tomó parte en la vida pública, la encarnación del amor que es una prueba contra toda tentación sexual, el sátiro horrible que es divino y dorado, hermoso y maravilloso por dentro.<sup>155</sup> Lo que incluso nos hace preguntarnos si los motivos de Platón fueron conscientes al haber construido un personaje tan complejo y contradictorio, en aras de sostener los dos niveles de ironía, o si en realidad es un efecto contingente, producto tanto de la fascinación y el enigma que representaba el Sócrates histórico para Platón, como de la historia que hizo de sus textos unos oscuros y perturbadores paradigmas filosóficos.

---

<sup>154</sup> Frederick Woodbridge, “Socrates”, en *The son of Apollo*, Cambridge, The Riverside Press, 1929, p. 269.

<sup>155</sup> W. Guthrie, *op. cit.*, pp. 395-396.

La opinión de Gooch es que “Platón fue forzado a crear un Sócrates que se convirtió en engañosamente irónico”,<sup>156</sup> porque al ser el personaje a través del cual dirige sus embates y argumentaciones, un héroe dramático, como diría Taylor,<sup>157</sup> le otorga conocimiento y destreza, y con ello nos hace creer que Sócrates siempre sabe cómo terminará el diálogo, mientras, al mismo tiempo, nos engaña al decir que es ignorante; porque en realidad no ignora nada.

En resumen, desvelar la doble dimensión es fundamental, para diferenciar la ironía socrática de la platónica, cuya confusión está relacionada con la superposición socrático-platónica, en la que a pesar de saber que es un personaje ficticio, confundimos a Sócrates con Platón y rechazamos que el autor utilice al personaje para sus fines, aunque sepamos que algunas veces es histórico, otras su portavoz y otras un dispositivo que opera como un *eironikos*, a través del cual el filósofo utiliza diversas estrategias para distraer, confundir y vencer a sus adversarios, con el objetivo de llegar a una conclusión determinada o de engañar a sus lectores. El resultado de esta diferenciación de ironías es percatarnos de que “al mismo tiempo que observamos a Sócrates manipular a sus interlocutores, nosotros mismos estamos siendo manipulados por Platón.”<sup>158</sup>

Por otra parte, hay que admitir que el filósofo no tenía un control total de las implicaciones de Sócrates, porque, como ha señalado Wolfsdorf, lo principal era su propósito filosófico y no la fidelidad histórica, la consecuencia discursiva ni su unicidad. Es decir, para Platón el fin justificaba los medios y Sócrates era un medio que unas veces era útil como divino y otras muchas como engañoso y demasiado humano.

Al final, lo que obtenemos al hacer un examen del personaje es una serie de inconsistencias que se pueden analizar desde la intertextualidad, desde la superposición o también desde el carácter irónico de Sócrates, que le hace ser divino y artero a la vez. Pero, sobre todo, podemos concluir que es imposible encontrar una forma segura de acceder a un Sócrates real en Platón y a un Platón real en Sócrates. Por consiguiente, es difícil sostener que Sócrates es el portavoz de Platón, porque de hacerlo nos convertiríamos en “inocentes arrogantes”, como dice Nehamas; ya que creeríamos saber más de lo que podemos saber, sin percatarnos de que estamos bajo el efecto de una ironía

---

<sup>156</sup> Paul W. Gooch, , *op. cit.*, p. 41.

<sup>157</sup> Alfred Taylor, *Platón*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 33.

<sup>158</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 79.

platónica perturbadora, pues “la ironía siempre presupone el hecho de que el ironista sabe algo que otra persona no conoce, y al menos de momento no puede conocer.”<sup>159</sup>.

Pero si no fuesen suficientes los argumentos anteriores, para mostrar que Platón utiliza a Sócrates, Lowell Edmunds escribe un ensayo llamado “The practical irony in the historical Socrates”, donde intenta diferenciar al Sócrates histórico del platónico y defiende la tesis de que el Sócrates de *Las Nubes*, de Aristófanes, es fiel al histórico en el uso práctico que hace de la ironía, lo que implica que el Sócrates histórico de Platón es en realidad platónico.

El autor concibe a Sócrates como el *semnokoros*, “hombre que es gobernado por el sentido de su propia superioridad”,<sup>160</sup> un hombre que comunica una arrogancia basada en la denigración y el desprecio. Y a través de un análisis puntual de algunos fragmentos de la comedia de Aristófanes, el autor asevera que los rasgos que desde una perspectiva pueden ser vistos como virtudes en realidad son defectos.

En su análisis hay dos elementos sustanciales. El primero reside en que abona argumentos para mostrar la ausencia del Sócrates histórico en los diálogos platónicos, y el segundo radica en su referencia al *Banquete*; ya que su ejemplo para mostrar el carácter negativo de la ironía socrática es el del encomio de Alcibiades, que ensalza la resistencia ante las carencias de su pobreza voluntaria, su ascetismo y el andar sin sandalias; que para Edmunds no son virtudes, sino pruebas de una actitud de superioridad frente a la gente ordinaria, que no puede prescindir de tales satisfactores.

El autor recurre a la etimología para demostrar que, como Joseph Cotter ha señalado, “*eiron* proviene del espartano *iren* (joven soldado espartano), cuyo entrenamiento implementaba el uso sistemático del engaño paramilitar.”<sup>161</sup> De ahí que, dada la connotación práctica del término, se pueda definir el engaño como una estrategia característica de la ironía práctica, que aquí se considera socrática.

En seguida, nos remite a la conocida polémica entre Vlastos y Nehamas, quien hace una crítica a la ironía compleja de Vlastos, al considerar que “asumir la ironía de

---

<sup>159</sup> *Ídem.*, p. 79.

<sup>160</sup> Lowell Edmunds, “The Practical Irony of the Historical Socrates”, en *Phoenix*, Vol. 58, No. 3/4 (Autumn - Winter, 2004), p. 196.

<sup>161</sup> *Ídem.*, p. 201.

Sócrates como compleja lo priva de su oscuridad y de hecho elimina su ironía”.<sup>162</sup> Es decir, nos permite concluir que es imposible establecer una interpretación universal de la ironía en Platón.

La interpretación de Edmunds sobre el fragmento del *Banquete* es contraria a la convencional. ¿Cómo puede ser que las cualidades del personaje (que algunos adjudican al Sócrates histórico) para algunos demuestren su excelencia y para otros sean la prueba de sus vicios? Esta pregunta nos obliga a recordar que el problema central es hermenéutico, por lo que no habrá forma de llegar a un consenso general. Sin embargo, reitero, mi intención es establecer las condiciones para mostrar la legitimidad de una interpretación diferente a la del portavoz, sin por ello pretender sustituirla o invalidarla.

Para concluir quiero insistir en que es imposible llegar a una versión no sólo de cualquiera de los diálogos, sino incluso de meros fragmentos, y todo tiene que ver, como ya he subrayado, con la interpretación que se haga de la ironía en relación al contexto y al compromiso político. Un ejemplo de esto es la polémica sobre la interpretación de la ironía al final del *Fedro* —cuando Sócrates habla sobre el “bello Isócrates”— pues Robin afirma que “Platón no funda ninguna ilusión sobre la elocuencia, la enseñanza ni la inteligencia de Isócrates”,<sup>163</sup> por lo que Sócrates estaría utilizando la ironía burlesca. En el mismo sentido, para Emilio Lledo Íñigo, la referencia podría considerarse como una ridiculización.<sup>164</sup> Sin embargo, John Burnet afirma que “es un cumplido sincero, y la tradición que representa a Platón e Isócrates como amigos es más adecuada que las especulaciones modernas acerca de que había un problema entre ellos.”<sup>165</sup>

Lo mismo sucede cuando para Dover el episodio del hipo de Erixímaco en el *Banquete* significa que Platón “quiere advertir al lector que el orden de los encomios no es significativo sino accidental”.<sup>1</sup> Pues esta interpretación da un argumento contra aquéllos que piensan que el orden de los participantes va en ascendencia, en tanto no habría jerarquización inherente. Sin embargo, como ya he señalado, creer, sostener o refutar, tiene que ver con un compromiso político y hermenéutico frente al texto.

---

<sup>162</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 83.

<sup>163</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p. 87.

<sup>164</sup> *Fedro*, Madrid, Gredos, 2008, p. 412 n.t.

<sup>165</sup> John Burnet, *Greek philosophy. Tales to Plato*, London, St Martin's Press, 1961, p 216.

Vemos entonces que si platonistas tan reconocidos tienen opiniones radicalmente opuestas sobre el uso de la ironía que se hace en un breve fragmento, es evidente que nunca será posible obtener la verdad sobre un diálogo entero. No obstante, lo que sí es posible es analizar cómo se articulan las distintas interpretaciones sobre el *Banquete*.

## Capítulo II. Problematizaciones

En el capítulo anterior me propuse mostrar dos precondiciones, la primera son las condiciones de posibilidad para abordar al *eros* como un concepto producto de una contradicción epistemológica de la incipiente filosofía platónica; la segunda es la ironía como clave de lectura, para hacer posible una interpretación rigurosa, pero diferente a las canónicas.

Lo anterior implicó analizar las condiciones en las que un concepto como el *eros* pudo ser concebido en la filosofía antigua, a partir de una coyuntura en la que el *mito* y el *logos* comenzaban a separarse, y cuáles fueron sus condiciones de transmisión a través de una dramaturgia filosófica cuya estructura principal era la ironía.

A continuación expondré varias de las consecuencias de una lectura que parte de ambos principios, así como sus aplicaciones.



## Eros como concepto y problema filosófico

En el primer capítulo he afirmado que el *eros* es un concepto filosófico producto de una contradicción epistemológica entre el *mito* y el *logos* como medios de conocimiento. Al contextualizar la forma en que se escribía y el marco referencial de la filosofía antigua es posible sostener esa tesis. Sin embargo, es preciso analizar lo que John Burnet afirma sobre el concepto filosófico en Platón, a saber, que es producto de dos métodos: el análisis y la división.<sup>166</sup> El primero consiste en la explicación o prueba que conduce a una síntesis; el segundo es un instrumento de clasificación o definición. Ambos métodos producen la precisión conceptual, la claridad, la diferencia, la distinción, la coherencia, la ausencia de contradicción, que lleva a la definición de cada cosa en sí, verdades sobre las que no cabe discusión, porque son resultado de la dialéctica.

Esta forma de elaborar conceptos efectivamente existe en Platón, pero no es la única, pues existe otra que tiene como fuente al mito y prescinde de la dialéctica (como ya he mostrado en el apartado sobre la contradicción epistemológica). Bajo estas condiciones, algunos conceptos platónicos pueden ser filosóficos aunque no sean verificables, lo ejemplifiqué con el alma inmortal y el *eros*, que no puede ser transmitido a través del *logos* ni de la dialéctica, porque hay un tope racional en la misma que no le permite comprenderlo, y por esta razón Platón recurre a la revelación o a la manía para concebirlo.

Pero si he planteado la contradicción epistemológica en forma de interrogación no es porque dude de su objetividad apodíctica, sino al contrario, porque a través de la pregunta pretendo evidenciar su caducidad, ya que la posibilidad de capturar al *eros* a través del mito se ha eliminado de la filosofía y actualmente su concepción se ha convertido en una imposibilidad lógica que lo elimina como concepto e incluso como problema filosófico. Quiero decir, que desde la epistemología científica propiamente dicha no hay forma de capturar al *eros*, y tal vez en el conocimiento de dicha imposibilidad —sea éste consciente o inconsciente— se encuentra la razón del desinterés

---

<sup>166</sup> John Burnet, *Greek philosophy. Tales to Plato*, London, St Martin's Press, 1961, pp. 219-220.

que causa la dificultad en los filósofos, para concebir al *eros* como concepto, dada la opacidad que representa para la filosofía moral y política.

Me parece que la imposibilidad lógica se debe a las condiciones desde las que se construye la filosofía en la ilustración, que a pesar de recuperar el misticismo a través de la metafísica, eliminaron la posibilidad de sostenerlo como una de las fuentes más cardinales del platonismo, fuentes que se pueden distinguir claramente en la pintoresca dramatización de R. M. Hare, cuando intenta entender a Platón y propone una separación del filósofo en dos personalidades: Pato y Lato.<sup>167</sup> El primero es místico y el segundo es científico. Si se sigue con la fabulación se podría establecer que el Platón que pudo abordar filosóficamente al *eros* es Pato, y el Platón que se topa con la imposibilidad de conceptualizar filosóficamente al *eros* es Lato; por lo que cualquier intento de sostener un concepto platónico hoy deberá ser justificado desde las condiciones actuales del conocimiento. Y de ello deriva que el *eros* ya no pueda ser concepto.

Dicho de otra forma, como Platón es heredero del método socrático del cual “a los procedimientos del examen y de la inducción, que de las experiencias particulares extraen la noción universal, hay que agregar otros: la exacta determinación del tema que se examina, de la hipótesis de la que se parte la inducción”,<sup>168</sup> para que el *eros* pudiese ser concebido filosóficamente tuvo que hacer uso de un conocimiento místico, no científico, para comprender un objeto tan inaprensible para el *logos* como lo es el amor.<sup>169</sup>

Empero, dado que la personalidad dominante de Platón en la modernidad es la científica, sostener uno de sus conceptos de la Antigüedad requiere de una adecuación epistémica, que en el caso del *eros* tiene que pasar por la reformulación; pues ante la transformación del discurso mítico hay que asumir que ya no puede ser un concepto, porque el sustento filosófico de ese orden se ha perdido y, por consiguiente, se ha convertido en un problema, que desde mi punto de vista es de los más importantes de la filosofía moral y política, aunque por el hecho de no poder ser conceptualizado muchos filósofos no lo puedan reconocer como tal.

---

<sup>167</sup> R. M. Hare, *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 26.

<sup>168</sup> Léon Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, pp. 152-153.

<sup>169</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 8. La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 141.

Por lo anterior, al percatarse de la importancia del *eros* como problema ético, moral y político y de la imposibilidad que la *episteme* filosófica tiene para concebirlo, Freud intervino, puesto que como para el psicoanalista no existía el obstáculo epistemológico de la filosofía, pudo adoptarlo como un concepto fundamental de la doctrina de las pulsiones, a través de su bruja metapsicología.

Mi intención es doble, pues no sólo se trata de reconocer la importancia de la aportación freudiana, sino de insistir en la pregunta sobre la actitud refractaria de la filosofía política frente al *eros* como concepto y problema filosófico en pleno siglo XXI. Pues aunque Léon Robin —uno de los más connotados platonistas del siglo XX— advirtió desde el siglo pasado que “es posible que la teoría del amor haya ocupado en el sistema un lugar más vasto todavía que el que los textos nos autorizan a asignarle,”<sup>170</sup> y a pesar de ser un problema tan importante para la vida cotidiana de cada uno de los filósofos, que influye en todas las áreas del pensamiento y del actuar humano, muy pocos se han interesado seriamente en él y en sus consecuencias; quizá por la condición renuente del *eros* frente al *logos*, por desconocimiento de sus implicaciones o por miedo a sus manifestaciones. Todo lo anterior ha dado pie a que los psicoanalistas nos ocupemos del *eros* como concepto y como problema y que seamos testigos de un renacimiento del platonismo desde el siglo XX.

Si bien el abandono del *eros* como concepto me parece entendible, porque la *episteme* filosófica actual es incapaz de abordarlo, no por ello resulta justificado, en tanto su importancia es evidente a partir del redescubrimiento freudiano y las advertencias de no pocos filósofos. Asimismo, es incomprensible que la filosofía política contemporánea no se muestre interesada ni incorpore líneas de investigación al respecto, haciendo lazos con el psicoanálisis, como campo especializado en el estudio del *eros* como concepto y problema, pues es indudable que hoy más que nunca necesita abordar los problemas actuales de su campo desde perspectivas más adecuadas y eficaces. Más aún porque desde hace 25 siglos, Platón había demostrado que las manifestaciones del *eros* determinan el comportamiento de los seres humanos en relación con su entorno y “algunos de los grandes filósofos modernos —Spinoza, Schopenhauer y Sartre, por ejemplo— han considerado la naturaleza del deseo erótico y el amor como un

---

<sup>170</sup> Léon Robin, *op. cit.*, p.189.

fundamento de la ética”,<sup>171</sup> por consiguiente, la pregunta persiste y se convierte en una problematización indispensable sobre la imposibilidad y el supuesto desinterés de la filosofía moral y política actual por enfrentar un problema que padece sin percatarse o sin ocuparse, mismo del que el psicoanálisis se ha hecho cargo desde hace más de un siglo y del que puede enseñarle demasiado.

---

<sup>171</sup> Robert C. Solomon y Kathleen M. Higgins, *op. cit.*, p. 2.

## La dimensión ética, moral y política del *eros*

Es su libro llamado *Eros y Polis*,<sup>172</sup> Paul W. Ludwig profundiza en la relevancia política del *eros*. El autor muestra que al ser un factor político tan determinante, el *eros* estaba “altamente politizado” en la antigua Grecia.<sup>173</sup> Sin embargo, actualmente la filosofía política suele relegarlo al ámbito de lo privado, sexual o amoroso, lo que significa un descuido y un error, porque al ser un impulso tan característico de la condición humana el “eros privado siempre pugnará por volverse público”,<sup>174</sup> y de ignorarlo se pagarán caras las consecuencias.

Lo anterior indica que es indispensable reconocer en el *eros* un factor político por excelencia, pues como señala Luc Brisson “del plano ético pasamos fácilmente al plano político, en la medida en que el comportamiento colectivo viene condicionado, en última instancia, por el comportamiento individual.”<sup>175</sup> Por consiguiente, al ser un concepto ético también es político y sus manifestaciones sólo se podrán enfrentar si se toma en serio su estudio y se incorpora al campo de la filosofía.

Pero no se trata aquí de revelar que el *eros* sea un concepto político, como una buena nueva, por supuesto que esto es bien sabido por cualquier filósofo que haya leído la *República* con suficiente atención; pues ahí Platón establece una relación indisociable entre el *eros* y la *polis*, sino de subrayar que gracias a la cualidad no verificable del *eros* desde el *logos*, es decir, a que “es de las cosas sobre las que cabe discusión” (*Fedro*, 263 c-d) y a los prejuicios contextuales sobre su estatuto exclusivamente privado, hay una dificultad para abordarlo sistemáticamente desde la filosofía y una renuencia a darle un lugar preponderante en el ámbito de la ética, la moral y la política, por lo que en este apartado me dedicaré a mostrar por qué es necesario justificar y reiterar su pertinencia.

Para ello me remitiré al diálogo por excelencia sobre el *eros*, a saber, el *Banquete*, justo porque en el mismo la dimensión política del *eros* es omnipresente, pero no es tan evidente. Esto se debe a que el diálogo es conocido principalmente como el primer escrito

---

<sup>172</sup> Paul W. Ludwig, *Eros & Polis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>175</sup> Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 159.

filosófico que habla de una forma realista sobre el amor, y esto es cierto, sin embargo, una lectura atenta del mismo permite reconocer que el amor es un factor que determina todas las áreas del pensamiento y la acción humana, porque subyace en las mismas.

Para tal cometido es preciso resignificar el diálogo y realizar una operación como la que llevó a cabo Eric A. Havelock en su *Prefacio a Platón*, donde sacó a la *República* de su estante exclusivamente político y reveló su dimensión educativa.<sup>176</sup> Por consiguiente, si hay una relación íntima e indisoluble entre el *Banquete* y la política, es por las implicaciones éticas, políticas, morales que tiene la reforma del *eros* que Platón lleva a cabo.

El *Banquete* es dramaturgia filosófica, es un texto filosófico escrito en forma de poesía, pero no sólo por tener estructura dialógica, sino también en el sentido que Havelock le da al género, pues “la poesía no era ‘literatura’, sino necesidad política y social.”<sup>177</sup> La necesidad política es de Platón, quien pretende mejorar a la sociedad a través de su reforma erótica.

Así, para mostrar la pertinencia de abordar al *eros* como concepto y problema filosófico comenzaré por plantear brevemente algunas puntualizaciones sobre lo que representa el *Banquete* para la filosofía, con el fin de mostrar que es necesario descolocararlo de su nicho literario, metafísico y exclusivamente amoroso, para darle un lugar en el ámbito de la ética, la moral y la política.

En su edición del *Banquete*, Nehamas y Woodruff subrayan que es “la primera discusión explícita sobre el amor en la literatura y la filosofía de occidente”.<sup>178</sup> Lo anterior difícilmente se puede refutar, sin embargo, la polémica surge cuando se trata de convenir a qué se refiere Platón en el diálogo.

Rowe subraya que “se dice regularmente que el *Banquete* es un diálogo sobre el ‘amor’. Sin embargo es importante reconocer de principio que incluso si la palabra griega *eros* puede, en el contexto adecuado, ser traducida como ‘amor’, su principal significado en el *Banquete* es inseparable del deseo sexual”.<sup>179</sup> Es decir, que se debe admitir que el *eros* es un tipo de amor comúnmente asociado con el deseo sexual, a diferencia de *philia*,

---

<sup>176</sup> Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Machado Libros, 2002.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>178</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xiv.

<sup>179</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 5.

que es una concepción más general del amor que abarca un amplio registro de relaciones humanas, incluyendo el amor entre familiares e hijos y entre amigos.<sup>180</sup>

El *Banquete* comienza con una invitación a elogiar a *Eros* como dios del amor, en el que los antiguos veían una abstracción divina que tenía el poder de unir o desunir, sin embargo, a lo que realmente se dedican los encomiantes es a hablar del *eros* como amor en el sentido de vínculo interpersonal y subjetivo. Quiero decir, que por más que la intención inicial del escrito sea exaltar al dios, cada encomiante habla de cómo entiende el amor en su ámbito particular, lo que implica que no es posible hablar de amor en general, porque su condición es siempre singular. Jamey Hecht lo dice de forma magistral, en el *Banquete* “cada encomiante intenta construir una mitología del dios para sostener sus postulados sobre el sentimiento”.<sup>181</sup> Por consiguiente, de lo que el lector se percata al leer el diálogo es de que si se pretende honrar al dios del amor no se puede evitar hablar del sufrimiento que conlleva. Así, aunque el pretexto sea honrar a *Eros* como divinidad abstracta, el *Banquete* trata del *eros* como padecimiento concreto.

Léon Robin divide el *Banquete* en dos partes, una se aboca a la naturaleza del amor y la otra a sus efectos,<sup>182</sup> su categorización me sirve para aclarar el argumento anterior, porque el diálogo pretende encomiar al dios *Eros* (deparar sobre la naturaleza del amor) y termina hablando sobre la vida erótica de los encomiantes (expone los efectos del amor). Aunque ambas operaciones son simultáneas, es decir, una es el reverso de la otra y además los efectos del amor que se exponen en el diálogo son principalmente éticos, morales y políticos.

Insisto, mi propósito no es hacer visible algo que en realidad es bien sabido — pues al tener una dimensión ética, el *eros* necesariamente se hace moral y político— sino sólo justificar su pertinencia en la filosofía política como la intención de Platón en el diálogo, por lo que para ello hay que explorar primero cuál era su significado antes de la revolución platónica.

En la Antigüedad la palabra *eros* “podía denotar cualquier deseo muy fuerte (por ejemplo de victoria) y es usado también por Homero (en la forma de *eros*) para denotar el

---

<sup>180</sup> Louise Pratt, *Eros at the Banquet*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2011, p. 5.

<sup>181</sup> Jamey Hecht, *Plato's Symposium*, Broadway, Twayne Publishers, 1999, p. 26.

<sup>182</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p. 8.

apetito por comida y bebida, usualmente significa ‘amor’ en el sentido que la palabra toma en nuestras expresiones como ‘estar enamorado’ y ‘enamorarse’, que significa deseo intenso por un individuo particular como pareja sexual.”<sup>183</sup> Así, podemos ver que para la enciclopedia homérica *eros* es amor, pero en su connotación más cruda, más prosaica y más ordinaria.

Kenneth Dover asegura que en la antigua Grecia el *eros* se experimentaba como una fuerza abstracta que representaba tanto a un dios como a un aspecto del sentimiento humano y del comportamiento. Y que los griegos generalmente coincidían en usar al *eros* como cuantitativamente mayor en relación al deseo sexual ordinario, es decir, la expresión significaba una maximización de la atracción hacia una persona hermosa, una especie de locura.<sup>184</sup>

Lo anterior permite advertir que si Platón dedicó un diálogo entero al *eros* fue porque quizá observó que el amor es un problema muy importante para la vida cotidiana, aunque a pesar de ello actualmente no muchos lo consideran así. Solomon y Higgins subrayan que “el amor ha sido siempre uno de los temas favoritos de la filosofía, aunque apenas haya emergido raramente como un tema menor en muchos filósofos”,<sup>185</sup> y al parecer este descuido tiene una razón, a saber, que se ha considerado tan privado y contingente que “muchos filósofos han sido sospechosamente silenciosos en el amor, como si fuera muy sexual o ‘muy subjetivo’ para ocuparse teóricamente.”<sup>186</sup>

Por lo anterior es comprensible que Platón sea una referencia obligada cuando se trata de indagar sobre el tema, porque fue “el primer gran filósofo que estudió el amor seriamente. Utilizó su psicología moral y sus teorías de la persona y el alma para localizar el origen del amor en la imperfección humana y la mortalidad; utilizó nuevos métodos filosóficos, desarrollados por él y por Sócrates, para definir diferentes tipos de amor”,<sup>187</sup> y, por supuesto, los aplicó para el mejoramiento de la *polis* griega. Es decir, formalizó el

---

<sup>183</sup> Keneth Dover, *Plato. Symposium*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 1.

<sup>184</sup> *Ídem.*, p. 2. Hay aquí un elemento importante a considerar, pues el deseo sexual era motivado por una cualidad del objeto, es decir, que no había *eros* sin objeto concreto. Sin embargo, como veremos en el diálogo platónico, lo anterior será puesto en entredicho por Sócrates y ahí radica la problemática de las interpretaciones opuestas en esta investigación.

<sup>185</sup> Robert C. Solomon y Kathleen M. Higgins (eds.), *The philosophy of erotic love*, Kansas, University Press of Kansas, 1991, p. 1.

<sup>186</sup> *Íbidem.*

<sup>187</sup> Gerasimos Santas, *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 3.



conocimiento y los impasses sobre el *eros* en una propuesta filosófica. Así, fue gracias al filósofo que se pudo reconocer en el *eros* un problema determinante del comportamiento humano para la ética, la moral y la política.

Louise Pratt afirma que “el *Banquete* explora el concepto filosófico de *eros* (amor erótico), aparentemente una preocupación real de Sócrates histórico durante su vida”.<sup>188</sup> Pues, en el diálogo, Platón intenta concebir un *eros* filosófico que parece heredado del comportamiento y la política que establecía el Sócrates real, mismo que se vuelve revolucionario en tanto resulta ejemplar y necesario para corregir la situación de la Atenas de su tiempo. Es así como produce una nueva concepción que se articula con una propuesta política y filosófica derivada en “un amplio protréptico —una invitación a la filosofía, del modo socrático”.<sup>189</sup>

El *Banquete* no es sólo un diálogo sobre el amor, sino sobre la institución de un amor a la filosofía que implica el mejoramiento moral de los ciudadanos, y por ello tiene implicaciones éticas y políticas. Para entender mejor cómo se articula la dimensión ética del *eros* platónico con la política analizaré sus antecedentes. Platón tiene tres diálogos que versan sobre el *eros*. En su *theorie platonicienne del amor*, Robin hace un análisis del *Lisis*, el *Banquete* y el *Fedro* y los ordena de acuerdo a la cronología. Sin embargo, hay que decir que el texto donde se vislumbra claramente la dimensión ética y política del *eros* es la *República*, que se articula perfectamente con el *Banquete*, como mostraré más adelante.

Desde la perspectiva de Robin y Leisegang,<sup>190</sup> el *Lisis* es un diálogo interrelacionado con el *Banquete*, porque el segundo responde las preguntas que el primero deja abiertas. No ahondaré en detalles sobre este diálogo, porque no es objeto específico del estudio, pero sí mencionaré los puntos más importantes que tienen resonancias en el *Banquete*.

El *Lisis* —que Guthrie considera como “un oscuro y chapucero ensayo sobre el mismo tema que el *Banquete*”—,<sup>191</sup> se aproxima al tema del amor desde la amistad (*philia*), e independientemente de la juventud de Platón ya hay en el diálogo una

---

<sup>188</sup> Louise Pratt, *op. cit.*, p. 4.

<sup>189</sup> Christopher Rowe, *op. cit.*, p. 4.

<sup>190</sup> W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998, p.143.

<sup>191</sup> *Ídem.*, p. 143. Tampoco es admisible para Cornford ni para Willamovitz.

propensión a pensar el amor como inclinación, como deseo de lo que hace falta. Pues la *philia* es “connatural” a los humanos y empuja hacia aquello que es familiar (221e, 222d). La “*philia* implica deseo y el deseo implica una actual falta y carencia”.<sup>192</sup>

Es notable que la conjetura socrática de que se ama lo connatural y por consiguiente se aman los que “se pertenecen por naturaleza” (222a), se parece a la fábula de Aristófanes en el *Banquete*, a través de las esferas que son separadas y se buscan recíprocamente, al ser “connaturales”. Es así como resulta factible inferir que en el *Banquete*, Platón va a reivindicar al *eros* como la tendencia detrás de una privación de algo conocido que “hace” falta y se quiere recuperar. Lo que abona un argumento para la discusión que se abordará en el tercer capítulo sobre el problema de las interpretaciones del *Banquete*, pues a pesar de no ser admitido por algunos platonistas, el mito de Aristófanes parece ser tomado en serio por Platón.

Ya desde el *Lisis*, el filósofo parece tener la suficiente claridad sobre las cualidades de su objeto de estudio y además de tomar en cuenta la tradición representada por los poetas y los presocráticos en el imaginario griego, le adjudica otras cualidades que no eran tan evidentes, para intentar corregir algunas nociones a través de Sócrates (214b). Por ello plantea la idea del amor como complementariedad de los opuestos, como lo que falta a uno y el otro tiene (215e).

Asimismo, además de la discusión sobre si lo bueno es lo que se ama, Sócrates afirma que lo amado se parece a “algo blando, liso, escurridizo” (216d), que asocia a lo bueno y lo bello, es decir que lo que se ama es aquello que escapa, lo que no se tiene, como en su intervención del *Banquete*.

Si desde este diálogo Sócrates establece el objeto del *eros* como lo bello y bueno y como lo que hace falta, es porque son cualidades ideales que considera útiles en el ámbito moral, lo que remite a aquello que Havelock señala sobre que en los griegos de la época “no había guerra posible entre el cuerpo y el espíritu”,<sup>193</sup> es decir, desconocían el conflicto entre el deber y la satisfacción, y por ello era urgente una moralización; cuyo proceso de enseñanza debía ser placentero para ser eficaz. De ahí que en el *Banquete*,

---

<sup>192</sup> *idem*, p. 144.

<sup>193</sup> Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 154.

Platón intentara instaurar un ideal que prometía un placer más trascendente a través del *eros* filosófico.

La reforma moral es necesaria, porque las afecciones éticas del *eros*, por más íntimas que pudiesen parecer tienen que ver con otros, es decir, desde la definición más básica del *eros* como atracción inducida a través de los ojos hacia algo bello que viene de fuera, se puede admitir que el *eros* es siempre motivado por objetos externos, ya sea bienes, reconocimiento o seres humanos y por ello traspasa la frontera de lo personal. Parafraseando a Ludwig, por más privadas que sean sus afecciones se vuelven públicas y es así como el *eros* afecta a la ciudad.

Muestra de ello es que en el ensayo de Ludwig se establecen las tres líneas más importantes en el discurso político griego sobre el *eros*, a saber, “1) pederastia política, 2) amistad cívica u *homonoia*, y 3) la Ciudad como un objeto del *eros*.”<sup>194</sup> Como se verá en el capítulo tres, la pederastia es indisociable de la política en la antigua Grecia y la *homonoia* depende de la *philia* —porque la amistad cívica es muy importante para mantener a la *polis* cohesionada—, por lo que es innegable la relación del *eros* con la *polis*.

En resumen, hay al menos tres puntos del *Lisis* que resuenan en el *Banquete* y que voy a problematizar posteriormente: 1) que si lo amado es aquello que se escapa, su resonancia es el *eros* como deseo de lo que falta; 2) que si se aman los que se pertenecen por naturaleza, su resonancia es el mito de las esferas de Aristófanes; 3) que si se ama lo bello y lo bueno, su resonancia es la revelación de Diotima.

En el *Banquete*, Platón expone una idea revolucionaria del *eros* como “amor filosófico” que implica un ascenso progresivo hacia el deseo de lo bueno y lo bello en sí mismos, que se aleja paulatinamente de las pasiones y los apetitos, para acceder a la contemplación intelectual, al mejoramiento individual y por ende social.

Para mostrar la necesidad de ese cambio primero define el plano en el que se juega el *eros* a nivel popular; el *eros* como deseo de honra, reconocimiento y satisfacción. Después establece una dicotomía entre el *eros* Urano y el *eros* Pandemos, para mostrar lo dañino que resulta el segundo, y problematizar una de sus manifestaciones políticas más

---

<sup>194</sup> Paul W. Ludwig, *op. cit.*, p. 19.

polémicas en su tiempo: la pederastia. Pero como, gracias a la experiencia real de la Atenas que le toca vivir y a la frustración que la idealidad de sus escritos de juventud le producen, sabe que la transición de un *eros* a otro no puede ser dialéctica, es decir, el *eros* filosófico —como la excelencia— no se enseña,<sup>195</sup> Platón tiene que recurrir al mito, para transmitir la esencia de esa nueva modalidad erótica que condensa las dimensiones ética, política, moral y educativa. Esa es la función de Aristófanes, Agatón y de Diotima en el diálogo.

El primero reafirma lo que ya se había planteado en el *Lisis*, pero a través de un discurso poético le otorga un sentido cómico, en tanto la búsqueda y la incompletud de satisfactores fútiles pareciese un destino ineludible y se trata de que los ciudadanos lo reconozcan a través de la persuasión. El segundo muestra la forma en que la poesía puede ser reformada para la educación de las mayorías; y la tercera, Diotima, le permite establecer las condiciones de posibilidad de una transformación espiritual, ética y moral, pues a través de un mito y una revelación hace posible que Sócrates —el ejemplo que encarna la novedad de Platón— transite de una dimensión inferior del *eros* a otra superior.

Lo anterior indica que Platón identifica al *eros* como un problema del comportamiento humano y por ello lo analiza a través de cada uno de los encomiantes, como una tendencia, una inclinación y una fuerza ambivalente, tesis que relaciona el *Banquete* con la *República*, donde opone un *eros* plasmado como ímpetu incontrolable a otro *eros* concebido como amor a la sabiduría, que puede llevar al ciudadano a apartarse del mal gobierno de sí mismo y de su ciudad. El *eros* es al mismo tiempo un impulso hacia la perdición y el motor de un ascenso hacia la excelencia. El primero es vicioso y la segunda una virtud ética, moral y política.

En el mito de Diotima, Platón muestra un *eros* como deseo insaciable —hijo de *Poros* y *Penia*— que vagabundea entre la abundancia y la falta, que empuja hacia la búsqueda incesante de un complemento del que supone una satisfacción, pero que al final resulta siempre insuficiente; porque cada vez que se alcanza se colma la carencia y en consecuencia se desea ya otra cosa. Este deseo, desde la tradición, suele ser de un objeto material, carnal, terrenal y por ello Platón instituye un objeto inmaterial, etéreo, celestial,

---

<sup>195</sup> Ver *Menón*.

que determina a un *eros* de ese mismo orden para guiar a los ciudadanos hacia el bien universal. Esta condición metonímica del deseo es también una característica esencial que tiene como finalidad impulsar al individuo a mejorar constantemente y no confirmarse con sus logros materiales y transitorios.

La articulación del *Banquete* con la *República* ha sido expuesta y desarrollada por filósofos como Léon Robin o Francis Cornford, a partir de la intertextualidad y las resonancias que tiene uno en otro.<sup>196</sup> Pero lo más importante es mostrar que en ambos diálogos existe claramente la dimensión política del *eros* como producto de su dimensión ética, que se manifiesta en su división en dos tipos de *eros*: el pasional y concupiscente —que ya existía en la tradición poética y popular de la antigua Grecia— y un nuevo *eros* filosófico, que es autoría de Platón, quien no se conforma con la idea de que en el hombre haya sólo un impulso erótico hacia la sinrazón, y dada la coyuntura política de la Atenas del siglo IV —cuya crisis moral destruyó paulatinamente la legitimidad de las instituciones y generó una urgencia para pensar en una tendencia moralizante que asistiese al individuo hacia la excelencia más la figura de Sócrates como aquel ciudadano intachable que mostraba que dicha excelencia era realizable— puede concebir un *eros* filosófico, como una tendencia hacia lo bueno, lo bello y la sabiduría, cuya noción no existía hasta antes del siglo IV a. C.<sup>197</sup>

Como ya he argumentado, el Sócrates real no era aquel que Platón dibuja en sus diálogos, porque en ellos su imagen se diviniza, sin embargo, es aquí donde queda más claro su propósito, pues dibujarlo como casi divino y místico tiene que ver con su revolución política,<sup>198</sup> pues se percata de que la dialéctica socrática que apela a la razón

---

<sup>196</sup> Ver Francis Cornford en *The unwritten philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1967.

<sup>197</sup> Véase Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966.

<sup>198</sup> En *Principium Spientiae*, Cornford subraya que Sócrates no era completamente escéptico, por ejemplo en relación al valor que daba a los sueños premonitores de advertencia o con respecto al demonio que solía escuchar. Sin embargo, es posible afirmar que como sus figuraciones estaban contextualizadas en el ocaso del siglo V adquirirían irremediamente un sentido religioso, aunque también eran resignificaciones de una razón incipiente, no producto de lo externo sino metaforizado intencionalmente para poder transmitirlo. Cornford afirma que si Sócrates aceptaba la adivinación era porque no estaba preparado, como lo agnósticos del siglo XIX, para rechazar el sinsentido supersticioso, ya que no tenía forma de oponerle a lo científico en sentido estricto, dado que la ciencia tal y como se conoce ahora apenas estaba en estado incipiente. Sin embargo, subraya que el hecho de que si aceptaba la existencia de inspiraciones demoniacas y que había sacerdotisas que revelaban la verdad, ello no implicaba que ignorara que las profecías debían tener un trasfondo político e intenciones que beneficiaban los intereses de quienes las traducían. Es decir, que es muy probable que ya ejerciera un escepticismo producto del reconocimiento —gracias a la incipiente ciencia y filosofía— de que en cada interpretación hay una intención del intérprete, que no pasa los

no basta para enfrentar la crisis de la política real, por lo que la única vía es la educación de una ética con un apoyo místico, para fortalecer la moral.

Por consiguiente, en la *República* crea la figura de un rey filósofo y concibe la dicotomía entre un *eros* tiránico —que domina la voluntad y “arrastra” hacia la incontinencia y el exceso— y otro *eros* trascendente, que se materializa en la figura de este rey (el único que puede gobernar al *eros* al ir más allá de los placeres concupiscentes y apreciar los “verdaderos”, que se satisfacen solamente a través de la razón). La *República* es un texto fundamental, porque ahí establece las dimensiones éticas, morales y políticas del *eros*, y es el dialogo donde Platón lo concibe y lo explicita como un problema del gobierno de sí y de la *polis*.

Así, el objetivo primordial de su revolución erótica sería ayudar al individuo a reconocer la diferencia y la conveniencia del bien sobre el mal, para construir una autonomía moral en beneficio de la *polis*. Para ello sirve el nuevo *eros* filosófico del *Banquete*. De ahí que el diálogo, además de estudiarse también como un texto ético, político, educativo y moral, debe incluirse a las discusiones sobre el concepto de lo político.

Después de este breve paréntesis reivindicativo de la *República*, continúo con la línea temática del *eros* en el *Fedro*, donde —como en el *Banquete*— el preámbulo erótico es totalmente terreno, material, concupiscente, apetitivo, irracional, intemperante, etc., para concluir en una teoría divina del amor; como si la solución moral para mejorar la política sólo fuese posible a través de la persuasión que produce el mito y de la adquisición de un don divino.

En este diálogo la transición es muy clara, puesto que, antes de remitirse al mito de alma tripartita, el discurso de Sócrates versa sobre un *eros* como enfermedad, como locura, como descentramiento, como voluntad descarriada (231d), que remite al *eros* tiránico de la *República*. Un *eros* que implica la pérdida de sí mismo a aquel a quien posee, un impulso efímero, materializado como deseo del cuerpo. Un ofuscamiento de la mente, una fuerza que domina (233a-c).

---

mensajes directamente, o de que el contenido principal de los mensajes no está en realidad en la fuente sino en la exégesis de quien los traduce. Lo que Taylor llama “el don de la ‘ironía’ ática”, en Alfred Taylor, *Platón*, Madrid, Tecnos, 2005.

En el *Fedro*, Sócrates se pregunta qué es el amor y cuál es su poder, y conviene en que es un deseo que a su vez se bifurca en dos principios que nos rigen y conducen (237d), afirmación con la que establece de manera clara y precisa su dimensión ética. En la Antigüedad está muy arraigada la idea del *eros* como algo que posee el alma o la voluntad del individuo, y Sócrates dice “uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor” (237d). Divide así el alma en dos tendencias, que dominan de manera variable según el nivel de entendimiento, a saber, la *sofrosine* o sensatez y la *hybris* o el desenfreno, pero ninguna de ellas es deliberada —en el sentido moderno— sino padecida.

El *eros* se concibe como una tendencia que el individuo no controla, que lo dirige ya sea hacia lo recto o hacia lo desordenado. Incluso se opone a la inteligencia, dice Sócrates “inteligencia y sensatez en lugar de amor y apasionamiento” (241a). Desde esta lógica todo enamorado es un insensato.

Y así como pasa en el *Banquete*, donde al hablar de lo único que sabe se vuelve otro, en el *Fedro* la personalidad de Sócrates sufre un desdoblamiento, es decir, no hace lo que usualmente, al presentar un argumento para dejar que el otro asienta y después desarmarlo con un giro dialéctico, sino que presenta el primer argumento sobre el *eros* y en seguida lo refuta con un segundo discurso. Y por si no fuera suficiente, después se desdice de su discurso, por su irreverencia ante el dios Eros, y dice que para que no le suceda una desgracia le dedicará una palinodia al amor verdaderamente libre. Es aquí donde recurre a la manía divina y al mito del alma tripartita.

En esa manía — como la mejor forma de entusiasmo provocado por los dioses— se puede contemplar la belleza de este mundo y eso significa estar enamorado (249e). Empero, es remarcable que tanto aquí como en el *Banquete* recurra al mito cuando va a decir la “verdad” sobre el *eros*, pues Platón hace un uso estratégico del discurso mítico adecuado a ese objeto no verificable.

La reforma erótica es más evidente cuando en el *Fedro* se refuerza la idea del *Banquete* sobre el amor, aunque presenta una “mejora” en este diálogo, pues ya no es sólo aquel impulso que arrastra hacia la intemperancia, sino también hacia la sensatez. Es decir, para Sócrates la manía es incluso más bella que la sensatez, porque “una nos la

envían los dioses, y la otra es cosa de hombres” (244d), es así como la noción del *eros* filosófico se radicaliza. Quiere decir entonces que la experiencia del amor no es terrena, sino divina, porque es necesario aspirar a la perfección y ésta sólo puede ser “adquirida” por obra de los dioses, por una locura de procedencia divina.

La división entre lo divino y lo prosaico es producto de la reforma erótica realizada en tres pasos. Mientras el amor en el *Lisis* comienza como meramente interpersonal y terrenal, en el *Banquete* es preciso que se vuelva de inspiración celestial y en el *Fedro* es ya divino. El proceso comienza como concreto, material y dicotómico y termina como abstracto, divino y unitario. Dice Sócrates “los mortales, por cierto, volátil al amor llaman; los inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala” (252b). El amor es —haciendo eco del *Banquete*— una experiencia no accesible a cualquiera, dirigida a lo bello en sí y de naturaleza divina, por lo que sólo unos cuantos pueden amar verdaderamente, y lo que los demás mortales hacen no es amar, sino rodar por la tierra en total ignorancia (257a).

Se concluye así que para adquirir la excelencia política es necesario pasar por un proceso de transformación moral y todo aquel que no lo haga permanecerá en la ignorancia; una idea muy socrática de los diálogos de juventud. Sin embargo, a su vez, en su reforma del amor, Platón conserva la dimensión dionisiaca del *eros* y la presenta no sólo a través de la locura del *Fedro* y los encomios del *Banquete*, sino también a través de un personaje y su encomio a Sócrates, con el que cierra el diálogo. Lo que permite comprender lo que considero la tesis principal de Platón en el *Banquete*, a saber, que es necesario concebir un tipo de amor espiritual que empuje a los individuos hacia la excelencia, porque es imposible eliminar su naturaleza ambivalente.

Platón sabe que el *eros* es dicotómico y múltiple, pero como su reforma implica la superación moral es preciso que lo exponga como unitario, para persuadir a los ciudadanos. Lo anterior se expresa de manera muy clara en el *Banquete*, donde parte de la concepción más vulgar del *eros*, para construir una versión filosófica; aunque ello no implica negar las versiones anteriores, sino sólo subrayar que ante lo contingente del *eros* es necesaria una enmienda, porque como descubre que el amor es el motivo principal del



comportamiento (la ética, la moral y la política) pretende instaurar un amor divino como intento para mejorar la situación de su *polis*.

Lo anterior es bien sabido por los platonistas más importantes, para Robin, “el amor es esencialmente para Platón un método moral e intelectual donde se une la potencia motriz con la potencia cognitiva de nuestra alma”,<sup>199</sup> de ahí que en el *Fedro* establece una tripartición del alma a través de Sócrates, basada en una dicotomía erótica, donde dice:

...si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. [...] Pero si acaso escogieron un modo de vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista (256b-c).

Por lo anterior, se puede concluir que si Platón concibe al *eros* como ambivalente y conformado por dos tendencias contradictorias, sabe que la fusión es imposible. La dicotomía y condición queda bien clara en el *Banquete*, el *Fedro* y la *República*. Sin embargo, la pregunta que persiste en el problema de las interpretaciones del *Banquete*, es: ¿creía Platón que al sustituir el *eros* tiránico por el filosófico podría salvar a la *polis* a pesar de saber que la síntesis es imposible, o lo que proponía era intentar algo imposible para lograr una regulación asequible?

---

<sup>199</sup> Léon Robin, *op. cit.*, p. 189.

## Eros, política y psicoanálisis

En el apartado anterior he afirmado que sería conveniente que la filosofía política se ocupara del *eros* a través del psicoanálisis, sin embargo, tal encomienda es un proyecto que habría que repensar, dada la radicalidad que representa el concepto de pulsión de muerte para la filosofía. Quizás mis conclusiones representen una condición de posibilidad, ya sea para recular ante tal provocación o para encontrar otras posibilidades de articular ambas disciplinas.

Las aportaciones freudianas a la filosofía política consisten principalmente en el abordaje teórico del concepto del *eros* y en el tratamiento psicoanalítico en sí mismo; ya que nos permite arreglárnoslas individual y colectivamente con el *eros* y eso tiene consecuencias éticas, morales y políticas. Hay entonces dos formas en las que el psicoanálisis puede contribuir frente al problema del gobierno del deseo, que fue inaugurado por Platón en la filosofía moral y política: la primera es teórica y la segunda clínica. Sin embargo, aceptar sus contribuciones implica no retroceder ante la pulsión de muerte y el inconsciente, y es justo en este punto donde parece encontrarse el impasse entre filosofía y psicoanálisis.

Freud dedicó gran parte de su vida a la investigación sobre los problemas concernientes al *eros* en la cultura, de ahí que varios de sus textos de madurez y vejez sean considerados como escritos “socioculturales”, éticos, morales y políticos. En ellos estas perspectivas y dimensiones se hacen evidentes, porque a pesar de ser un tratamiento de las enfermedades nerviosas —que se circunscriben al ámbito privado—, sus causas y consecuencias siempre son colectivas. Hay que recordar que “en la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, [...] por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social”.<sup>200</sup>

Freud sabía muy bien que la enfermedad personal es la cuna de la enfermedad social y viceversa, por lo que escribió distintos textos donde articula el malestar en la

---

<sup>200</sup> Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 67.

cultura con el malestar individual. Quiero decir que, por más “sociocultural” que parezca desde la superficie, todo ensayo freudiano tiene un origen y un trasfondo clínico, que acota el campo de acción del psicoanálisis. Asimismo, como no es una concepción del mundo, no intenta proponer grandes soluciones para las masas, sino intervenciones privadas que apuntan a desahogar individual o puntualmente los grandes problemas de la humanidad, y a lo más que puede aspirar en el terreno social es a realizar lecturas y advertencias sobre el funcionamiento y la supremacía de la pulsión de muerte como causa primordial del malestar social.

La dimensión clínica detrás de los textos “socioculturales” de Freud se expresa principalmente en la doctrina de las pulsiones, por esa razón, si se quiere profundizar en sus aportaciones, no es suficiente con tales escritos, sino que es preciso consultar su metapsicología. Hay que recordar que el *eros* —al ser un concepto ético por antonomasia, no muestra su cualidad política de manera ostensible, sin embargo, es político; porque los principios y las contingencias determinan tanto los actos como los lazos y, por consiguiente, cualquiera de sus manifestaciones tiene consecuencias para la filosofía política.

Freud pudo reconocer que la nerviosidad era un factor importante en el desempeño del individuo en la cultura, principalmente en relación con su fin último, que desde la Antigüedad se concibe como el bienestar común. Asimismo, encontró en el *eros* platónico el fundamento de su concepto de libido,<sup>201</sup> que a su vez es el sostén de la ética y en consecuencia de la política, en tanto —desde la perspectiva psicoanalítica— sólo a través de un tratamiento analítico es posible rectificar individuos que, como efecto, posiblemente podrían transformar estados. Aunque —aclaro— esa no es la finalidad de un análisis, sino sólo una posibilidad que se vislumbra en este contexto y que no tiene ninguna garantía.

No obstante, como ya he señalado, el psicoanálisis puede contribuir a la filosofía política, siempre que se reconozca su objeto, el inconsciente, y la causa del malestar, la pulsión de muerte. Por eso los escritos freudianos reintroducen el problema teórico del

---

<sup>201</sup> Muchos comentaristas lo reconocen y de hecho, a la inversa, este reconocimiento es motivo para generar interés filosófico en el psicoanálisis y para la interpretación y recepción de los estudios platónicos. Ver J. H. Leshner, D. Nails y F. Sheffield (eds.), *Plato's Symposium*, Massachusetts, Trustees for Harvard University, 2006.

*eros*, que en filosofía implica el conflicto de las pasiones individuales contra la razón colectiva, como fundamento de las leyes del Estado.<sup>202</sup>

Lo que aporta Freud a la categoría de lo político es que no hay disociación entre ética y política, porque son interdependientes, en tanto la satisfacción privada invade y tiene consecuencias en la pública, porque lo reprimido individual siempre retorna y tiene efectos en lo social y viceversa. De esta forma, el antiquísimo debate entre los sofistas y los filósofos, sobre la esencia de lo político, que atravesó la ilustración y aún hoy sigue vigente como uno de los problemas fundamentales de la filosofía política,<sup>203</sup> adquiere otra dimensión desde el psicoanálisis, porque se resignifica, en tanto toda política está determinada por los principios éticos, que en psicoanálisis son correspondientes a la satisfacción pulsional.

Norberto Bobbio considera que uno de los tres principales problemas de investigación de la filosofía política es la definición de la esencia de la categoría de lo político, que reside en la disputa sobre la distinción entre lo ético y lo político.<sup>204</sup> Esta disputa es un problema filosófico antiquísimo que aún tiene vigencia, por lo que es muy importante subrayar que cuando Freud abordó el problema del *eros*, reintrodujo una distinción entre lo moral y lo ético que ya estaba en Platón, y que abona argumentos para abordar este problema.

No obstante, esta distinción no parece haber sido tan clara, por lo que debo dilucidarla en el problema de Sócrates con los sofistas. La cuestión que se plantea en los diálogos platónicos es que la política no debe prescindir de la moral, sin embargo, la ética estorba para ello. Con esto quiero decir que, desde mi perspectiva, la ética en Platón es una erótica, pues lo que hace que el individuo actúe no son sus valores, sino impulsos que el filósofo adjudica a *Eros*, y que sólo buscan su satisfacción. Por esa razón, para curar a la *polis*, pretende controlar al *eros* tiránico al limitar su satisfacción y su realización en acto. De esta forma moraliza la ética, porque juzga que hay satisfacciones buenas y malas.

Esta operación moralizante del deseo no es natural. En su *Leviatán*, Thomas Hobbes afirma que “los deseos y otras pasiones humanas no son un pecado en sí mismos

---

<sup>202</sup> Norberto Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, México, Fondo de Cultura económica, 2009, p. 71.

<sup>203</sup> Bobbio, *op. cit.*

<sup>204</sup> *Ibidem.*

[...] hasta que no hay una ley que los prohíbe”.<sup>205</sup> Quiere decir que los impulsos no pertenecen al ámbito de lo moral, sino de lo ético, hasta que son calificados por una instancia externa, que intenta regularlos.

Otra forma de ver la distinción entre lo ético y lo moral es a través de *El príncipe*, donde a partir del estudio y el examen del comportamiento humano, Nicolás Maquiavelo establece una serie de principios éticos, para acceder al poder político y mantenerlo, que no contemplan las cuestiones morales. En este volumen se puede ver exactamente la relación entre lo ético y lo político, sin atravesar el terreno de lo moral, pues si el filósofo encomia la virtud y la gloria, es porque las resignifica; ya que sus parámetros y fundamentos son extramorales, al hacer del acto político una consecuencia directa de lo ético.

El presupuesto, que acompaña el imaginario del renacimiento y la ilustración, es la idea de que el hombre, en estado de naturaleza, es malo; pero si la naturaleza del hombre es mala no lo es en sí misma, sino porque busca su satisfacción, sin miramientos morales. En consecuencia, Maquiavelo sostiene que lo más conveniente es admitir la “verdad real”, que consiste en reconocer que “los hombres siempre te saldrán malos, a no ser que una necesidad los haga buenos”.<sup>206</sup>

La necesidad, en Maquiavelo, no es otra cosa que el impulso interno. Ser bueno (moral) en la política no es conveniente, porque impide la realización de la meta principal, el impulso de supervivencia, ya que “quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación”.<sup>207</sup>

En *El príncipe* no existe una referencia al *eros* como concepto ni como problema, sin embargo, no hace falta hacer un gran esfuerzo para encontrarlo. Si se recuerda a Platón en la *República*, cuando ejemplifica la ética sofística a través del *eros* tiránico (573-578), es precisamente lo que trata Maquiavelo en este volumen, el gobierno de un Estado por alguien que es tiranizado por *Eros*.

Aunque hay que advertir que el filósofo se refiere a directrices para conseguir y mantener el poder, de forma racional, es decir, piensa en un *eros* al que se debe utilizar a conveniencia. Por eso su consejo es no conceder ante el *eros* bueno (el impulso

---

<sup>205</sup> Leviatan 116

<sup>206</sup> El príncipe 131

<sup>207</sup> príncipe 95.

moralizante), porque actuar de acuerdo al mismo no conviene a los intereses del político. Dicho de otra forma, hay que aprender “a poder ser no bueno”,<sup>208</sup> a renunciar a la moral, porque el fin, aunque sea el mismo que en Platón (la cura y la conservación del Estado), se obtiene a través de principios contrarios, que para Maquiavelo son virtuosos, porque obedecen a la naturaleza ética del hombre y para Platón serían nocivos, porque al final resultan perniciosos para la *polis*.

En Maquiavelo se ve claramente la dimensión ética del *eros* sin moral, a través de la transfiguración de los conceptos, misma que implica una desmitificación de las causas, los motivos, las inclinaciones o las tendencias, que en el filósofo ateniense se circunscribían a una entidad divina llamada *Eros*, y en el florentino se vuelven, de forma explícita, principios éticos y racionales.

Maquiavelo tiene que desmitificar, para humanizar los impulsos y hacer una transvaloración de la virtud y el vicio, pues si se trata de dar preeminencia a la necesidad y la conveniencia, en lugar de los miramientos morales, hay que concebir estos como viciosos, porque alejan del objetivo primordial, que no es sólo la seguridad y el bienestar particular, sino, principalmente, la obtención del poder, para conseguir el bien mayor: la redención del Estado.

La filosofía maquiavélica remite a la sofística, porque actualiza el debate sobre el problema que señala Bobbio. Tanto Platón como Maquiavelo conciben un estado en crisis, pero optan por medios diferentes. Uno quiere superponer la moral a la política, otro quiere sacar provecho de la ética, para lograr la excelencia política que enaltecerá al Estado, prescindiendo de la moral. Platón considera indispensable que los actos políticos contemplen el Bien, la justicia, lo bueno, etc., es decir, que la moral se superponga a la ética y, en contraposición, Maquiavelo sostiene que la moral no es conveniente, pues la clave del éxito reside en dejar de preocuparse por ser bueno.

Más allá de la simplificación del problema, lo que me interesa evidenciar aquí es que el *eros* continúa presente en el texto de Maquiavelo, pues la obtención y el mantenimiento del poder implican una satisfacción pulsional inherente al gobernante, a sus enemigos y a los gobernados que se someten. Dicho de otro modo, tanto el *eros* tiránico como el *eros* bueno se ponen en juego al momento de actuar políticamente. La

---

<sup>208</sup> Príncipe 95.

esencia de lo ético es lo pulsional, lo erótico, lo que corresponde al orden de la satisfacción libidinal entendida en sentido amplio y la esencia de lo moral implicaría regular y valorar la satisfacción.

Para mostrar que el punto que une a ambos filósofos es la articulación de lo ético con lo político, he señalado que *El príncipe* aborda la dimensión extramoral de lo político, al privilegiar el dominio ético del *eros* tiránico y recomendar su separación de la moral, mientras que Platón aboga por la unión entre lo moral y lo político, para limitar el imperio ético del *eros* tiránico y fortalecer al *eros* bueno. Lo ético aquí se circunscribe a principios de comportamiento determinados por la satisfacción de la vida pulsional del individuo y lo moral al límite de estos impulsos y la regulación de su satisfacción, determinados por los valores de la cultura. Sin embargo, desde el psicoanálisis las cosas se hacen más complejas, porque si bien hay una disociación entre lo moral y lo ético, al mismo tiempo se unen a través del superyó que, como ley o imperativo moral, paradójicamente causa una satisfacción pulsional, es decir, ética, en la renuncia a la satisfacción.

Explico, pareciese que en principio resulta fácil establecer una línea entre lo ético y lo moral, pero si ya desde Platón lo ético no es otra cosa que lo erótico (entendido en el sentido amplio que Freud reivindica en el siglo XX), y la moral se trata de intervenir todo acto ético por una deliberación, al final, lo ético, es decir, lo pulsional, es utilizado por lo moral, limitándolo. Sin embargo, como los fines últimos de la pulsión siempre llevan a la insatisfacción, en tanto toda satisfacción es perecedera,<sup>209</sup> al final, toda insatisfacción produce satisfacción, dicho de otra forma —como descubrió Freud a través del masoquismo—, hay satisfacciones de otra índole, dolores que son experimentados como placeres.

Para comprender lo anterior es preciso remitirnos al concepto de pulsión de muerte, para reconocer la forma en que operan las satisfacciones de otra índole, que en la superficie parecen denegaciones morales, pero en realidad son descargas pulsionales. Esta satisfacción es erótica, pero se disfraza. Freud la pensaba como ganancia de la enfermedad y Lacan la concibió como goce.

---

<sup>209</sup> Esta contradicción superyóica se verá más clara en el capítulo final, cuando muestre que tanto Sócrates como Alcibiades son *hybristés*.

Comienzo por la carta que Freud responde a Albert Einstein en 1932, a la pregunta de ¿Por qué la guerra?, misma que, desde mi perspectiva, se puede concebir como uno de los grandes tratados de filosofía política que escribió Freud.<sup>210</sup> En ella el científico le pide una dilucidación psicológica sobre la inexplicable tendencia de la humanidad hacia la destrucción.

El psicoanalista comienza por replantear la dicotomía que Einstein sugiere, derecho y poder, al cambiar al poder por la violencia. Pues su objetivo es explicar las causas del comportamiento violento que lleva a la guerra, no los fundamentos del poder. Asimismo, de esta forma introduce la dicotomía sobre la que tanto reflexionó sobre su vida, a saber, la pulsión *versus* la cultura.

Freud se interna en el terreno de la filosofía política y justifica su incursión desde la propia incorrección política del psicoanálisis, ya que si pretende sustituir poder por violencia y ésta es “más dura y estridente”,<sup>211</sup> lo hace porque reconoce que el primero se desarrolló a partir de la segunda. Es decir, que no puede haber poder sin violencia, tesis que parece de ascendencia weberiana.<sup>212</sup>

De ahí que el psicoanalista advierta que el hombre no debe excluirse del reino animal, sino asumir que la violencia ha sido, desde los orígenes, un medio para zanjar las diferencias y ordenar el mundo humano. Y desde el inicio circunscribe el problema al *eros*, pues “la muerte del enemigo satisface una inclinación pulsional.”<sup>213</sup> No obstante, según Freud, ese estado originario de violencia se modificó en el curso de la historia, dando pie al derecho, que implicó sustituir la violencia de uno por la de muchos, con la condición psicológica de que debía ser duradera. Esa condición consistió en ligazones de afecto basadas en el *eros*, que ya había colegido desde 1921 y que permitían proteger a la comunidad como un todo, al ejercer la violencia contra los transgresores acorde al derecho. Es así como el derecho es el poder de la comunidad y su fundamento es la *libido*.

---

<sup>210</sup> Los otros serían: Psicología de las masas y análisis del yo, El malestar en la cultura, La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna, El porvenir de una ilusión.

<sup>211</sup> Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 188.

<sup>212</sup> Max Weber, *La política como profesión*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>213</sup> Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 188.



En el párrafo anterior se puede ver con absoluta nitidez la dialéctica entre el *eros* tiránico y el *eros* bueno; ambos representan una inclinación pulsional, sólo que el primero se dirige a la destrucción del otro y de uno mismo, y el segundo a la ligazón con el otro. De esta forma se puede establecer la dicotomía que Freud plantea entre pulsión de vida y pulsión de muerte; que más adelante voy a problematizar

A través de este ejemplo, sobre la sustitución de la violencia por el derecho, Freud muestra cómo se pasa de una condición que se puede concebir como deleznable y cruel, a otra aceptable, pero no por ello menos cruel, sino sólo legítima. El derecho, como violencia comunitaria, obliga al individuo a “renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura.”<sup>214</sup>

El paso de la violencia al derecho implica que se cumpla una condición psicológica, a saber, la transferencia del poder por medio de ligazones de sentimiento. Lo que en “Psicología de las masas y análisis del yo”, sostiene como estructura libidinal que subyace en los vínculos sociales para cohesionar a la comunidad.<sup>215</sup> No es otra cosa que el triunfo del *eros* bueno sobre el tiránico, que buscaba Platón en la *República*.

Sin embargo, para Freud la especulación es estéril, en tanto el estado pacificador de reposo descrito idealmente sólo es posible en la teoría, pues, en la realidad, como la comunidad incluye elementos de poder desigual, “el derecho de la comunidad se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno; las leyes son hechas por los dominadores y para ellos”.<sup>216</sup>

Se producen así dos fuentes de movimiento en el derecho: la primera por parte de los dominadores, para elevarse por encima de todas las limitaciones, “para retrogradar del imperio del derecho al de la violencia”;<sup>217</sup> la segunda desde los oprimidos, para conseguir la igualdad del derecho.

Para Freud no es posible formar un juicio unitario sobre la guerra, porque así como algunas producen infortunio, otras permiten el paso de la violencia al derecho. Sin embargo, aunque la guerra no parece un medio inapropiado para conseguir la paz, no es

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>215</sup> Tesis desarrollada en el Capítulo VI de “Psicología de las masas y análisis del yo”.

<sup>216</sup> Sigmund Freud, *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 190.

el medio idóneo, porque los resultados no son duraderos y las uniones que crea se disuelven fácilmente.

Así, a partir del análisis anterior, el psicoanalista colige que hay dos cosas que mantienen cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento (identificaciones) entre sus miembros.<sup>218</sup> Ambas serían de orden psicológico y de naturaleza erótica —en tanto *psique* y *eros* siempre van unidos— y funcionarían como oposiciones, cuando una falla la otra opera y viceversa. Ambas compulsiones son análogas a los dos *eros* concebidos por Platón, como fundamento de la ética.

Además de dilucidar cierta lógica psicológica y erótica detrás de las transiciones de la guerra a la paz y viceversa, Freud constata que “el intento de sustituir un poder objetivo por el poder de las ideas está hoy condenado al fracaso”,<sup>219</sup> puesto que, como el derecho fue en su origen violencia, no puede prescindir de ella para instituirse. Con esto parece concluir que la guerra es común y la justicia discordia, como diría Heráclito; que desde una lectura psicoanalítica significa que la pulsión nunca se satisface del todo, porque una vez descargada se relanza y siempre busca su insatisfacción, incluso más allá del principio de placer.

Pero eso no es lo más importante, pues a través de esta conclusión está afirmando que en los asuntos políticos la razón es impotente, porque la vida pulsional siempre se impone. Esta conclusión, a mi juicio, es contundente y muy esclarecedora de la perspectiva psicoanalítica frente a la filosófica, porque sugiere que la filosofía política no puede abordar el problema del *eros* a través de un método racionalista, y si quiere afrontar el problema debe reconocer e incorporar lo inconsciente y la pulsión de muerte como factores determinantes.

La siguiente pregunta de Einstein consiste en comprender por qué es tan fácil entusiasmar a los seres humanos para la guerra. En la carta, Freud va directamente al grano, sin embargo, para comprender mejor sus argumentos, hay que volver a su *psicología de las masas*, que aporta evidencias interesantes para complejizar la filosofía política.

---

<sup>218</sup> Tesis ampliamente desarrollada en el Capítulo V de “Psicología de las masas y análisis del yo”.

<sup>219</sup> Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 192.

En el capítulo IV llamado “Sugestión y libido”, su objetivo es hallar la explicación psicológica del cambio anímico que los individuos sufren en masa. Para Freud, la sugestión es un fenómeno de enigmático origen, que se presenta como primordial de la vida anímica y como esencial en el comportamiento de la masa. Y para descifrarla introduce el concepto de libido, que extrae de la doctrina de la afectividad.

La libido es definida como “la energía [...] de aquellas pulsiones que tienen que ver [con] el amor cuya meta es la unión sexual [...] por un lado, el amor a sí mismo, por el otro, el amor filial”.<sup>220</sup> Así define Freud de manera no metapsicológica la libido pulsional, misma que ya había expuesto años antes en “Introducción del narcisismo”, como una pulsión sexual tanto yoica como objetal.

En el texto sobre el narcisismo, que data de 1914, Freud dice: “La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, y así surgió una conducta que podemos llamar narcisismo.”<sup>221</sup> El psicoanalista encuentra en este concepto la respuesta, tanto para demostrar que la pulsión gregaria no es primaria, como para descifrar el enigma de la sugestión. Ya que si esta energía libidinal fue externa en su origen y la característica principal de la infancia es la vulnerabilidad, es comprensible que el narcisismo arroje pistas para comprender por qué la libido es un elemento tan importante cuando el individuo se encuentra a expensas de otros.

Luego, se puede concebir el narcisismo como un mecanismo de defensa ante la hostilidad del mundo exterior y —como además en “Tótem y Tabú” muestra que la vida anímica del primitivo, del niño y del neurótico obsesivo están determinadas por el narcisismo intelectual— no es difícil entender que el individuo dentro de la masa se funda en el mismo principio: La “sobrestimación del poder de sus deseos y de sus actos psíquicos, la ‘omnipotencia de los pensamientos’”,<sup>222</sup> frente a la hostilidad del mundo exterior. Es decir, habría en la masa una potenciación del narcisismo, como motivo de la superstición, sirviendo a los fines de la supervivencia, pero en sentido colectivo, ya que el objeto al que se le retrotrae la pulsión sexual no es un individuo, sino un yo colectivo.

---

<sup>220</sup> Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 86.

<sup>221</sup> Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre Metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 72.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 73.

Hay que tener mucho cuidado con el uso del término narcisismo en relación a las masas, para evitar caer en contradicciones que generen confusión. Si bien la observación psicoanalítica supone que las formaciones de masas tienen una estructura libidinal y sus integrantes padecen de un narcisismo intelectual, producto de la sugestión masiva, no hay que confundir esta noción con otra que es contradictoria, a saber, la del narcisismo como “complemento libidinoso del egoísmo”,<sup>223</sup> como amor egoísta que descompone a la masa.

En el primer caso, el narcisismo implica la resignación de la satisfacción pulsional, misma que encuentra un subrogado en los vínculos de la masa, donde el yo se identifica con el de los demás; en cambio, en el segundo caso, el narcisismo refiere al placer solitario,<sup>224</sup> es decir, la fantasía narcisista que resguarda al individuo de la vulnerabilidad ante la masa, pues a causa del displacer que implica, el individuo da la espalda al lazo social. Aquí Freud concluye algo que resultaría contradictorio si no se tomara en cuenta la pulsión de muerte, a saber, que el amor es un enemigo de la masa, cuestión que es muy importante para la filosofía política; porque ese amor es el *eros* platónico.

Regresando al enigma de la sugestión, ya es posible afirmar que ésta tiene un fundamento libidinal, conclusión que lleva al tema del pansexualismo freudiano. Hay que recordar que la sexualidad en psicoanálisis no se reduce a la genitalidad, sino que tiene más que ver con los placeres experimentados en las zonas erógenas particulares, no determinadas biológicamente, sino psíquicamente y además con satisfacciones diversas a través de objetos mediante los cuales la pulsión se descarga, cuyas manifestaciones pueden ser entendidas como agresiones que muchas veces conducen a la destrucción.

En palabras de Freud, su noción amplia de sexualidad no es original, sino que se conoce desde la Antigüedad, porque fue capturada de manera sublime en el *Banquete* de Platón. Freud lo dice literalmente: “el ‘*Eros*’ del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa {*Liebeskraft*}, la libido del psicoanálisis”.<sup>225</sup>

Para el psicoanálisis la *libido* es *a potiori*, lo más importante, lo esencial, lo más digno de la especie, cualidades del *eros* que, según Freud, heredó de Platón; y justo por

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>224</sup> Jacques Lacan lo precisa como: goce autista.

<sup>225</sup> Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 87.

admitir ese principio es que se le reprocha de pansexualista. Sin embargo, a su vez, precisamente por concentrarse en ese aspecto, logró avanzar en el tratamiento de las enfermedades nerviosas y aportó un gran conocimiento sobre el malestar social.

Así, a pesar de que hace casi un siglo Freud demostró que la *libido* es un fundamento social, ésta permanece relativamente oculta a la mirada no sólo del vulgo — cosa que resulta comprensible— sino también de la comunidad científica y filosófica, por el afán de los hombres “cultos” de no reconocer la importancia de sus apetitos y su propia constitución psíquica en el ámbito social, ya que por una parte prefieren reprimir y hacer como si tal fundamento no existiera y no mereciera ser estudiado, y por la otra suelen restarle importancia, pertinencia y trascendencia, porque saben —al menos de manera inconsciente— que en el fondo sus manifestaciones causan grandes afrentas narcisistas para su refinada cultura. No obstante, la tesis de Freud se sostiene y se fortalece: detrás del enigma de la sugestión se encuentra la *libido*.

Con lo anterior aclara parcialmente por qué es tan fácil entusiasmar a los seres humanos hacia fines destructivos e irracionales. No obstante, es preciso abordar la cualidad inherente a la condición que hace posible la realización del odio y para ello exponer la dualidad pulsional:

...aquellas que quieren conservar y reunir —las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El Banquete* de Platón, o sexuales, con una conciente ampliación del concepto popular de sexualidad—, y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas la reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción. Como usted ve, no es sino la transfiguración teórica de la universalmente conocida oposición entre amor y odio; esta quizá mantenga un nexo primordial con la polaridad entre atracción y repulsión, que desempeña un papel en la disciplina de usted. [...] Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aleada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla. Así, la pulsión de autoconservación es sin duda de naturaleza erótica, pero justamente ella necesita disponer de la agresión si es que ha de conseguir su propósito. De igual modo, la pulsión de amor dirigida a objetos requiere un complemento de pulsión de apoderamiento si es que ha de tomar su objeto. La dificultad de aislar ambas variedades de pulsión en sus exteriorizaciones es lo que por tanto tiempo nos estorbó el discernirlas.<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 192-193.

Esa dificultad para aislar la pulsión de vida de la pulsión de muerte es la que resuelve, no sin problemas, en “Más allá del principio de placer”; texto que problematizaré en el siguiente apartado en relación al mito aristofánico. Aunque por fortuna, como ya en 1932 tiene una definición más clara entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte, considera que es pertinente exponerla a Einstein, para que pueda reconocer aquello que —según el psicoanálisis— hay detrás de la predisposición a la guerra y la renuencia a la paz.

La pulsión de muerte es aquella que “trabaja en todo ser vivo y se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada,”<sup>227</sup> misma que se convierte en pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera.

La conclusión de Freud es que la pulsión de destrucción, como está dirigida hacia la vida ajena, hacia el mundo exterior, “aligera al ser vivo y no puede menos que ejercer un efecto benéfico sobre él”.<sup>228</sup> Quiere decir entonces que la violencia y la agresividad representan una especie de desfogue, una descarga pulsional necesaria para conservar la vida y, por ende, la cultura. Función paradójica que, sin embargo, aclara cabalmente la necesidad de la guerra y la disposición hacia fines destructivos e irracionales.

Si la violencia, como mal necesario, es producto de una insistencia pulsional por satisfacerse, quiere decir que la forma de no ejercer violencia sería introyectar esa agresión, de ahí que sea comprensible que el hombre educado, pacifista o con la suficiente moral para evitar agredir al otro, debe padecer demasiado, porque la pulsión de muerte alimenta al superyó. Freud considera esta inferencia un poco arriesgada, pero útil, al afirmar que: “hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia moral por esta vuelta de la agresión hacia adentro”.<sup>229</sup>

Sin embargo, la función del superyó es todavía muy problemática, para abordarla en este momento, por lo que la dejaré para más adelante, cuando haya expuesto otros elementos que permitan comprender su importancia y su funcionamiento. Mientras tanto debo subrayar que, según Freud, si lo que domina en la guerra es la pulsión de destrucción, la vía para combatirla es apelar a la pulsión de vida o al *eros*, pues “todo

---

<sup>227</sup> *Ídem.*, p. 194.

<sup>228</sup> *Ibidem.*

<sup>229</sup> *Ibidem.*

cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra”.<sup>230</sup>

En seguida aclara que las ligazones pueden ser de dos clases: la primera es el vínculo amoroso sin meta sexual, es decir, de meta sexual inhibida. La segunda es la que se produce por identificación.<sup>231</sup> El amor y la solidaridad. Esta idea es introducida desde 1921, cuando afirma que toda masa artificial ligada por una estructura libidinal desarrollará el amor hacia dentro y el mismo odio e intolerancia hacia afuera, sea religión, partido político o ejército. Sin embargo, como el psicoanalista se siente comprometido a hacer una propuesta y a mostrarse optimista, afirma que:

... debería ponerse mayor cuidado que hasta ahora en la educación de un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas. [...] Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. [...] Pero con mucha probabilidad es una esperanza utópica.<sup>232</sup>

Lo anterior remite directamente a la relación que se puede establecer entre el *Banquete* y la *República*, pues esos hombres de los que habla Freud parecen ser remedos del rey filósofo platónico, que gracias al camino ascendente de Diotima han podido someter su vida pulsional a la dictadura de la razón. Asimismo, la referencia permite vislumbrar la desilusión de Freud frente al psicoanálisis, como un tratamiento ético del *eros*, que pudiese comprometer una reforma moral y política del ser humano, en busca de un bienestar mayor y más trascendente; puesto que, para ese momento, el psicoanalista está advertido de la renuencia de los enfermos a curarse y de que gracias a que la descomposición y la recomposición de la pulsión sexual en distintos componentes le hace sofocar o desplazar algunos de sus elementos constitutivos, nunca se satisface completa. Literalmente: “habría que ocuparse de la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>231</sup> La ligazón es tratada con más detalles en “Psicología de las masas y análisis del yo”, capítulo V.

<sup>232</sup> Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 196.

la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena”.<sup>233</sup> Además de que, muy a su pesar, ya ha admitido la predominancia de la pulsión de muerte.

La insatisfacción inherente a la pulsión es la explicación psicológico erótica que el psicoanálisis da a lo que en filosofía política se juega en el fondo del problema del poder. De su fundamento, su ejercicio, sus consecuencias y sus excesos. Y el modelo contractualista es un ejemplo que permite mostrar cómo la idea de un “estado de naturaleza”, como idóneo y problemático a la vez, es evidencia del imperio de la pulsión de muerte.

Entre las innumerables referencias filosóficas de Freud se encuentra Hobbes. Basta con analizar puntualmente todos los textos a los que me he referido en este ensayo, para reconocer la ascendencia freudiana en el autor del *Leviatán*. Sin embargo, lo que me interesa subrayar es que cuando el filósofo da una explicación naturalista al conflicto, al establecer un momento prepolítico de guerra, un estado de naturaleza hostil y salvaje, que requiere de un contrato basado en el miedo al soberano, para instaurar el orden, parece anticiparse a la condición pulsional que señala Freud con la horda primitiva, misma que no se supera con ningún contrato cultural, porque es una condición que representa la omnipresencia de la muerte, como riesgo real.

El problema en Hobbes depende de la insatisfacción que la filosofía moral y política han heredado a la humanidad, al no resolver el peligro que implica el estado de naturaleza, es decir, la fatalidad que representa la muerte violenta; no obstante, aunque parece haber una ilusión —la del pacto que permitirá limitar los impulsos egoístas y las pasiones que conducen a la inseguridad y la guerra, a través de la instauración de un Estado absoluto— no sabemos si en realidad es una utopía o una forma retórica de abordar un problema filosófico irresoluble, aquel que parafrasea en la célebre máxima “el hombre es un auténtico lobo para el hombre”,<sup>234</sup> pues Hobbes no parecía creer en la paz ni en la felicidad naturales, ni mucho menos en su sostenimiento prolongado, sino en la inmoralidad, la injusticia, el egoísmo y la miseria, como condiciones de existencia.

---

<sup>233</sup> Sigmund Freud, “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”, en *Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras (1910)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 182.

<sup>234</sup> Thomas Hobbes, *De cive*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 34.



Me pregunto si en la respuesta a la carta de Einstein, Freud captura una ilusión, una ironía o es mera retórica filosófica, pues lo desalentador que resulta el reconocimiento de la supremacía de la pulsión de muerte, como una fuerza demoníaca que está detrás de la guerra y del fracaso de la razón, no conduce precisamente al optimismo. Aunque, al final, hay que admitir que al menos parece que Freud mantiene una ilusión semejante a la del rey filósofo platónico o la del contrato social rousseauiano, a través del método psicoanalítico.

Para elaborar sobre la respuesta voy a recurrir a un texto que Freud escribe en 1908 llamado “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, donde problematiza cinco tesis a través de cinco momentos:

- I) La institución de la cultura se contrapone a la satisfacción del individuo, es decir, el individuo es enemigo de la cultura;
- II) La represión como solución causa incluso más daño a la cultura que la propia satisfacción directa, puesto que —como fracasa— cuando lo reprimido retorna provoca un perjuicio mayor a la vida misma;
- III) El problema principal de la moral sexual cultural es que se sabotea a sí misma al negar la satisfacción y no ofrecer vías sustitutivas; excepto la ganancia de la enfermedad, a través de cuyos síntomas el individuo obtiene el placer que la moral cultural le niega;
- IV) El conflicto entre el individuo y la cultura es condicional y, por consiguiente, no es superable. Luego, lo que verdaderamente se opone al bienestar no es el individuo, sino la moral cultural. De ahí que se puede sustituir individuo vs. cultura por la moral vs. la cultura (refutación de la tesis I).
- V) Como la nerviosidad moderna es un producto de la moral sexual cultural, el relajamiento moral podría aminorar el malestar en la cultura.

Es preciso considerar todas las tesis, porque cada una plantea un problema relacionado con el fin último de la cultura y su imposibilidad ante la pulsión de muerte. Sin embargo, la última tesis es la que permite vislumbrar el trasfondo en la respuesta a Einstein, a saber, que Freud espera que la terapia psicoanalítica —que no puede evitar la guerra ni persuadir a los individuos de ello— pueda al menos reducir un poco el malestar

en la cultura. Es decir, la ilusión consiste en reducir el sufrimiento que implica el ser para la muerte.

Este texto es importante, porque Freud pasa por tres momentos que le permiten ir más allá de la ilusión de la solución e identificar dónde radica el verdadero problema, pues no está en el conflicto del individuo vs. la cultura, ni en el de la moral sexual cultural vs. la natural, sino en el de la pulsión sexual vs. la satisfacción. Dicho de otra forma, el problema es inherente la pulsión, en tanto nunca se puede satisfacer y su finalidad es el retorno al estado inanimado. Es decir, al final toda pulsión, todo *eros*, sea bueno o tiránico, por su propia naturaleza, acaba siendo mortífero.

El ensayo donde queda más clara la importancia y la operatividad de la pulsión de muerte es “El malestar en la cultura”. En su tercer capítulo Freud corrobora las fuentes de la desdicha humana: “la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad.”<sup>235</sup>

La consigna es clara: la insatisfacción radica en que nunca se podrá dominar completamente la naturaleza y, por consiguiente, no se conseguirá el beneficio que promete. Es decir, la normatividad instituida, para la protección de la especie, corre peligro, porque la complejidad psíquica de la humanidad no es apta para respetarla. He ahí la paradoja de la cultura, pues se ha creado para acceder a la felicidad, pero en realidad hace a los individuos infelices.

Aquí la felicidad es entendida como satisfacción, por eso Freud indica que el ser humano sería más feliz si regresase a sus condiciones primitivas, sólo que esa felicidad sería efímera, como la propia vida salvaje. Asimismo, la felicidad también es “algo enteramente subjetivo,”<sup>236</sup> en sentido cultural, que no sólo dura poco, sino es diferente para cada uno.

Ante tales circunstancias, el individuo no tiene más remedio que contentarse con satisfacciones sustitutivas, de “contento barato”, que consisten en procurarse dolor para después disminuirlo o eliminarlo temporalmente con los beneficios tecnológicos y científicos, para hacer como si se pudiera controlar el entorno y el placer. Tal situación de

---

<sup>235</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 85.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 88.

vulnerabilidad fue la que llevó al hombre a instituir la cultura, cuyos dos fines principales son: “la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.”<sup>237</sup>

Desde la Antigüedad, la naturaleza humana consistía en esa “inclinación natural al descuido, a la falta de regularidad y de puntualidad”,<sup>238</sup> por eso los griegos apelaban a una segunda naturaleza a través de la *paideia*, para imitar los arquetipos celestes. Los antiguos sabían muy bien que la predisposición humana por antonomasia era la búsqueda de placer sexual (entendido en sentido amplio, como lo define Platón en el *Banquete*), por esa razón, Freud recupera al filósofo y recurre al concepto de la sublimación,<sup>239</sup> que considera la vía regia hacia la adaptación cultural.

Para el psicoanalista es “un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural [que] posibilita que actividades psíquicas superiores —científicas, artísticas, ideológicas— desempeñen un papel [...] sustantivo en la vida cultural.”<sup>240</sup> Y, a pesar de saber que la sublimación no es un destino que se pueda lograr artificialmente de manera satisfactoria, parece ser su última opción ilusoria.

En ese mismo ensayo problematiza la dicotomía cultura-sexualidad, para plantear que la cultura impone limitaciones severas a la sexualidad, ya tratadas a profundidad en “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”. Sin embargo, lo que 23 años después le parece digno de resaltar es el grave daño que ha sufrido la vida sexual del hombre culto, gracias al proceso involutivo al que se le ha orillado; al eliminar la sexualidad como su fuente de felicidad. Pues la cultura sustituye la satisfacción por la supervivencia, ofrece una larga vida, pero insatisfecha, y así pretende eliminar del horizonte el placer como fin vital. De ahí que las frustraciones culturales generen la compensación en forma de satisfacciones sustitutivas, en las que subyace la neurosis.

En el argumento anterior se encuentra una de las aristas del problema al que la filosofía política se enfrenta cuando opone la ética a la política, a saber, la importancia de la satisfacción para el individuo y las consecuencias de la represión de la sexualidad en la sociedad. Este punto es de suma importancia, porque permite resumir los planteamientos

---

<sup>237</sup> *Ibidem.*

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>239</sup> Aunque la sublimación freudiana proviene de la química y no de la conversión platónica.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 95.

freudianos en una conclusión que tiene fuertes resonancias políticas, pues si “los síntomas son la práctica sexual de los enfermos”,<sup>241</sup> y todo individuo se comporta en su vida personal de la misma forma que lo hace en su sexualidad, además de que la libido es lo que subyace a todo vínculo social,<sup>242</sup> entonces, la política está determinada por la vida pulsional y toda reforma gubernamental debe contemplar lo sexual.

Dicho de otra forma, lo que estorba a cualquier realización cultural, sea ésta intelectual o pacifista, es la neurosis como satisfacción sustitutiva, en la que la pulsión se excede y se atasca, sin dar cabida ni posibilidad a otra satisfacción que busque el lazo social. Ante tal dilema, Freud plantea dos preguntas que pueden ayudar a esclarecer el fundamento del problema: ¿Por qué nuestros parientes, los animales, no exhiben una lucha cultural semejante? Y ¿de qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante?

El ser humano padece de una condición animal, pero también cultural; por eso no puede satisfacerse de forma inmediata como los animales, que no sufren de una indeterminación pulsional, ni de la razón, ni del lenguaje. Los animales no padecen del *eros*, ni de la *polis*, ni del *logos*. Por otra parte, desde la génesis de la moralidad —que Freud expuso en “Tótem y tabú”— el superyó es un patrimonio de la humanidad que nos aleja de la animalidad a cambio de una protección cultural que implica un gran sufrimiento, porque sería una agresión que resulta introyectada hacia el yo propio, gracias a que la hostilidad se encontró con la ternura y sobrevino el arrepentimiento. Luego se forma como conciencia moral que retrotrae la agresividad destinada hacia el otro y la conduce al yo; puesto que la conciencia de culpa es: “la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido.”<sup>243</sup> Y es así como la cultura controla al individuo, vigilándolo mediante una instancia situada en el interior de su propia *psique*.

La conciencia de culpa deviene —en primera instancia— de ese primer momento relatado en el mito del padre de la horda primitiva, detonada por el arrepentimiento que causa la conciencia moral. No obstante, el psicoanalista observa que posteriormente ya no

---

<sup>241</sup> Sigmund Freud, “Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 100.

<sup>242</sup> Tesis principal de “Psicología de las masas y análisis del yo”.

<sup>243</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 119.

será así, ya que toda mala conciencia proviene de una angustia frente a la pérdida del amor y la consecuente sofocación de la agresión; pues el malestar se presenta sólo ante la posibilidad de que la autoridad descubra al individuo en flagrancia. Y si desde “Tótem y tabú” se sabe que para el neurótico el acto es equivalente al pensamiento, no hace falta explicar por qué hay culpabilidad a pesar de no llevar a cabo las malas intenciones.

Hay un segundo grado de desarrollo del superyó que Freud expone en “El malestar en la cultura”. El superyó es más severo mientras más virtuoso es el individuo, porque los hiperbuenos son los que más se reprochan la ineludible condición pecaminosa del ser humano. Es decir, como su instancia moral se fortalece con sus méritos, cada vez se exigen más, pero la lógica de la dinámica pulsional ocasiona que la virtud no lleve a la fortuna, sino al revés, porque la pulsión es insaciable hasta la muerte, de la que el superyó sería el “autor intelectual”. Es aquí donde se clarifica la confusión entre lo ético y lo moral que mencioné al principio de este apartado, pues si bien el superyó es el gran logro cultural, el patrimonio moral que impide a los seres humanos matarse unos a otros, al mismo tiempo es la instancia psíquica que produce el goce, la satisfacción de otra índole, el placer en el displacer. Una satisfacción que daña hacia adentro, para evitar dañar hacia fuera y que por ello se puede llamar masoquista.

En el mismo texto, Freud señala los dos orígenes del sentimiento de culpa: el primero es la angustia frente a la autoridad, el segundo frente al superyó. La primera es consciente y el segundo inconsciente, por eso causa todavía más sufrimiento, ya que es una instancia omnisciente que repara sobre todos y cada uno de los deseos prohibidos e incluso desconocidos por el yo. Así, para el neurótico hay una desdicha interior permanente, pues: “cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo).”<sup>244</sup>

El superyó es entonces la instancia más voraz, porque deviene de la identificación con la autoridad paterna, que gracias a la ambivalencia no se puede atacar. Es decir, el superyó está fincado en la figura omnipotente y castigadora que produjo la introyección inconsciente del ideal del yo, por eso mientras más crece, es más poderoso, ya que el ideal mismo es el que exige la superación. Finalmente, el neurótico siempre se sentirá culpable, porque todo acto que obedezca sus inclinaciones es injustificable para la cultura

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 125.

y va en detrimento de su ideal del yo, cuya imagen es resguardada por el superyó inconsciente, pero, como éste es alimentado por la pulsión de muerte, nunca tendrá un límite, porque no puede satisfacerse total y definitivamente.

En resumen, para Freud, desde “Tótem y Tabú”, la moralidad intrapsíquica se manifiesta en lo que yo llamo “el ciclo de la moralidad”:

- 1) Ambivalencia (confusión)
- 2) Odio (agresión, parricidio);
- 3) Amor (arrepentimiento);
- 4) Hostilidad (agresión);
- 5) Angustia (miedo a la pérdida del amor) y,
- 6) Sofocación (insatisfacción, conciencia de culpa).

Y así retorna *ad infinitum*.

No sólo el odio, sino principalmente el amor es un elemento importantísimo en la conformación de la conciencia moral; “el sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre el Eros y la pulsión de destrucción o de muerte.”<sup>245</sup> Puesto que el carácter fatal de las disposiciones no permite trascender la ambivalencia y asumir la agresividad como connatural sin importar las consecuencias, es decir, no se puede incumplir con el propio ideal sin sentir, sintomatizar, sufrir inhibiciones, remordimientos, angustia o culpa.

Hasta aquí resulta innegable que para Freud el sentimiento de culpa o su reverso, la carencia de ésta, será el problema más importante del desarrollo cultural. Y cabe subrayar que este sentimiento en realidad es un pensamiento, como bien lo rectificó Freud en “El problema económico del masoquismo”.<sup>246</sup>

Freud aborda al sentimiento de culpa como una variedad tópica de la angustia ante el superyó. Hace la aclaración de una omisión, pues en “El porvenir de una ilusión” nunca mencionó que las religiones sacaban provecho del sentimiento de culpa al prometer al hombre la redención del mismo.

Asimismo, da un enfoque complementario de la represión, que ayuda a comprender mejor el funcionamiento del sentimiento de culpa: “Cuando una aspiración

---

<sup>245</sup> Sigmund *Ibid.*, p. 128.

<sup>246</sup> Sigmund Freud, “El problema económico del masoquismo”, en *El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 172.

pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa.”<sup>247</sup>

Por otra parte, vuelve a poner en tela de juicio la noción de la felicidad y afirma que “la creación de una gran comunidad humana se lograría mejor si no hiciera falta preocuparse por la dicha de los individuos.”<sup>248</sup> Lo que implica que el superyó, mejor dicho, sus efectos, son los causantes de la desdicha humana.

Sin embargo, como Freud mismo señala que el gran obstáculo para la felicidad es la agresividad constitutiva, se trataría entonces de problematizar de qué manera esa agresividad, al no poder ser eliminada, puede ser redirigida, para que no cause tantos estragos ni en el exterior ni en el interior del individuo. Y como a los psicoanalistas nos corresponde la vida intrapsíquica del individuo, dice que “por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias.” Por tanto, empero, lo que está detrás del malestar y de los problemas sociales, culturales, políticos, etc., no es sólo la excesiva moral sexual cultural que deteriora la sexualidad, sino la fuerza de la pulsión de muerte que alimenta al superyó, creado por la moral originaria y necesaria para la institución de la cultura. Y esto nos conduce a una paradoja de la cual debemos estar advertidos, para enfrentarla de la mejor manera posible.

Así, finaliza el ensayo con una reflexión que se vuelve fundamental, pues se pregunta sobre si el psicoanálisis puede ser aplicado a la sociedad, ante lo que se muestra reticente y escéptico. Luego, parece contradecir varias de sus afirmaciones hechas durante más de 20 años en diversos textos, al confesar: “Me he empeñado en apartar de mí el prejuicio entusiasta de que nuestra cultura sería lo más precioso que poseemos o pudiéramos adquirir [...] si uno tiene presentes las metas de la aspiración cultural y los medios que emplea, debería llegar a la conclusión de que no merecen la fatiga que cuestan y su resultado sólo puede ser un estado insoportable para el individuo.”<sup>249</sup> Aunque la contradicción se dirime al advertir que no está hablando de la cultura en general, sino de la victoriana, ante la cual no puede aportar ningún consuelo, porque su moral sexual es muy estrecha.

---

<sup>247</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 134.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>249</sup> *Ibid.*, pp. 139-140.

Quiere decir que a Freud le cuesta tener una esperanza ante las metas y los medios que sirven a la razón, y por ello encuentra la única opción en el tratamiento psicoanalítico, como método que combate tanto al superyó como al yo mismo y al menoscabo de la sexualidad realizado por la moral sexual cultural; combinación que hace al sujeto un enemigo de la cultura y a esta un ideal utópico. Tales conclusiones son las que me llevan a pensar que no puede haber arreglo entre la filosofía política y el psicoanálisis, sin que antes la primera admita y reconozca lo inconsciente y la pulsión de muerte.

Sin embargo, como ya he señalado antes, algo que llama mucho la atención es que cuando finaliza la carta que responde a Einstein, Freud parece querer olvidar por un momento la preeminencia de la pulsión de muerte y optar por el delirio, la retórica política o la ironía. No lo sé, porque Freud no puede explicar claramente de qué depende la virtud de aquel que desestima la guerra. Y dice: “Somos pacifistas porque nos vemos precisados a serlo por razones orgánicas. Después nos resultará fácil justificar nuestra actitud mediante argumentos”.<sup>250</sup> En seguida, dice: “La nuestra no es una mera repulsa intelectual y afectiva: es en nosotros, los pacifistas, una intolerancia constitucional, una idiosincrasia extrema, por así decir.”<sup>251</sup>

Resulta muy difícil admitir cómo un hombre con la agudeza de Freud, aquel que descubrió el inconsciente y construyó la doctrina de las pulsiones, que se horrorizó ante el hallazgo de la pulsión de muerte y se desilusionó ante el fracaso del psicoanálisis, al grado de que antes de su muerte añadió el analizar a las otras dos profesiones imposibles, a saber, educar y gobernar,<sup>252</sup> tenga que recurrir a un naturalismo de este orden, para explicar una postura política y ética en relación a los ideales, excepto si pensamos que su ilusión es más retórica que genuina.

Al final, Freud resalta lo que a su parecer son los dos caracteres psicológicos más importantes de la cultura en términos de eticidad y moralidad, y que parecen ser producto de su ilusión como hombre heredero de la ilustración: “el fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar a la vida pulsional, y la interiorización de la inclinación a agredir,

---

<sup>250</sup> Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 197.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>252</sup> Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 249.



con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas.”<sup>253</sup> Aunque hay que estar advertidos de que lo peligroso del ideal reside en la ambivalencia del superyó como patrimonio y como verdugo moral.

Así, cierra su carta con una “ilusión utópica” que consiste en esperar a que el influjo de dos factores que parecen de raigambre hobessiana, la actitud cultural y la angustia ante los efectos de la guerra, pueda evitar conflictos futuros, pero, ¿no es esto acaso una ilusión más en tanto el psicoanalista sabe que no hay condiciones de posibilidad para la paz en el psiquismo del ser humano? ¿No es acaso un final como el que podría haber sido el *Banquete* de haberlo terminado Platón con el discurso de Sócrates? Y ¿por qué no cerrar la carta con un final enigmático o desesperanzador como el del *Banquete* platónico?

Más allá de la especulación, lo cierto es que por más que se esfuerza en ilusionarse, Freud termina la carta con una sentencia desilusionante, lo que hace pensar que quizá lo que antes he llamado delirio, era efectivamente una retórica que pretendía responder al compromiso científico, humanista y moral que adquiere en su correspondencia con Einstein, pues sus últimas palabras son: “le pido me disculpe si mi exposición lo ha desilusionado”.<sup>254</sup> Enunciado que resignifica y concluye mi elucubración anterior.

Estas palabras serían las mismas que desde el psicoanálisis se pueden decir a la filosofía política ante el hallazgo de la pulsión de muerte; que examinaré en el siguiente apartado. En lo que respecta a la relación del psicoanálisis con la filosofía política, las condiciones de imposibilidad han sido ya establecidas. Habrá que ver si existe una corriente o tendencia filosófica interesada en abordar seriamente las líneas de investigación de la filosofía política bajo estas condiciones, lo que implicaría reconocer el estatuto del inconsciente, incorporarlo a las problematizaciones y admitir la superioridad de la pulsión de muerte, operaciones que, desde mi perspectiva, parecen imposibles de realizar desde una filosofía de naturaleza racionalista, que la hace automáticamente reaccionaria al psicoanálisis.

---

<sup>253</sup> Ver “Tótem y tabú”, sobre la constitución del superyó.

<sup>254</sup> Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 198.

## El amor, la filosofía y Freud

Dedicaré este apartado a la profunda y ambigua relación que estableció Freud con la filosofía, misma que dada la finalidad del ensayo reduciré aquí a sólo dos cuestiones: 1) su perspectiva epistémica ante la filosofía; y 2) lo que toma prestado del *Banquete* de Platón, para construir su concepto de *libido*, del que no sólo adopta su connotación de principio de generación y reproducción, sino también la de fuerza de atracción.

En su texto llamado *Freud, la filosofía y los filósofos*, Paul-Laurent Assoun realiza un análisis de las influencias filosóficas de Freud, así como de las diferencias del psicoanálisis freudiano frente a la filosofía. La primera diferencia que establece es un aspecto que la filosofía tiene en su nacimiento —que ya he señalado en el apartado sobre la contradicción epistemológica—, a saber, su dimensión mística; que va a representar en Freud una paradoja muy prolífica.

Freud —al ser un hijo pródigo de la ilustración— se empeñó en distanciarse de la religión y del pensamiento mítico,<sup>255</sup> no sólo en su método psicoanalítico, sino también ideológicamente. Las pruebas más fehacientes de lo anterior se encuentran en “El porvenir de una ilusión” y “El malestar en la cultura”, pues ambos textos exponen la renuencia de Freud a caer en supersticiones y explicaciones metafísicas, para revelar el sentido de la vida y los fenómenos psicopatológicos. El psicoanalista era ante todo un científico que intentaba legitimar su doctrina y evitar que se convirtiese en un sistema metafísico, autorreferencial y acabado.

Sin embargo, no se trataba sólo de eludir la metafísica, sino que Freud era renuente a la filosofía por dos cuestiones principales: 1) La primera, por su carácter excesivamente especulativo, cualidad que —como ya he mostrado en el primer capítulo—,<sup>256</sup> fue la que produjo la separación entre la filosofía y la ciencia jónica y que parece no haber superado desde su fundación. 2) La segunda, porque la filosofía no puede evitar concebirse como una concepción del mundo que pretende explicarlo todo a partir

---

<sup>255</sup> Aunque no lo haya logrado del todo, porque la base del psicoanálisis es la metapsicología, con lo que muestra que quizá esa contradicción epistemológica de la filosofía sea necesaria para abordar ciertos aspectos de la existencia humana.

<sup>256</sup> Ver el apartado sobre “¿Una contradicción epistemológica?”

de un sistema de pensamiento, cuyo sustrato en el caso de Platón es la mística concebida posteriormente como metafísica, que le permitía sustentar la existencia de conceptos como el alma inmortal, aunque no tuviese un correlato empírico.

Sin embargo, aquí radica uno de los principales problemas de Freud, pues si bien intenta distanciarse de la filosofía, para acercarse a la ciencia, al mismo tiempo le resulta imposible, justo como cuando la filosofía quiere separarse de la religión, pero no puede desembarazarse de su metafísica. Y esto es así porque cuando en su teoría de la libido, Freud da consistencia al *eros*, tiene que sustentarlo con una metapsicología, que resulta ser una analogía de la metafísica.

Así, es posible reconocer que el problema principal en la relación del psicoanálisis con la filosofía radica en la dificultad que tiene para prescindir de la especulación, como andamio de la observación científica. E independientemente de que intente de diversas formas reducirla al máximo, al final, como se puede ver en “Más allá del principio de placer”, sin especulación no se puede teorizar sobre la pulsión de muerte, por más que los psicoanalistas la observemos y la experimentemos a diario.

Hay que reconocer entonces que si bien Freud siempre estuvo advertido del riesgo que implica quedarse en la mera especulación, al mismo tiempo nunca pudo prescindir de ella, justo como Platón, cuando sostiene al *eros* desde la revelación y la mística.

Es posible observar que la apuesta freudiana —de la que nunca claudicó— era por la ciencia, pero dadas las condiciones que he expuesto en los párrafos anteriores, su ciencia era diferente a una ciencia positiva, y aunque se basaba “en una elaboración paciente y empeñosa de hechos del mundo de la percepción”,<sup>257</sup> los médicos la ubicaban muy cerca de la filosofía, gracias a su dimensión especulativa contenida en su llamada “bruja metapsicología” —sin la que no podía dar un paso adelante—,<sup>258</sup> por ello se empeñó constantemente en mostrar que sus conceptos no eran influidos por los filósofos. Objetivo que logró parcialmente, pues en sus escritos él mismo remite en numerosas ocasiones a Empédocles, Platón, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, etc. Y aunque siempre lo hace desde un lugar empírico —al tratar de encontrar el correlato especulativo al

---

<sup>257</sup> Sigmund Freud, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, en *El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 230.

<sup>258</sup> Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 238.

descubrimiento clínico— por lo innovadores que son sus descubrimientos, no era difícil ubicarlo en una situación “intermedia entre medicina y filosofía”, cuestión que para Freud y sus pretensiones de hacer del psicoanálisis una ciencia natural “sólo le deparó desventajas”.<sup>259</sup>

Según Assoun, la oposición entre filosofía y psicoanálisis se caracteriza “no sólo en virtud de sus respectivos objetos y racionalidades correlativas, sino en virtud también de su respectiva naturaleza epistémica, es decir, la modalidad de su posición de objeto y de su concepción de la objetividad”.<sup>260</sup>

En el apartado sobre la contradicción epistemológica he intentado mostrar cuál es la naturaleza epistémica de la filosofía antigua y cómo concebía la objetividad desde dos polos opuestos; aunque es cierto que las condiciones cambiaron a través del tiempo y en la modernidad sus dos fuentes principales complejizaron su relación, al grado de que si bien la objetividad adquirió más importancia como su dimensión científica, su dimensión especulativa se fue al fundamento y fue así que su concepción de objetividad, a pesar de ser de origen científico, se concibe a la vez como metafísica. Cualidad que incluso la ciencia —con todo lo que implicó su diferenciación frente a la religión y la filosofía— mantiene de cierta forma, y esto lo demuestra Freud en la introducción a “Pulsiones y destinos de pulsión”, donde sostiene que ninguna ciencia se construye sobre “conceptos básicos claros y definidos con precisión”,<sup>261</sup> sino en “ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva”,<sup>262</sup> mismas que con el tiempo a veces se convierten en convenciones y otras veces se resignifican, pues todo concepto científico es provisional y experimenta un constante “cambio de contenido”.<sup>263</sup>

Esta cualidad imprecisa de toda ciencia incipiente bien puede llamarse metafísica, pues obedece a suposiciones, “a relaciones que se cree colegir aun antes que se las pueda conocer y demostrar”,<sup>264</sup> que todavía no son comprobadas empíricamente y que, dada la mecánica de la construcción del edificio científico, incluso puede que nunca sea necesario

---

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> Paul Laurent Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 50.

<sup>261</sup> Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 113.

<sup>262</sup> *Ibidem*

<sup>263</sup> *Ibidem*

<sup>264</sup> *Ibidem*

que lo sean. El interés de Freud en ese momento era legitimar su aproximación a la vida pulsional partiendo de un mito, es decir, de una explicación que se construye para dar vida a un concepto cuyos orígenes permanecen oscuros para la comprobación empírica, pero del cual no se puede prescindir.

Lo anterior muestra que tanto la religión, como la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis dependen de mitos fundantes para instituirse, es decir, que el origen de toda aportación humana a la cultura depende de una contradicción epistemológica. Sin embargo, al mismo tiempo, Freud advierte que el propósito es dejar atrás esa contradicción y empeñarse en encontrar pruebas empíricas que posteriormente permitan prescindir de los mitos.

Así, el mito funciona de la forma tradicional, como un modelo y un principio explicativo que delimita la experiencia. Un mito no es una improvisación ni una ocurrencia, sino una condensación de una sabiduría ancestral, por ello todo pensador importante hace uso del mismo como acto fundante.

En el desarrollo del psicoanálisis, el espíritu científico de Freud lo llevó a utilizar la consistencia del mito, para fortalecer la verdad científica, por eso nunca prescindió del mismo y la prueba fehaciente es que en 1932 se cuestiona seriamente al respecto: “¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole?”<sup>265</sup> Es así como reivindica la importancia de la metapsicología.

El mito que Freud retoma del *Banquete* de Platón, es expuesto por Aristófanes y trata sobre la separación de las esferas y la fuerza que les obliga de manera incesante a reencontrarse. Mi intención es mostrar que, en un primer momento, la fábula le sirve al psicoanalista para definir la pulsión sexual y sólo posteriormente la utiliza para explicar el paso de la tesis de que la pulsión de vida es imperiosa a la tesis sobre el dominio de la pulsión de muerte.

Freud parte del mito aristofánico por dos razones principales. La primera consiste en el significado divino y genético del *eros*; ya que la *libido* psicoanalítica es concebida inicialmente desde “la hipótesis de que la sustancia viva fue desgarrada, a raíz de su animación, en pequeñas partículas que desde entonces aspiran a reunirse por medio de las

---

<sup>265</sup> Sigmund Freud, ¿Por qué la guerra?, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 195.

pulsiones sexuales”.<sup>266</sup> La segunda reside en el significado también divino, pero a la vez muy humano del *eros*, porque encuentra en la figura de la búsqueda entre las dos mitades una forma alegórica de mostrar la dinámica pulsional, ya que el énfasis reside en la tensión y el empuje que relaciona con el deseo en busca de satisfacción. Sin embargo, como mostraré más adelante, lo más interesante de su apropiación del mito es que su recorrido analítico le permite resignificar la forma en que pensaba el mito inicialmente, —en función de la pulsión de vida—, para reconocer que el retorno al momento originario de connaturalidad de las mitades de la esfera es lo verdaderamente importante.

Comenzaré por exponer una breve genealogía de la apropiación del concepto del *eros* platónico por Freud, para después exponer detalladamente el uso que hace del mito aristofánico y sus consecuencias.

Freud no es filósofo ni un platonista consumado, pero lo que hay en su interpretación del *Banquete* resulta demasiado revelador para los filósofos. Ésta se basa en una lectura directa del *Banquete*, en un conocimiento suficiente de los textos clásicos y en un par de artículos de orientación filosófica y psicoanalítica de Oskar Pfister y M. Nachmansohn, publicados en 1921 y 1915, respectivamente, en la *Revista Internacional de Psicoanálisis*, que presentan al *eros* platónico como deseo sexual,<sup>267</sup> y así formulan su equivalencia con la libido psicoanalítica.<sup>268</sup>

Es por lo anterior que en obras freudianas como: *Tres ensayos de teoría sexual*,<sup>269</sup> *Más allá del principio de placer*,<sup>270</sup> *Las resistencias contra el psicoanálisis*,<sup>271</sup> *Presentación autobiográfica*,<sup>272</sup> *El porvenir de una ilusión*,<sup>273</sup> *Premio Goethe*,<sup>274</sup> y *¿Por*

---

<sup>266</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 57.

<sup>267</sup> Oskar Pfister, “Plato: A Fore-Runner of Psycho-Analysis”, en *International Journal of Psycho-Analysis*, 11, 1924, p. 201.

<sup>268</sup> Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 87.

<sup>269</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 121 y 124.

<sup>270</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 56.

<sup>271</sup> Sigmund Freud, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, en *El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 231.

<sup>272</sup> Sigmund Freud, “Presentación autobiográfica”, en *Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia y ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 23.

*qué la guerra?*,<sup>275</sup> se pueden encontrar referencias explícitas y directas al *Banquete*. Específicamente a la idea del *eros* platónico que, para Freud, no se circunscribe sólo a la intervención de Sócrates, sino principalmente a la definición del *eros* puesta en boca de Aristófanes, en la que tiene el significado de deseo sexual en un sentido diferente que el socrático —el cual se remitía esencialmente al *eros* como “deseo universal del bien”,<sup>276</sup> y como amor a la sabiduría, es decir, un *eros* abstracto e intelectual—. De ahí que el psicoanalista interpreta al *eros* como un deseo sexual que tiende a reunirse con un objeto perdido,<sup>277</sup> pero también, a través de los demás encomiantes, como un deseo no circunscripto a lo genital, pues es físico y espiritual a la vez.

Pero no sólo en esas obras freudianas se expresa la idea del *eros* platónico, hay muchas otras que tienen referencias implícitas o problematizaciones relacionadas, tanto las que conforman y complementan su dimensión ética en la teoría de la libido, como las que exponen un *eros* con consecuencias éticas, morales, políticas, sociales y culturales.

Para Freud, el *eros* platónico es una forma metafórica de expresar algo que observaba a nivel clínico, pero le parecía difícil de argumentar y legitimar a nivel científico, sobre todo en relación a su noción de sexualidad ante la comunidad científica. De hecho se puede afirmar que también lo cita para mostrar la analogía de su revolución erótica con la de Platón, pues en 1920 —en el prologo a la cuarta edición de sus “Tres ensayos de teoría sexual”— señala “cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón”.<sup>278</sup> Y en el mismo texto, pero en su versión original de 1905, ya había advertido que “la fábula poética de la partición del ser humano en dos mitades —macho y hembra— que aspiran a reunirse de nuevo en el amor se corresponde a maravilla con la teoría popular de la pulsión sexual”.<sup>279</sup>

---

<sup>273</sup> Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 113.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>275</sup> Sigmund Freud, ¿Por qué la guerra?, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p.192.

<sup>276</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, pp. 6-7.

<sup>277</sup> Más en el sentido de *eros* como “el nombre del impulso del deseo en todas sus formas”, Francis Cornford, *The unwritten philosophy*, Cambridge University Press, 1967, p. 70.

<sup>278</sup> “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 121.

<sup>279</sup> *Ibidem.*

Más allá de la búsqueda de legitimidad, reconocimiento o consistencia, para Freud, la pulsión sexual es de raigambre platónica, en tanto la concibe como un empuje que busca construir unidades cada vez mayores, es una tendencia hacia la fusión. Ese es un primer significado que da al mito aristofánico, pues el *eros* griego representaba la generación y la reproducción. Sin embargo, la idea se va a complejizar en la medida en que Freud va dilucidando las dinámicas pulsionales. De ahí que pueda vislumbrar que las pulsiones sexuales “se comportan primero de forma autoerótica, encuentran su satisfacción en el cuerpo propio [...] y cuando más tarde empieza en ellas el hallazgo de objeto, este proceso experimenta pronto una prolongada interrupción por obra del periodo de latencia, que pospone hasta la pubertad el desarrollo sexual”.<sup>280</sup>

La definición anterior es importante, porque expresa con mayor complejidad lo que Freud encuentra de forma básica y alegórica en el *Banquete*, a saber, que la pulsión y su objeto tienen un origen connatural, es decir, interno, autoerótico —como las esferas que están inicialmente completas— y que sólo después de la separación es que la libido se apuntala hacia afuera, para erotizar a los objetos exteriores —como las mitades al buscar su otra mitad—. A partir de esta definición, que involucra las dos etapas del narcisismo conocidas como primario y secundario, es posible pensar en la pulsión sexual; no sólo como un empuje hacia afuera, sino también hacia adentro. Cuestión que será muy importante registrar, para entender la importancia del estado originario en relación con la resignificación del destino de la pulsión.

La tercera fase se encuentra en “Más allá del principio de placer”, donde Freud da una definición muy compleja de pulsión, a saber, es “un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción que un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.”<sup>281</sup>

En la definición hay dos características principales que no se deben soslayar: 1) que es un esfuerzo de reproducción de algo reprimido; y 2) que es una inercia de la vida. Asimismo, en este momento la analogía con el *eros* platónico se complejiza, en tanto la

---

<sup>280</sup> Sigmund Freud, “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, en *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 227.

<sup>281</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 36.



una pugna por la reproducción de un estado anterior se resignifica, pues las pulsiones yoicas o de conservación —que en el narcisismo primario eran claramente sexuales y autoeróticas— ahora se oponen a las pulsiones sexuales o de vida. Las primeras tienen carácter conservador, regresivo y quieren restablecer la condición de inanimado, y las segundas son renovadoras, se empeñan en alcanzar la fusión para prolongar la vida.

Ese carácter conservador que Freud reconocía en las pulsiones yoicas o autoeróticas se resignifica en 1920 como destructivo; tanto del lazo (porque retira la catexia libidinal del objeto) como de la propia vida (porque al ser una fuerza incontinente que insiste en regresar al estado originario, lo inanimado, conduce a la muerte). Es por esa razón que como Freud no puede explicar científicamente la pulsión de muerte, al no encontrar la manera de formalizar su horroroso descubrimiento que se opone a toda lógica racional, complejiza su interpretación del mito aristofánico, para plantear que el *eros* se trata de una tensión que vuelve al origen.

Lo anterior se traduce en una pregunta que revela la paradoja que Freud acaba de descubrir, a saber, “¿cómo podríamos derivar del Eros conservador de la vida la pulsión sádica, que apunta a dañar al objeto?”<sup>282</sup>

Freud es el primer sorprendido ante su hallazgo, que le parece inconcebible e ilógico, a partir de su primera interpretación del mito aristofánico y sus esfuerzos por sostener que la pulsión de vida fuese el principio rector consolidado en el análisis. Por consiguiente, el recurso que tiene a la mano para aclararse tal aberración es la idea del masoquismo, cuyo origen está en la explicación de que como antes de dirigirse hacia la destrucción del objeto la pulsión era originariamente yoica (autoerótica, narcisista), se dirigió al yo propio, por lo que la pulsión de muerte se entiende como un procedimiento lógico, una reversión pulsional o una regresión a una fase anterior, cuando las pulsiones se concentraban en el yo como reservorio libidinal; fuesen amorosas o destructivas.

Así, paradójicamente, Freud reconoce en la destrucción un impulso vital, orgánico y necesario. Pero como no está satisfecho con la naturaleza precientífica de su hallazgo —porque no hay manera de formalizarlo científicamente— usa al mito aristofánico y concluye que su hipótesis sobre la pulsión es “más un mito que una explicación

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p.52.

científica”,<sup>283</sup> pues deriva de “la teoría que Platón hace desarrollar en el *Banquete* por Aristófanes, y que no sólo trata del origen de la pulsión sexual, sino de su más importante variación con respecto al objeto.”<sup>284</sup>

El objeto en psicoanálisis es otro concepto relacionado con el *eros* en tanto siempre es pulsional y está determinado por un ideal de satisfacción que se cree perdido.

Cuando habla de la variación con respecto al objeto, Freud se refiere a que como la pulsión no es instinto, es decir, no tiene objetos predeterminados por la herencia, sus objetos son elegidos a partir de sobredeterminaciones inconscientes, que se adquieren a través de la historia. Después de la etapa autoerótica hay un objeto primordial al que se asocia la satisfacción: el pecho materno, y como el principio de placer es el que regula la pulsión sexual, hay una fijación al mismo. No obstante, como en algún momento del desarrollo, el objeto tiene que ser retirado y el acceso sexual al mismo es prohibido, la libido se relanza en una constante búsqueda; esto es la analogía de las mitades deseosas de reunirse en el mito aristofánico, cuya correspondiente insatisfacción se debe a que es difícil encontrar la parte original que fue perdida; por eso para Freud todos los objetos libidinales serán siempre subrogados.

Así, es indudable que la relación con el objeto a través del deseo es uno de los problemas fundamentales del psicoanálisis, que Freud asocia con el mito aristofánico. En sus “Tres ensayos de teoría sexual”, realiza una observación que sirve para explicarlo mejor:

Cuando la primerísima satisfacción sexual estaba todavía conectada con la nutrición, la pulsión sexual tenía un objeto fuera del cuerpo propio: el pecho materno. Lo perdió sólo más tarde, quizá justo en la época en que el niño pudo formarse la representación global de la persona a quien pertenecía el órgano que le dispensaba satisfacción. Después la pulsión sexual pasa a ser, regularmente, autoerótica, y sólo luego de superado el periodo de latencia se restablece la relación originaria. No sin buen fundamento el hecho de mamar el niño del pecho de su madre se vuelve paradigmático para todo vínculo de amor. El hallazgo [encuentro] de objeto es propiamente un reencuentro.<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>284</sup> *Ibidem.*

<sup>285</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 202-203.

Es preciso señalar dos elementos importantes de la argumentación anterior: 1) La experiencia de la primera satisfacción sexual; y 2) El reencuentro del objeto. Ambos se articulan con mito aristofánico de la siguiente forma: el niño, acicateado por el estímulo pulsional, busca “restablecer la situación de la satisfacción primera”,<sup>286</sup> esa búsqueda es el deseo, y “la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo”.<sup>287</sup>

Como se puede observar, la situación de satisfacción primera está mitificada en Freud, igual que la antigua naturaleza de la esfera en Aristófanes, porque no es posible comprobarla. Sin embargo, “nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera”. Esto quiere decir que el mito le sirve a Freud para dos cosas: 1) como una condición de posibilidad de la representación de sus observaciones clínicas; 2) para ejemplificar la forma en que funciona la psique al momento de experimentar la satisfacción, pues se percata de que “el desear terminaba en alucinar [...] repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad”.<sup>288</sup>

Así funciona la percepción de la satisfacción del deseo a través del mito y como mito, pues en realidad toda vivencia de satisfacción es un mito, porque nunca se encuentra el objeto perdido y, por consiguiente, nunca se obtiene una satisfacción plena.

Asimismo, hay otra línea asociada con la relación de objeto que es muy importante, porque tiene que ver con la transformación del objeto en ideal y me parece que determinó la noción de sexualidad en occidente a partir de una lectura reduccionista del *Banquete*.

En una nota agregada en 1910 a sus “Tres ensayos de teoría sexual”, cuando habla sobre lo esencial y lo constante en la pulsión sexual, Freud trae a colación una comparación entre la noción de sexualidad griega con la moderna. Su puntualización permite concebir una diferencia principal entre lo que los antiguos concebían como pulsión y lo que los modernos entendemos por ella, siempre que se considere que Platón está en el limbo de esa concepción, es decir, que no fue su intención, sino una interpretación de su texto lo que detonó la transformación,

---

<sup>286</sup> Sigmund Freud, “La interpretación sueños (segunda parte)”, en *La interpretación sueños (segunda parte). Sobre el sueño (1900-1901)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 557.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 558.

<sup>288</sup> *Ibidem.*

La diferencia más honda en la vida sexual de los antiguos y la nuestra reside, acaso, en el hecho de que ellos ponían el acento en la pulsión misma, mientras que nosotros lo ponemos sobre su objeto. Ellos celebraban la pulsión y estaban dispuestos a ennoblecer con ella incluso a un objeto inferior, mientras que nosotros menospreciamos el quehacer pulsional mismo y lo disculpamos sólo por las excelencias del objeto.<sup>289</sup>

La pulsión para los antiguos era el *eros*, el deseo sexual, lugar en el que según Freud ponían el acento, y que se puede ver en las representaciones y usos que hacían del mismo a través de los rituales, mitos, educación, arte, política, religión, moral, ética, etc., de los cuales se tiene registro en distintos formatos. El *Banquete* es un texto fundamental sobre el *eros* que lo ostenta como dios y como práctica a venerar, porque en su cualidad erótica radicaba su importancia como motivo y como praxis en la *polis* griega; sin embargo, el problema que abordaré en el siguiente capítulo consiste en que su interpretación es polémica y, gracias a la confusión, para los modernos el *eros* como objeto en sí mismo perdió importancia y la atención se desplazó hacia la relación erótica con un objeto específico e ideal, que desde Platón es el bien universal. Es decir, la interpretación del *Banquete* devino una represión que produjo una desexualización, y fue así que la relación problemática con el *eros* en todos los ámbitos de la existencia humana dejó de ser importante.<sup>290</sup>

Hasta aquí es preciso realizar cuatro comentarios, para ordenar y resumir los argumentos más importantes. 1) Subrayar la naturaleza mítica de la doctrina freudiana de las pulsiones que representa un lugar de encuentro con la naturaleza mítica del *Banquete* platónico, lo que permite reafirmar la imposibilidad de que el *eros* se pueda abordar prescindiendo del discurso “mitopsicológico” de Platón o metapsicológico de Freud. 2) Freud anota en 1921 que la idea está originalmente en los *Upanishad*, y que es muy difícil que Platón la hubiese retomado si no contenía un núcleo de verdad, por lo que el psicoanalista cree realmente que el mito del “filósofo poeta” es útil para explicar el

---

<sup>289</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 136 n.p.

<sup>290</sup> Esta lectura fue legitimada principalmente por el cristianismo y establecida como un fundamento de la moral sexual en occidente a través de los siglos. Esta moral es la que Freud señala como excesiva en “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”.

comportamiento de la pulsión sexual;<sup>291</sup> 3) Se puede sostener que Freud concibe el *Banquete* como una serie de problematizaciones platónicas sobre el *eros*, porque incluso refiere al mito aristofánico como una teoría que desarrolla Platón en el diálogo; sin caer en ambigüedades exegéticas, pues para el psicoanalista, el diálogo es un complejo tratado platónico sobre el amor; 4) El comentario sirve para abonar un argumento a mi tesis de que el *Banquete* es el texto límite desde el que, a partir de una interpretación reduccionista, el *eros* pierde protagonismo no sólo a nivel particular, sino en función de la ética y la política, porque occidente se centra en el objeto. Y es sólo cuando Freud retorna a Platón, que vuelve a dar preponderancia al *eros* como deseo y a desvelar su amplitud semántica con respecto a la relación del individuo con el objeto y sus consecuencias éticas, morales y políticas.

En resumen, para Freud el mito de Aristófanes en el *Banquete* es fundamental, porque le permite explicar varias cuestiones sobre las que estaba especulando, a saber: 1) Por qué el *eros* funciona como la pulsión sexual; 2) Por qué la pulsión sexual es de muerte; 3) Cómo funciona el deseo; 4) La relación del deseo con la división subjetiva.

Aunque como todo lo anterior sigue fundamentado en un mito no verificable, al final, Freud confiesa que: “es plenamente lícito entregarse a una argumentación, perseguirla hasta donde lleve, sólo por curiosidad científica o, si se quiere, como un *advocatus diaboli* que no por eso ha entregado su alma al diablo. [...] Comoquiera que fuese, sólo es posible llevar hasta el final esta idea combinando varias veces, en sucesión, lo fáctico con lo meramente excogitado, lo cual nos aleja mucho de la observación.”<sup>292</sup>

Lo anterior es digno de subrayarse, porque a Freud, como científico y por la razón que siempre se distanció de la filosofía racionalista, le importa demasiado la parte de la experiencia sensible, sin embargo, como ya he señalado, a pesar de ello tiene que recurrir a una especie de mitología similar a la “mitopsicología” platónica, su metapsicología, porque la *episteme* científica no alcanza a captar lo real. Su frustración se acentúa, porque reconoce que los dos pasos anteriores de la doctrina de las pulsiones, “la ampliación del

---

<sup>291</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 56-57 n.p.

<sup>292</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pp. 57.

concepto de sexualidad y la tesis del narcisismo”,<sup>293</sup> descansaban en su totalidad en lo observado, es decir, eran enteramente accesibles científicamente, pero este tercer paso carece de tales fundamentos y aunque por esa razón es el único problema epistemológico serio y consistente que puedo reconocer como justificación, para que la pulsión de muerte no sea considerada como un factor político por la filosofía, no por ello coincido con la renuencia, pues la filosofía misma, desde su origen, tiene huecos epistemológicos más grandes que el que la pulsión de muerte representa y no veo por qué no puede admitir que a pesar de todo la pulsión se mueve.

En contraste, cuando habla de la pulsión de muerte, Freud parece muy escéptico, incluso hacia la biología, pues admite que toda ciencia además de ser sólo provisional, utiliza imágenes como lenguaje figurado para describir los fenómenos. Y así justifica el porqué de utilizar a Platón para explicar la doctrina de las pulsiones.

Finalmente, este apartado pretende mostrar que la tesis de que la pulsión va más allá del principio de placer utiliza como fundamento explicativo al mito aristofánico, pues lo que la fábula sobre el *eros* y la búsqueda incesante de la “integridad” original permiten concluir es que “es un carácter tan general de las pulsiones el de querer restablecer un estado anterior”,<sup>294</sup> por lo que no se puede refutar la tesis de la pulsión de muerte. Más allá del principio de placer está la muerte, como objetivo de la pulsión, que regresivamente insiste en ella, justo como las esferas buscan recuperar su “antigua naturaleza”, que en Freud es “la aspiración más universal de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico”.<sup>295</sup> Y llega así a la conclusión que ya se había advertido desde el principio del texto, a saber, que “el principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte”.<sup>296</sup> Puesto que si toda pulsión aspira a la regresión al origen, no tiene otra finalidad que lo inanimado. Eso es lo más fundamental en toda pulsión, por lo que se infiere que “toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte”.<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 60.

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 61.

<sup>297</sup> Jacques Lacan, *Escritos 2*, México, Alianza Editorial, 2005, p. 827.

Con esta “buena nueva”, Freud le devuelve la dignidad trágica al *eros* que Platón le había dado en el *Banquete*, no sólo a través de Aristófanes, sino al finalizarlo con el discurso de Alcibíades, y por ello termina resignificando el *mito* del *eros* platónico como un asunto demoníaco, justo como la presencia latente de Dionisos en el diálogo. Es por esta “irreprimible” razón que Freud fue el autor de un inédito, al reivindicar a aquel Platón que occidente reprimió y mostrárselo a los filósofos como verdaderamente es: una amalgama de amor y deseo, es decir, una tendencia hacia lo que se puede poseer y hacia lo que no se puede obtener. En resumen, un demonio que conduce hacia lo real del “amor”.

### Capítulo III. Análisis

En el capítulo anterior procuré justificar el estatuto ético, moral y político del *eros* como concepto en Platón, así como resaltar la importancia de la impronta freudiana, para su reivindicación. Por otra parte desarrollé algunas de las aportaciones del psicoanalista a la filosofía política e indagué sobre la supuesta imposibilidad de que el *eros* sea abordado desde la *episteme* filosófica actual.

Todo lo anterior adquiere sentido sólo si se reconoce que la recuperación del *eros* por la filosofía del siglo XX fue posible gracias a una relectura del *Banquete* platónico realizada desde un campo diferente y externo a la filosofía. Por lo que no sólo se trata de plantear que Freud produjo un inédito al retornar a Platón, para revalorar un concepto olvidado o al menos relegado por la filosofía política, sino de mostrar cuáles son las consecuencias de ese inédito en la filosofía del siglo XX; pues las lecturas que analizaré a continuación me permiten exponer la rectificación de la filosofía platónica, en su línea moral y política, ante un concepto y un problema como el *eros*. Quiero decir que, como se podrá ver en la interpretación integral, hay otra forma de leer el *Banquete* platónico, que rompe con la tradición y resulta muy actual, prolífica y pertinente, para abordar un problema que debe ser enfrentado si se busca resolver ciertos problemas de la filosofía moral y política actual.

Voy a plantear el problema de las interpretaciones del *Banquete*, para mostrar las consecuencias de la lectura freudiana en algunos platonistas contemporáneos y las posibilidades que abre en la filosofía política.



## El problema de las interpretaciones del *Banquete*

Ante la complejidad del *Banquete* y su establecimiento como límite entre la poesía y la filosofía, es comprensible que existan diversas perspectivas de lectura que resaltan aspectos diferentes, tanto en el contenido como en la forma del diálogo. Sabemos bien, como Robin sostiene, que “el mito del *Banquete* ha dado lugar en la Antigüedad y en los tiempos modernos a un gran número de interpretaciones,”<sup>298</sup> por lo que, a pesar de que mi objetivo no es profundizar en cada una de ellas, considero obligatorio mencionar las más representativas, para mostrar la amplitud y la complejidad del problema de las interpretaciones del *Banquete*.

Abordar las líneas interpretativas del platonismo implica reconocer que el problema de las interpretaciones del *Banquete* fue originado por el propio Platón y que se funda al menos en dos cuestiones. La primera es que al no exponer sus ideas directamente, como uno de los personajes en sus diálogos, el filósofo ha provocado muy diversas elucidaciones, porque nadie puede saber con certeza cuál es su opinión; sobre todo porque es considerado un filósofo y no un poeta. La segunda es que uno de los métodos que presenta en sus diálogos, desde el que busca sistemáticamente una sola verdad y critica la relatividad argumentativa de la retórica en aras de lo “objetivamente válido”,<sup>299</sup> es un rasgo platónico de carácter cientificista, que heredó a los filósofos y ahora se aplica a la lectura de sus propios diálogos, para encontrar una verdad platónica. La articulación de ambas cuestiones genera una imposibilidad para obtener una sola versión del diálogo.

Sin embargo, si lo analizamos de manera rigurosa podemos convenir en que la responsabilidad platónica en la imposibilidad del establecimiento de una verdad no es sostenible, porque el formato dramático era dominante en la escritura de su época, y al final no es un error, sino un acierto, pues, como opina Ludwig Edelstein, quizá la ausencia de un yo platónico se debió a que el filósofo —heredero de la tradición poética y adivinatoria del enigma— sabía que si expresaba sus opiniones de manera clara y

---

<sup>298</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p.103.

<sup>299</sup> Chäim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 2006, pp. 92-93.

diferente, mediante juicios que lo involucraran de forma personal en el diálogo o confería palmariamente su postura a un portavoz, para que la expusiera de forma explícita, hubiese ido en contra del propio espíritu filosófico que proponía en sus obras, a saber, la pregunta acompañada del problema irresoluble, que sostuviera el diálogo filosófico hasta llegar a la aporía o la revelación;<sup>300</sup> y se hubiesen banalizado sus teorías.

Por tanto —a pesar o gracias a que genera tantas confusiones y ambigüedades— parece que el método platónico logró su objetivo y a través de la dramaturgia filosófica ha provocado un trabajo incesante por parte de los filósofos y no filósofos, que aún hoy trabajamos en la exégesis de sus diálogos.. Así, más allá de lamentarse por la ausencia de un yo platónico que exprese su opinión a través de un personaje específico y de la presencia de una “máscara autoral” que le permita juzgar desde distintos personajes, sin que ello sea evidente, hay que reconocer que la forma en que está escrito el diálogo es muy prolífica, ya que sigue produciendo innumerables controversias filosóficas.

Sin embargo, es preciso subrayar que el hecho de que Platón escriba diálogos y que sea imposible establecer una verdad única sobre sus pensamientos, no quiere decir que se puede admitir cualquier interpretación.<sup>301</sup> Al contrario, para realizar una labor hermenéutica “hay que comenzar por entender el canon”, pues una interpretación seria debe considerar como punto de partida esa “regla metodológica hermenéutica”, como señala Jacques Derrida.<sup>302</sup>

Así, para realizar una interpretación —que por las condiciones en que toda lectura se hace posible sabemos que inevitablemente devendrá “sintomática e histórica”— se debe recurrir primero a la autoridad de los comentarios canónicos,<sup>303</sup> y por ello desarrollaré un análisis de dos líneas de interpretación opuestas y sus principales representantes, para posteriormente dar un comentario final de cada uno de los encomios.

---

<sup>300</sup> Ludwig Edelstein, “The Role of Eryximachus in Plato's Symposium”, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 76, 1945, p.103. Véase también la importancia que tenía en esa época la transmisión del saber de forma enigmática. Véase Giorgio Colli, “El desafío del enigma”, en *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2009, pp. 53-61.

<sup>301</sup> Lloyd P. Gerson, “A Platonic Reading of Plato's Symposium”, en Leshner, *et. al.* (eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge, Harvard University, 2006, p. 53.

<sup>302</sup> Jacques Derrida, “Ser justo con Freud”, en *Resistencias del psicoanálisis*, México, Paidós, 1998, pp. 110-111.

<sup>303</sup> *Ibidem.*

Además, quiero dejar claro que después de analizar el canon hermenéutico, para poder establecer una interpretación consistente del *Banquete*, debo advertir que mi perspectiva disciplinar va a determinar el significado de mi elucidación y por ello estar dispuesto —siguiendo a H. G. Gadamer— a que el texto me diga algo consistente, que además de fusionarse con mi subjetividad y marco teórico se pueda corroborar al estar impreso en el mismo texto.<sup>304</sup> Ya que a pesar de estar inscrita en un contexto filosófico, mi interpretación será psicoanalítica y esto significa que quizá no será bien recibida por algunos filósofos.

Por lo anterior, debo advertir que este no es un capítulo dedicado a la exégesis del *Banquete*, así como tampoco me ocuparé de las “capas de significado” que se encuentran en cada una de las intervenciones y sus respectivas referencias,<sup>305</sup> sino que sólo voy a establecer los puntos que considero más importantes, a partir de las dos líneas interpretativas que he elegido oponer, para identificar las improntas freudianas en el *Banquete*.

Para introducirnos y contextualizar el debate, realizaré una breve descripción de las líneas interpretativas más importantes del platonismo:

- 1) En primer lugar está la línea escéptica, que consiste en “presentar la filosofía como la vida examinada [que] desarrolla el reconocimiento de la propia *ignorancia*”.<sup>306</sup> Esta línea defiende que la exposición de Platón sobre el *eros* va en ascenso y,<sup>307</sup> al identificarse sucesivamente con los encomiantes, el lector reconoce que lo que inicialmente creía saber sobre el amor no era verdadero y no es hasta el final, cuando Sócrates se la revela, que se percató de que ignoraba la verdad. Desde esta perspectiva la filosofía se concibe como el examen ordenado que pretende derribar nuestras creencias falsas, para desvelar nuestra ignorancia. En el caso del *Banquete*, esta línea considera que Platón presenta un conocimiento progresivo sobre el *eros*.

---

<sup>304</sup> H. G. Gadamer, “Sobre el círculo de la comprensión (1969)”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 66.

<sup>305</sup> J. Mitscherling, Plato's Agathon's Sophocles: Love and Necessity in the "Symposium", en *Phoenix*, XXXIX, 1985, p. 3.

<sup>306</sup> Scott, G., y Welton, W., *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, NY, State University of New York Press, 2008, p.19.

<sup>307</sup> Alfred Taylor y Léon Robin.

Hay que reparar en que la situación de Sócrates —que por primera vez en las obras platónicas afirma que sabe de algo, que tiene conocimiento *ta erotika*— es digna de reflexión,<sup>308</sup> en tanto se sitúa en el lugar del saber sólo bajo la condición de la identificación. Es decir, siempre que los demás acepten que antes era como ellos, porque creía que sabía pero en realidad ignoraba todo sobre el amor, y fue hasta la revelación divina en la que Diotima le permitió acceder a la verdad sobre el *eros*, que pudo percatarse de su ignorancia; de que su saber era mera creencia. Así, a partir de este razonamiento, es posible asimilar que el diálogo se trata del reconocimiento de la propia ignorancia como vía regia hacia el conocimiento, no sin subrayar que el trasfondo de la operación es una trampa: una ironía socrática.

Para esta línea de interpretación, el conocimiento sobre la verdad es posible gracias a una especie de alumbramiento (recordemos la historia de Sócrates como hijo de Fenarete, cuyo nombre significa partera de la virtud, y de su nacimiento el día en que se conmemoraba a la diosa de los partos, Ilitia).<sup>309</sup> Un descubrimiento progresivo, un proceso que en su etapa concluyente nos ilumina y permite acceder a la verdad. Finalmente, en esta línea la interpretación de la ironía se considera un principio metodológico, para descubrir la verdad en los diálogos.<sup>310</sup>

- 2) En segundo lugar está la línea dogmática, que concibe la filosofía platónica “como el conocimiento de las causas y las formas o Ideas”.<sup>311</sup> En el *Banquete* ese conocimiento sería posible gracias al camino de Diotima, a través de quien Platón nos expone una forma de acceder a la idea de lo bello en sí mismo.

---

<sup>308</sup> También se puede interpretar como la gran ironía platónica, a saber, que del amor no se puede saber nada por medios de la dialéctica ni la *episteme* científica.

<sup>309</sup> Gregorio Luri Medrano, *Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopia socrática*, Madrid, Trotta, 2004, p. 15.

<sup>310</sup> Principio con el que coincido, ya que comparto la idea del escepticismo y la vida examinada, sin embargo, no comparto la idea de que el conocimiento sobre el *eros* va en ascenso, porque mi postura es que Platón utiliza en el diálogo una ironía perturbadora.

<sup>311</sup> Scott, G., y Welton, W., *op. cit.*, p.18.

El conocimiento de lo verdadero es necesario y —según Alfred Taylor— Platón lo muestra a través de una ascendente que comienza con Fedro y culmina en Sócrates.<sup>312</sup> Pero en este caso no se ennoblece a la filosofía como proceso, ni se privilegia el método de la *docta ignorantia*, sino como el camino que posibilita el acceso del alma al conocimiento verdadero, contenido en las Formas.

- 3) En tercer lugar está la línea doctrinal, que considera que “Platón utiliza sus diálogos para exponer sus propios puntos de vista”.<sup>313</sup>

Desde esta perspectiva habría que asumir, a) ya sea que Platón usa como portavoz a Sócrates, para refutar a los demás encomiantes y mostrarles la verdadera concepción del *eros*; o b) por el contrario, que utiliza a cada uno de los convidados, para expresar varias de sus ideas sobre el *eros* y así mostrar su complejidad conceptual.

- 4) En cuarto lugar se encuentra la postura no doctrinal, que afirma que “las opiniones de Platón no serán encontradas en sus diálogos”.<sup>314</sup>

Esto quiere decir que ninguna de las opiniones expresadas por los personajes del diálogo pertenece a Platón; pues el filósofo sería como un demiurgo que pone en juego distintos puntos de vista, para problematizar al *eros* sin comprometerse con lo que se dice individualmente, ni dar una solución. Es un método cuya finalidad reside en plantear el concepto *eros* como una aporía.

- 5) En quinto lugar está la línea de intermediación, que sostiene un punto medio entre la dogmática y la escéptica, en tanto establece que debemos reconocer “la relación entre las formas y la ignorancia socrática en los diálogos”.<sup>315</sup>

Esta postura encontraría en el *Banquete*, la oportunidad de mostrar que para llegar al conocimiento del *eros*, a la *Idea* sobre el verdadero amor, es necesario pasar por varias fases de la ignorancia y a través del

---

<sup>312</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 212.

<sup>313</sup> Scott, G., y Welton, W., *op. cit.*, p. 21.

<sup>314</sup> *Ibidem.*

<sup>315</sup> *Ídem.*, p. 23.

método socrático ir sustituyendo nuestras creencias, lo que implica admitir una serie de estados de ignorancia transicional; pues sólo a partir del método socrático, que consiste en dar a luz a la verdad a través de la docta ignorancia (la pregunta sistemática que parte de la aceptación de un no saber), es posible abrir la posibilidad de acceder gradualmente a un saber superior y verdadero: la Forma del *eros*.

- 6) En sexto lugar está la postura unitaria, que prefiere analizar obra por obra, para concentrarse en la exégesis de cada tema planteado por el filósofo, independientemente de todo el corpus platónico.

En este caso se consideraría al *Banquete* como una obra individual en la que Platón problematiza el amor y sus distintas concepciones en la época clásica. Asimismo, implicaría deslindar al *Banquete* de otros diálogos concernientes al amor como el *Lisis* o el *Fedro*,<sup>316</sup> y de la *República*,<sup>317</sup> diálogo con el que usualmente es asociado, gracias a los contenidos que comparten y a la época dialógica de Platón a la que pertenecen.<sup>318</sup>

- 7) En séptimo lugar está la postura contextual, que “afirma que el material de otros diálogos puede ser lícitamente usado para interpretar cualquiera”.<sup>319</sup>

Esta perspectiva es inevitablemente desarrollista, ya que considera indispensable respetar la cronología, para interpretar adecuadamente los diálogos, debido a que asume que Platón va evolucionando como pensador a través de sus obras.

---

<sup>316</sup> Articulación que realiza Robin en *La teorie platonicienne de l'amour*.

<sup>317</sup> En oposición a esta postura, en este libro se propone que la lectura del *Banquete* no puede estar disociada de su relación con otros diálogos. Por ejemplo, si nos interesa el tema del amor no podemos prescindir de su conexión con el *Lisis* y el *Fedro* (un ejemplo de ello es el trabajo que realiza Léon Robin), ni tampoco podemos olvidar la intertextualidad que se da entre el *Banquete* y la *República* desarrollada de forma muy interesante por Francis Cornford en *The unwritten philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1967.

<sup>318</sup> Ver el estudio de Francis Cornford, “The doctrine of Eros in Plato’s Symposium”, en *The unwritten philosophy*, Cambridge University Press, 1967, pp. 68-80.

<sup>319</sup> Lloyd P. Gerson, “A platonic Reading of Plato’s Symposium”, en J. H. Lesher, D. Nails y F. Sheffield (eds.), *Plato’s Symposium*, Massachusetts, trustees for Harvard University, 2006, p. 50.

8) En octavo lugar presentaré la que llamo línea del portavoz, en la que incluyo a platonistas que sostienen la exclusividad de Sócrates como el representante de las ideas de Platón en el *Banquete*.

Esta interpretación ignora la importancia de los demás encomios al considerarlos sofistas. Sin embargo, resulta paradójico que en su libro titulado *Platón*, Taylor haga un comentario a modo de sugerencia con respecto a los riesgos de una interpretación reduccionista de los diálogos: “es un grave error de interpretación asumir que una proposición puesta en boca de ‘Sócrates’ tiene que representar necesariamente las opiniones del creador del personaje”.<sup>320</sup>

Lo anterior advierte sobre el riesgo que implica la simplificación, sobre las paradojas de la exégesis platonista y al mismo tiempo sobre el compromiso que implica una lectura e interpretación de los textos. En ese mismo texto Taylor nos sugiere que para leer atentamente se deben tomar las debidas precauciones y considerar las condiciones de los diálogos y la ironía que el filósofo maneja en ellos, para saber cuándo los juicios de Sócrates son del Platón histórico.<sup>321</sup> Sin embargo, cuando realiza su análisis del *Banquete* cae en los reduccionismos de los que advierte y parece que sólo reconoce la ironía socrática.<sup>322</sup>

Esta postura también es defendida por Robin y más recientemente por Lloyd P. Gerson, quien incluso asevera que existe algo llamado “platonismo”, que debe ser el criterio base para interpretar los diálogos, desde el cual es “claro” que Sócrates es portavoz del pensamiento de Platón, porque de los demás encomiantes “revelan concepciones inadecuadas del amor”.<sup>323</sup>

Gerson va más allá que cualquier otro platonista que pudiese adscribirse a la línea del portavoz, pues afirma que se debe concebir el platonismo como filosofía, para obtener la llave que ayudaría a resolver

---

<sup>320</sup> Alfred Taylor, *Platón*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 33.

<sup>321</sup> Taylor tiene sus razones objetivamente suficientes para pensar que en esta ocasión es así y habrá que refutarlas con la misma consistencia.

<sup>322</sup> Analizaré puntualmente estos detalles en el apartado sobre “Los encomios del *Banquete*”.

<sup>323</sup> Lloyd P. Gerson, *op. cit.*, p. 55.

los problemas de interpretación existentes. Según el autor, admitir esa sistematicidad unitaria sería la luz que permitiría ver que sólo el discurso de Sócrates y los aspectos que rescata de los demás discursos deben ser tomados en serio; porque los argumentos expuestos a través de Sócrates son los únicos que se ajustan a la verdad.

Así, la línea del portavoz se ubica entre la línea doctrinal y la dogmática, porque se basa en un dogmatismo que Gerson llama “platonismo”, que está sustentado en la idea de un portavoz exclusivo que se impone y excluye cualquier problematización a partir de los encomios de los demás personajes, e incluso suprime partes importantes del diálogo, como la degradación que comete Robin, al eliminar el encomio de Alcibíades en su análisis del *Banquete*.<sup>324</sup>

Hasta aquí las líneas exegéticas que considero más importantes dentro del platonismo. En seguida describiré la línea que propongo, para oponerla a la del portavoz, que a pesar de existir en los estudios platónicos del siglo XX, no había sido nominada antes.

- 9) Es preciso designar la línea integral, para introducirla en los estudios platónicos, porque además de contar con adeptos suficientes dentro de la filosofía moderna, reconoce en las participaciones de cada uno de los convidados al *Banquete* algo de lo que Platón quiere exponer sobre el *eros*.

Desde esta perspectiva no hay un yo platónico disfrazado de Sócrates, ni una opinión explícita sobre el *eros*, sino una gama de saberes que complejizan la verdad sobre el mismo.

Asimismo, como no se puede “acusar al autor de no ser consciente de todo lo demás que él mismo ha escrito en el diálogo”,<sup>325</sup> una interpretación como ésta es legítima y necesaria —con más razón desde el campo psicoanalítico, que se dedica a indagar sobre el inconsciente—

---

<sup>324</sup> Léon Robin, *op. cit.*

<sup>325</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibíades: una interpretación del Banquete”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 231.



, porque un texto siempre va más allá de lo que enuncia y de su propio autor.

Por lo anterior, es preciso analizar cada uno de los encomios a través de la categoría que propuse en el primer capítulo, llamada ironía perturbadora, para hacer posible el develamiento de una verdad platónica que permaneció reprimida durante siglos.

Lo anterior no es una mera intuición ni sólo una apuesta psicoanalítica, pues es posible vislumbrar que, independientemente de exponer las creencias arcaicas y populares sobre el *eros*, en boca de supuestos sofistas y ponerlas en tela de juicio unas frente a otras, “Platón intenta extraer la mayor verdad posible de esas posiciones populares”,<sup>326</sup> sobre el *eros*, como señala Werner Jaeger, por lo que, como en toda interpretación, es pertinente ir más allá de lo que el autor quiso decir en el texto. Es por eso que junto con la línea integral he propuesto la ironía como un principio metodológico fundamental, para interpretar el *Banquete*, pues es preciso desustancializar la opinión socrática y la única forma de hacerlo —como ya he mostrado en el apartado sobre “La ironía platónica”— es abriendo la posibilidad de que Sócrates no sea el portavoz de Platón, para mostrar que a veces lo utiliza sólo para engañarnos, como un McGuffin hitchcockeano.

Los ascendentes de la línea integral son la línea escéptica y la línea no doctrinal, para la que Platón es un demiurgo que no se inclina por alguno de sus personajes en específico. Asimismo, se contrapone a la postura unitaria, en tanto la idea del amor en Platón se construye en tres diálogos: el *Lisis*, el *Banquete*, el *Fedro* y se complementa con la *República*; y colinda con la línea contextual, porque recupera el material de otros diálogos para comprender y problematizar el *Banquete*.

Es importante acentuar que mi tesis, detrás de la oposición entre la línea del portavoz y la integral, consiste en que mientras la línea del portavoz basa su

---

<sup>326</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 23.

interpretación en la ironía socrática y considera que la llave para acceder a Platón es el platonismo, desde la línea integral se puede sostener que la llave para acceder a la interpretación no es el platonismo —porque en sí mismo es ya una interpretación y no una clave de interpretación— sino la ironía perturbadora, que desvela el genio platónico, es decir, su demonio erótico.

Asimismo, debo aclarar que a pesar de que la línea del portavoz ha sido paulatinamente cuestionada durante los últimos 40 años,<sup>327</sup> y complementada por debates más actuales, como el que propone la teoría de la intermediación (punto medio entre la dogmática y la escéptica) o el que consiste en la oposición entre una lectura general (que concibe las obras platónicas como interrelacionadas y pertenecientes a un solo corpus) y otra parcial (que hace una interpretación particular de cada uno de los diálogos platónicos), es necesario recuperarla, porque es desde su radicalidad que se puede polemizar con la interpretación integral, en tanto su postura descalifica radicalmente la lectura freudiana y desestima el aporte psicoanalítico a los estudios platónicos.

Si he rescatado del olvido la lectura del portavoz es porque desde su perspectiva se puede afirmar que todo lo que se produjo desde la interpretación freudiana está basado en una falacia. Ya que si Freud recupera un saber erótico expresado por Aristófanes y lo considera como platónico, con ello contradice tajantemente a Taylor, quien incluso descalifica el discurso del comediante, reconociendo en éste un “gracioso pantagruelismo” que no representa la opinión platónica.<sup>328</sup> Por consiguiente, la línea del portavoz me sirve para problematizar, analizar y exponer rigurosamente la lectura freudiana del *Banquete*.

Por último, empero, este análisis de los encomios no se ocupará de peculiaridades exegéticas del *Banquete*, ni de cuestiones ajenas al *eros* como concepto y problema moral, ético y político en relación con el psicoanálisis, sino de mostrar que la exégesis freudiana ya es parte de la filosofía, pues ha sido recuperada e introducida en los estudios platónicos por algunos platonistas del siglo XX.

---

<sup>327</sup> Scott, G., y Welton, W., *op. cit.*, p. 5.

<sup>328</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 209.

## La línea del portavoz *versus* la línea integral

Antes de presentar la oposición entre las dos líneas exegéticas que se desarrollarán a continuación me parece indispensable analizar dos aspectos fundamentales que servirán, tanto para reafirmar la complejidad de la interpretación de los diálogos platónicos como para advertirnos sobre los riesgos y las implicaciones de cualquier lectura.

El primer aspecto es la perspectiva desde la que se lee a Platón y la imagen que se tiene del mismo por los académicos e investigadores. En su *Análisis sobre las doctrinas de Platón*, I. M. Crombie señala que “la idea de que Platón nunca pudo ser culpable de una tosca falacia, o de un caso de razonamiento falso, o de una persuasión insincera, es una idea que se basa en considerar a Platón un superhombre”.<sup>329</sup>

Nadie puede negar el genio platónico, sin embargo, tampoco se puede afirmar que construyó un sistema filosófico completo e infalible. Por lo que ante las inconsistencias que presentan sus obras lo más probable es que el filósofo haya pensado contra sí mismo a través del tiempo, por medio de replanteos que son expuestos en los diálogos, lo que implica que no es posible establecer un sistema de lectura a partir de Platón o, siguiendo a Crombie, no se puede hablar de “platonismo” sin caer en inconsistencias o en coerciones hermenéuticas.<sup>330</sup> Sin embargo, como ya he señalado, Gerson plantea que sí es posible sustentar un “platonismo” y eso es lo que da sentido al debate que propongo.<sup>331</sup>

Si remito a Crombie es porque pone sobre la mesa tres cuestiones que se deben tomar en cuenta cuando se enfrentan problemas hermenéuticos en el universo platónico, a saber: a) que Platón haya conocido y utilizado sistemáticamente las falacias como parte de sus diálogos; b) la ambigüedad del Sócrates platónico; y c) la calidad de la verdad platónica a la que se supone representa el personaje. Como se puede ver, las tres están ligadas a la ironía utilizada por Platón en el diálogo; de cuyas consecuencias he advertido desde el apartado sobre “La ironía platónica”.

---

<sup>329</sup> I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón I*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 35-36.

<sup>330</sup> El platonismo, como vimos en el apartado anterior, es un dogmatismo de la línea del portavoz al que Gerson considera la llave para interpretar a Platón.

<sup>331</sup> Ver el apartado sobre “El problema de las interpretaciones del *Banquete*”.

No dejaré de insistir en que la ironía representa la principal dificultad para establecer una versión del *eros* en el *Banquete*, así como la clave para su lectura, porque la postura que se adopte frente a un Platón divino o humano, filósofo o poeta, engañador u honesto, será lo que definirá el significado de su escritura. Toda interpretación es un compromiso político, por lo que si se sostiene la tesis de que todo lo que dice Sócrates es pensado por Platón, que detrás de su dialéctica hay un genio que controla totalmente la lógica de la argumentación y que además se puede conocer esa lógica, se estará conminado a defender explicaciones que eventualmente se volverán inconsistentes, por el propio devenir de las ideas del filósofo.

Por consiguiente, a partir de la oposición de la línea del portavoz e integral, lo primero que me interesa mostrar es cómo se hace posible una interpretación, es decir, lo que conlleva sustentarla; la responsabilidad que implican sus consecuencias teóricas y prácticas. Por ello he tomado un principio fundamental, que es la ironía, como clave que me permita instaurar límites exegéticos, pues entiendo que lo que importa de un establecimiento textual es que sea lo suficientemente consistente, como para poder ser considerado seriamente y al mismo tiempo sobradamente flexible, como para que permita que otras lecturas sean posibles.<sup>332</sup>

Empero, mi objetivo primordial no es superponer, sino mostrar la legitimidad de una interpretación de origen no filosófico sobre *eros* platónico.

El segundo objetivo, para abordar la oposición entre ambas interpretaciones, es profundizar en el lugar de la impertinencia filosófica que caracteriza la lectura psicoanalítica del *eros* platónico

La línea del portavoz sostiene que Platón utiliza los encomios para refutar cada una de las versiones no filosóficas del *eros*, a través de Sócrates. Desde la línea integral se afirma que el pensamiento de Platón está presente de manera parcial en cada uno de los encomios y utiliza las cualidades de cada personaje, tanto para sostener como para objetar puntos de vista específicos. Es decir, integra distintas nociones y cualidades sobre el *eros*, para hacer de este un problema complejo y aporético. Pero no sólo eso, sino que

---

<sup>332</sup> De ahí que sea necesario tomar la ironía como la clave de lectura y establecer dos niveles, ironía socrática e ironía platónica perturbadora.

también considera que los encomios de Aristófanes y Alcibíades son indispensables, para comprender lo que Platón expone en el *Banquete*.

De ahí que el punto en que se oponen ambas líneas sea justo el que define qué es el *eros*, cómo se manifiesta y cuál es la finalidad del diálogo. Para la línea del portavoz el *eros* del *Banquete* está desexualizado, se manifiesta como una revelación divina y la finalidad es la conversión. Para la línea integral el *eros* está sexualizado, se manifiesta como una tendencia hacia la ligazón y la finalidad es la incorporación. Para la del portavoz el *eros* es algo netamente divino, también en el sentido filosófico del término, y para la integral puede ser así en sentido filosófico, pero es principalmente terreno. Además, entre las consecuencias de ambas interpretaciones se presenta una que es fundamental, pues si para la primera el *eros* no es importante para la política, porque se trata de dessexualizarlo, para la segunda es un factor determinante de la misma y hay que enfrentarlo.

A continuación analizaré puntualmente las oposiciones más categóricas:

- 1) Concebí la línea del portavoz a partir de las posturas de Alfred Taylor, Kenneth J. Dover, Lloyd P. Gerson y Léon Robin, principalmente, porque los cuatro autores coinciden en que las verdaderas opiniones de Platón son expresadas a través de Sócrates, quien funge como portavoz del pensamiento del filósofo —de ahí el nombre de la línea interpretativa—, y sostienen que el punto de vista de los demás encomiantes es sólo un recurso retórico utilizado por Platón, para exponer las distintas versiones populares sobre el amor, evidenciar sus fallas y enmendarlas con la iluminación socrática.

Desde esta línea interpretativa el encomio de Alcibíades es eliminado del análisis, porque, según Robin, no es digno de mención, ya que no representa ninguna verdad sobre el *eros*.

- 2) Para sostener su tesis, la línea del portavoz asume que como Platón es representado por Sócrates, cada una de sus ironías está diseñada principalmente para vencer a sus adversarios. Es decir, parte del entendido de que Platón ironiza —entre el engaño, la honestidad disfrazada y la burla a través de ironías socráticas— sobre los distintos

modos populares de pensar al *eros*, a través de cada uno de los elogios expuestos en el *Banquete*. Esto quiere decir, como propone Taylor,<sup>333</sup> que el filósofo no comparte ninguna de las posturas presentadas, sino que las expone de forma ascendente, para progresar desde la más vulgar hasta la más depurada.

- 3) La línea del portavoz parte de la idea de que hay una forma “adecuada” de leer a Platón llamada: el platonismo, y asume que el filósofo posee un control total de la obra que determina claramente cuándo está hablando él, cuándo lo hacen sus enemigos intelectuales y cuándo utiliza la ironía para burlarse, engañarlos o refutarlos, a través de Sócrates.

En contraposición,

- 1) Establecí la línea integral a partir de Martha Nussbaum, Thomas Gould y Gerasimos Santas, quienes haciendo eco de Freud y su interpretación basada principalmente en una lectura metapsicológica del mito aristofánico, que resignifica todo el diálogo a partir de concebir al *eros* como determinante del deseo y la división subjetiva, coinciden en que Sócrates no es el único portavoz de Platón, sino que la noción del *eros* se construye a partir de todos los encomiantes.

Así, la línea integral recupera la amplitud que el concepto de sexualidad adquiere desde la relectura freudiana del *Banquete*, misma que, a mi juicio, ya estaba expuesta a través de todos los encomios que desarrolló Platón, pero fue reprimida sistemáticamente por la filosofía post platónica, que pretendió desexualizar e ignorar un concepto tan importante como lo es el *eros*

- 2) Para sostener su tesis, la línea integral asume que como Platón no es representado por Sócrates, sino por todos los encomiantes, sus ironías son múltiples y difíciles de identificar. Ya sea porque son socráticas, platónicas simples o perturbadoras. Esto quiere decir que Platón

---

<sup>333</sup> Ver Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966.

comparte algunas de las tesis que pone en boca de los convidados y se burla de otras, pero nunca se sabe con certeza qué quiere decir el filósofo a menos de que se asuma un compromiso político en la interpretación de la ironía.

- 3) La línea integral parte del entendido de que como no hay una forma “adecuada” de leer a Platón, no es posible el “platonismo” y asume que el filósofo no posee un control total de sus obras en tanto éstas siempre rebasarán sus expectativas e intenciones, por lo que toda interpretación depende de una lectura rigurosa aunada a un compromiso político.

Así, a pesar de que la exégesis de Freud contradiga una de las interpretaciones más importantes dentro de la tradición filosófica de los estudios platónicos, ha generado efectos que coadyuvan al reconocimiento de la posibilidad de hacer otra lectura del *eros* y de su importancia dentro de la filosofía moral y política, por lo que considero que debe ser incorporada a los debates filosóficos, principalmente por tres razones: 1) el diálogo fue escrito por Platón en una época en la que era usual que las ideas se transmitieran de una forma impersonal y enigmática,<sup>334</sup> por lo que podemos reconocer que su contenido metafórico implica que toda lectura de los textos antiguos será determinada por una postura que seleccione y signifique, de acuerdo a un criterio metodológico particular, las opiniones que el autor comunica a través de sus personajes; 2) Platón no está presente como personaje en el diálogo y, por consiguiente, no podemos saber realmente lo que pensaba sobre el *eros* en cada encomio, excepto si lo inferimos de acuerdo a un principio metodológico, que en este caso es la interpretación de la ironía; 3) Platón nunca da constancia de forma explícita de que Sócrates sea su portavoz en el diálogo, ni hay todavía pruebas contundentes, escritos o cartas que lo confirmen, excepto si se asume una postura política, para adherirse a una línea interpretativa.

Empero, no hay posibilidad de acceder a una “verdad platónica” sin asumir una postura política específica derivada de un principio metodológico como la ironía. Y aunque la lectura de Freud —sin que existan pruebas de que lo hace premeditadamente, dado que él mismo confiesa que se remontó a Platón de forma incidental cuando indagaba sobre la sexualidad en la histeria— contradice de forma circunstancial una de

---

<sup>334</sup> Véase Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2009.

las líneas interpretativas más importantes dentro de los estudios platónicos,<sup>335</sup> no por ello se puede afirmar que su versión del *eros* platónico es errónea, sino a contrario, hay demasiados argumentos que confirman su legitimidad.

Asimismo, es importante recalcar que como Freud no estaba inmerso en los debates platonistas, su interpretación parte de su amplio conocimiento de los textos clásicos, de la lectura integral del *Banquete* y de sus investigaciones clínicas sobre las neurosis; eso le da un valor en sí misma, porque no obedece a intereses académicos ni ideológicos, sino meramente científicos, relacionados con la explicación de los padecimientos eróticos observables en su campo, que afectan la vida en sociedad.

Insisto, en el trasfondo de la pretensión de la “verdad platónica” —que resulta insostenible, porque cualquier exégeta sabe que la voz de Platón es, en sentido estricto, inaccesible, a menos de que se elabore un sistema que establezca minuciosamente las claves de la demostración; lo que sería en sí mismo una interpretación— está la ironía, como principio metodológico de interpretación.

En ese sentido, a diferencia de la línea del portavoz, la línea integral articula fragmentos de los distintos encomios y los interpreta —haciendo una lectura de la ironía platónica— como representativos del pensamiento platónico sobre el *eros*, a partir del reconocimiento de que Platón no siempre utiliza la ironía socrática, es decir, la hipocresía, burla u honestidad,<sup>336</sup> para vencer a sus adversarios, sino también para engañar al lector, a través de la ironía platónica perturbadora, por consiguiente, lo que pone en boca de los convidados al *Banquete* también es verdadero.

Así, al compartir el punto de vista de Rosen, sobre que la ironía es la clave de lectura de los diálogos platónicos,<sup>337</sup> y ubicar su interpretación como litoral entre el portavoz y la integral, utilizaré su lectura como vínculo y como límite, pues mi interés es mostrar que al tomar la ironía como principio metodológico de lectura es posible establecer la legitimidad de ambas interpretaciones.

---

<sup>335</sup> Sigmund Freud, “Presentación autobiográfica”, en *Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia y ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 23.

<sup>336</sup> Ver Alfonso Gómez-Lobo, *La ética socrática*, Barcelona, Andrés Bello, 1999.

<sup>337</sup> Véase el apartado sobre “La ironía platónica” y el texto de Robert C. Solomon y Kathleen M. Higgins (eds.), *The philosophy of erotic love*, Kansas, University Press of Kansas, 1991.



Para concluir, es preciso resaltar que para legitimar la interpretación integral no se debe rechazar la interpretación del portavoz, al contrario, como hay varios tipos de ironía desde los que se pueden leer los diálogos, se debe admitir que pueden coexistir ambos a la vez, dependiendo de cuál ironía se use como principio metodológico. Pues no se debe olvidar que “cada interpretación es al mismo tiempo necesariamente un ejercicio en especulación filosófica”,<sup>338</sup> y por ello es importante defender su concomitancia siempre desde una postura política clara, consistente y definida.

El orden en que se realizarán los análisis es el siguiente: Primero abordaré cada encomio a partir de una breve introducción que incluye la compilación de sus partes más importantes. Después abordaré la línea del portavoz, a partir de los comentarios de Alfred Taylor y Léon Robin. En seguida, revisaré el análisis sistemático que realiza Stanley Rosen sobre cada encomio, que servirá como litoral entre la línea del portavoz —al hacer énfasis en los aspectos negativos sobre el amor que Platón expresa en cada encomio— y la línea integral —al considerar a cada uno de los participantes del *Banquete* como dignos de mención y recuperar aspectos importantes de cada uno de sus discursos.

En cuarto lugar me ocuparé del análisis de la línea integral a través de los comentarios de Thomas Gould y de Martha Nussbaum; quienes concuerdan en que el *eros* debe interpretarse de manera holista, ya que es posible sostener —por medio de la ironía perturbadora— que el filósofo no expresaba sus ideas sólo a través de Sócrates, sino que también utilizaba a los demás personajes como vías de exposición, tanto de los aspectos más importantes de su filosofía como de elementos sometidos a la crítica.

Asimismo, mostraré por qué esta línea interpretativa no limita el juicio de Platón a las intervenciones de Sócrates, sino que lo abre, lo hace más complejo y difícil de convenir, ya que advierte que, en el diálogo coexisten dos caras del *eros* y de esa forma revela una dimensión platónica no reconocida ni aceptada de manera unánime por los platonistas: la representación contradictoria, contingente y determinante del *eros* en la condición humana.

Para finalizar, daré una conclusión personal, pues el objetivo del análisis es ubicar lo que de Platón está en la teoría del amor de Freud y lo que el psicoanalista produjo

---

<sup>338</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. liv.

desde una interpretación original que trastocó el destino de los estudios platónicos desde el siglo XX.

## Los encomios del *Banquete*

### Introducción del diálogo (172 a-178 a)

#### Resumen

Existe una polémica en torno a la fecha de escritura del *Banquete*. Léon Robin dedica un apartado completo de su *Theorie Platonicienne de l'amour*, al análisis de la cronología del diálogo y según M. Martínez Hernández, se sitúa en el año 404 a. C., antes de la muerte de Alcibiades, fecha aproximada en la que también coinciden Guthrie y Bury.<sup>339</sup> Por su parte, Martha Nussbaum señala que la obra es anterior al *Fedro* y aproximadamente contemporánea de la *República* y el *Fedón*, escritos en la década 380-370. Por lo que no es difícil reconocer las articulaciones en torno al *eros* que se dan en esos diálogos.

Cristopher Rowe coincide con Nussbaum en que la fecha de composición se da por la segunda mitad del 380, en lo que se conoce como el periodo intermedio, junto con el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*; obras donde la idea de las formas adquiere importancia. Y al igual que Robin, relaciona al diálogo con el *Lisis*, como antecedente y el *Fedro*, como sucediente.<sup>340</sup>

La coyuntura política del *Banquete* es muy importante para su interpretación. Es una situación difícil, dado que los treinta tiranos gobiernan Atenas arbitrariamente y han comprometido la estabilidad de la ciudad, por lo que no se puede abstraer la propuesta del diálogo de la situación política del momento. Incluso *Las ranas* de Aristófanes, “estrenada en 405, atestigua los temores de que, no sólo la libertad política, sino también la poesía, desaparezcan en breve plazo.”<sup>341</sup>

En el imaginario de la época existe la esperanza de que si Alcibiades regresa del exilio podría ser para ver a Sócrates y hacer algo por el conflicto ateniense, de ahí que la ansiedad con la que Glaucón y Adimanto se aproximan a la narración sea comprensible.

---

<sup>339</sup> W. K. C. Guthrie, *Plato: the man and his dialogues, earlier period*, Cambridge, University Press, 1998, p. 366.

<sup>340</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 11.

<sup>341</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibiades: una interpretación del *Banquete*”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 235.

Por otra parte, se puede inferir la fecha del acontecimiento a partir del motivo de la celebración, que es el triunfo de Agatón en las *Leneas*. Luego, el diálogo —ya sea actual o virtual— se celebra en enero de 416,<sup>342</sup> y dice Nussbaum que poco más de un año después está fechada la famosa profanación de los Hermes, que acabó con la carrera política de Alcibíades.

Casi todos los encomiantes estuvieron presentes en el *Protágoras*, lo que hace inferir a varios eruditos que los discursos tienen una influencia sofista.<sup>343</sup> Rowe señala que “los primeros cinco encomiantes representan un carácter así como un individuo: Fedro es el retórico amateur, Pausanias el verdadero amante, Erixímaco el médico teórico, Aristófanes el poeta cómico y Agatón el poeta trágico.”<sup>344</sup> Y se pregunta por qué Platón habrá elegido sólo esas cinco clases o modalidades, para concluir que tanto los sofistas como los poetas eran los rivales más acérrimos, en la política y en la educación, y como el filósofo los considera incompetentes en relación a la educación de los jóvenes, resultan peligrosos y dignos de refutar.<sup>345</sup>

Según Rowe, Erixímaco es utilizado para sugerir que el encomio de Agatón está asociado a la musa celestial y el de Aristófanes a la musa vulgar. Pausanias, para mostrar la contraparte terrenal del *eros* socrático y Fedro como el discurso sofista menos ornamentado de todos.

Por la declaración inicial de Apolodoro, quien dice no ser un improvisado en contar historias, Rowe infiere que la intención de Platón es señalar que el diálogo es una ficción. Es decir, un drama bien articulado que se basa más la verosimilitud que en los miramientos por la realidad fáctica.<sup>346</sup> Recordemos que el diálogo comienza cuando Apolodoro narra su encuentro con Glaucón y la conversación que llevaron a cabo acerca del banquete de celebración por el triunfo de la primera tragedia de Agatón.

Fue Aristodemo —“uno de los mayores admiradores de Sócrates (173 b)” que había estado presente en la reunión—, quien le contó a Apolodoro sobre los detalles de aquel evento que se llevó a cabo cuando éste era apenas un niño.

---

<sup>342</sup> Rowe, Dover, Nehamas, etc.

<sup>343</sup> W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 367.

<sup>344</sup> Christopher Rowe, *op. cit.*, p. 9.

<sup>345</sup> *Ídem.*, p. 9.

<sup>346</sup> *Ídem.*, p. 127.

Según el relato, ese día se tropezó con Sócrates lavado y con las sandalias puestas (174 a), y éste lo invitó a la comida en casa de Agatón, pero poco después se quedó concentrado en el camino y le pidió a Aristodemo que siguiera sin él. Al llegar, Agatón le preguntó por Sócrates y el narrador le contestó que había venido invitado por él, pero que se había quedado atrás como era su costumbre. Pidió que le dejaran en paz, porque él vendría cuando fuese oportuno; sin embargo, el galardonado no quiso esperar y mandó a por Sócrates.

Sócrates llega a mitad de la comida y entran en una digresión sobre la bebida y la embriaguez, a lo que Erixímaco dice que está comprobado por la medicina que la embriaguez es una cosa nociva para los hombres (176 d). Después de todo resuelven que cada quien beba lo que quiera y hacen marchar a la flautista, mientras surge la pregunta acerca de por qué a *Eros* no se le ha compuesto jamás encomio alguno. Es por eso que deciden encomiarle uno por uno, comenzando por quien propuso el tema.

## El encomio de Fedro (178 b-180 b)

*Eros es con mucho el más antiguo.*

Fedro

### Resumen

Fedro era hijo del ateniense Pítocles, amigo de Demóstenes y de Esquines.<sup>347</sup> Fue un joven natural del demo de Mirrinunte, entusiasta por la retórica, admirador de Lisias, “apasionado por las novedades, ávido de discursos y asiduo oyente de Sócrates”,<sup>348</sup> de ahí que sea el interlocutor de Sócrates en el *Fedro*. Asimismo, era discípulo de Hippias de Elis,<sup>349</sup> por eso descansa a sus pies en el *Protágoras*.

En su discurso se aprecia que posee una instrucción suficiente, porque cita a Homero, Hesíodo, Acusilao, Parménides y además critica a Esquilo.<sup>350</sup> Lo anterior se vuelve evidente cuando Fedro afirma que *Eros* es un dios grande y admirable por tres razones principales: por su nacimiento, porque es el más antiguo y porque es causa de los mayores bienes.

La primera razón revela sus fuentes sobre el origen de *Eros*, que son Hesíodo, Acusilao y Parménides. Asimismo, el joven se apoya en “muchas fuentes”, para justificar la antigüedad del dios y sus referencias de autoridad pertenecen a la enciclopedia homérica. La segunda razón proviene de la idea de que como no existe registro de sus padres —ya que no tenía una genealogía fija— *Eros* es digno de recibir honores.

Según Fedro, el *eros* (entendido como amor) concede el mayor bien al volverse el principio rector que guía hacia la excelencia, ya que inspira valor y nos hace más nobles y fuertes (179 a-b). Para el joven, sin deseo de honor ni vergüenza ante las feas acciones no se puede ser excelente.<sup>351</sup>

Asimismo, la función del *eros* es motivada sólo por la búsqueda del reconocimiento del otro (amado o amante). Por consiguiente, *Eros* es la guía que conduce a llevar a cabo “grandes y hermosas realizaciones” —que aquí se reducen a dar la vida

---

<sup>347</sup> Platón, “Banquete”, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2008, p. 293.

<sup>348</sup> *Ídem.*, p. 161.

<sup>349</sup> *Ídem.*, p. 39.

<sup>350</sup> *Ídem.*, p. 161.

<sup>351</sup> Para profundizar sobre la *timé* arcaica y su importancia, ver: E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

por el ser amado (178 d)—. Sus ejemplos refieren al ejército de enamorados, que sería invencible, porque nadie soportaría verse humillado ante su amante, y coloca la función del amor como un anhelo de reconocimiento y estimación individual o pública.

Por otra parte, para Fedro los dioses valoran más la virtud del amante, porque al amar está poseído por una divinidad (180 b). Inspirado por un deseo de superioridad, para llevar a cabo grandes realizaciones.

Así, Fedro concluye abreviando las virtudes de *Eros*: “En resumen, [...] afirmo que Eros es [...] el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad (180 c).”

### **La línea del portavoz**

En su libro *Plato: The man and his work*, Taylor dedica un capítulo al *Banquete*, donde para comenzar nos señala que la intención de Platón es alejarse de la idea tradicional del *eros* como sexual.<sup>352</sup>

La acotación no es menor puesto que, según la tradición griega transmitida por Homero, el dios había estado ligado por siglos a las figuras de Dionisos y Afrodita, y su connotación más popular era el infortunio y la miseria a la que conducía el deseo sexual descontrolado. Por lo que la tesis de Taylor parte del inferencia de que en el *Banquete*, Platón realiza un intento revolucionario para instituir un nuevo significado que desexualiza al dios, lo despoja de su cualidad divina, volviéndolo un demonio, lo libera de su dimensión trágica y le otorga una apariencia y una función positivas; al erigirlo como la causa de la excelencia o la vía regia hacia la filosofía.

Según el autor, Platón establece un orden lógico en el *Banquete*, que va *in crescendo* desde las opiniones más triviales y vulgares sobre el *eros*, hasta la más refinada, cuyo clímax será alcanzado en la verdad que emana del discurso de Sócrates.<sup>353</sup>

Para Taylor, Fedro identifica al *eros* con la pasión sexual, creencia que en esa época era compartida por los griegos en general, y por eso lo considera el discurso más popular y vulgar. Asimismo —según Taylor— si Fedro remite el amor a la relación entre

---

<sup>352</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 209.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 212.

dos seres del mismo sexo y exalta la pederastia, es porque su visión es inferior, ya que según el filósofo en esa época dicha práctica era reprobada en Atenas.<sup>354</sup>

Por consiguiente, para la línea del portavoz, el discurso de Fedro es el menos complejo y el más breve, no sólo por ser aquel convidado del que parte la idea y quien tiene la disposición inicial de izquierda a derecha, sino principalmente porque es el más “pobre e inexperto” de todos los encomios,<sup>355</sup> en tanto se basa en el sentido común y en argumentos muy débiles.

Taylor sostiene que Platón utiliza los discursos sofistas para criticarlos en forma y fondo, y Léon Robin afirma que “es cierto que los otros cinco discursos contienen una parte considerable de verdad, que Platón compila para su propia teoría. Pero se debe reconocer también que esa parte de verdad está claramente expuesta en el discurso de Sócrates”.<sup>356</sup> Es decir, que se podría prescindir de la lectura de los demás encomios, pues el de Sócrates resume lo esencial; por eso dedica su análisis exclusivamente al fragmento correspondiente.

Por su parte, Christopher Rowe apoya esta interpretación cuando señala que la contribución de Fedro “sirve como una clara ilustración de la exhibición de la cual Sócrates se quejará como característica de los primeros cinco encomios (su falta de interés por la verdad del tema)”. Según Rowe, Fedro —como Agatón, pero en diferente medida— da una exposición retóricamente típica, donde la inteligencia se superpone a la verdad.<sup>357</sup>

Asimismo, en su edición del *Banquete*, Rowe expone las razones de la elección de los cinco modos de representación o tipos de *Eros* que Platón elige atacar a través de los encomiantes en el *Banquete*.<sup>358</sup>

---

<sup>354</sup> A pesar del comentario, habría que reconocer la posibilidad de una doble moral ante dicha práctica, pues a pesar de ser prohibida a nivel general, era permitida en los círculos aristocráticos. Es bien conocida la ambigüedad con que Platón presenta el tema de la pederastia; por una parte parece muy conservador al juzgarla como impropia y por otra muy obvio en las insinuaciones y coqueteos de Sócrates con sus interlocutores, por lo que no se puede saber con certeza si realmente el filósofo la apoyaba o denostaba. Sin embargo, habrá que reconocer en ella una práctica integrada a la educación en la vida antigua. Ver Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, México, FCE, 2004.

<sup>355</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 214.

<sup>356</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p. 9.

<sup>357</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 10.

<sup>358</sup> *Ídem.*, p. 9.



### El litoral de Stanley Rosen

Rosen representa una frontera entre la línea del portavoz y la línea integral, por eso le llamo litoral, ya que fluctúa entre una y otra interpretación en diferentes momentos, según el encomio que se trate. Por una parte acepta que la opinión platónica está presentada en ascenso a través del orden de los discursos, pero por otra también admite que sí hay coincidencias entre lo que piensa Platón y lo que exponen los convidados, por lo que su postura está más cercana a la de Robin que a la de Taylor.

Según el filósofo, “Fedro es un excelente ejemplo de la tendencia platónica a dar roles cruciales a personajes con dones relativamente insignificantes”.<sup>359</sup> Pues el papel que desempeña el joven de Mirrinunte es determinante para el desarrollo del diálogo, porque representa un ataque a la noción utilitarista del *eros*, que en esa época era muy popular. Justo aquí se puede vislumbrar la dimensión ética que el *eros* tiene para Platón.

Rosen señala tres razones fundamentales para creer que, por su impiedad, Fedro es el blanco inicial de Platón. La primera reside en que el joven no era muy religioso, por sus implicaciones en la profanación de los misterios eleusinos; la segunda radica en su defensa —tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*— del que no ama; y la tercera es por su asociación con aquellos que reinterpretan los mitos en términos físicos, porque subestiman el pensamiento arcaico; actitud atea característica de su afiliación sofista.<sup>360</sup>

“Fedro representa la unión, en su primera o más baja forma, entre los ‘desmitificadores’ o físicos materialistas y la sofística.”<sup>361</sup> Y, según Rosen, Platón lo ubica como primer encomiante para atacar las influencias impías basadas en creencias presocráticas y sofísticas. Esta interpretación daría la razón a Taylor sobre que Platón utiliza a Fedro como un pretexto, para abrir batalla en contra de las ideas que considera más pedestres sobre el *eros*.

Asimismo, para Rosen, además de presentarlo como una “caricatura de la sofística”, Platón esboza en el encomio de Fedro reminiscencias de Hippias, sofista cuyas ideas han influido en el joven y que el filósofo representa en los dos diálogos que llevan

---

<sup>359</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven, Yale University Press, 1968, p. 39.

<sup>360</sup> *Ídem.*, p. 40.

<sup>361</sup> *Ibidem.*

su nombre,<sup>362</sup> y afirma que sólo se entiende el discurso del pupilo si se lee tomando en cuenta las aportaciones de su maestro.

Desde la perspectiva de Rosen, el dilema presentado por el discurso de Fedro puede ser resumido con la siguiente pregunta: “¿Puede haber génesis, y un cosmos, o literalmente orden y belleza, sin generación?”<sup>363</sup> pues la cuestión de fondo está en que como representante de la corriente escéptica, al citar a Hesíodo realiza un “altamente selectivo uso de los textos escriturales” y omite mencionar a los dioses olímpicos en aras de reconocer sólo a los preolímpicos.<sup>364</sup>

Su discurso es entonces un preludio para la separación que llevará a cabo Pausanias, entre la Afrodita preolímpica y la olímpica, que implica la distinción entre génesis y generación; misma que parte de su creencia sofista en la génesis como divinidad, que retoma de Parménides. Por esas creencias deduce que si *Eros* es el más bello y el mejor es porque es el más antiguo, lo que significa que no es generado por mezcla de divinidad y mortalidad, como dirá posteriormente Pausanias.

Por otra parte, Rosen apoya la interpretación de que el discurso de Fedro se desarrolla en términos de una dialéctica entre egoísmo y búsqueda de reconocimiento. El *eros* es utilizado como mediador para llegar a esa finalidad, que es negativa desde la línea del portavoz, porque supone que para Platón encomiar la egolatría resultaría vicioso.

De ahí que al concebir a *Eros* de esa forma, se deduce que el joven “desea reducir la autoridad de los dioses y hacer al hombre la medida de su propia conducta” —lo que remite directamente a Protágoras y la sofística— para motivarlo hacia la demostración de sus virtudes y la obtención de beneficios a cambio.<sup>365</sup> Por esa razón no hay dioses en su discurso, sino sólo héroes, hombres que buscan el amor a través de hazañas personales.

Asimismo, como para Fedro la utilidad del *eros* es determinada por su antigüedad,<sup>366</sup> en su discurso hay un beneficio material que causa el amor. Por esa razón Rosen subraya que el joven “reemplaza ‘bueno’ por ‘útil’”, lo que remite a la crítica que

---

<sup>362</sup> Los diálogos son *Hippias mayor* e *Hippias menor*. Ver Stanley Rosen, *op. cit.*, pp. 39-45.

<sup>363</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 44.

<sup>364</sup> *Ídem.*, p. 46.

<sup>365</sup> *Ídem.*, p. 50.

<sup>366</sup> *Ídem.*, p. 51.

realiza Gregory Vlastos —que será retomada posteriormente— sobre el significado de lo bueno para Platón.<sup>367</sup>

Si lo que Fedro propone es que el *eros*, como beneficio particular, esté sobre cualquier otra cosa, contradice directamente a Sócrates en la *República*, cuando habla sobre el bien común como finalidad, el florecimiento del cuerpo y la inteligencia y la comunidad de esos placeres (*República*, 461a, 462c, 464a); y en el *Banquete*, donde se empeña en dar al *eros* una faz menos egoísta e irracional y más filosófica y sublime. Por tanto, si el *eros* es motivo de la excelencia y Fedro concibe ésta como búsqueda de reconocimiento, desde la línea del portavoz representa un argumento para asumir que Platón ironiza en sentido burlesco en este encomio.

En su análisis, Rosen establece un “ascendente interno” en el que Fedro: “Se mueve de (1) la utilidad del amado (honor = opinión pública) hacia (2) el sacrificio del amante (nobleza por el beneficio de una recompensa) hacia (3) el sacrificio del amado (también por una recompensa).”<sup>368</sup> Examen que permite reconocer que, para los jóvenes de la Antigüedad, el *eros* representaba un beneficio particular, elemento que sirve a la línea del portavoz para descalificarlo y a la línea integral para mostrar que a través de Fedro se comienza a categorizar las distintas funciones del *eros* en la vida cotidiana del ciudadano ateniense.

Finalmente, lo que el análisis de Rosen permite concluir es que en el discurso de Fedro, *Eros* no funciona como inspiración divina, sino como búsqueda de los propios beneficios. Por consiguiente, el encomio “representa la vulgarización de la razón hacia el cálculo egoísta”.<sup>369</sup> Desde su perspectiva, el panegírico de Fedro implicaría la crítica platónica al utilitarismo sofista y por ello su análisis está más apegado a la línea del portavoz.

---

<sup>367</sup> Ver el comentario sobre “El discurso de Sócrates”.

<sup>368</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 57.

<sup>369</sup> *Ídem.*, p. 59.

### La línea integral

En su texto *Platonic Love*, Thomas Gould subraya que el primer punto importante en el discurso de Fedro es el señalamiento de que “ningún poeta o sofista ha producido un encomio decente sobre el amor”.<sup>370</sup>

Gould argumenta que Platón parece estar en lo correcto —pues asume sin ambages que el filósofo habla detrás de este discurso, lo que ya de entrada permite descentrar la superposición realizada por la línea del portavoz— si reconocemos que las imágenes de *Eros* en la poesía tradicional son usualmente de un “dios hostile” y dañino; aspecto que ya se había resaltado en el análisis de Taylor. Así, “en los poetas líricos, el amor es usualmente llamado un loco, mentiroso, causante de dolor, tirano, embustero, o bribón”. Gould asume de principio y sin reservas que el filósofo embiste contra el *eros* arcaico y poético de una manera sutil y disimulada detrás de Fedro, opuesta a la sofística, pero imbricada en ella.

Asimismo, el autor señala que como el *eros* de la tradición estaba tan ensombrecido por los encantos de Afrodita, Platón no utilizó a la diosa como objeto de adoración en el *Banquete*, para despojar al *eros* de sus influencias y revelar ciertas cualidades que, desde su perspectiva, se habían descuidado al circunscribir sus funciones sólo al ámbito de lo sexual genital.

También reconoce que Platón quiere revolucionar al *eros* en el *Banquete*, y expone varias razones por las que, desde su opinión, el filósofo lo eligió como protagonista. La primera fue que *Eros* representaba “un joven atlético, el ideal de un tipo de amante distinto”. La segunda consistía en que si Afrodita estaba ligada a la belleza y *Eros* al deseo, era importante restarle protagonismo a la diosa. Y la tercera —que a mi juicio sería la más importante— fue que como Afrodita representaba todo lo referente al deseo sexual genital, “esta circunstancia reducía la utilidad de la diosa para los propósitos de Platón”,<sup>371</sup> quien pretendía ampliar el rango del *eros*, es decir, abrir el amor hacia otras direcciones y sacarlo de su sobredeterminación semántica heredera de la poesía homérica.

Gould, como la mayoría de los comentaristas, también considera el discurso de Fedro como muy tradicional, porque recurre a referencias que son compartidas por la

---

<sup>370</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 24.

<sup>371</sup> *Ídem.*, p. 25.

opinión pública del momento. Por ejemplo, la que afirma que sin amor no podría haber ni “excelencia ni felicidad”,<sup>372</sup> porque el *eros* es la energía que lo motiva todo. Sin embargo, a partir de tal afirmación, Gould realiza una pregunta, pues si esto es verdad, ¿cuál es la conexión entre el deseo que mantiene a la vida y eso que hace posible y meritoria la vida de cada individuo? Es decir, entre el deseo sexual y el deseo de procreación y trascendencia; cuestión que intentaré responder en las conclusiones.

### Conclusiones

Como ya he señalado hay dos lecturas plausibles y opuestas. Desde una lectura convencional pareciese que Platón critica los aspectos negativos representados por cada uno de sus encomiantes con ironías y ataques, no sólo desde Sócrates, sino entre los encomiantes mismos —pues era inevitable que al concebir el mundo de manera distinta tuviesen discrepancias sobre su representación del *eros*—. Sin embargo, desde otra lectura es posible identificar no una crítica solamente, sino también una propuesta. Por consiguiente, mi tesis es que cada interpretación dependerá tanto de los ascendentes y el marco teórico, como del tipo de ironía que se acepte como dominante en el diálogo, la socrática o la platónica.<sup>373</sup>

Es muy importante resaltar varios puntos del encomio de Fedro:

1) Que se refiere a un *eros* real no ideal, pues redundante en sus manifestaciones y las enmarca en las relaciones del individuo con su semejante. Es decir, para Fedro no hay *eros* sin objeto material. Y justo por circunscribir el amor a la relación con el objeto real es que el encomio es considerado por algunos comentaristas como el más inferior en la escala ascendente,<sup>374</sup> pues representa el pensamiento de la juventud ilustrada de Atenas, que hereda los valores de la tradición mítica y la sabiduría de los presocráticos a través de la sofística y da privilegio a la satisfacción inmediata a través de objetos materiales y la búsqueda de reconocimiento, mientras que para el Sócrates del *Banquete* y la *República*, el deseo de honor es un defecto.

2) Que su objetivo parece ser alejar al *eros* de su dimensión dionisiaca, para liberarlo de su sobredeterminación semántica heredada de la enciclopedia homérica. Lo

---

<sup>372</sup> *Ídem.*, p. 26.

<sup>373</sup> Ver el apartado sobre “La ironía platónica”.

<sup>374</sup> Taylor, Robin, Dover, etc.

que puede ser concebido como el inicio de la revolución platónica para ampliar el concepto.

Desde esta perspectiva, en el texto también hay indicios para concebir el encomio de Fedro como una muestra de que Platón reconoce la importancia de varias manifestaciones y concepciones del *eros*, así como sus funciones dentro de la cultura griega. Y si bien no es difícil darse cuenta de que tanto los autores como las creencias que el joven sofista utiliza como argumentos son muy coloquiales para el nivel de los convidados al *Banquete*, e incluso pueden ser considerados anti platónicos, si se comparan con los diálogos donde suele atacar tanto a los poetas como a los sabios presocráticos (*República*, 600 e),<sup>375</sup> habría que preguntarse si es posible que detrás de esa dramatización exista otra intención; quizá una ironía platónica perturbadora.

Se puede afirmar que para Fedro la virtud y la felicidad parecen ser de un orden inferior a las que aspira Sócrates en su discurso, no obstante, hay que preguntarnos si por eso se puede inferir que el objetivo de Platón era juzgarlas y criticarlas, en lugar de reconocerlas como creencias dominantes en las mayorías y portadoras de una sabiduría ancestral.

3) Que para Fedro el *eros* es la energía que lo motiva todo. Y esta cuestión es fundamental en Platón, pues justo por percatarse de ello es que realiza una revolución del concepto, al darse cuenta de que la conexión entre el deseo de vida y lo que la sostiene debe tener un sentido más trascendente que el meramente apetitivo.

4) La relación del deseo sexual y el deseo de trascendencia está planteada en términos del *erastés* (individuo en falta, dividido por el amor) y el *erómenos* (objeto del deseo), que para Fedro implica la satisfacción genital junto con la espiritual, excelencia cuyo éxtasis es morir por amor a pesar de ser amado.<sup>376</sup>

Se puede concluir que lo que revela el encomio de Fedro es que hay un ímpetu que domina la vida de los jóvenes atenienses, es el *eros* vulgar, tiránico como lo llamará Platón en la *República*. En esa construcción se vislumbra la naturaleza irracional del *Eros* arcaico,<sup>377</sup> que ha llevado a Atenas a la crisis política en la que lo único que importa es el

---

<sup>375</sup> Ver Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2008, p. 250.

<sup>376</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 8. La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 60.

<sup>377</sup> Irracional en el sentido de que es un padecimiento del alma, como lo desarrolla Dodds en su estudio ya citado.

reconocimiento, el poder y el dinero, vicios por los que Platón pretende realizar su revolución erótica.

Asimismo, desde mi perspectiva, en el análisis de la línea del portavoz hay un descuido grave, pues con en el afán de demostrar que Platón está en contra de los sofistas, se pierde de vista la dimensión ética del *eros*, que se muestra en las críticas implícitas de cada encomiante. A mi parecer, lo más importante es rescatar esa dimensión en el diálogo platónico, pues permite reconocer al *eros* como un concepto y un problema filosófico que Platón introdujo al pensamiento occidental. Y no estoy en desacuerdo con las evidencias de que hay algo de beligerancia irónica socrática frente a lo vulgar en el discurso, sólo creo que también hay una dimensión analítica y problemática del *eros*, que se demerita por cuestiones políticas y hermenéuticas.

De hecho, el propio Robin admite que hay algo de verdad en cada encomiante, independientemente de que le dé la última palabra a Sócrates e ignore el encomio de Alcibíades, lo que ya permite reconocer que hay una contradicción y una polémica entre las líneas interpretativas. No obstante, en el desarrollo de este capítulo mostraré que es posible sostener que Platón haya ilustrado el *Banquete* con diversas creencias sobre el *eros* sólo para mostrar la fenomenología de una noción que consideraba determinante de la condición humana y que escribió el diálogo para crear una nueva concepción del *eros*, desexualizada y filosófica, como opción para mejorar moralmente a los ciudadanos.

Finalmente, no dejaré de insistir en que el problema entre ambas líneas hermenéuticas reside principalmente en la interpretación de la ironía, pues si se admite la imagen del Platón idealista, conservador y moralista —como el personaje de Sócrates—, que se burla de Fedro a través de la ironía socrática, se llegará a la interpretación del portavoz, pero si se tiene la imagen de Platón como un intelectual crítico, analítico y vanguardista, que sin prejuicios hace del discurso de Fedro una descripción de cómo se manifestaba el *eros* en el pensamiento de los jóvenes sofistas de su época, se podrá reconocer un propósito más profundo y trascendente detrás del encomio.

## El encomio de Pausanias (180 c-185 c)

*No hay Afrodita sin Eros.*

Pausanias

### Resumen

Pausanias era natural del demo del Cerámico. Aparece también en el *Protágoras* de Platón y en el *Banquete* de Jenofonte, quien lo caracteriza como el amante de Agatón y le adjudica una predilección y defensa de la pederastia, misma que en su encomio justifica de manera “magistral” para legitimarla en el ámbito moral.

Pausanias era discípulo de Isócrates, lo que es un dato importante para inferir la calidad de su discurso.<sup>378</sup> Era estudiante de Pródico y su panegírico está en parte inspirado en “La elección de Heracles”,<sup>379</sup> obra de su maestro de la que retoma y replantea algunos aspectos.

Pausanias parte de la aclaración de que el argumento de Fedro no fue presentado de forma correcta, ya que como no hay sólo un género de amor, debió precisar primero a qué *Eros* se refería, para saber a cuál de los dos se debe alabar.

Así, intenta enmendar el defecto señalado haciendo uso de dos genealogías: la de Hesíodo en la *Teogonía* y la de Homero en la *Iliada*, para afirmar que hay dos afroditas, y debido a la inseparable relación ente la diosa de origen oriental y *Eros* —unidos por la contigüidad semántica de lo sexual—, hay por consiguiente dos *Eros*. Así, es en la cosmogonía poética donde Pausanias encuentra la razón para hacer a *Eros* indisociable de Afrodita.<sup>380</sup>

La primera afrodita es Urania y representa el amor celestial del alma, porque no nace de una mezcla de cuerpos ni de sexos, sino de los testículos de Urano que caen en las aguas del Ponto.<sup>381</sup> Es decir, es integralmente masculina. La segunda se llama

---

<sup>378</sup> Platón, “Banquete”, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2008, p. 161.

<sup>379</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 60.

<sup>380</sup> Al respecto habrá que reconocer que si Platón pretendía disociar al *eros* de lo sexual seguramente este detalle en el encomio de Pausanias le servía como elemento a refutar. Se entiende por ello que autores como Taylor piensen en la estructura del *Banquete* como una ascensión literal y que incluso Robin diga que estos encomios eran sólo para refutarse y que Platón toma lo mejor de ellos para construir el discurso de Sócrates.

<sup>381</sup> Ver Hesíodo, *Los trabajos y los días*.



Pandemo, es una diosa más joven que fue concebida por Zeus y Dione (hombre y mujer), por lo que es representante del amor vulgar del cuerpo; asimismo, es inferior, porque corresponde a un mito posterior.

Pausanias plantea una dimensión que no había sido expuesta por Fedro y que se refiere a una función diferente de *Eros*. Al fundar la noción de que existen dos dimensiones del dios, una que inspira al individuo a dirigirse hacia lo superior y otra que lo empuja hacia lo inferior, es posible padecer una inspiración adversa al propio bien como función negativa de *Eros*.

Según Pausanias, no todo amor es bello y digno de elogio, sino sólo aquel que inspira a la rectitud y las buenas obras, es decir, el que dirige hacia el bien del alma y aleja del mal del cuerpo (181 a-c). Este *Eros* uranio, como inspiración y dirección del individuo hacia la realización del bien y de nobles propósitos, es el único digno de encomio. Su función es generar buenas obras entre los hombres.

Así, a pesar de que Pausanias advierte sobre una doble dimensión y función de *Eros*, aclara que sólo a uno es al que se le debe encomiar, porque el otro es deleznable.

El argumento de Pausanias sobre la función positiva de *Eros* consiste en que como en el nacimiento de Urania sólo participó un varón, no hubo lascivia y por tanto el dios relacionado con ella siempre inspira a “amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia” (181c); a saber, lo masculino. En su discurso, la masculinidad adquiere el sentido de lo mejor y más elevado, principalmente porque no requiere de intercambio sexual con la mujer. Así, alejarse de las tentaciones del cuerpo y adquirir la excelencia a través del amor a lo masculino, vigoroso, valiente y fuerte sería el componente que determina la finalidad de *Eros*.

Pausanias concluye con la idea de que el amor a la sabiduría y la pederastia deben coincidir en la búsqueda de la *areté* (la finalidad de *Eros* Uranio) y sólo de esa forma la relación amorosa con los jóvenes puede ser absolutamente hermosa; ya que el único amor valioso es el que nos lleva a ser mejores y “todos los demás amores son de la otra diosa, de la vulgar (185c).” Ser mejor implica buscar la excelencia de acuerdo a los principios de la inteligencia, pero no será privativo de obtener alguna satisfacción sexual.

### La interpretación del portavoz

Con respecto al discurso de Pausanias, Alfred Taylor dice que es representante del “sentimiento moral ateniense”,<sup>382</sup> ya que está conformado por una creencia en un amor celestial, puro y verdadero y otro amor vulgar, producto de la debilidad sensual. Pero, aunque esta dicotomía resulta muy ordinaria, coincide con la ética socrática, en tanto hay una forma correcta y otra incorrecta de “estar enamorado”.<sup>383</sup> Sin embargo, para Taylor lo negativo de esta versión del *eros* es que es fruto de un reduccionismo popular, que a través del elogio se queda en la mera denominación, sin ninguna pretensión de superarla.

Para el filósofo es importante reconocer una exaltación a la pederastia con meta sexual, y aunque sabe que en reiteradas ocasiones se enfatiza que se busca algo más que la copulación, no por ello deja de recalcar que como el amor a lo masculino se considera algo superior, con ello se incita a la homosexualidad, y según Taylor esa práctica no era bien vista por los aristócratas de la época, por lo que tanto el encomio de Fedro como éste son elogios introductorios en el diálogo, porque son inferiores al incluir opiniones vulgares.

Según Taylor, de acuerdo a la ley ateniense, para los aristócratas e ilustrados como Platón y Sócrates, respectivamente, esa práctica era innatural y nociva para la cultura, por tanto, la concepción del *eros noble* que defiende Pausanias, como aquel que se dirige a lo masculino, no es aristocrática, sino vulgar, digna de un pensamiento muy precario y vil. Además, su verdadero objetivo no es la excelencia humana —como reitera Pausanias—, sino un mero intercambio de satisfacción intelectual y a la vez sexual entre un joven y un viejo. Una especie de utilitarismo—se podría decir— que para Taylor es imposible adjudicar a Platón.

Además, el argumento se refuerza por el orden del diálogo, ya que si el discurso es apenas el segundo en la “escala moral”, es porque “su concepción del ‘bien’, si no es tan cruda como la de Fedro, quien lo hace equivalente a la mera ‘proeza’, tampoco es todavía espiritual”,<sup>384</sup> ya que las creencias de Pausanias están muy alejadas de la verdadera concepción del *eros* que, según Taylor, Platón nos quiere revelar. Al respecto,

---

<sup>382</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 212.

<sup>383</sup> *Ídem.*, p. 214.

<sup>384</sup> *Ídem.*, p. 216.

Christopher Rowe señala que Pausanias, a través de su ideal del amante correcto, es el contrapunto de Sócrates, que intentará suplantar con la ascensión.<sup>385</sup>

Como se puede ver, Alfred Taylor realiza una lectura que interpreta el encomio de Pausanias de una forma muy drástica, con lo que elimina la ambigüedad y la posibilidad de que en su discurso haya un esbozo del pensamiento platónico.

### **El litoral de Stanley Rosen**

El autor señala que tanto el discurso de Fedro como el de Pausanias representan varias características principales de la sofística. La primera de ellas consiste en que el oriundo de Mirrinunte expone un discurso basado en la distinción entre génesis y generación y el joven del Cerámico realiza una revisión sofística de la convención.<sup>386</sup> La segunda es la renuencia al culto de los dioses olímpicos, pues tanto Fedro, con la glorificación de la génesis en detrimento de lo generado, como Pausanias, con la exaltación de la Afrodita Urania frente a la Pandemos, dan prioridad a los dioses preolímpicos.

Para Rosen la división de Pausanias entre un *eros* vulgar y otro noble es imprecisa, puesto que en realidad lo que hace es sólo advertir que lo vulgar y lo noble tienen que ver con el tipo de la acción realizada. Es decir, si ésta es llevada a cabo de buena o mala forma. Sería así un relativista, en tanto los actos buenos y malos no lo son en sí, sino en función de quién y cómo los perpetra. Y si la inspiración de un *eros* bueno o malo sólo es evidente en la forma de ejecutarlos, su distinción es “pre-moral”.<sup>387</sup>

La tercera característica consiste en que para ambos la satisfacción depende de la *polis*, es decir, que como sus discursos van dirigidos a la audiencia se conforman con el reconocimiento de las mayorías y no aspiran a una satisfacción más alta.

Así, según Rosen, en el *Banquete* los pupilos sofistas están unidos debido al gusto por la pederastia y la adoración de la *techné*.<sup>388</sup> Y detrás de sus discursos reside la importancia que los maestros a quienes representan tienen para Platón, sobre todo en relación al cuestionamiento del *nomos*, cuya polémica era importante entre la filosofía y

---

<sup>385</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 10.

<sup>386</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 61.

<sup>387</sup> *Ídem.*, p. 63.

<sup>388</sup> *Ídem.*, p. 65.

la sofística; en tanto algunos sofistas pensaban que era necesario reformar y adecuar las leyes a las tendencias y características particulares de cada individuo y sociedad, sostenían que la justicia era accesible a través del aprendizaje y pretendían la legitimidad de la pederastia como una actividad noble para la enseñanza.

De acuerdo a la opinión de Rosen “es importante reconocer que, para la filosofía, no existe la pederastia noble,”<sup>389</sup> ya que esa concepción “descansa en la creencia tradicional griega de que los hombres son superiores a las mujeres”.<sup>390</sup> Y para demostrar su punto recurre a ejemplos de la *República* y las *Leyes*, donde encuentra que Platón no comparte las creencias de las mayorías y afirma que el destino natural de la sexualidad es la reproducción (*Leyes*, 838 e6), —argumento que también aparece en el discurso de Diotima en el *Banquete*— y que la homosexualidad matará a la raza humana (*Leyes*, 838 e7), y la pervierte, en tanto licencia al individuo a transgredir de formas diversas, como también lo hace el incesto.

Según Rosen, a través de este encomio Platón ejecuta la extirpación de la pederastia, hecho que simboliza su propósito general en tanto “utiliza la *techné* política para reemplazar la pederastia noble por la ciudadanía noble [mientras] Pausanias usa la *techné* del refinamiento para hacer los dos tipos de nobleza idénticos.”<sup>391</sup>

A través de las críticas hechas al discurso de Pausanias, Rosen pretende que sea “desenmascarado como un tirano para quien ‘nada es bueno por naturaleza, pero [sus] gustos son lo mejor’”.<sup>392</sup> Su postura es que a través de este encomio, Platón revela el cinismo sofista frente a la moral y por ello Pausanias expone “su intento de revisar el *nomos* ateniense [como] una sátira de las debilidades de la democracia ateniense”.<sup>393</sup>

Posteriormente el autor ve en el discurso una oportunidad para evidenciar una diferencia entre la excelencia filosófica y la sofista, que radica en su concepción de la relación entre utilidad y justicia. Para la filosofía platónica las cosas son útiles si son justas en sí mismas y, por consiguiente, para todos, pues lo que importa es el bien común; mientras que para la sofística las cosas pueden ser útiles para uno, pero injustas para otro, porque lo más importante es el bien del más fuerte.

---

<sup>389</sup> *Ídem.*, p. 71.

<sup>390</sup> *Ídem.*, p. 71.

<sup>391</sup> *Ídem.*, p. 72.

<sup>392</sup> *Ídem.*, p. 82.

<sup>393</sup> *Ídem.*, p. 83.

De la relación de la utilidad y la justicia, Rosen deriva hacia la relación entre la utilidad y la esclavitud, y ante el malentendido señala que Pausanias termina por caer en la esclavitud creyendo que lo hace en aras de la excelencia, al defender la servidumbre hacia el *eros* vulgar en lugar de reconocer, como Sócrates, que si la excelencia es necesaria, es para ser libres de las predisposiciones del cuerpo.<sup>394</sup> Es decir, que la idea de que hay un *Eros* vulgar que esclaviza es inadmisibles, pues el único *Eros* que guía y se adueña de la voluntad es noble.

Para finalizar, Rosen resume los puntos más importantes del ataque platónico a la sofística en el discurso de Pausanias:

A través de Pausanias Platón critica la democracia ateniense como susceptible a la corrupción por los sofistas. Son los sofistas, y no Sócrates, quienes corrompen a los jóvenes en el nombre de la libertad y la excelencia. Los sofistas pretenden enseñar la excelencia pero la identifican con la persuasión, y así con el *nomos*. La inteligencia sólo es instrumental, como una herramienta para satisfacer el deseo. La mente es degradada a la *techné* de la retórica. En el nombre del alma, el sofista le rinde tributo al cuerpo. [...] La justicia se convierte en engaño hecho noble por costumbre.<sup>395</sup>

En conclusión, esta interpretación está más cercana a la línea del portavoz; pues asume que es Sócrates quien representa al filósofo contra los sofistas.

### **La interpretación integral**

Según Thomas Gould —quien en lo que respecta a este encomio parece no discrepar tanto de Taylor— el discurso de Pausanias es embarazoso, en tanto se vuelve una mera defensa de sus preferencias sexuales. Sin embargo, “contiene una invaluable fuente de varias opiniones griegas en torno a la homosexualidad”,<sup>396</sup> que permite un genuino entendimiento del amor en su complejidad y desde el punto de vista popular.

En ese mismo sentido la división del *eros* remite tanto a la metodología socrática del análisis previo a la síntesis, como a los dos tipos de *Eris* en Hesíodo, que se encuentran en antagonismo. El buen *Eros versus* el mal *Eros*.

---

<sup>394</sup> *Ídem.*, p. 86.

<sup>395</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 89.

<sup>396</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 26.

Gould hace hincapié en el poema de Hesíodo, porque representa una analogía de lo que Platón hace con el *eros*, en tanto la buena *Eris* representa “el espíritu de la competición [...] la ideas de justicia y civilización”, en oposición a la mala *Eris*, que es “agresión egoísta que tiende a derribar todo lo construido [...] es sólo lujuria por autosatisfacción”, y por ello toda sociedad toma ese tipo de amor malo como “el Enemigo Número Uno”,<sup>397</sup> ya que destruye los vínculos y la propia cultura.

De ahí que Pausanias hace la separación en tres grupos de ciudades, para mostrar que sólo en Atenas “hay una ambigüedad en la actitud hacia las relaciones entre hombres”.<sup>398</sup> Es decir, ante la pederastia, porque están advertidos de que “el amor puede representar tanto lo mejor como lo peor para el Estado”.<sup>399</sup>

Al final, algo que resalta el autor es que hay un “gran elemento de convencionalismo en el ideal de Pausanias”,<sup>400</sup> con respecto a la prescripción para establecer las relaciones amorosas. Es decir, que contrario a su aparente crítica progresista, pareciese que hay un cuidado y un conservadurismo muy marcado en su encomio al *Eros*, pues se trataría no de subvertir, sino de instituir otra moralidad.

Sin embargo, a pesar de coincidir con las dos interpretaciones anteriores, su comentario reconoce una utilidad en el discurso que no es peyorativa, a saber, Pausanias sirve para mostrar la función moral y política del *eros* en el terreno homosexual (que no era tan minoritario como suele afirmarse), y permite explorar sus manifestaciones en el ámbito de lo público, así como advertir la función de la doble moral desde la Antigüedad en relación a lo problemático que resultaba el *eros*.

---

<sup>397</sup> *Ídem.*, p. 27.

<sup>398</sup> *Ídem.*, p. 27.

<sup>399</sup> *Ibidem.*

<sup>400</sup> *Ídem.*, p. 28.

## Conclusiones

Pareciese que Platón utiliza este encomio para exponer la vehemencia con la que muchos griegos de su época concebían al *eros* como afrodisíaco por antonomasia. Si con Fedro se expone al *eros* en relación al lazo con el semejante y la búsqueda de reconocimiento, con Pausanias exhibe la dimensión moral y política del *eros*. Y lo que no se debe olvidar es que ambas cualidades se suman y coadyuvan al ensanchamiento semántico del concepto. En este sentido, expondré los elementos que desde mi punto de vista contribuyen a la problematización del *eros* en este discurso:

1) La existencia de dos *eros*. La separación de Pausanias entre un *Eros* divino y otro terrenal representará una dicotomía erótica que complejiza la función del dios y forma parte sustancial del pensamiento platónico sobre el sexo y el amor. Es la dicotomía del *eros* que el propio Platón sostiene en el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*, por lo que es difícil afirmar que la opinión de Platón no está en Pausanias.

Por lo anterior, desde mi perspectiva es posible afirmar que en lugar de censurar hay un intento de complejizar y abrir al *eros* a la dualidad y la contradicción. Pues si a través de este diálogo Platón pretende instituir una noción filosófica del *eros*, misma que no existía hasta antes del *Banquete*, debe partir de una dicotomía dominante en el imaginario griego, pero eso no implica que fuese tan iluso como para pensar en poder eliminarla.

2) La doble moral de la pederastia. En el discurso de Pausanias se articula la pederastia con el *eros* virtuoso, pero no sin ambigüedades, pues por una parte nunca afirma categóricamente que la excelencia consista en la renuncia al intercambio sexual, sino sólo que el cuerpo no debe ser nuestro principal motivo para amar; y por otra su defensa de la pederastia no explicita que los hombres excelentes pueden tener intercambio sexual de forma no velada. Es decir, desde Pausanias se modifica la costumbre, pues aunque la excelencia del *erómenos* consiste en consentir ante un hombre mayor que sea intelectualmente superior, la del *erastés* consiste en amar a los jóvenes justo cuando empieza a crecer la barba y no cuando todavía no tienen entendimiento y son presas fáciles de la pasión y la confusión (181 d-e); como usualmente estaba prescripto. Hay entonces una variación que apunta no a la mera satisfacción sexual con un pequeño andrógino, sino también a algo superior que intercambiar con ellos.

Lo anterior permite inferir que si el propio *eros* significaba deseo sexual, para Pausanias no se trataba de desexualizar, sino de condicionar el acto a ciertos principios morales, políticos y educativos, acordes a la tradición. Es decir, no se debe renunciar totalmente a la concupiscencia, sino sólo ponerla en otro plano.

De hecho, no es improbable que Platón hablara detrás de Pausanias, pues como señala G. M. A. Grube “es bien sabido que el amor homosexual era considerado en general por los griegos como el único capaz de satisfacer plenamente los más altos deseos de los hombres”.<sup>401</sup> Y que el filósofo pertenece al grupo de hombres que no rechazaba la pederastia concupiscente; pues amar no le significaba sólo contemplar, charlar, ir al gimnasio, preparar al joven para la palestra, etc., sino también consumir el deseo sexual. Incluso el propio Sócrates parece pertenecer a este grupo de hombres, pues aunque no sea explícito, en algunos apartados de los diálogos de juventud frecuenta a los jóvenes y establece relaciones de enseñanza con ellos, que si dificultad entran en la categoría de la *paideia*.

La importancia que da este encomio al papel masculino —junto con el de Aristófanes que analizaré más adelante— es la causa de que algunos, como Gregory Vlastos, consideren que Platón era homosexual, porque concibe el amor entre hombres como superior. Sin embargo, hay dos cuestiones a comentar: la primera es que el juicio es un anacronismo, pues además de que no existía el término homosexual en la antigüedad, tampoco su práctica significaba lo mismo que ahora, dados los cambios en la estructura moral; la segunda es que puede ser sólo una más de las formas a través de las cuales el filósofo categoriza el amor en esa época, que no representa una opinión, sino una descripción, lo que abona al argumento de que no la reprueba.

Incluso puede ser que a través del encomio presente una oposición cualitativa y de grado menor ante la propuesta socrática —como ha subrayado Rowe—,<sup>402</sup> pues si bien ambos conciben que es mejor desear lo más elevado, para Pausanias la excelencia se encuentra en lo terreno, en el objeto concreto y masculino, mientras que para Sócrates se encuentra en lo divino, el objeto abstracto y divino.

---

<sup>401</sup> G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 2010, p. 141.

<sup>402</sup> Christopher Rowe, *op. cit.* p. 10.



La polémica sobre la pederastia en el *Banquete* se basa en el protocolo y las formas que debían mantenerse con respecto al sexo entre jóvenes y hombres mayores. Por eso, independientemente de que el *eros* celestial de Pausanias sea una tendencia hacia la excelencia, implica la satisfacción del deseo sexual en el objeto material, ya que considera noble amar a un hombre inteligente; y esa forma de amar en la Antigüedad — que se articulaba con la *paideia*— condensaba sexo, educación y afecto. Por tanto, a pesar de la ambigüedad y la polémica que genera el discurso de Pausanias, no se puede sostener que el amor sea concebido como mera contemplación, ni tampoco negar que detrás del supuesto sofista hay algo que se muestra de la “verdad platónica”.

3) La homosexualidad platónica. El argumento más objetivo, que fortalece la tesis de que detrás de Pausanias hay algo de Platón está relacionado con su vida sexual, ya que por datos biográficos y documentales se sabe que además de que no cumplió con su deber matrimonial tampoco tuvo descendencia, comportamiento que adquiere un sentido premeditado cuando en el discurso de Diotima, que algunos suponen platónico, plantea que la procreación es inferior a la creación filosófica, pues es preferible la inmortalidad del alma a la del cuerpo.

Es innegable que en el argumento de Pausanias subyace el juicio de que la pederastia bien dirigida es buena, siempre que por ésta se entienda una relación que considere un amante que desea la inteligencia sobre el cuerpo, que controla sus apetitos y es capaz de reconocer la superioridad del intelecto ante la concupiscencia, como el modelo de la relación de Sócrates con Alcibíades,<sup>403</sup> pero es difícilmente sustentable que la meta sexual sea inhibida, pues pasarla a un segundo plano no significa eliminarla, además de que su discurso sí tiene connotaciones sexuales y Pausanias era amante de Agatón.<sup>404</sup>

Lo anterior hace pensar a Gregory Vlastos que Platón era un reprimido, practicante de una doble moral que conservaba una actitud muy ambivalente ante la pederastia. Vlastos sugiere que su relación con dicha práctica era muy compleja y contradictoria, pues por una parte la legitimaba e incluso la practicaba y por otra la

---

<sup>403</sup> Esta idea da pie a otra invención platónica, lo que llamo la *paideia* de conversión.

<sup>404</sup> Gregory Vlastos, “The individual as object of love in Plato”, en *Platonic studies*, USA, Princeton University Press, 1981.

consideraba aberrante; de hecho señala que como no estuvo casado ni tuvo hijos,<sup>405</sup> y esto iba en contra de las leyes atenienses, seguramente era “un homosexual, un místico y un moralista”.<sup>406</sup> También James M. Rhodes afirma que Platón era “un hombre de sensibilidad homosexual”, y desarrolla un argumento para sustentarlo a partir de la relación que estableció con Dion y que se expone en la “Carta VII”.<sup>407</sup>

En contraposición, según Dover, el tema de la homosexualidad en el *Banquete* se debe más a las costumbres de la época que a una preferencia de Platón. Es decir, que como había un *ethos* homosexual dominante, el *Banquete* no podía eludir el abordaje del tema, porque “la estructura de la sociedad ateniense, y en particular la segregación de los sexos, reforzaban y mantenían el *ethos*”.<sup>408</sup> Asimismo, habría que recordar los roles sexuales y su lógica, el papel del *erastés* y el *erómenos*, en la educación y en lo que se conoce como el *eros* institucionalizado, que abordaré más adelante.

Ante la polémica es importante recordar el comentario de Nehamas, quien subraya que el énfasis platónico en el amor homosexual no es fácil de entender para los lectores del siglo XX, como tampoco lo es la categorización que hace, cuyos dos aspectos a resaltar son que el amor homosexual deviene en algo abstracto, y que ambas cualidades están interconectadas.<sup>409</sup> Es decir, que si de principio, para el hombre moderno, es difícil admitir una tesis tan mística sobre un *eros* que dirige hacia lo divino, con más razón lo es cuando se articula con la noción del verdadero amor como homosexual y la homosexualidad como requisito para acceder al *eros* filosófico.

La interpretación de Rosen contrasta con la de Vlastos, porque representan dos formas legítimas de concebir al Platón que está detrás del discurso de Pausanias, aunque habría que cuestionar a Rosen por asumir una postura contextual y admitir como opinión verdadera la actitud del extranjero en las *Leyes*, de Sócrates en la *República* y de Diotima en el *Banquete*, en contra de la homosexualidad y a favor de la reproducción. Pues no hay forma de demostrar por qué sería más verdadera una interpretación apegada a la tradición

---

<sup>405</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, p. 25.

<sup>406</sup> *Ídem.*, p. 25.

<sup>407</sup> James M. Rhodes, *Eros, wisdom and silence*, Missouri, University of Missouri Press, 2003, p. 116.

<sup>408</sup> Kenneth Dover, *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 3.

<sup>409</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xiv.

exegética (Rosen) que otra que la cuestiona con inferencias lógicas, a partir de una revisión rigurosa de sus obras y su biografía (Vlastos).<sup>410</sup>

Aunque también es importante considerar que en el diálogo, como en cualquier exposición pública, el filósofo tenía que mantener una posición reservada ante una práctica tan polémica como la pederastia, pues muchos de los pensadores más importantes han procurado guardar sus opiniones y preferencias personales sobre temas tan espinosos como los morales, para no provocar reacciones conservadoras que vayan en detrimento de sus ideas.

Además, es indudable que un hombre griego con la cultura de Platón sabía que el “amor es educativo por excelencia”,<sup>411</sup> y que la pederastia ocupaba tradicionalmente un lugar muy importante en la pedagogía como técnica,<sup>412</sup> por tanto, tenía que escribir con prudencia, para que su propósito no se tergiversara, pues si ya la propia transformación del concepto implicaba un gran reto a la interpretación del lector griego, el filósofo sabía que debía dejar muy claro que si modificaba la meta de la pederastia era principalmente para obtener un mejoramiento moral, aunque esto conllevara un detrimento de la satisfacción sexual.

Al final, no importa ni es posible saber si era homosexual, asexual o heterosexual, pues el tema tiene relevancia sólo como elemento documental en función de reconocer si había algo del filósofo detrás del encomio de Pausanias; que ante la importancia del tema, la polémica y los argumentos, parece ser afirmativo.

4) La *paideia* de conversión.<sup>413</sup> Como si la polémica no fuese suficiente, a pesar de tildarlo de homosexual al sugerir que defiende disimuladamente la pederastia porque la practica, Vlastos se contradice al señalar que Platón tenía una visión muy particular de la pederastia, pues no la concebía como las mayorías, sino que “descubre una nueva forma de pederastia, plenamente sensual en sus resonancias, pero denegando su consumación, transmutando la excitación física en energía imaginativa e intelectual”.<sup>414</sup>

---

<sup>410</sup> La “solución” moderna a este problema está en la deconstrucción derrideana.

<sup>411</sup> Henri-Irénée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, México, FCE, 2004, p. 58.

<sup>412</sup> Y resulta extraño que Jaeger en su *Paideia* no dedique una sola mención a la pederastia.

<sup>413</sup> Llamo así a la *paideia* que no implica satisfacción sexual, que convierte el deseo sexual en deseo por la trascendencia.

<sup>414</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, pp. 22-23. La definición de Vlastos parece muy influida por la sublimación freudiana.

Versión a través de la cual intentaba transformarla, al superponer su dimensión educativa a la concupiscente, como se expone con ambigüedad en el discurso de Pausanias.

Henri-Irénée Marrou ha realizado un estudio muy iluminador al respecto, donde apoya la tesis de que Platón no rechazaba la pederastia, sino que proponía —como también sugiere Vlastos— su noción asexual, para sustituir la tradicional.<sup>415</sup>

Y es que seguramente Platón conocía aquello que Claude Calame llama el “Eros institucionalizado” en la *polis*,<sup>416</sup> que se manifiesta en los rituales iniciáticos y en las prácticas propedéuticas como el *Banquete*, y que era considerado tradicionalmente como “un lugar de aprendizaje”, cuyos valores “se fundaban en los lazos de *philia*, de afecto y de confianza mutua”.<sup>417</sup>

Según Calame, cuando la poesía simposiaca “se transforma de parénesis moral en invitación erótica, recurre a las seducciones de Afrodita para convertir al futuro ciudadano en un *philos*.”<sup>418</sup> Y esto no podía haberlo ignorado Platón al elegir precisamente un simposio para reformar la idea afrodisiaca del *eros* tradicional y sacar provecho al revolucionar dicha institución.

Al final, lo más importante del análisis es revelar que Platón no estaba completamente al margen de lo que hace decir a Pausanias, pues el amor espiritual, recto y acorde a la ley, el más estable y duradero del que habla el encomiante, es muy cercano al amor filosófico, e incluso se podría decir que es su entrada al mismo, excepto por su dimensión real; ya que a pesar de que representa el amor carnal e inestable, cumple con cierto grado de excelencia, pero como no es suficiente, a través de Diotima recomienda alejarse para ascender hacia la filosofía.

En este sentido, Christopher Rowe afirma que el amor en Pausanias es el contrapunto de la noción de amor en Sócrates,<sup>419</sup> y Nehamas subraya que en el diálogo hay una dimensión ética y otra educativa que conducen de un polo a otro, es decir, del amor real por un objeto hacia el amor abstracto por una idea. Este trayecto es lo que se

---

<sup>415</sup> Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 59.

<sup>416</sup> Claude Calame, *El eros en la antigua Grecia*, Madrid, Ediciones Akal, 2002, p. 95.

<sup>417</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>418</sup> *Ídem.*, p. 100.

<sup>419</sup> Christopher Rowe, *op. cit.* p. 10.

concebe como filosofía y por esa razón la idea de la pederastia de conversión es tan importante para la reforma platónica del *eros*.<sup>420</sup>

Así queda más claro que la pederastia de conversión debe ser concebida como independiente del ámbito concupiscente, aunque no sea del todo así, puesto que si bien a través de ésta pareciese que Platón pretende eliminar las partes dionisiaca y afrodisiaca del —, al mismo tiempo sabe que no puede disociarlo completamente de lo sexual, en tanto los rituales iniciáticos, que son parte de la implementación y el fortalecimiento de la educación, también conllevan la satisfacción carnal. Es decir, que como Platón necesita de la pederastia, porque sabe que es imprescindible, intenta reformarla en teoría, aunque sepa que en la práctica esto es imposible. Es la razón por la que en Pausanias no hay referencias explícitas sino implícitas a la satisfacción sexual entre hombres.

Aunque quizá la idea de un *eros* asexual no sea completamente platónica, pues el concepto estaba relacionado con el deseo sexual, pero en muchas ocasiones el comercio sexual era la culminación de todo un proceso, no su propósito principal. De hecho la “supuesta ‘homosexualidad’ helena sólo puede entenderse como práctica inherente a unos procedimientos educativos que aún dependían en larga medida de los ritos de iniciación tribal”.<sup>421</sup> Es decir, que a pesar de su naturaleza sexual, incluso la pederastia —entendida como las prácticas eróticas realizadas en el gimnasio y en la palestra— tenía finalidades superiores como la música, la gimnasia o la política. Y Platón lo sabía muy bien.

Por otra parte, Rowe afirma que “la conexión entre Sócrates, Eros y la filosofía no es una invención platónica. Pues ya aparece en los fragmentos de los diálogos de otro seguidor de Sócrates, Esquines”,<sup>422</sup> y puede haber sido una herencia del Sócrates real. Es decir, que tanto la desexualización como su relación con la filosofía sean parte de un movimiento colectivo que se estaba gestando y del cual Platón resultó ser el mayor representante, porque sólo sus escritos trascendieron.

5) La omnipotencia del *eros*. Hay un aspecto muy importante en el encomio de Pausanias relacionado con la influencia del *eros*, que consiste en la subordinación que hace de la voluntad humana. Pues si el *eros* Pandemos somete a los vulgares, que se

---

<sup>420</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xiv.

<sup>421</sup> Claude Calame, *op. cit.*, p. 101.

<sup>422</sup> Christopher Rowe, *op. cit.* p. 6.

vuelven sus esclavos al ser débiles de mente, existe otro sometimiento del *eros* que no es negativo *per se*, puesto que, como dice Pausanias, hay una esclavitud que no es vituperable como la de los placeres concupiscentes, a saber, la de la inteligencia; que hace amar la sabiduría de una forma vehemente sin que esto se considere vergonzoso ni adulator.

Lo importante es recalcar que el *eros* se concibe como un sometimiento, es decir, es algo que viene de fuera, no es casual que se represente como divinidad, de ahí que exista todavía una eticidad incipiente en Platón que se va a formalizar en este diálogo. Así, una pederastia será justa y buena siempre que se someta al *eros* Uranio y el pupilo obedezca a aquel que lo hace sabio y bueno,<sup>423</sup> “puesto que el uno puede contribuir en cuanto a inteligencia y virtud en general y el otro necesita adquisiciones en cuanto a educación y saber en general” (184 e). Al final, no hay todavía una idea de responsabilidad sino de “ser tomado” por el *eros*, de ahí que sea tan importante reformar el concepto, para transformar el sentido que adquiere la superstición en la práctica.

6) La dicotomía entre la buena y la mala *Eris*. Para terminar me parece importante revisar una de las tesis más importantes de este encomio, a saber, la dicotomía entre la buena y la mala *Eris* como acompañantes del *eros* ambivalente, que desde mi perspectiva muestra implícitamente que Platón ha reconocido los dos polos de *Eros*,<sup>424</sup> sin intentar eliminar uno en aras de imponer el otro.

Lo anterior permite reconocer que Platón, al ser un pensador en busca de una mejor organización política, sabía que el *eros* implicaba una ambivalencia y un riesgo para la Ciudad-Estado. Por una parte era el sustrato del vínculo político, pero por otra parte podía ser su perdición, y la observación de tal complejidad sometida a la ambivalencia de las dos caras del *eros* quizá le dio motivos suficientes para emprender la escritura de un diálogo sobre el mismo.

Se puede concluir entonces que, desde la Antigüedad, la sexualidad ha sido un tema complejo de tratar, sin embargo, cuando Gould muestra que en “comunidades primitivas no tocadas por nuestras ideas encuentran sexo en abundancia, pero nunca amor”, surge una cuestión interesante, pues como el sexo precedió al amor y éste es una

---

<sup>423</sup> Aquí se puede ver la ascendencia órfica de Platón.

<sup>424</sup> Parecen ser una antecedente del *Eros* y la pulsión de muerte freudianas.

invención occidental, Platón se percató de que la raíz de la complejidad radicaba en la relación de sexo y amor (dos conceptos que condensaba el *eros* griego) y por ello decidió abordarlo superponiendo el amor al deseo sexual. Es decir, que la connotación del *eros* Urano ya desde Pausanias remite a la idea del amor y la del *eros* Pandemos remite al deseo sexual, por lo que hay una bifurcación semántica y un problema práctico entre sexo y amor.

Por lo anterior, Platón articuló al *eros* con propuestas éticas, políticas y morales que limitaran el goce de la vida amorosa, para conservar al individuo de la destrucción, es decir, Platón optó por separar el significante amor, como sostén de la cultura protectora de la de vida *versus* el significante deseo sexual, como representante de la muerte.<sup>425</sup>

Pero no se debe obviar que en la cita antropológica se encuentra una crítica de Gould, no sólo al modo tradicionalista en que se percibía el amor en la Grecia antigua, representado a través de Pausanias, sino al propio Platón, quien para la línea del portavoz parece intentar moderar o incluso eliminar al *eros* vulgar o tiránico a través del ascetismo socrático. Hay que preguntar entonces, ¿es realmente posible eliminar dicha tendencia o no ser coercitivo en el ámbito de la moral sexual cultural? Puedo responder que no es posible ni eliminarla ni evitar ser coercitivo, es una lucha que se debe librar y que sostiene el malestar en la cultura —ya lo expuse en el capítulo anterior—, por eso es tan importante que la filosofía moral y política se ocupen del estudio del *eros* como concepto y problema filosófico.

---

<sup>425</sup> Aunque en realidad la separación no es tan clara ni precisa, y en el capítulo anterior, cuando analicé la doctrina de las pulsiones, mostré por qué.

## El encomio de Erixímaco (185 e-188 e)

*Eros desmesurado destruye muchas cosas y causa un gran daño.*

Erixímaco

### Resumen

Erixímaco era un médico reconocido en la Grecia clásica, hijo de otro médico llamado Acumeno. No sólo Platón lo menciona tanto en el *Fedro* como en el *Protágoras*, sino también Jenofonte en su *Memorabilia*. Asimismo, aparece escuchando a Hippias en el *Protágoras* y es amigo de Fedro en el diálogo del mismo nombre, pues al parecer fue el *erastés* del muchacho de Mirrinunte.<sup>426</sup>

El turno siguiente correspondía a Aristófanes, pero repentinamente sufre un ataque de hipo que le impide hablar y debe cederle el lugar a Erixímaco, a cambio de que éste le dé un remedio eficaz.

El médico comienza con una crítica a Pausanias, justo como éste la hizo a Fedro, y dice que como no concluyó adecuadamente su exposición sobre *Eros*, él cubrirá esa deficiencia.

Afirma que Pausanias no se equivoca al establecer la dualidad de *Eros*, —ya que su división es necesaria en medicina— pero que no se debe creer que es una inclinación exclusiva del alma, sino que además influye en los cuerpos de todos los seres vivientes y en todas las cosas, tanto en lo humano como en lo divino (186 a-b).

Por ser clínico, a diferencia de Pausanias que circunscribe a *Eros* al ámbito moral, Erixímaco concibe el desdoblamiento del *eros* en dos estados del cuerpo y utiliza la analogía de Pausanias para mostrar que así como es “hermoso complacer a los hombres buenos, y vergonzoso a los inmorales [también lo es favorecer] los elementos buenos y sanos de cada cuerpo [y] vergonzoso secundar los elementos malos y enfermos” (186 c). Es decir, en el organismo humano hay un deseo de salud y otro deseo de enfermedad, que desde la medicina representan las dos funciones del *eros* que se contradicen entre sí.

Hay un orden amoroso en el organismo al que se debe coadyuvar, y sólo será buen médico quien sea “capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos” dentro

---

<sup>426</sup> Louise Pratt, *Eros at the Banquet*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2011, pp. 329-330.



del cuerpo (186 d). Quien logre hacer que los componentes del *eros* sano sean satisfechos y los componentes malos sean erradicados, quien sepa transformar el *eros* perverso en digno, será exitoso en su oficio. Dicho de otra forma, quien haga que el lado sano domine al enfermo, será capaz de curar; en este sometimiento se encuentra la finalidad de la medicina.

El encomiante hipocrático concuerda con Heráclito sobre la discordia constitutiva, pero la limita a una condición originaria y superable, puesto que Erixímaco “corrige” y reinterpreta al sabio de Éfeso, en tanto cree que existe la posibilidad de la concordancia entre los opuestos a pesar de saber que son discordantes por antonomasia, ya que piensa que ésta conducirá necesariamente a una armonía final (187 d).

En su exposición se encuentran condensados el origen contradictorio de *Eros*, referido a uno de los sabios presocráticos, las dos funciones de *Eros* como los opuestos salud-enfermedad y la finalidad de *Eros* como la armonía anhelada.

Pero a diferencia de Pausanias, un rasgo importante en su exposición consiste en que aunque también desdeña al *eros* de Polimnia, por ejercer una función negativa en el cuerpo, no lo niega ni piensa que se puede extirpar, puesto que al ser médico sabe que no puede desconocer esa dualidad condicional y necesaria de todo organismo vivo, y por ello prescribe que se debe vigilar a ambos, para evitar caer en el exceso de la enfermedad, y se debe tratar de hacer solidarios a los componentes mediante una concordancia entre ambos, que lleve a un buen fin. Así, Erixímaco no omite la función negativa de *Eros*, sólo intenta dirigirla y controlarla.

Más adelante el médico hace la analogía entre la medicina y la música, en tanto ambas tienen una relación con el amor, porque procuran armonía. El *eros* bueno es armonía, porque posee belleza y un carácter divino, y por ello se debe fortalecer su naturaleza. En cambio, el *eros* malo debe dosificarse; satisfacerse con medida sin llegar al exceso. Algo parecido a lo que Platón prescribe en la *República*, al considerar los tres estadios del alma y sus satisfacciones como necesarias, para lograr una proporción justa.

Por consiguiente, con ayuda del *eros* ordenado se puede equilibrar la tendencia del *eros* desmesurado, que en ciertas épocas prevalece y hace mucho daño al cuerpo. Así, ante la revolución que hace que todo organismo pase naturalmente de un estado a otro, el

médico está obligado a curar al *eros* intemperante, para preservar la vida y esto sólo es posible si se puede fortalecer al *eros* templado.

Erixímaco considera que ambas funciones de *Eros* deben librar una batalla, para que a través del dominio de la digna sobre la indigna se produzca la armonía. Y la manera de hacerlo será sanar a aquellos que padecen los deseos que inspira el *eros* Pandemos. Por tanto, el *eros* curativo logra su finalidad cuando puede domeñar a la parte enferma y “enseñar” a desear con moderación y justicia, para acceder a la felicidad; justo como hace un buen médico.

### **Interpretación del portavoz**

Taylor considera el discurso de Erixímaco como aquel cuyo trasfondo es el del hombre de ciencia que conoce los secretos del amor. Para el filósofo, la pedantería del médico es intencional, cumple con los objetivos de la diversión, para hacer más agradable la tarde, pero tampoco hay que suponer que Platón intenta con eso burlarse de la ciencia,<sup>427</sup> sino sólo exponer una más de las versiones no filosóficas sobre *Eros*. En contraposición, Nehamas y Woodruff sostienen que Platón “está claramente satirizando su vanidad y su excelente opinión sobre el significado y la importancia de la medicina.”<sup>428</sup>

Taylor revela que el trasfondo del elogio contiene influencias de Heráclito, en relación con la lucha de contrarios, de Pitágoras, con la combinación de los opuestos, y de la filosofía médica de Empédocles, que consiste en dos fuerzas opuestas como fundamento: el amor y la discordia.

Finalmente, según el filósofo británico, la función de este discurso es “distraer la atención del tema del sexo [...] y llamar la atención hacia el significado cósmico universal de la concepción de la reconciliación de los ‘opuestos’ en una ‘armonía’ más elevada.”<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 217.

<sup>428</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xvi.

<sup>429</sup> Alfred Taylor, *op. cit.* p. 218.

### El litoral de Stanley Rosen

Para Rosen los discursos de Erixímaco y Aristófanes deben leerse como articulados por una crítica hacia la autoridad de la filosofía. El primero implicaría la perspectiva técnica y el segundo la poética política.

Asimismo, parece digno de subrayar —porque difiere de lo que se ha dicho anteriormente— que, según Rosen, el episodio del hipo representaría una crítica a la “desarticulación de la poesía y la justicia”,<sup>430</sup> en tanto el azar afecta al arte sin que se pueda hacer nada al respecto. Nota que remite a la interpretación que hace Taylor del final del diálogo y que forma parte de una crítica filosófica a la poesía y su *hybris*.<sup>431</sup>

Para Rosen, la sustitución de Erixímaco por Aristófanes tiene varias funciones, entre las que se encuentran tres críticas fundamentales de Platón:

- 1) La primera es “sugerir la subordinación final de la poesía al tecnicismo y al mismo tiempo indica la preferencia de Platón por Aristófanes, a quien le da una posición más alta en el ascenso dialéctico”.<sup>432</sup> Lo que indica que Rosen coincide con Taylor y Robin en la suposición de que los discursos están jerarquizados, pero a su vez discrepa con la interpretación que desdeña y excluye el encomio aristofánico.<sup>433</sup>
- 2) La segunda es mostrar la relación entre naturaleza y convención —tópico característico de la sofística— y entre la necesidad y el azar. Temas que ya en otros diálogos se presentan como controvertibles entre la filosofía y la sofística, y que regresan en el *Banquete* para, según Rosen, hacer más consistente la postura platónica al respecto.
- 3) Y el tercero es la demostración de que la manipulación técnica de la naturaleza no necesariamente implica una más alta manifestación de *Eros*.<sup>434</sup> Cuestión relacionada con el ateísmo y el orgullo técnico de Erixímaco.

Rosen descubre en el encomio un problema ambiguo entre la medicina y la filosofía, que por una parte remite a su oposición en la *República* (405-410), puesto que si

---

<sup>430</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 91.

<sup>431</sup> Alfred Taylor, *op. cit.* p. 234.

<sup>432</sup> Stanley Rosen, *op. cit.* pp. 91-92.

<sup>433</sup> Por esta ubicación limítrofe y compleja es que Rosen sirve de gozne entre ambas líneas interpretativas.

<sup>434</sup> Stanley Rosen, *op. cit.* p. 92.

la medicina está íntimamente ligada con la retórica legal y con la sofística —por su naturaleza materialista— está en contra de la filosofía. Pero por otra parte revela que la medicina conlleva una técnica análoga a la filosofía, en tanto ambas buscan la verdad, para entender lo humano a través del análisis o *diaéresis*, que tanto Platón como Hipócrates practicaban. Sin embargo, si bien la filosofía mantiene una relación ambigua con la medicina, no por ello Platón está impedido para demostrar cuáles son las fallas de la ciencia hipocrática.

Los antecedentes médicos y filosóficos que Rosen encuentra en Erixímaco son principalmente dos: 1) La revisión almeónica de la teoría de los opuestos de Pitágoras, que “expresa la diferencia entre salud y enfermedad en términos políticos”,<sup>435</sup> donde la salud sería algo como la isonomía y la enfermedad como la tiranía “corporal” del *eros* vulgar. Y 2) la influencia del filósofo de Agrigento, con el que presenta diferencias importantes, como la predilección por el *eros* doble, como principio cosmogónico, en lugar de la oposición entre amor y discordia.

Si Erixímaco elige un *eros* doble que se pueda manipular con la *techné*, en lugar de dos *eros*, es para evitar lidiar con dos principios contradictorios que no pueden ser excluyentes ni se pueden superponer uno al otro. Pues el hecho de que existan dos *eros* implica una imposibilidad para acceder a la armonía, que el médico no entiende como equilibrio, sino como dominio de lo ordenado sobre lo desordenado.

Es preciso subrayar que el primer antecedente está relacionado con la condensación entre medicina y moral; unión que se articula con la política, pues la discusión sobre si la moral y la política debían ser o no interdependientes es un tema tan importante en la confrontación de la sofística con la filosofía, que Platón lo presenta en el *Banquete* con una metáfora clínica, para demostrar que la política, como el cuerpo, es altamente corruptible si se independiza de la moral; entendida como el *eros* ordenado cuyo dominio es indispensable para conseguir la armonía.<sup>436</sup>

La influencia de Empédocles es la raíz de la complejidad del problema de la dualidad del *eros* en el *Banquete* pues, como bien señala Rosen, es más fácil hablar de

---

<sup>435</sup> *Ídem.*, p. 95.

<sup>436</sup> Desde mi perspectiva, este argumento es la base de la reforma platónica del *eros* para el mejoramiento moral de los individuos como requisito para la estabilidad de la polis.

dos tendencias complementarias que se pueden manipular cuantitativamente, que de dos inclinaciones opuestas e independientes que sería difícil manejar.

Los dos *eros* planteados por Pausanias representan un obstáculo para concebir al *eros* como único orden cósmico, y por ello Rosen asevera que Erixímaco decide reemplazarlos por un doble *eros* que simboliza “un principio único en el cual los opuestos se armonizan”.<sup>437</sup> Así, con la síntesis del dualismo en un monismo, evita la contradicción inherente en Empédocles. Pues si *Eros* es el principio unitario del cosmos, él mismo debe ser una unidad y por ello es imperante eliminar el dualismo.<sup>438</sup>

Según Rosen, con la concepción de *Eros* como un entero (188 d5), el médico “prefigura la enseñanza de Diotima”,<sup>439</sup> puesto que en su rechazo al dualismo empedócleo, Erixímaco parece coincidir con el pensamiento que algunos consideran platónico,<sup>440</sup> si se parte del entendido de que sólo a través de Sócrates transmite sus opiniones.

Al respecto, también Dover señala que “en tanto Erixímaco rompe con el tratamiento de Eros como un aspecto de la sexualidad humana, su encomio debe ser entendido como una disposición hacia el tratamiento que Diotima hace del mismo como una búsqueda del bien supremo; pero su dualismo, que atribuye un Eros malo positivo al orden de la naturaleza, es ajeno a la metafísica de Diotima”.<sup>441</sup>

Pero si Erixímaco habla de una dualidad en el *eros* es porque como médico no puede desconocer una parte mala, vulgar o negativa, que tiende a la destrucción en el cosmos, en el cuerpo y en todas las cosas. Hay que recordar que para plantear esa contradicción parte de Heráclito, pero la reformula en términos clínicos, en tanto cree que la *techné* puede “terminar la guerra entre las fuerzas buenas y malas en el cosmos, y permitir al hombre vivir en una armonía pacífica”.<sup>442</sup> Es decir, piensa que la contradicción es “curable”, que la parte mala se puede debilitar, para imponer la parte buena y superior, y que su ciencia —la medicina— tiene esa función.

---

<sup>437</sup> *Ídem.*, p. 98.

<sup>438</sup> Este dualismo es el que recupera Freud de Empédocles y después problematiza en “Más allá del principio de placer” para convertirlo en un monismo, como Erixímaco. Ver el apartado sobre “El amor, la filosofía y Freud”.

<sup>439</sup> Stanley Rosen, *op. cit.* p. 99.

<sup>440</sup> *Ídem.*, p. 111.

<sup>441</sup> Kenneth Dover, *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 105.

<sup>442</sup> Stanley Rosen, *op. cit.* p. 100.

Rosen plantea una pregunta que problematiza lo anterior, pues descartar la existencia de dos *eros* no es suficiente para eliminar su doble tendencia, ya que también el *eros* doble implica una doble propensión, tanto hacia el bien como hacia el mal. El autor se interroga sobre cuál será el principio que guía al *eros* en la dirección adecuada,<sup>443</sup> dado que “naturalmente” ninguno de los dos es más fuerte y la prueba de ello es que se necesita de la medicina, para coadyuvar a que uno triunfe sobre el otro.

¿Será que la respuesta se encuentra en la creencia médica de que a través de la *techné* es posible modificar la *physis*? ¿Será esa una sugerencia platónica en las críticas que hace a Erixímaco a través de este discurso? ¿Será que el filósofo se dio cuenta de la ilusión que conlleva creer que a través de una ciencia natural es posible la armonía de los opuestos y de que es imposible que exista realmente una cura?

Más allá de mis especulaciones, Rosen señala que como la existencia de la humanidad precede a la de la medicina, “la armonía de los opuestos se da inicialmente por naturaleza, no por la *techné*”;<sup>444</sup> lo que significa que el médico puede inducir o transformar las tendencias, pero nunca originarlas. Es por ello que la medicina, entendida como “la habilidad de restablecer una armonía original de los opuestos en un cuerpo enfermo”,<sup>445</sup> no determina el orden de las tendencias, no funda las inclinaciones, sino que sólo asiste al organismo para restablecer un estado que se considera “ideal” por costumbre, no por naturaleza. Sin embargo, eso no le impide fungir como “la primera *techné* porque descubre los principios básicos del cosmos”.<sup>446</sup>

Pero como primera *techné*, la medicina sí conlleva la creencia de que “el hombre puede imponer sus propios deseos en la naturaleza”,<sup>447</sup> sin embargo, me parece que no es difícil probar que esto representa una mera ilusión, ya que como el propio *eros* lo evidencia, la naturaleza —dada su complejidad y sus contradicciones— no puede ser ni completamente explicada, ni totalmente manipulada por la *techné*.<sup>448</sup>

---

<sup>443</sup> *Ídem.*, p. 101.

<sup>444</sup> *Ídem.*, p. 105

<sup>445</sup> *Ibidem.*

<sup>446</sup> *Ibidem.*

<sup>447</sup> *Ídem.*, p. 107.

<sup>448</sup> Rosen anota que este problema es resuelto en la modernidad sustituyendo naturaleza por historia, y la acotación sirve para entender por qué el método freudiano consiste en reescribir la historia para “curar” la “naturaleza”.

Al respecto, Rosen remite al debate incluido en las *Leyes*, donde Sócrates replica a los pensadores que conciben al *eros* como el agente armonizante por “necesidad de acuerdo con el azar”.<sup>449</sup> Hay que recordar que los materialistas representan una especie de ateísmo, al rechazar a los dioses olímpicos, concebir el cosmos en términos físicos e “identificar la necesidad con el azar”.<sup>450</sup>

Erixímaco, como representante de esa corriente materialista de pensamiento, cree que el uso de la medicina y la música serán suficientes para “eliminar la guerra natural de los opuestos”,<sup>451</sup> ya que no concibe que haya una fuerza mayor de otro orden que no sea el físico, ni un orden superior que no pueda ser determinado por la naturaleza o por el artificio humano.

Rosen señala que problema consiste en que “Erixímaco pretende completar o dar una base para la existencia humana con su versión del cosmos físico. Y al mismo tiempo interpreta el cosmos en términos del cuerpo humano. La equivalencia del cuerpo y la naturaleza no provee un fundamento seguro para entender o evaluar las acciones humanas.”<sup>452</sup> Esta evidencia resalta la falla del médico, puesto que su método nos dirige hacia un “optimismo sin garantías”,<sup>453</sup> que atribuye el poder tanto a la *techné* como a la naturaleza, cuando en realidad “para poner el punto en una forma relativamente moderna, la preferencia del orden o cosmos al desorden o caos es un gusto humano; más generalmente, es un gusto de la *psique*,”<sup>454</sup> y no de la naturaleza.

Según Rosen, “la crítica tácita de Platón a Erixímaco consiste en que usa elementos de las enseñanzas de los materialistas físicos para el propósito inapropiado de explicar la existencia humana”,<sup>455</sup> y por tanto se queda en un intento fallido por dar cuenta de la importancia del *eros*; pero considero que puede no ser sólo un intento fallido, sino, como he señalado antes, puede ser una metáfora en la que, más allá de la crítica a los materialistas, exista una analogía política y moral del *eros*, a través de la cual Platón muestra lo que verdaderamente está en juego, a saber, la dimensión ética y no la orgánica.

---

<sup>449</sup> Stanley Rosen, *op. cit.* p. 108.

<sup>450</sup> *Ídem.*, p. 109.

<sup>451</sup> *Ídem.*, p. 112.

<sup>452</sup> *Ídem.*, p. 118.

<sup>453</sup> *Ídem.*, p. 119.

<sup>454</sup> *Ídem.*, p. 118.

<sup>455</sup> *Ídem.*, p. 119.

Finalmente, para Rosen, Erixímaco es un pensador incoherente por el “conflicto entre sus pasiones físicas y su orgullo técnico”,<sup>456</sup> que lo llevan a fracasar en su intento de dar una explicación materialista del amor.

### **La interpretación integral**

El episodio del hipo contenido en este apartado ha sido considerado como un elemento importante y revelador, en tanto que pone en evidencia que el orden del cuerpo cede al desorden, e incluso lo necesita para recuperar su bienestar. Es decir, que con el incidente, Platón —voluntaria o involuntariamente— muestra que en el organismo hay ciertas tendencias hacia el malestar que son incluso más fuertes que sus contrarias y que funcionan como obstáculos imprescindibles, porque en realidad las complementan y las relanzan.

Lo anterior coincide con la postura de Erixímaco sobre el *eros*, en tanto que representa una dualidad contradictoria en la que ninguna de las dos partes tiende a la inhibición, sino que deben ser estimuladas.

Al respecto, Martha Nussbaum señala algo que considera la mayor enseñanza de este episodio, a saber, que el accidente deja ver “el poder de las contingencias corporales para trastornar y someter las aspiraciones de la razón práctica.”<sup>457</sup> Acotación que resalta la dimensión ético-moral del *Banquete*.

Por su parte, Thomas Gould hace una observación que resulta muy provocativa para aquellos que interpretan el hipo de Aristófanes como un detalle insignificante.<sup>458</sup> Según el autor, Erixímaco significa “luchador contra el hipo”,<sup>459</sup> y habría que analizar por qué Platón eligió precisamente a un médico con ese nombre —para protagonizar el incidente con el cómico— y qué significado le da a ese “accidente”, que revela un percance de la razón inherente al *eros* en su dimensión ética.

El autor subraya que: “El enfermo, dice Erixímaco, tiene diferentes clases de deseos de aquellos que los sanos tienen. Mientras que los deseos de los sanos trabajan en

---

<sup>456</sup> *Ibidem*.

<sup>457</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibiades: una interpretación del Banquete”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 238. Observación que parece ser del mismo orden de la que hizo a Freud intuir la existencia del *icc* en las histéricas.

<sup>458</sup> Alfred Taylor, *op. cit.* p. 261.

<sup>459</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 29.



armonía y se dirigen hacia la felicidad, los de los enfermos tienden a destruir el bienestar de la persona completa.”<sup>460</sup> Por esa razón da a Pausanias el crédito de haber comenzado bien su encomio, al determinar un *Eros* noble que sería el causante de la salud y otro *Eros* vulgar, que en el organismo sería causante de la enfermedad. Pero le critica haberlo circunscrito sólo a las almas, pues para la medicina el cuerpo y el alma están articulados de forma indisociable y lo que uno padece el otro lo resiente.<sup>461</sup> Además de que todas las artes funcionan de la misma forma, ya que consisten en “el estudio de un complejo de deseos independientes pero interactivos.”<sup>462</sup> Si cuerpo y alma son unidos por la ciencia médica y por el *eros*, “el estudio universal de todas las investigaciones científicas es, por consiguiente, el amor”.<sup>463</sup>

Justo porque el médico ensancha la potencia del *eros*, Gould resalta su pansexualismo; y no se equivoca cuando señala que el médico llega así a una especie de teleología, pues pareciese querer explicar todo a partir del amor.<sup>464</sup> Sin embargo, la cuestión radica en saber hasta dónde puede ser viable el uso de esta explicación, porque la noción del amor como motivo se circunscribe sólo a los objetos móviles, es decir, “hay una correlación entre amor y locomoción”,<sup>465</sup> ya que el *eros* es tendencia, inclinación, agitación. Por tanto, desde esta lógica no podría haber amor en un objeto estable, aunque, ¿no es ése el lugar al que Diotima dirige a Sócrates?<sup>466</sup>

Gould subraya que si Erixímaco recurre a Heráclito para mostrar que la armonía es producto de tensiones entre cosas irreconciliables, es sólo para llegar a la conclusión de que la salud implica vencer la batalla contra la enfermedad, pues entiende que ambos *Eros* están en una lucha constante y que uno debe dominar a otro. Es decir, para Erixímaco hay armonía y cura sólo si hay síntesis.

Al mismo tiempo señala que es muy extraño no ver a Empédocles entre las referencias del médico, sobre todo porque su imagen debió estar implícita para los

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>461</sup> Esa relación también es muy importante para Freud.

<sup>462</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 30.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 30. Sin duda el antecedente de la tesis freudiana sobre el libido como lo que subyace en los vínculos humanos

<sup>464</sup> Objetivo que se le reprocha a Freud y que este mismo toma de Platón.

<sup>465</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 31

<sup>466</sup> Esta pregunta es pertinente para problematizar la contradicción implícita en el *Eros* o amor, que será evidenciada con la irrupción de Alcibíades.

griegos de aquella época, y piensa que las razones de su omisión pueden ser dos: la primera es que Empédocles considera a Afrodita como representante del amor, no a *Eros*. La segunda es que ve a la naturaleza como el producto de dos tendencias opuestas: el amor y la discordia, pero no concibe que una domine o elimine a la otra.<sup>467</sup> Ambos argumentos parecen suficientes para eliminar la referencia al filósofo de Agrigento.<sup>468</sup>

El comentario del autor alude a las referencias explícitas en el texto y advierte de forma tácita que un método riguroso debe cuidarse de no sobreinterpretar, ya que otros comentaristas encuentran en Erixímaco referencias implícitas a Empédocles (véanse los argumentos de Rosen, por ejemplo).

En torno a esta polémica, lo más interesante del comentario de Gould es la revelación de que “Platón podría fácilmente haber hecho que Erixímaco expusiera una versión de la teoría de Empédocles si hubiese querido recolectar y refutar las falsas creencias sobre el amor de la época”,<sup>469</sup> como dicen los detractores de la interpretación integral. Pero como no fue así, “el objetivo de Platón era más complejo. Pues, como veremos más adelante, Platón presenta aquí, como en todos los discursos de la primera mitad del diálogo, una idea familiar, pero en una versión que él podrá construir, en lugar de verse forzado a refutar.”<sup>470</sup>

Lo anterior permite reconocer que Platón no puede estar al margen de lo que se dice en cada uno de los encomios —al menos no del todo, como ya se ha visto con los dos personajes iniciales—, lo que no contradice el hecho de que sí existan rasgos que critica a través de los distintos elogios, sino sólo la radicalidad que excluye cualquier atisbo de opinión platónica en ellos.

Ludwig Edelstein hace una lectura muy interesante sobre el encomio de Erixímaco, que circunscribe a la línea integral, porque defiende —en contra de la interpretación de la línea del portavoz— la tesis de que Platón no hace una sátira de la medicina a través del encomio, así como tampoco dibuja al personaje como alguien arrogante y cerrado.

---

<sup>467</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 31. Ver: Ludwig Edelstein, “The Role of Eryximachus in Plato's Symposium”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 76 (1945), pp. 85-103.

<sup>468</sup> Empédocles es una de las referencias más importantes para Freud.

<sup>469</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 31.

<sup>470</sup> *Ídem.*, p. 31.

Según Edelstein, el médico no era indiferente para el filósofo, sino al contrario, lo representa con sus cualidades tanto históricas como de su profesión, e incluso parece que lo estima, al grado de que lo dibuja como “el más importante” de los convidados.<sup>471</sup> Asimismo, desde su punto de vista, a través de Erixímaco expone el más platónico de los discursos, ya que si “Fedro y Pausanias sólo saben del significado moral de *Eros* en relación a la virtud. Aristófanes alaba a *Eros* como la aspiración del alma para trascenderse y buscar su unidad original. Agatón celebra a *Eros* como el poseedor y el dispensador del bien”;<sup>472</sup> por el contrario, el médico funge como una autoridad que elabora un encomio donde entrona a *Eros* como el ordenador del universo, e inclusive incorpora elementos propios del pensamiento platónico desde su curiosidad filosófica. Por consiguiente, es él quien dirige el *Banquete* y el único que desde su disciplina dialoga con la filosofía.<sup>473</sup>

Y, aunque considero que el argumento es tajante e incluso reduccionista —al señalar al médico como el encomiante principal— me parece que tiene un gran valor, pues permite reconocer que una interpretación consistente es válida en sí misma, y admitir que ante la complejidad del diálogo es imposible llegar a un acuerdo hermenéutico; por lo que la línea integral se sostiene al mismo nivel que la del portavoz.

Por otra parte, Edelstein señala que lo que hace parecer pedante a Erixímaco es su afirmación de que la explicación médica del *eros* reina en todo el universo.<sup>474</sup> Adjudica la pedantería a la ampliación del significado del *eros* —que Gould llamaba pansexualismo—, sin embargo, habría que preguntarse si esto en verdad es digno de censurarse, pues, ¿qué pensador importante dentro del campo científico o filosófico no es conducido por sus descubrimientos a tomar alguno de sus principios como universal y aplicable en muchos casos? ¿Acaso no es ése el principio rector que inspira a investigar al científico?<sup>475</sup> También habría que destacar que si el médico se expresaba de manera

---

<sup>471</sup> Ludwig Edelstein, “The Role of Eryximachus in Plato's Symposium”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 76 (1945), p. 96.

<sup>472</sup> *Ídem.*, p. 93.

<sup>473</sup> *Ídem.*, p. 94.

<sup>474</sup> *Ídem.*, p. 89.

<sup>475</sup> Esto remite directamente a las preguntas que Freud se hace cuando utiliza el mito de Aristófanes para sustentar una intuición científica en el apartado sobre: “El amor, la filosofía y Freud”.

presuntuosa, quizá era porque en su época “el valor y la naturaleza de las artes eran ampliamente discutidos”.<sup>476</sup>

Edelstein abona más argumentos a su tesis del científicismo platónico y subraya que, gracias a que Platón tomó de la medicina la diferencia entre el arte y el azar, es que pudo comprender la posibilidad de manipular los resultados de acuerdo a los propósitos del investigador.<sup>477</sup> E incluso afirma que “ha sido discutido que la medicina lo influyó tan profundamente como las matemáticas: mientras éstas últimas dieron forma a su filosofía natural, la primera moldeó su doctrina ética”.<sup>478</sup>

De ahí que el autor concluya que “la definición de la búsqueda del mejoramiento moral, basada en el concepto de un bien innato en el alma, parece deudora de las definiciones del tratamiento médico basadas en el concepto de un bien innato del cuerpo”.<sup>479</sup> Argumento que me sirve para sustentar la tesis de que el discurso de Erixímaco es principalmente una metáfora de la incipiente ética platónica.

Siguiendo a Edelstein, puedo afirmar que Platón tenía en tan buena estima a Erixímaco, que su personaje era incluso más importante de lo que parece —aunque seguramente no el principal—, pues representa una parte del trasfondo científico de la filosofía platónica y el fundamento de su propuesta ética de la cura de la política a través de la moral. No es en vano que filósofos posteriores llamen al ateniense: el médico del alma.<sup>480</sup>

Finalmente, Edelstein acota su idea principal y expresa que no hay que perder de vista que “para Platón, el filósofo no es un médico, que espera en su clínica a la que la gente llega enferma para escucharlos y curarlos a través de sus palabras, impartiendoles su sabiduría”,<sup>481</sup> pues en realidad lo que le interesa al filósofo sólo es la búsqueda de la verdad. Así, la diferencia radical entre filosofía y ciencia médica se encuentra en su método, que no obedece a un prejuicio que busca la adecuación de un saber como solución de un problema, sino a la investigación dialéctica, que busca respuestas abiertas

---

<sup>476</sup> Ludwig Edelstein, *op. cit.*, p. 90.

<sup>477</sup> *Ídem.*, p. 97

<sup>478</sup> *Ibidem.* Otra resonancia, pues así como para Platón la medicina es la base para la ética, Freud considera lo mismo.

<sup>479</sup> Ludwig Edelstein, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>480</sup> *Ídem.*, p. 99.

<sup>481</sup> Mark L. McPherran, “Medicine, magic, and religión in Plato’s Symposium”, en J. H. Lesher, D. Nails y F. Sheffield (eds.), *Plato’s Symposium*, Massachusetts, trustees for Harvard University, 2006, p. 100.

para permitir seguir investigando.<sup>482</sup> Interpretación que, desde mi perspectiva, puede ser acertada; al menos en la etapa juvenil de los diálogos.

Por otra parte, Mark L. McPherran hace una interpretación —derivada de dos artículos, el del propio Ludwig Edelstein y otro de David E. Konstan y Elisabeth Young-Bruehl—, que considero parte de la línea integral, porque plantea algunas ideas interesantes para el debate.

La primera consiste en la observación de que, a través de los personajes del diálogo, Platón “se apropia y extiende las convenciones científicas y religiosas de su tiempo al servicio de una nueva empresa filosófica de rango superior”.<sup>483</sup>

El autor asume que Platón está detrás de todos y cada uno de los personajes con un objetivo muy claro, que se trata no sólo de la construcción de una novedosa concepción del *eros*, sino de una total revolución en el orden del pensamiento arcaico.

De hecho, McPherran también abona argumentos para dilucidar la naturaleza del episodio del hipo, puesto que rescata la especulación de Apolodoro, acerca de la costumbre de Aristófanes de “atascarse” con la comida, que sería una buena razón para mofarse del personaje y dar al episodio un peso específico y una significación más concreta. Sin embargo, también dice que el hipo, desde la Antigüedad, era tradicionalmente interpretado como profecía, e incluso se creía que cuando alguien eructaba otro se acordaba de él; de ahí que el incidente se relacione con algo del orden de la adivinación.

Y si se trata de adivinación, entonces —para acceder a un significado más adecuado— habría que analizar qué quiere decir Platón al respecto, qué significaría una premonición o una revelación dentro de los discursos tanto de Erixímaco como de Aristófanes y, por supuesto, cuál es su importancia para el discurso de Diotima. Pues es necesario reconocer el uso tan refinado que Platón hace de los materiales religiosos para propósitos no rituales, ya que “disfrutó de la libertad de probar con los recursos de la religión y, cuando su propósito era religioso, sugerir cambios y reformas que le parecían

---

<sup>482</sup> *Ídem.*, p. 100.

<sup>483</sup> *Ídem.*, p. 73.

necesarios para la búsqueda del orden humano y divino”.<sup>484</sup> Es decir, manipulaba ambos discursos, *mito* y *logos*, para cumplir con sus objetivos filosóficos.<sup>485</sup>

McPherran señala un aspecto muy importante sobre Erixímaco —que fortalece el argumento de Edelstein, sobre la importancia del personaje para Platón—, a saber, que a través de su rigor intelectual, Erixímaco se opondría a los hipocráticos, que intentaban liberar a la medicina de sus raíces filosóficas, pues “los médicos [como él] que abogaban por la medicina filosófica sostenían que el saber médico requería un previo entendimiento de la naturaleza humana y sus elementos constitutivos”.<sup>486</sup> Detalle interesante para el debate sobre el estatuto filosófico del *Banquete*, pues el significado del personaje, que junto con su padre, Fedro y Alcibíades estuvieron implicados en la profanación de los misterios, tiene un valor paradigmático en el diálogo; lo que hace pensar en el peso simbólico de dichos hombres en la Grecia clásica, que se debatía entre las creencias religiosas, el pensamiento científico y la especulación filosófica (práctica incipiente de la que Platón es un magnífico representante).<sup>487</sup>

La importancia de Erixímaco como invitado al *Banquete*, parece residir en lo que el conocimiento médico representaba para el discurso intelectual de la época clásica; pues tanto E. M. Craik como Ludwig Edelstein coinciden en que los pensadores de finales del siglo V a. C., no podían prescindir de la medicina en sus discusiones y estaban empapados del *corpus* hipocrático, porque les permitía conocer una perspectiva científica sobre la naturaleza humana, independientemente de que estuvieran o no de acuerdo con ella.<sup>488</sup>

También se ha dicho que la crítica platónica a la física presocrática está representada en varios episodios de sus diálogos, y el *Banquete* no es la excepción. Principalmente entre los discursos de Erixímaco y de Aristófanes que están ligados de forma intertextual, porque un análisis profundo deja ver que uno se dirige a otro de manera tácita, ya que además de que “Aristófanes intentó satirizar las teorías de la

---

<sup>484</sup> John P. Anton, “Some dionysian references in the platonic dialogues”, en *Classical Journal*, (Nov., 1962), p. 49.

<sup>485</sup> Ver el apartado sobre: “¿Una contradicción epistemológica?”

<sup>486</sup> Mark L. McPherran, *op. cit.*, p. 78.

<sup>487</sup> Ver el apartado sobre: “¿Una contradicción epistemológica?”

<sup>488</sup> Ver E. M. Craik, “Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 51, No. 1 (2001) y Ludwig Edelstein, “The Role of Eryximachus in Plato's Symposium”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 76 (1945).

generación y de la evolución sexual que fueron argumentadas solemne y elaboradamente por los colegas de Erixímaco”,<sup>489</sup> también hay una burla hacia la idea de la esfera en tanto “la circularidad es un motivo común en el pensamiento presocrático, especialmente en Heráclito y Empédocles”.<sup>490</sup>

Así, según Craik “esta *parodia* confirma que Platón tenía un peculiar interés y dominio en los asuntos médicos y sugiere que esperaba que sus lectores estuvieran familiarizados también con la terminología médica y científica”,<sup>491</sup> aunque comprender tanto la burla como las referencias sólo es posible si se tiene un conocimiento suficiente sobre el contexto y se asume una postura política sobre la ironía platónica utilizada en el diálogo.

### **Conclusiones**

Para concluir, puntualizaré sobre varios elementos que me parecen importantes en el encomio:

1) Las distintas manifestaciones del *eros*. Las dos funciones del *eros*, para Erixímaco, son la analogía médica de la doble tendencia moral hacia lo noble y lo vulgar en Pausanias. Desde esta lectura se puede reconocer lo que ya he subrayado en los dos encomios anteriores, a saber, que en el *Banquete*, Platón aborda distintas manifestaciones del *eros* en su época; que hasta este momento son la sofística, la moral y la orgánica.

2) La dualidad, ambivalencia y complejidad del *eros*. Hay que subrayar que la importancia de la función de la enfermedad en Erixímaco hace que el *eros* adquiera una complejidad ya sugerida por Pausanias en el ámbito moral. Y esto es posible gracias al pensamiento médico de la época, pues si bien era de sentido común que había que combatir la versión perversa del *eros*, al mismo tiempo se debía reconocer que el mal y lo malo no son prescindibles, y fue gracias a la medicina que se pudo admitir la contradicción erótica como parte indispensable de la condición humana, porque a pesar de que Pausanias fue quien introdujo el problema, al plantearlo en el terreno moral generó ambigüedades difíciles de comprender y de superar, mismas que en el terreno médico se vuelven más accesibles e incluso curables en algunos casos.

---

<sup>489</sup> E. M. Craik, *op. cit.*, p. 111.

<sup>490</sup> *Ídem.*, p. 112.

<sup>491</sup> *Ídem.*, p. 113. Las bastardillas son mías.

El conocimiento sobre la ambivalencia y la complejidad del *eros* orgánico tuvo que ser muy significativo para Platón, para intentar establecerlo como un concepto y un problema filosófico, puesto que al parecer su espíritu científico pudo sortear los límites de la superstición y le permitió ir más allá del determinismo religioso de la época, que incluye su propio misticismo.

Se sabe que para los griegos de la Antigüedad la contradicción del *eros* tenía que ver con una relación con los dioses, con un apoderamiento de la voluntad —tipo posesión demoníaca— y no con una determinación ética o existencial.<sup>492</sup> Por consiguiente, el *Banquete* es un escrito muy importante que debe ser comprendido como fundamento de una ética todavía incipiente a principios del siglo IV a. C., pues ayudó a concebir al *eros* como una determinación que no necesariamente es sobrenatural, que se nos presenta como ambivalente y que es exclusiva del comportamiento humano. Es decir, contribuyó a erigir al *eros* como demonio, como tendencia ética y lo creó como concepto y problema filosófico.<sup>493</sup>

Esa ambivalencia del *eros*, que representa un problema ético, moral y político en el diálogo, es muy importante en la filosofía de Platón, y no es casual que al final de su elogio, Erixímaco refiera a la adivinación como método curativo, que consiste en vincular a los dioses y hombres para curar a aquellos que padecen del dominio del *eros* intemperante a través de la moderación y la justicia. Hay que reconocer aquí —a partir de la acotación de Edelstein— la condensación de lo médico con lo místico y lo moral, como recurso retórico, pues en esa época se creía que, como ningún hombre dominaba totalmente su comportamiento, sólo al encomendarse a la amistad de los dioses podían ser conducidos hacia la armonía y la felicidad. Esta idea está en el propio Platón, cuando tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* recurre al mito de la revelación o la manía para acceder a la dimensión erótica de la transformación.

Sin embargo, permanece la duda sobre si Platón cierra de esta forma el discurso de Erixímaco: 1) para ironizar sobre la explicación supersticiosa del destino como ya determinado; 2) si lo hace porque realmente cree en esa dimensión mística del *Eros*; 3) o si plantea una encrucijada aporética, referida a la imposibilidad de que el ímpetu del

---

<sup>492</sup> Ver E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

<sup>493</sup> Ver el apartado sobre: “Eros como concepto y problema filosófico”.



orden racional domine totalmente el desorden irracional inherente al cuerpo y el alma. La respuesta reside, como se ha insistido, en qué tipo de ironía se elija para leer su intención; para mí sería la tercera opción.

Ahora bien, regresando a la oposición que se presenta en el encomio, surge una pregunta, a saber, si Erixímaco habla de dos principios, funciones o tendencias del *eros*: ¿son éstas no excluyentes o son excluyentes pero indisociables? Esa es la línea sutil que divide la interpretación de Rosen de la mía.

Lo anterior es enigmático en tanto la insuficiencia de la salud y la contingencia de la enfermedad llevan a la pregunta de por qué la medicina resulta estéril y exigua para resolver ciertos problemas. En el diálogo, la imposibilidad radica en que no se puede lograr una inclinación permanente del *eros* hacia la dirección específica del orden. Y esa imposibilidad está plenamente asumida, desde el entendido de que hay dos *eros* en pugna y debe haber un esfuerzo constante por hacer que uno se superponga al otro.

Por lo anterior, quizá lo que Platón quiere mostrar con su crítica es que la medicina no es el camino adecuado hacia el bien, puesto que “un estudio meramente técnico de la naturaleza no nos proporciona las bases para preferir el cosmos al caos”.<sup>494</sup> Y por tanto se debe buscar la solución en otro lado, por ejemplo, en la filosofía.

3) El *eros* involuntario. Por otra parte, lo que el encomio de Erixímaco permite advertir con más claridad es lo que ya se había señalado desde el discurso de Pausanias con el *eros* omnipotente, a saber, su cualidad “involuntaria”. Pues el médico concibe sus dos polaridades como tendencias no sólo psíquicas, sino principalmente corporales, que la medicina debe reconciliar. Y habría que preguntarse, que independientemente de que el personaje no sea un psicólogo, si plantea una cura del cuerpo y toma al *eros* como impulso e inclinación en las almas, está sugiriendo que es posible una cura del alma (186 a). Otra vez, *eros* y *psique* son indisociables, y su punto de gozne es el cuerpo.<sup>495</sup>

Para concluir, me parece pertinente plantear dos preguntas que me permiten problematizar la opinión de Platón detrás de los encomios: ¿Representaba Erixímaco a Platón, en analogía del alma con el cuerpo? Y, ¿tenía el motivo de la profanación de los

---

<sup>494</sup> E. M. Craik, *op. cit.*, p. 107.

<sup>495</sup> De ahí que Freud defina la pulsión como un limbo entre lo psíquico y lo somático.

Hermes en la que se vio envuelto su personaje la función de representar la analogía de la que Platón estaba cometiendo con la resignificación del *eros* homérico?

En primer lugar, es indudable que el filósofo se identifica con el médico, sobre todo desde el entendido de que “un buen médico debe ser filósofo, ya que un buen tratamiento médico requiere tanto de un entendimiento como un abordaje integral del paciente”.<sup>496</sup> Cuerpo y alma tomados como análogos, la misma idea expuesta por Erixímaco.<sup>497</sup> Y, en segundo lugar, considero que Platón sí está cometiendo un sacrilegio de la enciclopedia homérica, en tanto pervierte el uso del *eros* como concepto sexual y lo convierte, a partir del *Banquete*, en algo más amplio y a la vez abstracto.

Aunque no hay que olvidar que el uso de la ironía le permite deslizarse fácilmente, y así como puede ser muy transparente en sus opiniones, también puede criticar las ideas contrarias a la filosofía a través de sus personajes. Un gran ejemplo de lo anterior es Erixímaco, que por una parte “es un médico platónico por su devoción, su reconocimiento del reino divino, ‘su orientación filosófica y su entendimiento de la naturaleza del cuerpo humano como parte del panorama, de la imagen del cosmos armonioso’”,<sup>498</sup> pero, en contraste, es un pensador que recupera la tradición antropomórfica como base científica y se percibe como fiscalista, en tanto el *eros* para él es un poder natural, físico; opiniones que, desde una lectura contextual, Platón no compartía; pues además de que se conocen sus críticas a los principios presocráticos, el filósofo concibe la realidad “más como una fuerza de orden psicológico trascendental que como un fenómeno esencialmente somático”.<sup>499</sup> Es decir, Platón no es fiscalista y por ello considera que la dimensión metafísica es lo que hace superiores a los filósofos sobre los médicos. Sin embargo, la analogía alma y cuerpo están presentes y articuladas por el amor.

Por otra parte “la extensión de *Eros* más allá del deseo sexual, y su argumento de los opuestos como deseos de opuestos [...] también anticipa la revelación de Diotima de que el *Eros* debe ser un deseo de algo que no poseemos [pero después] en el discurso de

---

<sup>496</sup> Mark L. McPherran, *op. cit.*, p. 79.

<sup>497</sup> Lo mismo sucede con Freud.

<sup>498</sup> Mark L. McPherran, *op. cit.*, p. 87.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

Alcibíades somos llevados a aceptar al *Eros* como una fuerza psíquica que promueve nuestra unión con aquello que pertenece a nuestra propia naturaleza”.<sup>500</sup>

No obstante, a pesar de los argumentos anteriores, muchos platonistas creen que el personaje es sólo un blanco de críticas y que la palabra final de Platón no está con Erixímaco, porque representa sólo un escalón más hacia la cúspide socrática, pues “el médico completo quien nos traerá un retorno a nuestra completitud original, entonces, no es Erixímaco, sino ese raro individuo que se ha movido más allá del saber de los cuerpos y se ha convertido en un sabio *daimón*”.<sup>501</sup> A saber, Sócrates.

Empero, además del contexto, será la interpretación de la ironía platónica lo que determine el lado hacia el que se incline cada lector en su elucidación sobre lo que quiere decir Platón en el *Banquete*.

---

<sup>500</sup> Mark L. McPherran, *op. cit.*, p. 93.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 95.

## El encomio de Aristófanes (189 a-193 e)

*A mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros.*

*Aristófanes*

### Resumen

Aristófanes nace aproximadamente en el 450. Es el escritor de comedia vieja más exitoso de la época. La forma de la comedia del siglo V en Atenas era distintiva por sus coros largos, sus argumentos ingeniosos, su humor irreverente y subido de tono y la utilización de disfraces de órganos del cuerpo. Actualmente se tienen once comedias disponibles en las que ridiculizó a más de uno de los convidados al *Banquete*, por lo que su presencia da para mucha polémica. Su obra *Las nubes* tiene como personaje a “socratitos”, inspirado en el Sócrates real, de quien se dice que estuvo en la representación, todo el tiempo de pie. Y *Las ranas*, parece coincidir en los temas del diálogo, principalmente sobre Dionisio y el papel de Alcibiades en la declinación de la ciudad.<sup>502</sup>

Al finalizar el discurso de Erixímaco, Aristófanes ya ha superado el hipo e interrumpe con una broma muy significativa —que parece desvelar lo que en la exposición del médico sólo estaba implícito—,<sup>503</sup> ya que a partir de su conclusión el comediante se pregunta: “si la parte ordenada de mi cuerpo desea semejantes ruidos y cosquilleos, como es el estornudo, pues cesó el hipo tan pronto como le apliqué el estornudo” (189 a). Esa parte ordenada a la que se refiere es una de las dos tendencias en el cuerpo que, a juicio de Erixímaco, guían al organismo hacia la salud y es la que se debe fortalecer para debilitar la otra.<sup>504</sup> Asimismo, el poeta cómico comienza su encomio pidiendo no ser vigilado, puesto que su intención no será reírse de los demás, sino sólo hacer reír a los convidados.<sup>505</sup>

Según el mito de Aristófanes, tres eran los sexos de las personas: el andrógino, el masculino y el femenino. Su forma era redonda y descendían de la luna, del sol y de la

---

<sup>502</sup> Louise Pratt, *Eros at the Banquet*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2011, p. 329.

<sup>503</sup> Ver: Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibiades: una interpretación del *Banquete*”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 238.

<sup>504</sup> La lucha de contrarios en una dialéctica heraclítica como las dos tendencias de Empédocles que Freud retoma para la oposición inicial de las pulsiones.

<sup>505</sup> La ironía que conlleva la advertencia se ha analizado en el apartado sobre: “La ironía platónica”.

tierra, respectivamente. Pero su fuerza y vigor les hizo ser tan orgullosos que un día conspiraron contra los dioses y éstos al enterarse buscaron un castigo que no los eliminara, pero tampoco dejara impune su osadía. Así, Zeus los cortó en dos mitades, para hacerlos débiles y numerosos, condenándolos a buscar eternamente su otra mitad. Les propinó como lección un sufrimiento que sólo podía cesar al encontrar su ribete, con el cual quedarían tan “maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor” (192 c), que no desearían separarse nunca más.

No existe en la exposición un origen ni una genealogía del dios, pero sí existe un principio mítico de su función. La función positiva de *Eros* sería la búsqueda eterna de la otra mitad, que es motivada por la falta. Al mismo tiempo, a partir del diálogo, se puede reconocer que esa búsqueda tiene una función negativa, porque mantiene a los hombres distraídos de sus pretensiones divinas. Por consiguiente, el mito condensa ambas funciones del *eros* y así presenta una dualidad.

Para Aristófanes, el *eros* es la tendencia que tienen los humanos a buscar un complemento que les dé unidad, y aunque reconoce en el dios una ambivalencia funcional, pretende eliminarla de la misma forma como Erixímaco hace al plantear como fundamento la idea de la lucha de contrarios de Heráclito (aunque la refuta después). Aristófanes hace lo propio, para eliminar la dicotomía del *eros* que se había planteado desde Pausanias, pero, a diferencia del galeno, la soluciona en una síntesis en la que gracias al amor se llega a la plenitud.

El amor es fusión, es deseo de unidad e integridad, es juntarse y fundirse con el amado. “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad (192 e).” Hay una tendencia a la síntesis como una solución, como una cura.

La felicidad radica en reencontrar la naturaleza perdida, que consiste en la fusión con el otro que alguna vez formó parte de nosotros (193 c). Eso es llevar el amor a su culminación más plena y así acceder a la cura (193 d), que para Aristófanes es remedio de una herida fundamental que sólo es posible con la recuperación de nuestra parte perdida.<sup>506</sup> La finalidad es la cura, que resulta dependiente de las funciones del *eros*, en tanto condensa el sumo bienestar erótico como culminación de un padecer también erótico, pero necesario.

---

<sup>506</sup> El objeto perdido que señala Freud.

En la narración, Zeus vence a los insurrectos, justo como en el mito originario, los parte en dos y así los debilita para condenarlos a vivir, ya no en busca de la plenitud divina, sino tan solo de la “integridad” humana; es decir, rebaja sus aspiraciones. Luego, el dios introduce una distracción para los hombres y así los condena al padecer infinito.

Para terminar, Aristófanes exhorta a los invitados a ser piadosos con los dioses y recalca que su encomio ha sido muy serio, pues aunque parezca que al hablar de los pederastas de naturaleza viril se refería a Pausanias y Agatón, en realidad no es así, porque su encomio tiene pretensiones más universales.

Es con una alabanza a *Eros* como el dios que nos conduce a recuperar nuestra naturaleza y nos suministra de esperanzas, que Aristófanes concluye su encomio, no sin antes pedir que Erixímaco no haga de éste algo ridículo.

### **La línea del portavoz**

Taylor invita a no perder de vista el hecho de que el *Banquete* es una fiesta en la que los encomios previos al de Sócrates funcionan como un “simple entretenimiento”. Principalmente el elogio de Aristófanes, cuyo tono es “enteramente festivo”,<sup>507</sup> y por tanto sería un error tomarlo en serio, cuando seguramente Platón escribe ese discurso pantagruélico sólo para deleitar al lector.

Asimismo, advierte que interpretar el accidente del hipo no tiene razón de ser, porque no es sino un “simple incidente”, un “mero intermedio en el programa”, y la creencia de que a través del mismo Platón quiere decir algo carece de una “explicación ‘seria’”.<sup>508</sup>

La crítica de Taylor consiste en que considera al encomio una parodia “simplemente humorística y dramática”.<sup>509</sup> Y por ello asevera que el gesto aristofánico “no debe cegarnos ante el hecho de que es esencialmente comedia, y por tanto el significado real del diálogo no debe ser buscado en el mismo”.<sup>510</sup>

Taylor es muy enfático en relación al encomio del comediante, pues desestima por completo su contenido filosófico y lo toma literalmente como una burla que Platón está

---

<sup>507</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 216.

<sup>508</sup> *Ídem.*, p. 216.

<sup>509</sup> *Ídem.*, pp. 218-219.

<sup>510</sup> *Ídem.*, p. 219.

haciendo a la noción popular del *eros*, como búsqueda de completitud carnal. De esta forma ni siquiera considera que Platón se tome en serio la crítica a través de la ironía cómica, es decir, que utilice a Aristófanes para refutar las nociones vulgares sobre el *eros*, sino que piensa que se burla de la idea y al mismo tiempo del comediante, sin otorgarle ninguna importancia ni seriedad al personaje, a su encomio, al formato como recurso y quizá, como dice Bury,<sup>511</sup> en venganza por la afrenta que representó su escarnio de Sócrates en *Las nubes*.<sup>512</sup>

Asimismo, Taylor dice que para escribir este discurso Platón “tenía en mente la brillante comedia de una cosmogonía órfica en los *Pájaros* de Aristófanes, donde *Eros* es una gran fuerza activa cósmica y primitiva”.<sup>513</sup> Por ello le parece que se trata de una “parodia humorística de Empédocles”,<sup>514</sup> ya que las mofas de Aristófanes hacia los hombres de ciencia eran bien conocidas en esa época y Platón se aprovecha de su fama para hacer una burla a la filosofía del oriundo de Argigento.<sup>515</sup> Hay que recordar que el médico siciliano concebía el orden a partir de dos fuerzas antagónicas: el amor y la discordia, ideas que para el Platón de Taylor eran insostenibles.

Otro punto en contra del comediante consiste en que las mayorías parten del mito aristofánico, para malinterpretar la teoría platónica y por ello surge la idea del “amor platónico”.<sup>516</sup> Es decir, que gracias a una lectura reduccionista del mito es que el pensamiento platónico se ha vulgarizado.

El mito de Aristófanes no puede ser tomado en serio, porque —como el de Pausanias— relega el amor del hombre hacia la mujer y exalta la homosexualidad; objetivo que no podía ser platónico dado que, según Taylor, el filósofo reprueba ese tipo de amor. Este argumento acompaña la tesis de que Platón desapruueba la pederastia; y contradice la hipótesis sostenida por Vlastos de que el filósofo era hipócrita y homosexual.

Por su parte, Christopher Rowe considera que si bien el encomio de Aristófanes ha disfrutado de una justa reputación entre los comentaristas más recientes —se refiere,

---

<sup>511</sup> R. G. Bury, *The symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons Ltd, 1932, pp. xxii-xxiii.

<sup>512</sup> En dicha obra Aristófanes representa a Sócrates como un sofista.

<sup>513</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 220.

<sup>514</sup> *Ídem.*, p. 220.

<sup>515</sup> *Ibidem.*

<sup>516</sup> *Ídem.*, p. 221.

por supuesto, a algunos de los representantes de la línea integral—, el hecho de que encuentren “la mejor o incluso la única descripción decente de amor interpersonal en el diálogo”,<sup>517</sup> es una equivocación, pues en realidad Platón lo escribe para demostrar “la insatisfactoria naturaleza del sexo como finalidad”.<sup>518</sup>

Es decir que —como Taylor— está a favor de la idea de que Platón tiene una opinión peyorativa del sexo real y de su finalidad (la búsqueda de satisfacción corporal), misma que está desarrollada en el encomio de Aristófanes.

Dover también comparte la opinión de que en el *Banquete* existe una doctrina platónica sobre el *eros*, representada por la postura socrática. Pero es incluso más radical que Taylor y Robin juntos, pues afirma que: “La creencia de que Platón quiere que consideremos a cada encomiante en el *Banquete* como representante de al menos una contribución positiva, en progresión hacia la doctrina platónica del Eros, no es un asunto de acuerdo general, y no es difícil reconocer la razón.”<sup>519</sup> Para demostrarlo realiza un análisis del encomio de Aristófanes, donde expone puntualmente las razones por las que el mito debe ser considerado como un objetivo platónico a refutar.

Su ensayo se divide en tres partes, la primera concerniente al tema y el género del discurso, la segunda trata los elementos de la parodia y la tercera el *ethos* del discurso.

1) En la primera parte resalta que la participación del comediante conlleva un mensaje moral como trasfondo de un mito, representativo más de los cuentos populares que de la comedia aristofánica real; tal como se personificaba en esa época y de la que se tiene constancia por las obras heredadas.

Y aunque, según Dover, la mitología sí llegó a ser explotada por los comediantes “para presentar de forma humorística versiones distorsionadas de los mitos”,<sup>520</sup> sostiene que no era el estilo de Aristófanes y por ello no es verosímil que la grotesca historia del origen del *eros*, planteada en el mito de las esferas, esté inspirada en sus obras. Lo que implica desestimar el análisis de su discurso en el contexto de la comedia de finales del siglo V a. C.

---

<sup>517</sup> Christopher Rowe, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998, p. 9.

<sup>518</sup> *Ibidem*.

<sup>519</sup> Kenneth Dover, *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 147.

<sup>520</sup> *Ídem.*, p. 41.



Sin embargo, reconoce varios elementos constitutivos del mito que pertenecen al pensamiento arcaico, la poesía hesiódica y homérica, algunas tesis presocráticas sobre el origen de la vida, las tragedias, las tradiciones, etc., que parten de razonamientos muy “ingenuos”, “característicos no de la comedia sino de un folklore vulgar e iletrado”,<sup>521</sup> y que son contrarios al pensamiento filosófico. Anotaciones que tienen el objetivo de hacernos dudar de que el discurso estuviese basado en el *corpus* aristofánico, más que en una visión vulgar repudiada por Platón.

2) Con respecto a la segunda parte, indica que Platón es fiel a la imagen real de Aristófanes sólo en tres momentos. El primero (192 a) cuando habla de que los únicos que pueden llegar a ser políticos son los hombres más masculinos; afirmación que según Dover es una referencia al final de *Las nubes*, y representa una broma clásica de la comedia antigua donde “Platón ha adoptado una burla aristofánica pero la ha investido con una ironía característica de sus propios métodos, pero no de la comedia.”<sup>522</sup> Con esto el autor parece sugerir que hay en Platón un tipo de ironía que se diferencia radicalmente de la ironía cómica, a saber, la ironía socrática.<sup>523</sup> El segundo (192 b-c) cuando se burla de la feminidad y la pederastia, haciendo alusión a Pausanias y Agatón. “Otra vez Platón ha tomado un motivo típico de Aristófanes pero lo ha transformado sustituyendo su blanda malicia por denigración.”<sup>524</sup> Y el tercero (193 a) es la alusión a la destrucción de Mantinea, que juega con el anacronismo adelantándose ingeniosamente.<sup>525</sup>

Por otra parte, Dover no está de acuerdo con la tesis de Craik que afirma que Platón escribió el encomio para parodiar las especulaciones filosóficas de Empédocles,<sup>526</sup> pues si bien en las teorías de los presocráticos había una carga considerable de mito y folklore, el autor “está preparado para creer que sus especulaciones evolutivas no estaban en la mente de Platón durante la construcción del discurso aristofánico”.<sup>527</sup> Lo que implica que el centro de la crítica platónica estaba en otro lugar.

---

<sup>521</sup> *Ídem.*, p. 45.

<sup>522</sup> *Ídem.*, p. 45

<sup>523</sup> He mostrado que no sólo existe la socrática, sino que también hay otros dos tipos que son platónicas, en: “La ironía platónica”.

<sup>524</sup> Kenneth Dover, “Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*”, en *The Journal of Hellenic Studies*, Volume 86, November, 1966, p. 45.

<sup>525</sup> Habrá que revisar la polémica sobre la fecha de la obra.

<sup>526</sup> E. M. Craik, “Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 51, No. 1 (2001).

<sup>527</sup> Kenneth Dover, *op. cit.*, p. 46.

3) La tercera parte comienza con la aclaración de que la forma en que la comedia usa, adapta y parodia distintos elementos no es la misma que se utiliza en la filosofía, y si bien Platón aplica una fórmula similar, para trabajar en algunos de sus diálogos, “la diferencia entre sus historias y las de Aristófanes radica en su propósito y en su nivel de sofisticación”.<sup>528</sup>

De lo que se deduce que las tesis defendidas por los convidados son creadas *ex profeso* por Platón, no para burlarse de ellas, sino para refutarlas filosóficamente, porque cada una representa un aspecto desdeñable del *eros* para la filosofía, y en el caso específico de Aristófanes se trata de los valores que representan la comedia y la tradición arcaica.

Para Dover es ilógico que si Platón pretendía comunicar un aspecto importante del *eros* lo hubiera hecho de esa forma, ya que “esa moralidad era irreconciliable con la filosofía”.<sup>529</sup> La incompatibilidad reside en que, según el autor, de todos los encomiantes “sólo Aristófanes se compromete completamente con lo particular y lo perecedero; da por hecho que una reunión del individuo con otra mitad es una meta en sí misma. Este es el problema entre él y Diotima.”<sup>530</sup> Por lo que “si Platón realmente quería que tomáramos el discurso de Aristófanes como un avance hacia la verdadera concepción de *Eros*, debió velar su deseo herméticamente, dado que representa el punto central de controversia que Diotima rechaza de manera explícita”.<sup>531</sup>

El método que Dover utiliza para demostrar su punto consiste en separar en tres las connotaciones del uso del *eros* en el diálogo, señalando algo que sin lugar a dudas resulta muy polémico, ya que —según su interpretación, que se opone radicalmente a la mía— la confusión que ha provocado el desconocimiento del *eros* ha sido por confundirlo con el amor. Dover pretende disociar al *eros* de la filosofía, ya no por considerarlo metafísico, sino por afirmar que el diálogo no se trata del amor; lo que considero un craso error, pues estaría implícita la aseveración de que el amor no merece un estatuto formal como concepto, como problema ni un estudio filosófico.

---

<sup>528</sup> *Ídem.*, p. 47.

<sup>529</sup> *Ídem.*, p. 50.

<sup>530</sup> *Ídem.*, p. 47.

<sup>531</sup> *Ídem.*, p. 48.

Para entender mejor su postura hay que analizar las tres connotaciones del *eros* que el autor descubre en los encomios: 1) La primera tiene que ver con el deseo sexual, que es comprensible lógicamente por los atributos del objeto deseado, es decir, es objetivo; 2) La segunda se refiere al afecto “que se puede sentir por cualquier persona de cualquier sexo y edad”;<sup>532</sup> 3) Y la tercera es la preferencia, que implica un deseo subjetivo y depende de factores externos al objeto, es decir, que no todos pueden reconocer. Hay entonces tres representaciones del *eros*: deseo sexual, afecto y preferencia, pero según el filósofo ninguna se refiere al amor.

Para Dover, Fedro, Pausanias y Agatón utilizan la primera y la tercera; Erixímaco abarca las tres porque “rápidamente asciende a un nivel de generalización que despoja su discurso de todo interés excepto el histórico”,<sup>533</sup> y la utilización que Aristófanes hace del *eros* es en el tercer sentido, en tanto “excluye la objetividad”,<sup>534</sup> ya que la finalidad de la búsqueda del objeto no implica virtudes ni es exclusivamente la relación sexual ni el afecto, sino más bien la preferencia, que en el diálogo se llama impulso o inclinación (186a).

Así, a partir de una reducción del significado del *eros* —en la cual lo despoja de su dimensión amorosa, es decir, patológica— y para ser consecuente con la definición de Diotima, concibe el amor como algo meramente sublime, que no tiene que ver con el deseo sexual, el afecto y la preferencia, y de tajo descalifica los cinco encomios que considera refutables en el diálogo. Además, excluye a Alcibiades de su análisis, porque —como Robin— no lo considera un encomio importante, lo que significa que el amor tampoco es locura ni arrebato.

Al final, Dover concluye su análisis del mito aristofánico con una agudeza que le sirve de conclusión: “éste no fue compuesto por Aristófanes como un ataque a Platón, sino por Platón, como un objetivo a atacar para la causa de Diotima. Platón creía que los valores populares, asumidos y ejemplificados en la comedia y el folklore, eran diseñados para lo individual, lo particular y lo familiar, y que esa moralidad era irreconciliable con la práctica de la filosofía.”<sup>535</sup> En el trasfondo de su argumento está la célebre pugna entre

---

<sup>532</sup> Kenneth Dover, *op. cit.*, p. 49.

<sup>533</sup> *Ibidem.*, p. 49.

<sup>534</sup> *Ibidem.*

<sup>535</sup> *Ibidem.*, p. 50.

la sofística y la filosofía, entre la retórica que manipula en beneficio particular y la que sirve para obtener el bien común, pero desde una perspectiva moral, más que política.

Antes de finalizar el análisis de esta línea, cabe recuperar las opiniones de dos autores cuya interpretación corresponde a la línea del portavoz de una manera peculiar, pues no rechazan el encomio, sino que lo resignifican para dar la razón a Sócrates. Según McPherran, si se intelectualiza el amor en el *eros* platónico, “con este retrato de Eros como el deseo del alma por su objeto adecuado, Aristófanes nos ha llevado un paso más cerca de la postura de Diotima”.<sup>536</sup> Esta lectura considera que Aristófanes, al ser usado por Platón, se burla del amor corporal y apoya la ascensión socrática. Pero esta interpretación derriba el argumento contenido en el discurso de Diotima, que subraya la contradicción de éste con el de Aristófanes, a menos que se considere que Platón juega con ambas referencias para perturbar al lector.

Asimismo, cuando Harry Neumann afirma que “el Eros, no intencionalmente generado por las medidas punitivas de Zeus, no tiene conexión con las actividades comúnmente asociadas con el amor sexual. Al contrario, el intercambio sexual y la reproducción son diseñadas por Zeus expresamente para distraer al hombre de su verdadera preocupación por Eros, dado que esa preocupación impide la devoción.”<sup>537</sup> Lo que está sugiriendo es que el mito aristofánico trata de resignificar al *eros* justo como lo contrario a lo que se interpreta desde la línea integral, puesto que desde esta perspectiva la tragicomedia de la búsqueda eterna de la otra mitad no es más que una ironía de lo que en realidad significa el *eros* platónico.

Es decir que “el coito y la reproducción no son el fenómeno erótico primario”,<sup>538</sup> por consiguiente, el creer que Platón quería mostrar el lado trágico del amor a través del mito “es tal vez el aspecto más cómico del Eros de Aristófanes”, que, según esta perspectiva, sólo intenta poner en evidencia la vulgaridad del ser humano en relación con sus ambiciones y sus apetitos, y ofrecer una versión refinada y filosófica del *eros* a través de Diotima. Así, desde la línea del portavoz, la intención clara sigue siendo eliminar cualquier conato de sexualización del *eros*.

---

<sup>536</sup> Mark L. McPherran, “Medicine, magic, and religion in Plato’s Symposium”, en J. H. Lesher, D. Nails y F. Sheffield (eds.), *Plato’s Symposium*, Massachusetts, trustees for Harvard University, 2006, p. 89.

<sup>537</sup> Harry Neumann, On the Comedy of Plato’s Aristophanes, *The American Journal of Philology*, Vol. 87, No. 4 (Oct., 1966), p. 423.

<sup>538</sup> *Ibidem*.

### El litoral de Stanley Rosen

El autor señala el episodio del hipo como resultado de un atragantamiento, en el que desde su opinión el *logos* de Aristófanes “está comprometido por una indulgencia del cuerpo”.<sup>539</sup> Pero si bien se ha polemizado antes sobre la significación del episodio, en el caso de Rosen adquiere un tono crítico, al interpretarlo como una burla de Platón hacia la comedia, y es así como obtiene un significado político.<sup>540</sup>

Para abordar su análisis lo dividiré en tres partes. La primera es la relación tripartita que existe entre el discurso de Erixímaco y el de Aristófanes. La segunda son dos convergencias entre las posturas de Platón y Aristófanes. Y la tercera es la crítica platónica a Aristófanes, que se organiza en seis diferencias.

Rosen reconoce la relación entre el discurso de Erixímaco y el de Aristófanes principalmente en tres aspectos. 1) El primero reside en que mientras “en el *logos* practicado por Erixímaco o Sócrates, el hombre se eleva hacia lo divino; en el mito lo divino desciende al hombre.”<sup>541</sup> 2) El segundo se deriva del anterior, pues como Aristófanes es el primero que sustituye la cosmología y recurre al mito para explicar al *eros*, “desde que no hay *logos* del cosmos, no puede haber cosmología para Aristófanes, como sí la hay para los tres primeros encomiantes [sin embargo] tanto la ausencia como la presencia de orden en el flujo amenaza la existencia de la humanidad”.<sup>542</sup> Y por ello es que, según Rosen, ninguna de la dos posturas es adecuada para Platón. 3) Y el tercero consiste en que “mientras Erixímaco está preocupado con el cuerpo humano como una puerta al cuerpo del cosmos, Aristófanes esta preocupado con el cosmos en beneficio del cuerpo humano.”<sup>543</sup> Sin embargo, ya sea un orden cósmico o mítico, ninguno representa el orden ideal para Platón.

Según Rosen si la *techné* médica es la que permite hablar a Aristófanes, entonces debe a Erixímaco su discurso, lo que significa que a través de este encomio, Platón pretende transmitir que a pesar de que el comediante repudia el discurso científico,

---

<sup>539</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 120.

<sup>540</sup> La dimensión política de la ironía es fundamental en Platón. Véase el apartado sobre “La ironía platónica”.

<sup>541</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 137.

<sup>542</sup> *Ídem.*, p. 147.

<sup>543</sup> *Ídem.*, p. 138.

termina por adoptarlo y con ello retoma el doble *Eros* —derivado de la doble Eris hesiódica— a través de las esferas.<sup>544</sup>

El *Eros* aristofánico representa la política poética, puesto que su discurso está diseñado como una defensa de la paz y la justicia política.<sup>545</sup> Pero hay que reconocer que en el *Banquete* el comediante representa una mirada tradicionalista y conservadora en la Grecia clásica, que teme al cambio y “asocia la innovación y la consecuente injusticia con la física, la sofística y la filosofía”.<sup>546</sup>

Para sostener tal afirmación, Rosen analiza dos de las obras más importantes de Aristófanes: *Las nubes* y *Los pájaros*. En la primera Sócrates representa a los sofistas que niegan la importancia de los dioses olímpicos y los reemplazan con las fuerzas naturales, de ahí que Aristófanes ataque la investigación científica y racionalista sobre lo divino, la física y las enseñanzas filosóficas, porque cree que cuestionan la legitimidad de sus dioses.

Para Rosen, el comediante embiste contra la “enseñanza híbrística” de la filosofía, porque implica “la negación de la existencia de Zeus, la perversión de los jóvenes, y que el Logos injusto triunfe.”<sup>547</sup> Querella que, por cierto, descubre invertida en el ataque socrático contra la religión y los mitos, en la *República*. En ese mismo sentido, señala que lo más agravante para Aristófanes reside en que la justicia y temperancia de la tradición educativa son derrocadas por la nueva filosofía, y es por ello que asocia la pederastia con el racionalismo reformista.<sup>548</sup> Éste es el primer punto donde —desde la lectura de Rosen— Platón y Aristófanes coinciden, ya que para ambos es semejante “el significado simbólico de la pederastia, o la revuelta contra la ley fundamental de la génesis”.<sup>549</sup>

Pero, según Rosen, “desde una perspectiva platónica Aristófanes comete un error fatal [...] intenta subordinar la *hybris* de la psique al *nomos* del cuerpo.”<sup>550</sup> Y de ahí arremete contra el *eros* sexual, pues sus críticas a la pederastia son moralizantes por

---

<sup>544</sup> *Ídem.*, p. 130.

<sup>545</sup> *Ídem.*, p. 121n.

<sup>546</sup> *Ídem.*, p. 122.

<sup>547</sup> *Ídem.*, p. 124.

<sup>548</sup> *Ibidem.*

<sup>549</sup> *Ídem.*, p. 125. La segunda coincidencia se planteará unas páginas más adelante.

<sup>550</sup> *Ibidem.*

considerarla “la forma más peligrosa de Eros”,<sup>551</sup> pero no implican una reflexión sobre el uso que se hace de la misma en el terreno de la educación y la iniciación política.

En cuanto a la crítica que Rosen encuentra del filósofo hacia el comediante, se formaliza en seis controversias:

1) La primera se localiza en la oposición del método filosófico de la dialéctica al método cómico del ridículo y la obscenidad, que al ser inadecuado e ineficaz, porque intenta purgar la corrupción, no permite reflexionar sobre la misma. Así, en la comedia aristofánica: “La risa basada sólo en el ridículo es un sustituto del pensamiento”;<sup>552</sup> que no tiene los mismos efectos en las convicciones, ni en la responsabilidad del ciudadano.

2) La segunda es una diferencia fundamental en su concepción del *eros*. “El punto más importante es que Aristófanes emplea a Eros, y el cuerpo, para describir el todo, mientras que Platón recurre a principios noéticos que constituyen la estructura de la psique y el cuerpo.”<sup>553</sup> Acotación que permite reconocer la oposición entre una perspectiva corporal y otra que integra lo corporal y lo intelectual del *eros* (*eros* y *psique*).

Para Rosen, la diferencia radical entre ambos es que: “El deseo sexual corporal es la contraparte en Aristófanes del esfuerzo erótico de la psique hacia las ideas”,<sup>554</sup> que reconoce en Platón. Lo que quiere decir que mientras Aristófanes localiza al *eros* en ese esfuerzo por encontrar la mitad corporal complementaria, Platón lo concibe en el esfuerzo por trascender lo meramente corporal.<sup>555</sup>

Al hacer a Eros fundamentalmente sexual, Aristófanes ilustra los dos principios inseparables de su enseñanza. El empuje humano, sea por verdad o fama, es esencialmente físico: la psique es definida por y depende del cuerpo. En orden de los nefastos efectos de Eros, se tiene que emplear una especie de satisfacción física. El cuerpo puede ser controlado sólo por lo corporal, y no por lo psíquico o mental. [...] Este Eros es justamente una forma perversa de sexualidad; si el hombre pudiese tener la perfección que desea, sería física y tiránica más que mental y justa.<sup>556</sup>

---

<sup>551</sup> *Ibidem*. Ver también la referencia de Gould en “El discurso de *Fedro*” al considerar el amor malo como enemigo número uno.

<sup>552</sup> *Ídem.*, p. 133.

<sup>553</sup> *Ídem.*, p. 138.

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> Esta es una diferencia fundamental entre la interpretación freudiana y la del portavoz.

<sup>556</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, pp. 140-141.

Desde esta lectura puedo inferir que, independientemente de ser presentada como una comedia, la postura aristofánica es realmente una tragedia, en tanto a través del mito el comediante conmina al ser humano a quedar atrapado en un círculo vicioso. “Los hombres circulares de Aristófanes son un símbolo metafórico de la inmutable naturaleza humana”.<sup>557</sup>

En palabras de Rosen,

El mayor paso de Aristófanes es mostrar la dependencia de la espiritualidad, de hombres y dioses, en la sexualidad. Al mismo tiempo, Eros es la fuente de la corrupción del hombre tanto como de su preservación. La visión aristofánica de la vida humana es esencialmente trágica porque niega la posibilidad de la trascendencia del cuerpo. El hombre está perpetuamente sujetado en la contradictoria dimensión del deseo y la satisfacción: contradictoria porque es perpetuamente cíclica.<sup>558</sup> Y dado que tanto Zeus como las esferas no tienen el control sobre el *Eros*, la tragedia consiste en “la ausencia de logos en los orígenes naturales de los dioses y los hombres.”<sup>559</sup>

3) La tercera diferencia reside en la concepción del principio del hombre, pues para el comediante “el hombre se origina en la oscuridad del cuerpo en lugar de en la luz de la psique.”<sup>560</sup> Por consiguiente, en sus obras “no desea que el hombre tenga o busque un perfecto conocimiento de su propia naturaleza [porque] no puede haber pleno conocimiento de lo que es por naturaleza imperfecto.”<sup>561</sup> Lo anterior es radicalmente opuesto al principio divino que Platón presenta en el *Teeteto*,<sup>562</sup> y en la ascendencia socrática del *Banquete*, puesto que para Aristófanes hay una clara preponderancia de lo corporal sobre lo intelectual.

Dicho de otra forma, mientras que “de acuerdo con Sócrates y sus pupilos, la filosofía comienza en la pregunta que los hombres se hacen cuando miran las estrellas. De acuerdo a Aristófanes, el hombre primero es humano a través del reconocimiento de su dependencia tras ver hacia abajo, no a las estrellas sino a sí mismo.”<sup>563</sup> Lo que representa la diferencia entre ambos personajes es la noción de una naturaleza divina

---

<sup>557</sup> *Ídem.*, p. 143.

<sup>558</sup> *Ibidem.*

<sup>559</sup> *Ídem.*, p. 148.

<sup>560</sup> *Ídem.*, p. 149.

<sup>561</sup> *Ibidem.*

<sup>562</sup> Referencia sobre la raíz divina del hombre

<sup>563</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 148.



*versus* una mortal, de ahí que para Aristófanes sea indispensable reconocer la “permanentemente incompleta naturaleza del hombre”.<sup>564</sup>

Por consiguiente, “la división del cuerpo es una mejor imagen del cosmos de lo que la socrática articulación de la psique. Las partes del cosmos están contrapuestas, y así las ‘partes’ del alma. La mente no puede imponer la paz porque no hay logos”.<sup>565</sup> Lo anterior contradice lo que Sócrates sostiene en su discurso.

4) La cuarta diferencia consiste en el lugar donde ambos observan la solución al conflicto. Según la interpretación del portavoz, para Platón la ascensión juega un papel sustancial en el camino hacia la excelencia, mientras que para Aristófanes, “aceptada la perversidad o ambigüedad de la naturaleza, la defensa de la virtud debe descansar en la convención”.<sup>566</sup> Sin embargo, hay aquí un problema, pues el mismo Platón admitiría en otro momento que la excelencia está fincada en el respeto y el apego a las leyes por sobre todas las cosas.<sup>567</sup>

Desde esta interpretación, en el *Banquete* ambas concepciones del hombre se enfrentan de manera radical en las mitologías del comediante y el filósofo. Rosen expone que para Aristófanes “si el hombre está inarticulado en el más profundo sentido, la filosofía sólo puede hacerle daño. Pero como no es totalmente bruto, necesita una especie de sustento espiritual”,<sup>568</sup> a saber, la religión. Como el hombre carece de *logos* y no puede lidiar con el mismo, si se le impone un *logos* se pervierte, y por ello necesita al mito, para sostener su existencia. Así, el cosmos es reemplazado por la ciudad y la física es remplazada por la religión.<sup>569</sup>

Por el contrario, como para Platón el hombre tiene sus raíces anímicas en el cielo, no es posible que el *logos* le haga daño, sino al contrario, pero también necesita de la religión, no en el sentido del sustento espiritual, sino de la función del mito como revelación, para acceder a un nivel más alto del *logos*.

Se presenta así la segunda coincidencia entre Platón y Aristófanes, que consiste en que ambos creen que la verdad sólo puede ser revelada, no puede ser dicha directamente,

---

<sup>564</sup> *Ídem.*, p. 150.

<sup>565</sup> *Ibidem.*

<sup>566</sup> *Ídem.*, p. 151.

<sup>567</sup> Ver: *Apología* de Sócrates.

<sup>568</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 152.

<sup>569</sup> *Ibidem.*

porque es peligrosa e incomprensible, uno a través de la revelación filosófica otro a través de la metáfora poética.<sup>570</sup> En esa coyuntura se encuentra la importancia de la religión, el misticismo y la metafísica en el pensamiento de Platón, que derivan de la utilidad del enigma en la transmisión de la sabiduría en la antigua Grecia.<sup>571</sup>

5) Con una quinta diferencia, Rosen pretende evidenciar la revolución platónica del *eros* contenida en el *Banquete*, que consiste en subrayar que ante su doble dimensión un *Eros* debe prevalecer sobre el otro; aunque, a mi parecer, si Aristófanes reconoce que “Eros no es solamente amigo del hombre sino también su enemigo”,<sup>572</sup> y para Platón —al menos en la *República*— se trata de combatir la dimensión tiránica del *Eros*, entonces no hay discrepancia, ya que, independientemente de la finalidad, se establece que *Eros* es ambivalente. Incluso en la interpretación tayloriana se afirma que el diálogo consiste en desexualizar al *eros*, al eliminar su dimensión dionisiaca,<sup>573</sup> y ya el mero hecho de reconocer la necesidad de suprimirla implica reconocerla como otra, diferente, antagónica, negativa, pero real y objetiva.

Para Rosen, si en el mito de Aristófanes se puede encontrar que “Eros desea buenas y malas cosas, destrucción y vida,”<sup>574</sup> su trasfondo político consiste en que “el cosmos es fundamentalmente un lugar peligroso para la humanidad; no se puede escapar del mismo, pero sus peligros tal vez sean mitigados por la construcción de una justa y estable ciudad.”<sup>575</sup>

6) Así se presenta la sexta diferencia, puesto que si “el hombre está perpetuamente en guerra contra sí mismo, los dioses y el cosmos. Hay un sentido en el cual puede terminar con la guerra, usando la *techné* para encadenar a Eros, pero el resultado sería terminar con su humanidad”<sup>576</sup>

Lo anterior remite a lo que Martha Nussbaum opina sobre el riesgo y la imposibilidad de dejar de ser humano y de convertirse en un Sócrates, es decir, en un personaje totalmente inmutable ante la realidad.<sup>577</sup> Y por supuesto que la versión

---

<sup>570</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 154.

<sup>571</sup> Ver Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets Editores, 2009.

<sup>572</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 150.

<sup>573</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 209.

<sup>574</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 155.

<sup>575</sup> *Ídem.*, p. 157

<sup>576</sup> *Ibidem.*

<sup>577</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 263. Ver también lo que Alexander Nehamas opina sobre el “yo

aristofánica, llena de realismo, contradice la posibilidad de la existencia de un hombre ideal como el Sócrates platónico, así como de la factibilidad de un rey filósofo como gobernante y, por consiguiente, es una evidencia incontestable del fracaso de la razón ante el *eros*. Sin embargo, el fundamento heraclíteo de Aristófanes es criticado precisamente por la autodestrucción a la que condena al hombre, ya que la lucha de opuestos lleva necesariamente a la desaparición, por eso, según Rosen, “Diotima corrige esta deficiencia dando a Eros un estado intermedio”.<sup>578</sup>

Como conclusión, Rosen presenta una aporía, pues si bien el hombre platónico que asciende en busca de su origen divino es solamente concebible en la vida real en Sócrates,<sup>579</sup> el hombre aristofánico cuyo “origen no sólo es imperfecto sino también inaccesible”,<sup>580</sup> representa una “contradicción balanceada precariamente entre dos formas de olvido.”<sup>581</sup> Es decir, “para Aristófanes la obediencia a Eros significa olvidar el amor sexual (193 b3-6); para Platón la obediencia de Eros a los dioses significa el auto olvido del hombre en la visión de las ideas.”<sup>582</sup>

### **La línea integral**

En palabras de Nehamas y Woodruf, “después de las vagas abstracciones de Erixímaco, Aristófanes regresa al tema de los sentimientos de un individuo por otro”.<sup>583</sup> Según los autores, mediante el uso de la parodia, Platón anticipa la versión moderna del amor, que no tiene paralelo en la literatura griega de su tiempo.<sup>584</sup> Aunque habría que cuestionar su interpretación, pues la idea del amor romántico es una soez y reduccionista tergiversación de lo que significa el mito aristofánico.

Por otra parte, Guthrie advierte sobre la influencia de la filosofía naturalista y los mitos en Aristófanes, elementos que utiliza para elaborar un ataque satírico a la sabiduría de los demás encomiantes. Específicamente contra Erixímaco, a través de Empédocles y

---

socrático” en *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 20.

<sup>578</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 157.

<sup>579</sup> Ver las críticas que objeta Vlastos a la realización del ideal platónico en Gregory Vlastos, “The individual as object of love in Plato”, en *Platonic studies*, USA, Princeton University Press, 1981.

<sup>580</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 150.

<sup>581</sup> *Ibidem.*

<sup>582</sup> *Ídem.*, p. 157.

<sup>583</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruf, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xvi.

<sup>584</sup> *Ídem.*, p. xvii..

su idea de los andróginos, seres bisexuales que existieron en estados anteriores del mundo y que provienen de las mitologías orientales.<sup>585</sup>

Tomar el encomio del Aristófanes como una burla no implica descalificarlo ni restarle importancia, al contrario, se sabe que a través del uso de la ironía, la comedia no carecía de intenciones políticas ni de consecuencias. Y al encontrar correspondencias entre las comedias de Aristófanes y el encomio que construye Platón en su nombre — como cuando concluye que el gran encomio es para los amantes masculinos, hecho que remite al momento en que se da el éxito político de los homosexuales en *Las Nubes*—,<sup>586</sup> no es difícil admitir que el filósofo estaba detrás del argumento.

Nussbaum considera este discurso —junto con el de Alcibíades— como los que “contienen las objeciones más graves planteadas en el *Banquete* contra el programa socrático del ascenso del amor.”<sup>587</sup> Es decir, encuentra razones de peso en ambos, para polemizar sobre las interpretaciones del *Banquete*, sobre todo porque hablan de la dimensión real del amor.

Para la filósofa su efecto cómico consiste en “la súbita percepción de nuestra realidad desde un nuevo punto de vista, en ese repentino ver nuestros rostros y genitales como partes seccionadas, anhelantes y vulnerables. Es como lo que sucede en las obras teatrales del propio Aristófanes, cuando se escenifica un comportamiento absurdo, incluso vil, y de improviso se muestra al espectador que ese comportamiento es precisamente el suyo.”<sup>588</sup> A lo que se refiere con lo anterior es que la comedia funciona, porque dice algo de nosotros que es difícil expresar de forma seria, porque resultaría agravante y ofensivo, sin embargo, si se representa en otros, si lo padecen seres ajenos a nosotros, se produce una especie de catarsis que nos permite destensarnos, reconocer el rasgo y burlarnos de nosotros mismos, de nuestra propia tragedia, a través de ellos.<sup>589</sup>

Quizá esa haya sido la razón por la que Platón dio ese contenido al mito aristofánico. La sabiduría más profunda y trágica sobre la vulnerable condición humana ante el amor no se puede revelar si no es disfrazada a través de la comedia, para hacerla

---

<sup>585</sup> W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998, p. 384.

<sup>586</sup> *Ídem.*, p. 384.

<sup>587</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 238.

<sup>588</sup> *Ídem.*, p. 239.

<sup>589</sup> Stanley Rosen piensa que la comedia aristofánica es en realidad una tragedia. Ver *op. cit.*, p. 140.

accesible. Pues no se puede desconocer la importancia de la poesía, el mito y el arcano como medios para transmitir la sabiduría más profunda.

Para presentar el análisis de Nussbaum sobre el discurso de Aristófanes, de una forma clara y concisa, lo dividiré en los 5 puntos que considero los más importantes:

1) “En primer lugar, dramatiza con gran viveza la pura contingencia del amor, y nuestra vulnerabilidad ante la contingencia por causa del amor.”<sup>590</sup> Ya que, “cuesta aceptar que algo tan esencial para nuestro bien como es el amor dependa del azar.”<sup>591</sup>

2) “Por otro lado, no es sólo que una parte del bien de las criaturas parezca indócil al control de la razón práctica. La ausencia del componente erótico, o su presencia infeliz, hace que la criatura pierda el control racional sobre la totalidad de sus planes de vida.”<sup>592</sup>

3) Pero, “además de pasajera, la satisfacción lograda por este medio es incompleta. El objetivo del deseo no se alcanza tan fácilmente. Lo que en verdad anhelan los amantes no es sólo el placer físico momentáneo y el breve alivio de una tensión corporal. El comportamiento erótico expresa una necesidad más profunda que proviene del alma, necesidad que ‘el alma no puede decir, pero que adivina confusamente’.”<sup>593</sup>

4) Sin embargo, “supongamos que por un milagro, tienen lugar ambas fusiones [...] Entonces yacerían abrazados el resto de sus vidas, fundidos en uno e inmóviles hasta la muerte [...] Encontramos aquí, inesperadamente, un nuevo motivo cómico. En efecto, lo que en su movimiento apasionado pensaban que era lo que más deseaban, aparece ahora como una totalidad que pone fin a todo movimiento y toda pasión [...] El Eros es la aspiración a convertirse en un ser sin deseos contingentes.”<sup>594</sup> En este sentido es que el *eros* aristofánico tiene un “carácter auto-cancelador”.<sup>595</sup>

5) Finalmente, lo que la autora sugiere es que el mito representa la aporía de la satisfacción humana ante la vulnerabilidad, pues “querríamos encontrar un modo de conservar nuestra identidad como seres móviles sujetos de deseos y, al mismo tiempo, convertirnos en autosuficientes.”<sup>596</sup>

---

<sup>590</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p 240.

<sup>591</sup> *Ídem.*, p. 241.

<sup>592</sup> *Ibidem.*

<sup>593</sup> *Ibidem.*

<sup>594</sup> *Ídem.*, p. 242.

<sup>595</sup> *Ídem.*, p. 243.

<sup>596</sup> *Ibidem.*

Pero si el anhelo de autosuficiencia es ideal, es porque el ser humano, por más paliativos que encuentre, nunca podrá acceder a dicha condición. Y el amor resulta complicado precisamente porque obliga al ser a encontrar su complemento en ideales que nunca corresponden y cuyo correlato real resulta en un objeto frustrante y displacentero. Por lo anterior, a través de Diotima, Platón se empeña en construir una imagen alternativa, ideal e inmutable que suprima o aminore el sufrimiento, aunque en realidad lo que hace es sólo permutar la frustración y la satisfacción, porque nunca se efectúa la desexualización propiamente dicha.<sup>597</sup>

Una de las reflexiones a las que invita la línea integral es que sería erróneo considerar que el contenido en el discurso de Aristófanes es nulo y está destinado sólo al entretenimiento o a la refutación, como señalan Taylor y Robin, respectivamente.

Es por lo anterior que desde la interpretación integral se defiende la tesis de que Platón transmite sus pensamientos a través de todos los encomiantes, ya que “si un autor expone determinada teoría del amor, y seguidamente presenta un contraejemplo [...] entonces no debemos apresurarnos a llamarlo ciego.”<sup>598</sup> En el sentido de que esté cerrado a una sola versión sobre el *eros*.

Thomas Gould considera que si bien el discurso contiene uno de los mitos más citados, su influencia no ha sido del todo buena para la posteridad, ya que la idea de que cada uno tiene un otro complementario ha sido dañina para la humanidad. Pero, como ya he señalado, esto fue lo que se interpretó de Platón, no lo que dijo Platón.

El encomio contiene suficientes problematizaciones e ironías como para considerarlo insignificante, reduccionista, dañino o meramente entretenido. Recordemos, por ejemplo, cuando Aristófanes afirma que el hombre más masculino es aquel que no es atraído por las mujeres y cuyo origen era andrógino, pues de ese tipo eran los políticos que tenían en crisis a Atenas. A pesar de ser negada al inicio por el comediante, esta es una ironía burlesca dirigida hacia Pausanias y Agatón, los pederastas del *Banquete*.<sup>599</sup> Y

---

<sup>597</sup> Quiero decir que siempre que hablo de desexualización es en términos diferenciales, pues en realidad, como el *eros* es sexo, no importa si es tiránico o filosófico, sigue siendo erótico, que no es lo mismo que genital. Es la amplitud del significante que aporta Platón al pensamiento occidental y que se reprimió a través de las interpretaciones hasta que Freud pudo leerlo.

<sup>598</sup> *Ídem.*, pp. 231-232.

<sup>599</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 33.

es sólo un ejemplo entre muchos, por lo que ante la dificultad para conocer la verdadera opinión de Platón, la ironía resulta clave para su lectura.

Por otra parte, según Gould, la idea del amor como motivo universal, que se introdujo en el encomio de Erixímaco, se replantea en Aristófanes como la “persecución de la completitud”.<sup>600</sup> La búsqueda de nuestra mitad a través de la cual conseguiremos la mayor felicidad, que será regresar a nuestro estado pleno originario, es lo que da sentido a la vida. Gould resalta esta noción y señala su influencia en distintas ideas modernas sobre un sentimiento de ausencia universal, incluyendo la bien conocida referencia de Freud para explicar el deseo sexual.<sup>601</sup>

Asimismo, señala lo que Aristófanes intenta comunicar al decir que va hablar de manera muy distinta a como Pausanias y Erixímaco lo habían hecho, es decir, que va a romper con la progresión de sus discursos y que hará un nuevo comienzo para hablar del verdadero poder del *Eros*.

No hay que olvidar que la petición inicial del comediante es que se le tome en serio y va acompañada de la advertencia de que no se burlará de nadie, sino que sólo intentará hacer reír. El comentario, como ya he señalado, invita a pensar en una ironía platónica, que quizá sugiere la refutación de los encomios anteriores. Pues desde Fedro hasta Erixímaco, la idea del *eros* se adjudicaba al deseo de procrear en lo noble, de dirigirse a lo bueno y de obtener armonía, y de repente Aristófanes afirma que el *eros* implica la búsqueda de la cura para una herida originaria que ha dejado vulnerables a los hombres. Es decir, que no consiste en la tendencia hacia nada exterior, material y digno de obtener, sino que es una inclinación hacia algo interno, que fue parte de nuestra condición originaria, que es complementario justo porque se perdió y no porque otorgue atributos externos.

Así, desde la línea integral, la versión del *eros* en la comedia aristofánica replantea la noción de un concepto convencionalmente propenso hacia el bien y pone sobre la mesa su falta de intención moral y su particularidad ética (lo que problematizaría en demasía lo que se considera el propósito de Platón); pues si el *eros* es una inclinación humana entonces no busca exclusivamente un bien moral o estético, sino principalmente

---

<sup>600</sup> *Ibidem.*

<sup>601</sup> *Ibidem.*

físico, por lo que no se puede afirmar que el *eros* sea la búsqueda exclusiva de lo bello, lo bueno y lo placentero, que en conjunto implican la excelencia socrática referida a el alma y a una abstracción, sino la tendencia hacia la obtención de algo que si bien puede incluir lo anterior, lo hace en conjunción con el cuerpo, con lo negativo, con lo ominoso, con lo sexual. Es esto lo que rescata Freud del mito y por lo que replantea la intención ética de Platón en términos pulsionales, que van más allá del bien y del mal.

### **Conclusiones**

¿Qué pretendía Platón al utilizar a un personaje tan polémico? Esta interrogante fue respondida por los distintos intérpretes de formas totalmente dispares, lo que permite reconocer una vez más la importancia de la ironía como clave de lectura y el compromiso de cada lector con la línea interpretativa que le parezca más consistente.

Para concluir, abordaré varios elementos que me permitirán reconocer las aportaciones del encomio de Aristófanes:

I) Armonía y discordia. La sugerencia inicial de Erixímaco a Aristófanes (185 e) que, leída como una ironía platónica perturbadora, significa que haciendo cosquillas y generando con esto un malestar en el organismo se puede obtener placer y bienestar, lo que revela su condición contradictoria. Es decir, advierte que si bien se puede ordenar y armonizar es sólo a condición de desordenar primero, lo que implicaría asumir que hay ciclos orgánicos necesarios que van del displacer al placer. La deducción está justificada, porque más adelante, cuando Aristófanes está por comenzar, dice: “Efectivamente, se me ha pasado, pero no antes de que le aplicara el estornudo, de suerte que me pregunto con admiración si la parte ordenada del cuerpo desea semejantes ruidos y cosquilleos, como es el estornudo, pues cesó tan pronto como le apliqué el estornudo” (189 a).

Así, a través de un chiste, Platón revela que la armonía se obtiene sólo gracias a la discordia, como lo que afirmaban Heráclito sobre la guerra como padre de todo y Empédocles con la oposición cíclica entre amor y odio. Es decir, que para permanecer vivo es necesario pasar de un estado a otro constantemente, que la perturbación es un medio hacia la felicidad.<sup>602</sup> Tesis que en otro sentido recuperará Aristóteles en la *Ética*

---

<sup>602</sup> El paso del placer al displacer y de vuelta como plantea Sócrates con el ejemplo del tonel en el *Gorgias*. Es un tema muy presente en los griegos, y posteriormente Freud lo retoma en *El Malestar en la cultura*,



*Nicomáquea*, para esbozar la condición humana al afirmar que “todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente” (1175 a).

La idea refiere a la complejidad relativa a la dinámica y la economía del *eros*,<sup>603</sup> puesto que además de reconocer una tendencia cíclica en el organismo, se piensa que se traduce en una insatisfacción basada en una falta y en su satisfacción, que una vez realizada reconduce ineludiblemente al origen. Y si Platón la utiliza para articular al médico y al poeta es quizá porque consiste en una ironía platónica perturbadora, que intenta mostrar esa insatisfacción como la cualidad y motivo erótico por antonomasia.

II) La ironía platónica *versus* la socrática. La interpretación tayloriana —que se basa en la ironía socrática y confunde a Platón con Sócrates, porque no sospecha que pueda haber una ironía platónica que la trascienda— sostiene que en el encomio de Aristófanes las demás líneas exegéticas se deben desestimar en aras de sostener una visión “objetiva” de la doctrina erótica de Platón. Esa objetividad es lo que desde la línea del portavoz se concibe como el “platonismo”, y desestima totalmente la posibilidad de que detrás de Aristófanes haya ironías platónicas.

Sin embargo, en opinión de E. M. Craik, con la participación de Aristófanes, Platón responde a Erixímaco con un “discurso para-médico”,<sup>1</sup> utilizando un lenguaje médico que le permite burlarse del galeno, las teorías de Hipócrates y Empédocles. Aserto que, a pesar de parecer acorde a la línea del portavoz, reconoce implícitamente que detrás del encomio de Aristófanes está la ironía perturbadora de Platón.

En las obras de Aristófanes el papel de la ironía es fundamental, por lo que, después del discurso socrático, éste es el encomio que requiere más agudeza para leer entre líneas; aunque también se debe reconocer que parte de la exposición socrática no está escrita en forma de ironía, sino de revelación y eso representa un problema para la interpretación, porque ofrece principalmente dos opciones: a) Aceptar que ahí Platón habla en serio; b) Admitir las revelaciones como ironías. Cualquiera que sea la opción que se elija supone que hay una ironía platónica perturbadora que rebasa tanto la ironía

---

cuando remite a Goethe sobre lo insoportable que resulta una sucesión de días felices. Lo contradictorio de la condición humana con respecto al placer y al dolor ha llamado la atención de los grandes pensadores durante siglos.

<sup>603</sup> Lo que en psicoanálisis se llamaría lógica libidinal.

simple como la socrática, por consiguiente, para interpretar el encomio se debe admitir que la ironía opera; aunque Sócrates no esté en escena y a pesar del mismo.

Hay cuatro detalles de la ironía platónica perturbadora que se presentan antes de comenzar el encomio de Aristófanes y que es preciso analizar, porque funcionan como una preparación para entender el mito de Diotima: 1) El juego que establece con Erixímaco en el interludio, donde la respuesta que da el médico a la broma de Aristófanes, al decirle que prestará atención ante su discurso, parece una ironía platónica que significa el desdén que los hombres de ciencia tienen por la comedia; 2) La réplica que hace el comediante, pues dice que preferiría provocar risa —algo característico de su musa poética— que decir cosas ridículas (189 b), aludiendo tal vez a los otros discursos o al mito propio y su significado (189 b).

3) El siguiente es una articulación, a saber, la petición de Aristófanes de no ser vigilado, que va acompañada de la respuesta de Erixímaco, que le pide hablar como si fuera a dar cuenta de lo que diga, es decir, que hable en serio (189 b). Lo anterior implica cuestionar sobre las intenciones de Platón para construir una fábula con el personaje, ya que si bien todos los encomios forman parte del género epidíctico, que servía para “desarrollar un tema cualquiera de alabanza o vituperio”,<sup>604</sup> “bienvenida y felicitación” y “adulación de cualquier persona o cosa”,<sup>605</sup> el elogio de Aristófanes rompe con el orden, porque la forma implica que detrás de la lisonja hay una actitud sarcástica y paródica, que puede burlarse tanto del tema y el motivo al que dirige el encomio, como de lo que han dicho sus predecesores, y al mismo tiempo de aquellos que lo escuchan —incluso sin que éstos se percaten de ello—. Pero Platón no sólo se burla de los personajes, sino que también puede burlarse de los lectores, a través de una ironía platónica perturbadora, para engañarnos a todos. Y lo anterior no sería posible, por lo menos en ese grado de complejidad, a través de un discurso meramente epidíctico de cualquier sofista.

4) El último es el episodio del hipo, que Rosen interpreta como “una irónica y discreta referencia platónica a la importancia de las flatulencias en *Las nubes*. Lo que significa que Aristófanes aboga por la sublimación del *eros* sexual en la alimentación y

---

<sup>604</sup> Patricia Varona Codeso, *Tucídides. El discurso fúnebre de Pericles*, Madrid, Sequitur, 2007, p. 13.

<sup>605</sup> Kenneth Dover, *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 12.

sus actividades asociadas, pero no en el pensamiento” y,<sup>606</sup> por consiguiente, infiere que con el accidente Platón no quiere decir algo más profundo sobre el *eros*, sino sólo ubicar al comediante en su sitio;<sup>607</sup> donde la arbitrariedad, el azar, el ridículo y la risa sustituyen al intelecto. Lo anterior muestra que su interpretación está basada en una ironía platónica simple, que reconoce en cualquier acto contrario a las intenciones de Sócrates un error.

Desde la perspectiva de la ironía simple, el episodio es una evidencia de la calidad del método de la comedia, donde una burla provocada por una escena en la que el cuerpo traiciona al comediante por comer de manera desmesurada produce risa, pero no invita a la reflexión, sino sólo a la descarga a través de las desgracias ajenas. Sería una forma de demostrar que el método dialéctico es mejor y más adecuado, porque no apela sólo a la catarsis, sino principalmente a la cavilación, es decir, no se limita a los sentidos, sino que llega a la razón.

La interpretación anterior adquiere consistencia, porque coincide con la crítica platónica a la poesía contenida en la *República*, que se dirige no sólo a la forma trágica y melodramática, sino también a los contenidos. Sin embargo, si se toma en cuenta lo que Francisco Rodríguez Adrados señala acerca de que “no se puede leer y comprender una comedia [...] sin estar atento al juego entre el lenguaje solemne y el paródico, el realista y el plenamente vulgar”,<sup>608</sup> entonces, en primer lugar, interpretar el discurso aristofánico no puede reducirse a encontrar consistencia en el contexto histórico, pues se sabe que el diálogo es una ficción y, en segundo lugar, representa un gran reto y una intensa labor de análisis para el lector, porque implica admitir el uso platónico de los dos niveles de ironía: socrática y platónica y, además, la posibilidad de que esta última sea simple o perturbadora.

Es decir, que la interpretación no exige un mero reconocimiento de una estructura cuya finalidad es la catarsis, sino que también implica reflexión y crítica sobre una situación ética, moral, social, cultural y política. De lo contrario, para qué elegir a Aristófanes, un clásico humorista de la política de la Atenas clásica, pero también un enemigo acérrimo de Sócrates.

---

<sup>606</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 126.

<sup>607</sup> R. G. Bury, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii. El autor considera que el ataque se da como una venganza por los vituperios dedicados a “Socratitos”.

<sup>608</sup> Francisco Rodríguez Adrados (ed.), *Aristófanes. Las avispas, La paz, Las aves, Lisístrata*, Madrid, cátedra, 2009, p. 15.

III) La ironía en la comedia aristofánica y su función en el mito de las esferas. Al recordar la petición del comediante para que Erixímaco no haga de su discurso algo ridículo es preciso considerar que advierte sobre una ironía platónica perturbadora, que funge como epígrafe de lo grotesco y polémico de las ideas que expresa y lo que abonan a la discusión sobre las cualidades del *eros*.

Lo que plantea el mito de Aristófanes —y que parecía no poder ser expuesto por otro de los encomiantes— es la finalidad del *eros* en la plenitud del amor intersubjetivo, al unirse las dos mitades correspondientes a los amantes perfectos. Lo anterior es polémico e incluso Nehamas afirma que Platón se adelanta a la visión moderna del amor romántico;<sup>609</sup> sin pensar que en realidad no hay cosa más opuesta a esta idea moderna que el mito de las esferas. La función de un mito siempre es más compleja de lo que parece — sobre todo cuando intenta traducir una contradicción como la que implica el *eros*—, así que habrá que analizar cuidadosamente lo que quiso decir Platón, para no simplificarlo y denostarlo con la idea de que sólo se burlaba de la creencia en el amor correspondido, pues como no había tal sentimiento en la antigua Grecia,<sup>610</sup> no es plausible que fuese motivo de burla ni antecedente de tan vulgar interpretación.

Asimismo, más allá de que sea considerada como una broma, hay que recordar que Platón también utiliza un mito en el discurso de Sócrates, y hay una razón para ello, a saber, hablar de lo no verificable, por tanto se aplica, porque no era posible acceder de otra forma a un saber sobre el *eros*;<sup>611</sup> ya que cualquier intento de racionalizarlo estaba destinado al fracaso, por su esencia contingente y renuente al *logos*, es decir, indecible.<sup>612</sup> Sin embargo, como el mito aristofánico se enmarca en la comedia, debe tener algún sentido presentarlo desde Aristófanes, por ello es imprescindible indagar sobre sus demás connotaciones.

La comedia se distingue de los otros géneros, porque contiene elementos fantásticos que tratan sobre la “liberación de la opresión y la tiranía” de “algún rival monstruoso”,<sup>613</sup> cuyo final es el triunfo del héroe y la caída del amo que genera gozo y

---

<sup>609</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *op. cit.*, p. xvii.

<sup>610</sup> Es una opinión compartida por varios estudiosos como Calame, Nehamas, Pratt, etc., que el amor no era correspondido en ese sentido en aquella época sino sólo en función del ritual del *erastés* y el *erómenos*.

<sup>611</sup> Como ya se expuesto en el apartado sobre “¿Una contradicción epistemológica?”

<sup>612</sup> Ver Giorgio Colli, *op. cit.*

<sup>613</sup> Francisco Rodríguez Adrados (*ed.*), *op. cit.*, pp. 10-11.

felicidad en el público. Así, a través de incoherencias, se presenta una crítica política, social o de la propia condición humana, que busca la risa y la burla ante lo que representan. Es decir, que independientemente de su naturaleza extravagante, el trasfondo de la comedia tiene una dimensión formal y crítica que no se debe obviar.

En el caso del *Banquete*, la estructura cómica del mito se cumple en tanto Zeus es el tirano que somete a las esferas. Pero la crítica, a pesar de ser contra el dios y su intransigencia, también incluye elementos tradicionales de la época, como el ensalzamiento de Zeus y de su soberanía, que recuerda el triunfo del dios sobre los gigantes en los mitos hesiódico y homérico. Y al mismo tiempo va contra la actitud humana altanera, ambiciosa y soberbia, cuyas pretensiones regularmente rebasan sus capacidades.

Se puede colegir que en la burla está la dimensión crítica del mito,<sup>614</sup> que se dirige a dos puntos principalmente. 1) El primero es la creencia popular de que —por culpa de seres superiores y no por algo estructural de la condición humana— es imposible acceder a la excelencia. Me parece que en esta crítica a la superstición hay una incipiente propuesta ética, que, a pesar de no estar formalizada, marca un antecedente. 2) El segundo punto son las ilusas aspiraciones que tiene el ser humano en su miserable y corta vida, tópico que en el mito se presenta en la distracción del dios hacia los hombres; crítica que coincide con aquello que Nehamas advierte en Platón, a saber, que su desdén por las masas sólo era comparable a su apasionamiento por mejorarlas.<sup>615</sup>

Sin embargo, parece que la principal ironía de Platón se encuentra en la solución que da al conflicto, pues esa cura ideal de la falta originaria a través del encuentro de otra mitad no puede ser sino un motivo de risa, en tanto la carencia, la falta en ser, es condicional de la tragedia humana y no hay posibilidad de superación de la misma. Se burla así, con una figura tan ambigua y de forma tan oscura, de la ignorancia de su propia condición, a la que está conminada la humanidad.

Considero que es una burla, porque el encomio de Aristófanes cumple con la estructura cómica, utiliza seres fantásticos y plantea un conflicto propio de la condición humana, que se resuelve de forma irrisoria, al darle una satisfacción a los humanos. E

---

<sup>614</sup> El chiste y su relación con lo inconsciente.

<sup>615</sup> Alexander Nehamas, *op. cit.*, p. 78.

independientemente de que Zeus no sea ridiculizado de la forma en que lo son los tiranos, los gobernantes, los filósofos y demás figuras de autoridad en la comedia ateniense, los héroes esféricos terminan satisfechos con lo que se les da, motivo que invita a reír de la poca ambición que caracteriza a la especie humana, porque la hilaridad consiste en advertir esa ambición caricaturesca como la falta principal y, además, reconocer que si no hubiese ideal abstracto e intento fallido de alcanzarlo, no habría comedia.

Lo anterior permite revelar que las ironías platónicas encontradas en el mito de Aristófanes no son socráticas ni simples, sino perturbadoras, porque no son evidentes ni se dirigen contra el comediante, sino que están encriptadas y van contra las ideas arraigadas en las mayorías. De hecho, se puede inferir que es gracias al contexto, la personalidad y la psicología de Aristófanes, que Platón puede mofarse de las creencias populares, vulgares y mediocres.

No obstante, si la interpretación del portavoz considera el argumento de la réplica de Diotima hacia Aristófanes, cuando afirma que el amor no es de “una mitad ni de un todo, a no ser que sea [...] realmente bueno” (205 e) —para refutar al encomiante— y asevera que si Sócrates no critica el mito aristofánico es porque no cree necesario tomarse en serio una burla, es porque esta línea basa su interpretación en el nivel de la ironía socrática. Y de esta manera demerita y simplifica el papel de Aristófanes en el diálogo. Aquí se pueden reconocer claramente los efectos de adherirse a un tipo específico de ironía, pues la interpretación del portavoz se basa en lo que Sócrates dice, de ahí que infieran que Platón está en contra del comediante, mientras que desde la línea integral es posible pensar que hay una ironía platónica y detrás de la burla se encuentra el propio Platón, por lo que el mito aristofánico adquiere otro sentido.

Esta lectura de la ironía platónica perturbadora permite reconocer que el ataque no es hacia Aristófanes —porque es un personaje de Platón—, sino hacia las ideas que expone, ya que al ser un ironista está en medio de un juego y, como señala Nehamas, pensar que los ironistas están en clara posesión de la verdad que ocultan es no entender su funcionamiento.<sup>616</sup> Dicho de otro modo, Aristófanes no puede dar cuenta, como pedía Erixímaco, de todo lo que expone, porque en la ironía la verdad va más allá del ironista. Por lo que se puede concluir que, aunque Platón tenga un lugar privilegiado y sepa aún

---

<sup>616</sup> *Ídem.*, p. 108.

más que cualquiera de sus personajes y lectores, al final tampoco controla ni está advertido de todos los efectos de su ironía, ni de todos los sentidos que adquiere su escritura.

Aunque si se le da una vuelta más a la ironía platónica perturbadora, el mito aristofánico podría ser en realidad una tragedia y eso permitiría relacionarla con la ambigüedad del fin del diálogo, pues si Sócrates afirma que comedia y tragedia pueden ser obra de un solo hombre, tal vez Platón quiera decir que como el *eros* es tan contingente para la razón, si se quiere captar y transmitir algo de su verdad, sólo puede ser a través de alguno de estos géneros a través de los cuales se transmite su naturaleza contradictoria.

IV) La pederastia. Otro elemento que forma parte de la ironía en el mito aristofánico es la pederastia. Al respecto debo subrayar que si se admitiese como argumento válido que la burla hacia la pederastia de Pausanias y Agatón es una desaprobación de dicha práctica, se tendrían que hacer demasiadas concesiones para cambiar el sentido a una serie de referencias, que en las participaciones de Sócrates a través de los diálogos denotan lo contrario.

Ya he analizado la complejidad de la pederastia en el discurso de Pausanias, por lo que tomar en serio el chiste de Aristófanes es caer en un reduccionismo. Incluso Taylor subraya que la pederastia que reprueba Platón es la sexual-genital. Hay ahí una ambigüedad irresoluble, pero no se debe olvidar que Platón conocía muy bien la complejidad de esa práctica, por lo que juzgar que la rechazaba totalmente y se burlaba de ella es una simplificación basada en la desestimación de la evidencia anterior, que produce la interpretación de una ironía platónica simple, desde la que su opinión sobre dicha preferencia resulta peyorativa y descontextualizada.

Al igual que Pausanias, Aristófanes ensalza el valor de la pederastia como característica de la división de lo masculino, por ello algunos sospechan de la homosexualidad platónica, no obstante, aunque se crea que a través del cómico se burla de las costumbres populares, y Aristófanes considera que aquellos que aman a sus otras mitades hombres son “los más viriles por naturaleza” (192a), y los “únicos que resultan valientes en los asuntos políticos” (192b), nunca se sabrá realmente si con ello está ironizando sobre la práctica en sí, sobre la clase política o si en realidad sus ironías son

honestas y apoya la pederastia por razones personales. Al final, el asunto se decide sólo a través del tipo de ironía que se elige interpretar.

Por otra parte, lo que sostiene la hipótesis de que coincide con Aristófanes al encumbrar a los seres masculinos y exaltar de manera implícita la imposibilidad del intercambio sexual entre ellos, es la sospecha sobre la homosexualidad o el conservadurismo de Platón, pues al no buscar un complemento con quien copular y reproducirse, dado que sólo el andrógino puede hacerlo, su relación amorosa debe ser de otro orden —quizá de la nueva pederastia de la que habla Gregory Vlastos.<sup>617</sup>

Es así como la pederastia en Aristófanes reaviva la polémica abierta desde Fedro y reafirma que, sin duda, para Platón era un elemento muy importante en relación al *eros*. Por eso regresa a ella y la replantea en una dimensión sexual que no se reduce a lo genital, sino que parece dirigirse hacia la ascensión socrática. No hay que olvidar que la pederastia de conversión es una de las aportaciones más importantes de Platón en este diálogo.

De hecho, la aclaración de Aristófanes acerca de que en su comentario no se refiere a Pausanias y Agatón, sino que tiene pretensiones más universales, llama la atención como otra ironía perturbadora, porque abre al menos tres sentidos posibles: a) Lo dice en tono paradójico, para propiciar la burla hacia los aludidos, sus preferencias y costumbres; b) Lo dice honestamente, en tanto cree que no es una práctica reprobable y que los comediantes la denostan injustificadamente y sin prurito; c) En realidad está preparando al lector para admitir su concepto de pederastia de conversión o desexualizada.

V) Dos interpretaciones del mito aristofánico. Finalmente, como este discurso es pieza clave en el debate, es pertinente remitir a las dos interpretaciones que se han realizado del mito. La primera, que parte de la línea del portavoz, indica que el mito no es sino una burla de Platón hacia la banalidad del *eros* vulgar, puesto que en realidad lo que el filósofo pretende es mostrar que la superficialidad puede ser eliminada a través de un *Eros* superior —que impulse no hacia la búsqueda de un otro complementario, sino hacia la inmortalidad— en el discurso de Sócrates.

---

<sup>617</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*



La segunda pertenece a la interpretación integral y considera la separación de las esferas como un principio fundamental del amor —que Platón mismo sostiene y reconoce— que le da sentido al sufrimiento y la frustración que implica el *eros* como padecimiento y como búsqueda de aquello que falta y nunca se va a encontrar, pero que da sentido a la vida misma.

La manera en que se oponen ambas interpretaciones depende del tipo de ironía que se elija para explicar y por ello este recurso representa un problema fundamental para leer el *Banquete*, así como para sostener esta argumentación. Aunque no se debe olvidar que, como afirma Guthrie, “Freud expresamente prefirió la mirada aristofánica del instinto erótico como un deseo por regresar a un estado anterior de las cosas”,<sup>618</sup> y esa predilección tuvo consecuencias insospechadas para el psicoanálisis y la filosofía en el siglo XX.

Finalmente, no puedo terminar sin aludir a una cuestión de suma importancia que irrumpe en el *Banquete*, especialmente con Aristófanes y Alcibíades, y es “que el deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal”.<sup>619</sup> Evidencia que se presenta repetidas veces, a través del episodio del hipo, del mito aristofánico, de la irrupción de Alcibíades en casa de Agatón, etc. Todo lo anterior puede leerse como la manifestación imprevista del deseo en el cuerpo, que al parecer sólo Freud pudo captar sabiamente en el diálogo y que tiene consecuencias muy prolíficas en el devenir conceptual del *eros* en psicoanálisis y en la filosofía del siglo XX.

---

<sup>618</sup> W. Guthrie, *op. cit.*, p. 393.

<sup>619</sup> Jacques Lacan, *El Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 113.

## El encomio de Agatón (194 e-197 e)

*Todo aquel a quien toque Eros se convierte en poeta.*

Agatón

### Resumen

Agatón fue un poeta trágico que nació después del 450, del cual no se conservó ninguna obra, pero cuya existencia es incuestionable, ya que hay referencias en Platón, Aristófanes y Aristóteles. Aparece como un chico en el *Protágoras*, donde es el preferido de Pausanias y también es mencionado en el *Simposio* de Jenofonte. Asimismo, es relacionado con Gorgias —por su estilo retórico— y con Eurípides. Aristóteles señala que fue el primero en usar argumentos y personajes ficticios en sus obras, en lugar del típico contenido mítico que se utilizaba en el siglo V.<sup>620</sup>

Agatón, a diferencia de Aristófanes, que comienza por exponer la miseria humana y termina con el reconocimiento de la gracia de *Eros* como acceso a la felicidad, pide comenzar al revés, con la exposición de los dones de *Eros*.

El poeta trágico se olvida de la división de *Eros* y afirma que es el dios más feliz por ser “el más hermoso y el mejor” (195 a-b). Asimismo, al contrario de Fedro, dice que es el más joven y que huye apresuradamente de la vejez, por eso siempre está en compañía de los jóvenes; ya que lo semejante se acerca siempre a lo semejante (195 b), como lo desigual a lo desigual, como lo que había mencionado Erixímaco.

Agatón adjudica a la necesidad (*Ananké*) y no a *Eros*, el origen del que hablan Hesíodo y Parménides, pues no concibe que el dios pudiese generar tanta violencia, ya que sólo difunde amistad y paz (195 c). Se puede inferir que es influido por Homero, porque sí reconoce la ternura de *Eros*, a diferencia de los dos sabios aludidos.

Es digno de resaltar que en Agatón no hay mito originario de *Eros*, sino sólo de lo que engendra. Así, como poeta trágico, invierte la genealogía del dios al concebirlo como bueno y bello, no conflictivo. También llama la atención que a pesar de respetar el orden de la tragedia —al comenzar armónicamente— reforma el contenido y la estructura.

---

<sup>620</sup> Louise Pratt, *Eros at the Banquet*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2011, p. 327.

El mito de Agatón contradice a Hesíodo y libra a *Eros* de los actos terribles, para adjudicarle sólo los buenos. Y plantea la dicotomía entre *Ananké*-desorden y *Eros*-orden, sugiriendo ahora de forma melodramática lo que ya antes Aristófanes había expresado irónicamente sobre la función curativa y armónica de *Eros* (197 b). Con ese replanteamiento formal elimina la dualidad y transfiere el mal hacia afuera de *Eros*, para librarlo de cualquier imperfección. Pues “entre la deformidad y *Eros* hay siempre mutuo antagonismo” (196 b).

Para sostener la idea de que la moderación es indispensable ante el “placer más fuerte y más vivo” (*República*, 403 a), Agatón debe replantear al dios como asexual y por eso afirma que no hay placer superior a *Eros*, porque no hay mayor gozo que el del alma.

El poeta concibe a *Eros* como un dios sabio, que cuando se apodera de las almas las domina, las hace templadas y justas; para ello le concede una flexibilidad morfológica, ya que puede morar en “los caracteres y almas de los dioses y de los hombres” (195 e), e incluso puede convertir a los hombres en poetas, porque su cualidad divina lo hace fuente de creación artística (196 e).

Para Agatón, *Eros* es “gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía” (197e). Al mismo tiempo, es un dios, porque se aleja de lo corporal y del mal de la necesidad, y así elimina la parte concupiscente que tendía a la desmesura y la parte enferma que tendía a la destrucción.

El encomio ensalza a un *Eros* ordenador del universo y fuente de vida, procreador y promotor de lo bello y de lo bueno. Y el poeta concluye diciendo que su ofrenda al dios “participa tanto de la diversión como de mesurada seriedad” (197e). Comentario que según M. Hernández recuerda a Gorgias en su *Defensa de Helena* a la que “su propio autor califica de *paignion*, una composición pensada para ser admirada por su elocuencia y maestría estilística, pero vacía de contenido”.<sup>621</sup>

Este es el motivo por el que los intérpretes han sostenido que Platón se burla de Gorgias a través del poeta trágico, ya que Sócrates dice —al parecer irónicamente—: “Bien es cierto que los otros aspectos no han sido igualmente admirables, pero por la belleza de las palabras y expresiones finales, ¿quién no quedaría impresionado al oírlas?” (198b).

---

<sup>621</sup> Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1998, p. 237 n.p.

### La línea del portavoz

Taylor califica el discurso de Agatón como un “cliché moral”,<sup>622</sup> y realiza un análisis de su contenido. Para el autor el encomio es frío, superficial y sin trasfondo, ya que lo considera una “magistral parodia de la detestable ‘prosa-poética’ de Gorgias”.<sup>623</sup> Desde su perspectiva, lo que Platón quiere hacer ver es la “infertilidad gongoriana”, heredada de la escuela sofística. Pues de cierta forma, gracias a la extravagancia el discurso a *Eros*, “ha ‘perdido toda su indecencia’ al haberse convertido en una belleza sin contenido”,<sup>624</sup> y es así como pierde su dimensión real.

Es interesante observar que a pesar de que para Taylor el encomio de Aristófanes era vulgar y soez, al mismo tiempo lo considera como real, no así el de Agatón, que según el platonista consiste en pura palabrería. Por tanto, no duda en recuperar la conocida disputa de Platón *versus* los sofistas, que en el *Gorgias* se presenta como un problema que opone la verdad socrática a la retórica del gran maestro.

Por su parte, Robin sostiene —siguiendo a Sheleiermacher— que los cinco discursos que preceden al de Sócrates tienen la función de recordar las tesis del *Lisis*.<sup>625</sup>

### El litoral de Stanley Rosen

El autor también enfatiza en la bien conocida relación del poeta trágico con el pensamiento sofista,<sup>626</sup> sin embargo, afirma que “muy pocos comentaradores han discernido sobre la importancia del discurso de Agatón”.<sup>627</sup>

Resalta que a pesar de que Sócrates se ocupa de criticar los discursos de Erixímaco y Agatón, “permanece callado ante el discurso de Aristófanes”,<sup>628</sup> actitud que considera una estrategia discursiva, ya que, según Rosen, al no ser una versión tan popularmente aceptada como la de Agatón, el mito del cómico no representa un verdadero peligro para Platón. Sin embargo, la interpretación del autor no contempla la posibilidad de que la crítica se posponga hasta que aparece Diotima, porque quizá la postura de Aristófanes representa un verdadero obstáculo para la filosofía.

---

<sup>622</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 221.

<sup>623</sup> *Ibidem*.

<sup>624</sup> *Ídem.*, p. 222.

<sup>625</sup> Léon Robin, *La theorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p. 40

<sup>626</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 222.

<sup>627</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 159n.

<sup>628</sup> *Ídem.*, p. 165.

La lectura de Rosen revela el método de Agatón como un paradigma de una “posición filosófica técnica o académica”,<sup>629</sup> lo que lleva a pensar que la mirada del poeta es representativa de un blanco hacia el que Platón apunta, aunque también surgen las sospechas sobre el mito de Agatón como platónico.

A juicio de Rosen, los aspectos principales del discurso de Agatón que son blancos hacia los que Platón apunta sus armas dialógicas, son:

1) En primer lugar están la innovación y la juventud, dos elementos fundamentales que tienen sus equivalentes en el discurso de Aristófanes, pues lo que para este último es justicia política y tradición, para Agatón es innovación autónoma y juventud.<sup>630</sup> Según Rosen, en los fundamentos de ambos poetas, Platón reconoce ambos errores y por ello los resalta en sus discursos.

2) Con respecto a la idea del bien, para Agatón no es lo principal, sino la causa de los bienes, pues, a diferencia del Platón, el poeta “no desea sugerir que los hombres pueden ser felices ante la visión de la belleza [sino que] la felicidad surge de la imitación de la génesis a través del diseño de hermosos discursos”.<sup>631</sup> Lo que, según Rosen, en términos filosóficos quiere decir que, en la poesía, la *dianoia* sería superior a la *noesis*.

3) En lo referente al *eros*, Platón expone en el discurso de Agatón una contraposición radical entre el conocimiento y la creación, el primero es el motivo de la filosofía y la segunda la finalidad de la poesía. Por consiguiente, la felicidad poética “es equivalente a la generación de cosas hermosas”.<sup>632</sup> Y su descripción del *eros* es autogenética.<sup>633</sup> Esto es así porque, como es un dios poeta convierte a los hombres en poetas, hay que recordar que la *techné* de Agatón es la poesía.<sup>634</sup>

Por otra parte, Rosen admite que el método de Agatón puede ser concebido como trágico, porque obedece al siguiente razonamiento: “Si el hombre debe ser definido por la pena hacia sus congéneres y miedo hacia los dioses, la purga de esas emociones parecería

---

<sup>629</sup> *Ídem.*, p. 169.

<sup>630</sup> *Ídem.*, p. 159.

<sup>631</sup> *Ídem.*, p. 171.

<sup>632</sup> *Ídem.*, p. 173.

<sup>633</sup> *Ídem.*, p. 172.

<sup>634</sup> *Ídem.*, p. 176.

hacerlo algo diferente a lo humano [es decir] si la función de la catarsis trágica es generar felicidad entre los hombres, es también para elevarlos hacia lo divino.”<sup>635</sup>

Pero Agatón no elige esa vía, pues cuando habla de *Eros* identifica su sabiduría con creación, *Eros* hace a los hombres poetas (197 a3). “La sabiduría de Eros consiste en generación [...] en lugar de pensamiento o sabiduría. Eros es poesía en autogeneración: como tal, no tiene conocimiento de sí mismo, sino que simplemente disfruta de su propia actividad. De hecho, esta falta de conocimiento es la condición de su felicidad, desde que el conocimiento divino en términos platónicos podría ser la visión perfecta, no de uno mismo, sino de las Ideas”.<sup>636</sup> Así, “Agatón desea o ama a Eros en el mismo sentido que los filósofos aman la sabiduría, pero no lo posee.”<sup>637</sup>

Según Rosen, para Agatón la medicina debe estar subordinada a la poesía, porque la *psique* es el principio de la vida. La *techné* médica es superflua en tanto, si lo semejante busca lo semejante, no hay necesidad de utilizar un artificio para modificar el orden de la naturaleza, la creación que genera continuamente.<sup>638</sup> De hecho, es gracias a la poesía que la *psique* puede permanecer joven, mientras el cuerpo envejece.<sup>639</sup>

La diferencia entre la *techné* científica y la poética consiste en que “el toque del doctor puede curar el cuerpo, pero no enseña a la *psique*, como el toque del poeta”.<sup>640</sup> Hay dos aproximaciones diferentes a la noción filosófica sobre la cura, y parece que Platón no coincide con ninguna de ellas, porque concibe la filosofía como el camino hacia la sabiduría.

Cuando Agatón busca suavizar a *Eros* al argumentar que: “La física, la medicina e incluso la filosofía, son beligerantes; la poesía es pacífica,”<sup>641</sup> y niega la relación de *Eros* con la cosmología,<sup>642</sup> Rosen sostiene que “la depreciación de la génesis cósmica o natural, y la importancia de la innovación técnica, también lleva a Agatón a asignar a

---

<sup>635</sup> *Ídem.*, p. 173.

<sup>636</sup> *Ídem.*, pp. 173-174.

<sup>637</sup> *Ídem.*, p. 174.

<sup>638</sup> *Ídem.*, p. 176.

<sup>639</sup> *Ibidem.*

<sup>640</sup> *Ídem.*, p. 187.

<sup>641</sup> *Ídem.*, p. 176.

<sup>642</sup> *Ibidem.*

*Eros* el rol tradicionalmente ocupado por Prometeo. *Eros* enseña a los hombres y, principalmente a los dioses, a descubrir las artes”.<sup>643</sup>

En ese sentido es que el poeta ataca a Aristófanes por la hostilidad de su mito, pues “Agatón niega esa interpretación de *Eros* [ya que desde su perspectiva que ubica en esos orígenes a la necesidad] las mutilaciones ocurrieron gracias a la ausencia del dios”.<sup>644</sup> Y es así como reemplaza un *Eros* duro con otro suave. “Eros conquista al duro y al fuerte convirtiéndolos en débil y suave”.<sup>645</sup>

Hay que recordar que Agatón sostiene que: “El nacimiento de *Eros* es al mismo tiempo el final del dominio de la necesidad. La necesidad está asociada con las guerras cósmicas o catástrofes de la época urania. El dominio de la necesidad es el dominio del cuerpo.”<sup>646</sup> Por tanto, es importante domeñar al cuerpo dominando a la necesidad, y esto sólo puede hacerlo un *eros* racional.

La idea de que la razón debe domeñar a la necesidad, como contingencia y fatalidad de la condición humana, parece ser muy característica del pensamiento ilustrado de la época, e incluso una herencia para la posteridad. Para Agatón, “un orden necesario es irremediablemente desordenado, porque la necesidad corporal es ciega o inconsciente.”<sup>647</sup> Por ello reconfigura al *Eros* desde su mito, para que su voluntad nos guíe.

Se presenta en el encomio la tradición a través de la equivalencia griega entre lo moral y lo estético, pues, “el orden es la paz, y la belleza es el orden”.<sup>648</sup> Pero al mismo tiempo existe un reformismo que se hace evidente, en tanto Agatón suprime la función de *Ate* y la transforma. “La afinación de *Ate* es simbólica de la nueva naturaleza de los dioses”.<sup>649</sup> Lo anterior es un ejemplo que refuerza mi sospecha de que el mito —a pesar de ser interpretado como el blanco de la crítica socrática— tiene rasgos platónicos, pues esas reformas coinciden con el espíritu transformador de la *República*.

---

<sup>643</sup> *Ídem.*, p. 189.

<sup>644</sup> *Ídem.*, p. 178.

<sup>645</sup> *Ídem.*, p. 186.

<sup>646</sup> *Ídem.*, p. 194.

<sup>647</sup> *Ibidem.* Es sin duda una base para la interpretación psicoanalítica contra la que está Agatón al atacar a Aristófanes y la tragedia de la necesidad.

<sup>648</sup> *Ídem.*, p. 194.

<sup>649</sup> *Ídem.*, p. 179.

Sin embargo, un aspecto que resulta polémico, para sostener la tesis del modelo reformista es que “Agatón imita y desafía a Sócrates al subordinar el cuerpo a la *psique*, y es el primero en hacerlo clara y explícitamente”,<sup>650</sup> ello conduce a pensar más en una manipulación del discurso que en una intención ejemplar, pues pareciese que Platón mismo lleva su pensamiento hasta las últimas consecuencias, ironizando sobre su ideal poético.<sup>651</sup>

Prueba de ello es que, Según Rosen, “En una alusión inconsciente a una de sus propias obras, Agatón compara la elegancia a las flores [...] es la forma que Platón tiene de decir que la belleza del Eros de Agatón es sólo superficial.”<sup>652</sup> Si esto es así, entonces el filósofo se burla de la superficialidad de un modelo poético como el planteado en la *República*, y habría que reconocer que la crítica a los mitos no es superficial, pues aunque el mito de Agatón coincide en forma y contenido, no lo hace en los efectos que produce.

Para Agatón la excelencia de *Eros* consiste en su “pasiva o apolítica naturaleza”,<sup>653</sup> es decir, mantiene al dios al margen del vínculo y por ende del conflicto, para conservar su perfección. Lo anterior hace pensar en la polémica sobre la naturaleza del mal —como en en el *Emilio* de J. J. Rousseau—, pues si la tesis reside en que cualquier individuo puede permanecer virtuoso en tanto no se someta a la influencia de lo social, es entonces polémica y difícil de sostener.

En lo que respecta a la moral, Rosen señala acertadamente que al utilizar *areté* en lugar de *aristós* (195 a7), Platón enfatiza la distinción de Agatón entre belleza y excelencia o bondad.<sup>654</sup> Es así como en su encomio, la bondad moral desaparece: en su lugar, presenta la actividad y al amor de lo bello.<sup>655</sup> En sus palabras, “la belleza es más visible que la bondad o la verdad, como el cuerpo es más visible que la *psique*”.<sup>656</sup>

Según Rosen, como “el eros del cuerpo opera por necesidad. Agatón quiere disolver la regla de la necesidad para dar completa libertad a la persuasión. El *Eros* sofístico puede así persuadirnos de la belleza de cualquier cosa”,<sup>657</sup> pero si ésta es la

---

<sup>650</sup> *Ibidem*.

<sup>651</sup> Esto es ambiguo y complejo, más adelante se plantearán sus consecuencias.

<sup>652</sup> *Ídem.*, p. 181.

<sup>653</sup> *Ídem.*, p. 182.

<sup>654</sup> *Ídem.*, p. 182.

<sup>655</sup> *Ídem.*, p. 188.

<sup>656</sup> *Ídem.*, p. 196.

<sup>657</sup> *Ibidem*.



crítica que Platón hace a los sofistas a través de Agatón, ¿qué pretende entonces el filósofo?, ¿no desea acaso domeñar la necesidad a través de la razón?

La peculiaridad de la posición general de Agatón subyace en su deducción de una ética de la suavidad del principio *hybrístico* de la fuerza absoluta o tiranía de *Eros*. La ética de la suavidad es la consecuencia práctica de su uso teórico de retórica suave en lugar de *logos* duro. La poesía no contiene principio implícito de argumentación,<sup>658</sup> por eso es alternativa a la razón filosófica.

Rosen subraya que en el mito, “la sexualidad humana es absorbida hacia la génesis cósmico o natural”.<sup>659</sup> Pues el mayor interés de Agatón es la génesis artificial. Así, la tesis de que Platón pretende desexualizar al *eros* en el *Banquete* parece tener sentido cuando Rosen afirma que “Agatón modifica la historia al reducir a Afrodita a un rol pasivo”,<sup>660</sup> y así mismo corrige a Homero y Aristófanes. De ahí que “el amor sexual es silenciosamente convertido en actividad poética”.<sup>661</sup> Y “La generación sexual como actividad corporal es la menos importante de las tres formas de *poiesis* de las que Eros es responsable.”<sup>662</sup>

Hay aquí una defensa de la conversión, como la que enfatiza Diotima cuando denuesta la reproducción. Así, “la falta importancia que da Agatón a la generación sexual está íntimamente relacionada con el hecho de que no considera la mera existencia corporal como genuina visibilidad o ser”,<sup>663</sup> es decir, considera que “de las tantas cosas que un hombre puede generar, los niños le dan menos fama, y menos inmortalidad, que las obras de arte eróticamente inspiradas”.<sup>664</sup>

Pero lo que resulta polémico para sostenerlo como argumento platónico es que sea una defensa de la conversión en sentido artístico y no filosófico, ya que “en un extraño pero real sentido el poema inanimado está más vivo que el descendiente animado del poeta”,<sup>665</sup> y la paradoja consiste en que la inmortalidad del poeta depende del reconocimiento de la audiencia, que son seres vivos.

---

<sup>658</sup> *Ídem.*, p. 185.

<sup>659</sup> *Ídem.*, p. 188

<sup>660</sup> *Ídem.*, p. 185

<sup>661</sup> *Ídem.*, p. 188

<sup>662</sup> *Ibidem.*

<sup>663</sup> *Ídem.*, p. 190

<sup>664</sup> *Ibidem.*

<sup>665</sup> *Ibidem.*

Lo anterior permite establecer una separación, para evitar la confusión aludida anteriormente sobre la utilidad y la forma del mito poético de Agatón para los fines de Platón. Al parecer, sí existe una forma que coincide con la intención platónica del reformismo, pero la diferencia radica en el sentido de esa conversión y sus efectos, pues mientras Agatón plantea una conversión artística, Platón pretende que sea filosófica, y ambas tienen consecuencias diferentes, una es estética y la otra racional.

La principal consecuencia es que, desde Agatón, la sabiduría sobre *Eros* es un autoengaño, o lo que Sócrates llama en la *República* la mentira en la psique,<sup>666</sup> pues sólo ayuda a convertir a través de los sentidos, pero no intelectualmente, y eso resulta en un cambio momentáneo pero no permanente. Una sugestión.

### **La línea integral**

Thomas Gould divide el diálogo en dos partes. La primera consiste en los cinco elogios y la segunda en la intervención de Sócrates. Este encomio sería el final de la primera parte de su comentario y sólo resta decir que, como había señalado desde el principio, el autor piensa que Platón está detrás de los primeros encomios y tiene un plan bien diseñado para “provocar la simpatía de los lectores griegos y excitar sus memorias y asociaciones de una manera muy constructiva”.<sup>667</sup>

Por consiguiente, dice que Platón hace un magnífico movimiento al pasar de la comedia aristofánica, que provoca un estado de total insatisfacción, a la gracia divina de un dios que invierte lo dicho por los dos primeros encomiantes, pues además de ser el más joven es, como el propio Agatón, “el más feliz, el más bello y el más bueno”.<sup>668</sup>

El poeta trágico hace de su participación un “verdadero” encomio, en el sentido socrático sobre el que el maestro ironiza a continuación, en tanto exacerba en demasía las cualidades del dios, hasta hacerlo equivalente a la felicidad. Y Gould señala que es un procedimiento legítimo pues, “Eros debe ser caracterizado por todo lo que nos pasa cuando estamos enamorados”.<sup>669</sup>

---

<sup>666</sup> *Ídem.*, p. 195.

<sup>667</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 36

<sup>668</sup> *Ídem.*, p. 35

<sup>669</sup> *Ibidem.*

Así, pareciese que Agatón prefiriere olvidar la miseria existencial en la que Aristófanes nos había dejado en relación a *Eros* y se encarga de exaltar los efectos, no de la condición erótica por antonomasia, a saber, la falta, sino del encantamiento que produce *Eros*, cuando nos posee y nos permite poseer al otro.

En ese sentido Gould recuerda que la crítica socrática a Agatón consiste en que el excelso mito que crea es un “callejón sin salida para la reflexión. Porque no separa la belleza en sí del deseo de belleza, [y] deja el amor en el reino de la exquisita autosatisfacción sexual”.<sup>670</sup> Es decir, atrapa al individuo en la experiencia encantadora del amor y no se ocupa de lo que pasará después, de lo que implica su naturaleza, el sostenimiento de la misma y su consecución.

### Comentario

La exposición de Agatón remite a una de las diferencias entre la comedia y la tragedia, pues mientras la primera comienza mal y termina bien, la segunda implica su inversión. Aunque, en el caso del *Banquete*, habría que decir que la comedia aristofánica termina como una tragedia, y se vuelve tragicomedia (cuestión que remite al final del diálogo) y la tragedia de Agatón parece una reformulación del canon,<sup>671</sup> puesto que no tiene catarsis y carece de verosimilitud al esbozarse como ideal.

Según Stanley Rosen, Agatón “sigue al pesimista de Aristófanes con una doctrina de optimismo”,<sup>672</sup> y es esto lo que hace de su tragedia una poesía *sui generis*, que me parece más acorde a los parámetros de lo que Sócrates propone en la *República*, que a lo acostumbrado por sus coetáneos. Aunque habría que admitir que tanto la forma como el fondo que plantea tienen que ver con la crítica a la influencia sofística de Gorgias y a la noción poética de *Eros*, respectivamente. Sin embargo, insisto, lo más interesante es que el mito de Agatón tiene una gran similitud con lo que Platón concibe como tragedia desde la filosofía, sin la *hybris* tradicional. Por ello es preciso reparar en las implicaciones de la inversión del mito y su construcción en relación a lo que representa la poesía trágica para Platón; al menos en la obra donde es más enfático al respecto.

---

<sup>670</sup> *Ídem.*, p. 36.

<sup>671</sup> Quizá sea éste un ejemplo de lo que Platón pretendía hacer al reformar la poesía en la *República*.

<sup>672</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 159.

En el Libro III de la *República*, Sócrates considera inaceptable que la tragedia y la comedia sean admitidas en la Ciudad-Estado, si promueven la imitación de “alguien presa de enfermedades, o de amores, o de ebriedad o algún otro padecimiento” (396 d), pues sabe que “cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento” (395 d). Así, lo que pretende es reformar la poesía para que se “canten y cuenten mitos en sentido opuesto” (392 b), y obligar a los poetas a eliminar la imagen negativa de los dioses y de los héroes, para evitar la “inclinación hacia la vileza” de los ciudadanos (391 e-392 a), y dirigir la imitación hacia “los tipos que les son apropiados: valientes, moderados, piadosos, libres” (395c).<sup>673</sup>

Es por la coincidencia del encomio con las pretensiones socráticas en la *República*, y por la articulación, no sólo temporal, sino temática, que se ha hecho entre ambos diálogos, que se puede afirmar que Platón expresa parte de su pensamiento a través de la reforma del mito hesiódico con Agatón, de tal manera que quita al dios la desmesura y la violencia que le hacían parecer humano y funcionar como un mal ejemplo, y en su lugar le otorga cualidades sobrehumanas, para fomentar la excelencia. Pero, si bien el argumento anterior pareciese coherente, dado que al hacer al poeta “más austero y menos agradable” prescribe la imitación pura del hombre de bien al exacerbar las cualidades del dios en su propio provecho (398 b), con la refutación socrática posterior es evidente que, en realidad, no es su único objetivo y la interpretación de la ironía se vuelve más compleja, porque tradicionalmente se suele oponer la postura de Sócrates a la de Agatón.

Es indudable que el encomio de Agatón representa un mito que sería ejemplar para el Sócrates de la *República*, porque libra a *Eros* de su dimensión ambivalente y conflictiva, y así deja de ser una causa de deseo carnal, malestar e insatisfacción que “arrastra” al hombre hacia la perdición, para convertirse en una guía y un modelo a seguir, que conduce hacia la excelencia. Justo lo que los representantes de la línea del portavoz suponen que pretendía Platón al eliminar las dimensiones dionisiaca y

---

<sup>673</sup> Esta perspectiva de la tragedia como negativa es abordada también por Ludwig Edelstein, “The Role of Eryximachus in Plato's Symposium”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 76 (1945), p 103, y por Harry Neumann, On the Comedy of Plato's Aristophanes, *The American Journal of Philology*, Vol. 87, No. 4 (Oct., 1966), p. 424.

afrodisíaca de *Eros*. Por lo que surge la interrogante de cuál es la razón por la que no se toma el encomio como platónico y se empeñan en enfrentarlo a Sócrates y la respuesta se encuentra en lo que él mismo aclara después del encomio, a saber, que como *Eros* no es un dios, sino un demonio, no se le debe alabar, porque toda alabanza es falsa y estéril.

En su diatriba a la crítica que Platón hace a la poesía en la *República*, Havelock señala que se pueden invertir los planteamientos, ya que “la poesía puede reforzar los principios morales, inspirándonos el ideal”,<sup>674</sup> y eso parece hacer el encomio de Agatón. De hecho, al otorgarle el don de la justicia y el acuerdo a *Eros*, Agatón hace que las leyes reinen en la ciudad por voluntad de los hombres que lo siguen. Así, su función en el encomio es la conducción hacia el bien, puesto que posee y transmite la templanza, que como “el dominio de los placeres y los deseos” del cuerpo (196 c), es un requisito indispensable para el bienestar de cualquier ciudadano.

Agatón replantea a *Eros* como asexual y también elimina su dualidad, de esa forma desaparece en este elogio la función negativa, dialéctica, ambivalente y conflictiva del dios, para fungir como una especie de sugestivo ideológico. Es una reforma práctica y evidente, cuyo papel en el diálogo sigue siendo polémico, justo porque se encuentra en un limbo, ya que una interpretación dice que Sócrates se mofa del mismo al considerarlo vacío de contenido, pero al mismo tiempo el discurso lleva a preguntarse si no se trataría del panfleto poético más efectivo para el Platón estadista de la *República*.

Mi tesis es que en esta inconsistencia se ve más claramente la importancia de la elección del tipo de ironía en los efectos de la interpretación, pues, como la línea del portavoz se basa en la ironía socrática, no puede admitir que detrás de Agatón también se encuentra la opinión de Platón, es decir, que en cierto grado Agatón es su portavoz.

Tal vez el problema reside en que, desde el principio del diálogo, la línea del portavoz se concentra demasiado en la ironía socrática como una burla hacia los demás, comenzando por las alabanzas que hace Sócrates a la persona de Agatón, desde que llega a su casa y se recuesta a su lado, hasta el clímax de su ironía, cuando dice que si nadie ha hablado con la verdad pues entonces él no hará un encomio (198 d-199 b).

Pero no hay que perder de vista que interpretar el encomio de Agatón implica establecer un contexto que obliga a buscar en su discurso trágico un sentido tradicional.

---

<sup>674</sup> Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Belknap Press, 1963, p. 21.

Por tanto, pareciese que, independientemente de que represente una crítica —aceptada por varios platonistas— al *paignon* sofístico, se debe insistir en que es innegable que resulta paradigmático de lo que la tragedia debía de ser en la *República*, puesto que su encomio no tiene un final catártico ni devastador, ni el *eros* es desmesurado o irracional, sino al contrario, es inmejorablemente motivante y extasiante. Las pruebas están ahí, no obstante, puede que su objetivo no sea sino una provocación irónica de Platón que pretenda reflexionar sobre lo fácil que sería sólo invertir los mitos a la manera sofística, sin proponer un movimiento más elevado, sin darles un contenido moral, sin llenarlos de verdad. Crítica que aparece materializada en el encomio de Sócrates y que me permite poner en tela de juicio mi tesis planteada anteriormente.

Por último, es preciso subrayar que la sublimación es un tema fundamental del discurso de Agatón, pero en ese momento del diálogo es una sublimación artística y no filosófica, lo que da a pensar que Platón lo utiliza para mostrar un modelo inferior de sublimación o que coincide con la sublimación artística como benéfica.

## El encomio de Sócrates (199 c-212 c)

—¿Qué puede ser entonces *Eros*?—dije yo—

—Un gran demonio, Sócrates.

Diotima

### Resumen

Sócrates nació en el barrio de Alópece (el zorro taimado, embaucador e irónico), el día en que se purificaba a la ciudad y se conmemoraba a la diosa de los partos, Ilitia. Es hijo de Sofronisco (diminutivo de sofron-prudente) y de Fenarete (la partera de la virtud). Su nombre significa en griego el dominio de la sana razón.<sup>675</sup>

Sócrates se retracta sobre la promesa de hacer un encomio a *Eros*, pues afirma que no es correcto, ya que “consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente” (198 e), así que desprecia al encomio y condiciona a los demás encomiantes para que, si quieren escucharlo decir la verdad sobre el *eros*, dejen que lo haga a su manera.

Es así como se encauza en el método dialéctico, para cuestionar el encomio de Agatón, —como los demás hicieron al principio de cada discurso— sobre tres preguntas esenciales: a) ¿*Eros* es amor de algo o de nada?; b) ¿Se ama lo que se posee o lo que hace falta? Y c) Si *Eros* es amor de la belleza y la bondad, entonces ¿las posee o no? (200 a-201 c). Con ellas pretende demostrar que, a diferencia de lo que los demás encomios sostenían, *Eros* no es bello ni bueno, es algo intermedio; porque si sólo se desea lo que no se posee y si el dios funge como el amor y el deseo de lo bueno y lo bello, entonces no puede serlo al mismo tiempo. Es decir, el *eros* no es una finalidad, no puede ser lo bueno ni lo bello, sino lo que conduce a ellos. Esta es quizá una de las ideas más importantes de ese interludio, tomar al *eros* como agente, como guía, como empuje hacia un fin sublime.

El otro aspecto importante de su introducción es la forma enigmática con la que plantea su sabiduría —que eleva al nivel de revelación filosófica—, y así la opone a las demás elucidaciones que, al ser lógicas y científicas, parecen sofisticas. Sócrates dice que revelará los secretos que una sabia sacerdotisa le contó acerca de *Eros*, y ante la

---

<sup>675</sup> Gregorio Luri Medrano, *Guía para no entender a Sócrates*, Madrid, Trotta, 2004, p. 15.

perspicacia del poeta trágico, que se muestra especulativo, le responde: “es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil” (201 c). Con ello introduce al *Banquete* la dimensión mística que la filosofía parecía tener para Platón,<sup>676</sup> pues eleva el encuentro de la verdad filosófica —que en los diálogos de juventud era producto de un método dialéctico puramente racional— al nivel de un acontecimiento religioso.

Así, para derribar la idea de que *Eros* es un dios, argumenta que si los dioses son felices y bellos y *Eros* no participa de tales virtudes, entonces es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. Es decir, es un demonio, puesto que funge como intérprete que comunica a los dioses con los humanos.

Para explicarlo recurre a un mito del origen de *Eros* que como hijo de Poros (recurso) y Penía (pobreza) es pobre, anda descalzo y sin casa, condenado a la indigencia por parte de su madre, pero al mismo tiempo, siempre “está al acecho de lo bello y de lo bueno [...] ávido de sabiduría y rico en recursos” (203 d), gracias a su padre. De ahí el equilibrio que lo mantiene fungiendo como una búsqueda, en medio de la sabiduría y la ignorancia.

Una vez realizada la sustitución del dios por el demonio, Sócrates contradice a Aristófanes en la idea de que el *eros* es la búsqueda de una mitad perdida, pues a menos de que ésta sea lo realmente bueno (el bien en sí mismo), es imposible que el amor consista en eso. Para Sócrates no es otra cosa que el deseo de poseer siempre el bien (206 b).<sup>677</sup>

El *eros* es impulso creador de la belleza, “no sólo según el cuerpo, sino también según el alma [con la peculiaridad de que] no puede procrear en lo feo sino sólo en lo bello” (206 c). La función no sólo consiste en el deseo de bien, sino que también se encuentra en este impulso creador de belleza. Además, como concibe la belleza en sí como imperecedera, busca lo inmortal; por eso tiende a la procreación.

Hasta aquí parece que Sócrates se dirige a aceptar la reproducción humana como producto del *eros*, sin embargo, más adelante, su noción de lo bello trasciende lo terrenal, pues dice que “es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es

---

<sup>676</sup> Ver el apartado sobre “¿Una contradicción epistemológica?”.

<sup>677</sup> Martín Hernández asevera que ésta es una de las ideas favoritas de Platón en su traducción del *Banquete*, Madrid, Gredos, 1998, p. 253 n.t.)



incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino” (206 d). Más aún, considera que la “generación es algo eterno e inmortal” (206 e) y, por consiguiente, el *eros* implica “desear la inmortalidad junto con el bien [es decir, es un] amor de la inmortalidad” (207 a). Luego, la finalidad del *eros* es la perpetuidad del alma, no del cuerpo.

De ahí se deriva la diferenciación entre los hombres que buscan la inmortalidad a través de la procreación y la estimación pública —ambas metas representantes de dos partes inferiores del alma: la apetitiva y la impetuosa, contenidas en el Libro IX de la *República*— y los que la buscan en el conocimiento: la medida y la justicia, representantes de la parte intelectual y superior del alma: su parte filósofa (580 e-581 c).

A continuación, Sócrates expone una serie de movimientos que analizaré puntualmente a partir de un ensayo de Ruby Blondell llamado “La escalera del amor”, que expone la progresión que Sócrates realiza en el diálogo pasando de ser un joven aprendiz a un hombre experimentado en el *eros* y capaz de mirar el mundo filosóficamente.<sup>678</sup>

Blondell es muy útil para analizar el discurso, porque permite reconocer ocho peldaños —cuatro más de los que Francis Cornford considera en “The doctrine of Eros in Plato’s Symposium”— que analizan con detalle el proceso ascendente en el discurso de Diotima.<sup>679</sup> A partir del reconocimiento de este ascenso se cree que el *Banquete* platónico pretende revolucionar el concepto del *eros* y alejarlo de las connotaciones sexuales, de su dimensión singular, de la mera subjetividad y el relativismo populares, para asociarlo con el universal de la filosofía como forma de vida filosófica y como conversión ascética.

Según algunos intérpretes, el paso de un amor por objetos específicos a un amor por lo bello en sí, es lo que da sentido a esta transformación del *eros*; es la ascensión del hombre común al filósofo, que no se puede realizar sin una revelación como la que

---

<sup>678</sup> James Lesher, Debra Nails y Frisbee Sheffield (eds.), “Where is Socrates in the ‘ladder of love’, en *Plato’s Symposium*, London, Harvard University Press, 2006, pp. 147-178.

<sup>679</sup> Francis Cornford en *The unwritten philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1967, pp. 76-77.

Diotima hace a Sócrates,<sup>680</sup> que Blondell resume en varios pasos en lo que llama la “escalera al cielo”:<sup>681</sup>

1. (210a 4-8) “...quien quiera ir por el recto camino a ese fin, comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos”.

2. (210 a8-b6) “debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza en la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos”.

3. (210 b6-c3) “considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes”, para dirigirlos hacia la belleza de la forma, de la idea.

4. (210 c4-6) Sólo así será obligado a “contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes, y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante”.

5. (210 c6-7) Y después de las normas de conducta debe introducirlo en las ciencias para que vea también la belleza de éstas.

6. (210 c7-d6) Así, “fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y necio de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y

---

<sup>680</sup> Sería la dimensión mística de la filosofía que Giorgio Colli desarrolla en *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets Editores, 2009 y que parece ser un eje transversal en las obras platónicas.

<sup>681</sup> Martín Hernández define la conversión platónica en el *Banquete* como “una especie de yoga eidético que procede sistemáticamente de lo sensual e individual a lo poético y genérico”. En el *Banquete*, Madrid, Gredos, 1998, p. 261 n. p.

contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría”.

7. (210 d6-211 b5) “...hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente [...] quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores [y la belleza no se le aparecerá] bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo; ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro”.

8. (211 b5-c1; 211 c7-d1; 212 a2-7) Finalmente, “cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes [παιδραζτεῖν] y empieza a divisar a aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro [para] terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta [...] sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que vive en comunión con la verdad. Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”

El análisis progresivo de Blondell permite reconocer, en una abreviada exposición, los aspectos más significativos de la ascensión socrática. Al mismo tiempo, la revelación de la finalidad del *eros* en este pasaje representa un avance radical en comparación con los encomios anteriores, porque rebasa el ámbito de lo humano y

mortal, de los denominados “anhelos vulgares”, para situarse en un escenario trascendental y divino.

### **La línea del portavoz**

Taylor lo considera el único discurso a tomar en serio en todo el diálogo. Por esa razón afirma que el interludio que prosigue al encomio de Agatón no tiene otra función más que “regresarnos a la realidad, a la cual seguramente le habíamos perdido la pista”.<sup>682</sup>

El autor dice que no está de acuerdo en tomar a Diotima como un personaje ficticio,<sup>683</sup> ya que introducir personajes irreales en los diálogos “no era un artificio conocido por Platón”.<sup>684</sup> Por tanto, para él, la existencia de la sacerdotisa no está en entredicho, así como tampoco sus enseñanzas. Según el filósofo, la doctrina mística que transmite a Sócrates era una fuente muy importante de sabiduría en el siglo V, y es legítimo tratar “el ‘discurso de Diotima’ como el discurso de Sócrates”,<sup>685</sup> dado que la filosofía en esa época tenía una parte importante de religión.

El significado de su discurso parece claro: en un primer momento “reconocemos esa ‘tendencia del alma’ o cuidado del ‘ser moral’ que Platón hace enseñar a Sócrates como la gran empresa de la vida a sus discípulos”.<sup>686</sup> Esa “tendencia del alma” es todavía más poderosa que el mero fortalecimiento de los hábitos morales, porque exige el desarrollo del intelecto y su dirección hacia la verdadera y más elevada ciencia.<sup>687</sup>

Asimismo, para Taylor es muy importante reconocer la “absoluta identidad” de la “forma del bien” en la *República* con el “*αυτο το καλον*” del *Banquete*,<sup>688</sup> que para él ocupan el mismo lugar en el ascenso hacia el “ser y la realidad”, la “forma suprema”, la súbita “revelación”.<sup>689</sup>

---

<sup>682</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 223.

<sup>683</sup> Hay una polémica en torno a la existencia real del personaje de Diotima. Su legitimidad regularmente se remite a la detención de la plaga en Atenas, y es respaldada por Taylor, Bölte, Friedlander y Kranza, sin embargo, tanto Robin como Bury, Nussbaum (por mencionar algunos), piensan que es ficticia. Ver: W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998, p. 385.

<sup>684</sup> *Ídem.*, p. 224.

<sup>685</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 225.

<sup>686</sup> *Ídem.*, p. 230.

<sup>687</sup> *Ibidem.*

<sup>688</sup> *Ídem.*, p. 231.

<sup>689</sup> *Ibidem.*

Pero si el misticismo que rodea la manifestación platónica de la verdad en el *Banquete* hace el proceso “estrictamente ‘incomunicable’”,<sup>690</sup> Taylor pareciese sugerir que la ascensión es una especie de “don divino”, que “un hombre puede poseer o ser poseído por, o no hacerlo, y no hay nada más qué hacer”.<sup>691</sup> De lo que se deduce que ser filósofo no tiene que ver con un método que puede ser aprendido, sino con un alumbramiento místico, que resulta inexplicable incluso para aquel que accede a esas alturas. Por consiguiente, no cualquiera puede llegar a ser filósofo ni acceder a una revelación de la sabiduría verdadera, sólo aquel que tiene el don de advertir la revelación o que es elegido para ella. Lo que hace pensar en dos condiciones de posibilidad del filósofo: 1) Desde la superstición, que sólo un “elegido” puede serlo; 2) Desde la ciencia, que sólo quien tiene facultades hereditarias y es “preparado” por la dialéctica, puede serlo.

Dicho de otra forma, ser filósofo implica estar preparado para la metáfora mística de la concepción intelectual que, según W. Guthrie, es resultado del *eros*.<sup>692</sup> Y que comúnmente es apoyada por el método mayéutico que Sócrates, como hijo de partera, utiliza para conducir a sus interlocutores hacia la verdad; ya que actúa como una matrona que da vida a las ideas y el conocimiento. Así, queda implícita la analogía entre Sócrates y *eros*, porque es quien los conduce hacia la revelación de la verdad; analogía que se hará explícita en el encomio de Alcibíades.

Gracias a una predisposición particular hacia la forma suprema que lo convierte en un ser de otro mundo es que, según Taylor, de entre todos los encomiantes del *Banquete*, sólo Sócrates ha podido acceder a ese lugar ideal. Y por la misma razón su “unificación” con la suprema realidad no puede ser evidenciada por él, sino por Alcibíades, personaje que para Taylor sólo cumple la función de revelar la verdad sobre Sócrates.

Léon Robin se detiene en el mito del nacimiento del amor, para subrayar que hay algo contradictorio en la complejidad de la naturaleza del mismo. Reconoce así que la traducción de un mito, como alegoría, es imprescindible para traducir ideas abstractas como la del amor, y advierte que “para interpretar correctamente el mito del nacimiento

---

<sup>690</sup> *Ibidem*.

<sup>691</sup> *Ibidem*.

<sup>692</sup> W. K. Guthrie, *Sócrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 124.

del amor, debemos contextualizarlo y no aislarlo arbitrariamente del diálogo al que pertenece.”<sup>693</sup>

Lo anterior quiere decir que el mito es interpretable principalmente a partir del *Banquete*, y parte del entendido de que “la naturaleza del amor es esencialmente contradictoria e inestable”.<sup>694</sup> De ahí que Robin reconozca una naturaleza sintética del amor, que lo hace un intermediario cuya función es unir los opuestos, es decir, nuestra parte sensible con la intelectual. Pero la síntesis platónica no es igual a la heraclíteica (de contrarios en continuo movimiento), sino que hay una finalidad superior “de estabilidad, de orden, de unión”,<sup>695</sup> que evidentemente es de ascendencia parmenídea.

Asimismo, Robin afirma que Platón pretende “reconciliar la verdad parcial del intelectualismo socrático y la verdad parcial de la filosofía heracliteana del devenir”,<sup>696</sup> interpretación que da luz sobre el procedimiento mediante el cual la línea del portavoz sostiene que Platón resuelve la realización del *eros* filosófico. La imposición de una verdad sobre la otra resuelve el problema de los contrarios. Aunque el propio Robin reconozca que el amor se puede pervertir, en tanto su punto de partida es lo sensible.<sup>697</sup>

La contradicción erótica que debe sintetizarse se expresa analógicamente con Sócrates, en la intervención de Alcibiades, quien hace de un ser de naturaleza compleja y contradictoria, como un Sileno, un ser que dirige hacia lo mejor, porque en su alma contiene a un dios. De esta forma muestra “una relación estrecha entre la naturaleza demoníaca del amor y la función de la filosofía.”<sup>698</sup>

El *eros* es un demonio, Robin señala que la filosofía implementaba las creencias populares de la tradición griega en sus explicaciones y por ello los demonios, entendidos como guías, eran parte fundamental para comprender las causas de los impulsos. Hay que recordar que más de una vez y en distintos diálogos, Sócrates remite a su demonio cuando justifica sus actos. La demonología estaba bien arraigada en la filosofía de Platón, como una creencia positiva, como dice Robin, en tanto simbolizaba las fuerzas que

---

<sup>693</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, p. 106.

<sup>694</sup> *Ídem.*, p. 107.

<sup>695</sup> *Ídem.*, p. 172.

<sup>696</sup> *Ídem.*, p. 173.

<sup>697</sup> *Ídem.*, p. 189.

<sup>698</sup> *Ídem.*, p. 110.

movían a los individuos. Creer en los demonios como representantes de las inclinaciones éticas era un requisito para sostener la mitología platónica del amor.<sup>699</sup>

La conclusión de Robin es que en Platón, el amor es deseo de inmortalidad, porque como demonio empuja desde lo mortal hacia lo inmortal. El amor es “un acto propiamente intelectual”,<sup>700</sup> porque aleja de la sensación y conduce a la contemplación; a eso se refiere cuando dice que une los opuestos. Se establece así un estatuto trascendente del amor, pues se concibe como suprasensible, y aunque el diálogo no habla de reminiscencia —como bien señala Robin—, el amor en el *Banquete* es “condición de la reminiscencia”,<sup>701</sup> porque “es una función esencial del alma”.<sup>702</sup>

Por otra parte, Robin aborda la relación del método dialéctico con el método erótico en el sentido de que el primero es la preparación para el segundo, en tanto Platón sostiene al *eros*, al menos en el *Banquete*, como método filosófico. Es decir, el amor empuja a buscar, a salir de la paupérrima naturaleza mortal, y se convierte así en un medio de acceso a la conversión. Es “un medio empírico que eleva el alma, de lo sensible a lo inteligible.”<sup>703</sup>

El objetivo de Platón en el *Banquete* no es “dar al amor como sentimiento un valor filosófico; el amor físico es o bien condenado o bien considerado como un mero símbolo del amor verdadero”,<sup>704</sup> pero no es equivalente al amor filosófico.

La interpretación anterior permite reconocer de una forma muy clara lo que el amor no es para Platón desde la interpretación de la línea del portavoz, a saber, aquello conocido como pasión sensual, delirio, enfermedad y degradación de la inteligencia. El verdadero amor platónico debe ser lo opuesto, es decir, la superación de lo anterior, que sólo se realiza en la inmaterialidad, por eso se concibe como aquel en el que “la pasión no tiene lugar”.<sup>705</sup>

Para ejemplificar la tesis anterior, Robin afirma que en el discurso de Alcibíades, Platón realiza el encomio donde presenta la analogía de Sócrates con el *eros*, y remite a M. Brochard, para probar la relación directa entre “lo abstracto y lo concreto, la teoría y

---

<sup>699</sup> Lo mismo sucede con Freud y las pulsiones.

<sup>700</sup> Léon Robin, *op. cit.*, p. 143.

<sup>701</sup> *Ídem.*, p. 149.

<sup>702</sup> *Ídem.*, p. 144.

<sup>703</sup> *Ídem.*, p. 167.

<sup>704</sup> *Ídem.*, p. 159.

<sup>705</sup> *Ídem.*, p. 160.

la práctica, el principio y la aplicación”.<sup>706</sup> Es decir, para Platón es posible realizar al *eros* filosófico a través de su ejemplo por antonomasia, el Sócrates de sus diálogos, quien sobrepasa el amor sexual y se dirige hacia la adquisición de la excelencia, misma que se puede reconocer tanto en el ascenso de la escalera al cielo como en el rechazo que hace a las provocaciones de Alcibiades, por ejemplo.

Pero hay en esta conclusión una imposibilidad, puesto que la forma en que se presenta el amor filosófico en el encomio de Sócrates consiste en una revelación. Es decir, el amor es la forma más bella de un delirio divino, porque es producto de un don divino; quiere decir esto que no es posible que todos accedamos al amor verdadero y en consecuencia, como ya he señalado, no cualquiera puede ser filósofo, porque no obedece sólo a un esfuerzo intelectual acompañado por el método dialéctico, sino también a tener la fortuna de ser objeto divino y “padecer”, en sentido positivo, del *eros*.

Para Kenneth Dover las condiciones de posibilidad para la filosofía platónica dependen de que se pueda establecer una oposición entre los que creen en los particulares, limitados en tiempo y espacio, que advienen y dejan de ser, son cambiantes, etc., y aquellos que piensan que debe haber algo más, algo que exista realmente y que no cambie, independientemente de la experiencia, la percepción y la interpretación. La actitud filosófica debe ser producto de la gracia divina, porque sólo el alma es capaz de concebir conocimiento firme y verdadero de esas cosas inmutables llamadas Ideas.<sup>707</sup> Por consiguiente, es comprensible por qué desde la perspectiva del portavoz es imposible concebir un *eros* dual en el *Banquete*, así como una opinión diferente de Platón sobre el tema.

Pero no todo es tan simple dentro de la línea del portavoz, Gregory Vlastos rebate la idea platónica del objeto ideal planteada en la ascensión de Sócrates y sostiene que el afán por generalizar la meta del *eros* es estéril, puesto que en realidad el amor sólo es posible por los particulares.<sup>708</sup> Si es tan crítico con Platón es porque considera que esta actitud resulta “incidental en el esfuerzo por entenderlo”,<sup>709</sup> es decir, que es

---

<sup>706</sup> *Ídem.*, p. 161.

<sup>707</sup> Kenneth Dover, *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 6.

<sup>708</sup> Gregory Vlastos, “The individual as object of love in Plato”, en *Platonic studies*, USA, Princeton University Press, 1981. Ver también el apartado sobre “La ironía platónica” donde menciono las diferencias que establece Vlastos entre el *eros* platónico y el socrático.

<sup>709</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, p. 33



imprescindible debatir con el filósofo para llegar a comprender sus posturas. Aunque lo más interesante es que a pesar de ser tan duro contra la idea de amor en Platón, Vlastos no reconoce que el filósofo pueda estar asumiendo una postura contraria, y está seguro de que la opinión de Platón se ubica en el extremo ideal de Diotima, por eso lo refuta.

En su ensayo llamado “Ironía socrática”,<sup>710</sup> Vlastos establece cuatro diferencias entre el *eros* socrático y el platónico, que permiten comprender por qué piensa que Sócrates es el portavoz de Platón: 1) En el *eros* platónico lo que se ama es la forma trascendente de la belleza, mientras que en el socrático lo que se ama es al sujeto que la representa; 2) En el *eros* platónico el contacto pasional del cuerpo es normal, en el socrático la intimidad es limitada al contacto visual y mental; 3) Mientras que ambos prohíben la gratificación sexual, sus razones son diferentes. Platón apela a una disciplina espiritual, heredada de los pitagóricos. Sócrates ignora esa doctrina y lo hace por razones morales, no metafísicas; 4) El *eros* platónico genera una emoción, una fuerza torrencial que se traduce en todas las formas de pasión sexual expuestas en el *Banquete*, pederastas, lésbicas, homosexuales; que Platón llama locura.<sup>711</sup> Sócrates no concibe insania en el *eros*, porque su felicidad y satisfacción se basan en la sofrosine, que mantiene cualquier impulso del cuerpo bajo control.<sup>712</sup>

Se puede ver a detalle que a pesar de que hay divergencias entre Sócrates y Platón, Vlastos asume de manera implícita que sí hay un Sócrates histórico en los diálogos de juventud, más apegado a las cualidades que le da en su análisis comparativo, y existe otro Sócrates platónico, que el filósofo construye a su imagen y semejanza desde los diálogos de madurez. Al final, no importa que reconozca sus diferencias, porque se empeña en demostrar su semejanza y su fusión en los diálogos intermedios.

Sin embargo, lo más importante de la explicación de Vlastos es que demuestra que, desde ese razonamiento, para muchos filósofos, el *Banquete* queda enmarcado en la línea del portavoz, y con ello asumen irreflexivamente que el diálogo sólo se trata de la desexualización del *eros*, sin reparar en otros aspectos más complejos. Pues a pesar de que Vlastos no está de acuerdo con la ascensión socrática, por el análisis que realiza, cree

---

<sup>710</sup> Gregory Vlastos, “Socratic irony”, en *Socrates, ironist and moral philosopher*, New York, Cornell Paperback, 1991.

<sup>711</sup> También en la *República* y en el *Fedro* aparecen de esta forma o como tiranía.

<sup>712</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, pp. 39-40.

que Sócrates representaba el pensamiento de Platón en el diálogo y que legitimar esa idea es la finalidad del mismo.

De hecho asevera que “el discurso de Diotima que Sócrates profesa en el *Banquete* es una afirmación vehemente de la doctrina socrática platónica de las Formas trascendentes.”<sup>713</sup> Es decir, no es un *Eros* socrático, sino platónico, pues el Sócrates histórico no creía en las Formas trascendentes, porque no tenía el ascendente pitagórico. De ahí que las observaciones de Vlastos, más allá del criticismo que implican y los argumentos en contra de la línea del portavoz, al final la legitiman.

Sin embargo, no hay que desestimar que la argumentación de Vlastos tiene una importancia fundamental para cuestionar algunos puntos clave en relación al *eros*, lo que permite realizar una lectura más compleja del encomio socrático, incluso desde la línea del portavoz.

El filósofo comienza su análisis con una exposición de las connotaciones que desde Aristóteles puede tener la palabra: φίλος que significa amigo, φιλεῖν que es “sentimiento amistoso”, y φιλία que es “amistad”.<sup>714</sup> Para concluir que según Aristóteles amar a una persona es desearle bien por su propio beneficio. Lo anterior sirve para eludir el anacronismo al abordar la noción platónica del amor y además permite reconocer un problema fundamental, ya que mientras para el estagirita el amor concierne a lo concreto, para el ateniense se remitirá a lo abstracto.

A partir del análisis, Vlastos evita una serie de problemas interpretativos y puede acceder directamente al punto. A saber, comienza con el tema de lo útil y lo provechoso, que en sentido platónico es una amalgama de atributos físicos, económicos, estéticos, intelectuales y morales. Es lo valioso en sí mismo y para que una persona sea amable deberá presentar atributos de ese orden; que produzcan bienestar.<sup>715</sup>

Su investigación se aboca al *Lisis* y a la *República*, de donde infiere que las nociones de φίλος y φιλία tienen que ver particularmente con lo útil, ya que desde lo que se plantea en ambos diálogos sólo si un individuo es valioso y produce bienestar para otro

---

<sup>713</sup> *Ídem.*, p. 33.

<sup>714</sup> *Ídem.*, p. 4.

<sup>715</sup> *Ídem.*, p. 7.

o para una comunidad podrá ser amado.<sup>716</sup> Pues la meta platónica por antonomasia es el mejoramiento moral.

Vlastos ubica en el *Lisis* el concepto de *πρῶτον φιλον* y lo relaciona con el sentido que adquiere en la *República* y el *Banquete*, para llegar a la conclusión de que ese verdadero amor sólo es concebible en la *Idea*. De esta forma Platón funda una ontología tripartita que de lo más alto a lo más bajo consiste en: lo trascendente (la *Idea*), las cosas de la experiencia que pueden o no tener carácter y el carácter de esas cosas. Después afirma que, si la *Idea* trascendente del amor es distinta a su carácter, es porque está separada cualitativamente del mismo, pero se pregunta, ¿qué significa exactamente esta separación? En otras palabras, ¿cómo es el amor en abstracto, de un objeto que no es parte de la experiencia?

Según Vlastos, Platón nunca lo aclaró adecuadamente y sólo estableció la jerarquía entre la Forma y su correlato empírico (sensible), que es inferior, porque desde su particularidad no posee las cualidades de lo bello y lo bueno en sí. Comete de esta forma algo que I. M. Crombie llama “la falacia naturalista”,<sup>717</sup> que consiste en que al intentar definir qué es el bien, la belleza, la felicidad en sí misma, recurre a una “revelación objetiva” y no admite que se trata de una postura subjetiva. Sin embargo, el mismo Crombie advierte que juzgar a Platón por esa actitud resulta demasiado fácil.

Pero Vlastos no la considera así y afirma que “la teoría de Platón no es, y no pretende ser, sobre amor particular hacia personas [sino que] de lo que se trata realmente es de amor para recipientes de los predicados ‘útil’ y ‘hermoso’.”<sup>718</sup> Por lo que si la teoría platónica del amor es trascendente, entonces no es humana.

Es por ello que concluye su análisis con la tesis de que la cruz de la *scala Amoris* platónica consiste en que lo que se debe amar en las personas “es la ‘imagen’ de la idea en ellas [pues como] se amarán sólo si son buenas y bellas [entonces] si nuestro amor por ellas debe ser sólo por su virtud y belleza, lo particular, lo único e integral de su individualidad, nunca será el objeto de nuestro amor”.<sup>719</sup>

---

<sup>716</sup> *Ídem.*, p. 13.

<sup>717</sup> I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón I*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 286.

<sup>718</sup> Gregory Vlastos, *op. cit.*, p. 26.

<sup>719</sup> *Ídem.*, p. 31

Así, Vlastos presenta su crítica al amor platónico, y aunque observa acertadamente las ambigüedades de una postura trascendental sobre el amor que la convierte en irrealizable, lo sorprendente es que no duda ni se permite pensar que quizá Platón no sostenía esa tesis. Por ello es que lo he ubicado en la línea del portavoz, aunque realice una excelente crítica al encomio socrático que permite significarlo como la inhibición de la dimensión sexual del amor.

Para concluir, es preciso subrayar que hay diversas formas de concebir la relación de Sócrates con Platón, y de pensar el amor platónico, sin embargo, lo que no cambia es la idea de la superposición, la consideración de que es su portavoz. De hecho, Robert B. Talisse va más allá, al afirmar que no hay diferenciación entre Sócrates y Platón, por lo que no existe una filosofía socrática y una platónica por separado. Lo anterior significa una dificultad para diferenciar un Sócrates histórico en los diálogos de juventud de un Sócrates platónico en los diálogos posteriores, puesto que si Sócrates siempre es platónico y la opinión de Platón está en su discurso, no hay forma de reconocer sus diferencias, ni tampoco de admitir que, además de la socrática, hay una ironía platónica.<sup>720</sup>

### **El litoral de Stanley Rosen**

Rosen comienza con una digresión sobre lo demoníaco. Afirma que en realidad hay más de un demonio en el *Banquete* y que el *eros*, al ser la luz de cada uno de los discursos, no es autosuficiente y busca su satisfacción de distintas formas, de ahí que sea un perverso polimorfo.<sup>721</sup>

El filósofo señala que en el *Banquete*, “el alma como independiente del cuerpo es virtualmente identificada con dios”,<sup>722</sup> en el sentido de que es una abstracción indecible pero existente, de ahí que “no hay logos del alma”. Después retoma la definición del alma inmortal, en el *Fedro*; de lo que deviene pero nunca es, en el *Timeo*; y reconoce la misma esencia del *eros* en el *Banquete*, al afirmar que “es evidente que no puede haber logos de

---

<sup>720</sup> Robert B. Talisse, Misunderstanding Sócrates, en *Arion, Third Series*, Vol. 9, No. 3 (Winter, 2002), pp. 46-56.

<sup>721</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 198. Esta nota remite directamente a Freud, en una definición del infante en sus Tres ensayos de teoría sexual.

<sup>722</sup> *Ídem.*, p. 208.

*Eros*; el cual perpetuamente llega a ser y se desvanece”.<sup>723</sup> De esta forma describe magistralmente la esencia contingente del *eros*, como una tendencia en devenir de la que no se sabe más que por sus efectos.

Según Rosen, con excepción de Aristófanes, los demás encomiantes “yerran al intentar construir un discurso sobre Eros”,<sup>724</sup> y por ello Sócrates cambia las reglas del juego, al reconocer que “Agatón tenía razón en querer exhibir la naturaleza de Eros, pero estaba equivocado en combinar logos y poesía”,<sup>725</sup> estrategia sofista que resulta inadecuada para encomiar al *eros*. Lo anterior permite aclarar dos puntos fundamentales: 1) Que la naturaleza del *eros* es reacia al logos, dada su contingencia. 2) Que Platón tenía claro que el *eros* no era un dios, sino un demonio causa de deseo, por lo que no era un dios encomiable de la forma tradicional.

En la réplica de Sócrates, Rosen identifica varios temas importantes que expondré a continuación:

1) La importancia del incesto en el discurso de Agatón y la crítica que hace Sócrates al respecto, a saber, “el argumento de Agatón es irrisorio porque representa una defensa del incesto, o el amor de nuestras propias producciones”,<sup>726</sup> por ello Sócrates sustituye el amor a sí mismo, por el amor a lo bello en sí. Aunque también hay un problema moral y legal, pues todavía es una prohibición por las leyes escritas y no escritas, aunque no por la naturaleza o las tendencias humanas, donde domina el *eros* vulgar.

2) Sobre el deseo y la posesión subraya que “en el caso del amor erótico, no deseamos el deseo erótico del amado, sino (como Aristófanes ha mostrado) la satisfacción o completitud que es consecuencia, pero no lo mismo que la unión física. Si *eros* fuera deseo de *eros*, sería una búsqueda por incompletitud o insatisfacción. Aquellos que han condenado al amor erótico como intrínsecamente insatisfactorio, han divinizado algo de la verdad.”<sup>727</sup> Lo anterior explica la forma socrática de pensar el *eros* como ímpetu hacia la satisfacción, pero no como fin de la misma. En el caso de Diotima, su fin es abstracto, por lo que se trata de que exista un *eros* que se dirija hacia el mismo.

---

<sup>723</sup> *Ídem.*, p. 209.

<sup>724</sup> *Ídem.*, p. 210.

<sup>725</sup> *Ídem.*, p. 211.

<sup>726</sup> *Ídem.*, p. 214.

<sup>727</sup> *Ídem.*, p. 215.

3) Después, Rosen señala acertadamente que “el simposio está dedicado primeramente a una consideración de la naturaleza erótica de la psique. [...], si Eros es equivalente a, o define la esencia de psique, el hombre nunca podrá poseer sino siempre desear”.<sup>728</sup> Acotación que es valiosísima, porque permite localizar una postura muy realista de Platón respecto al *eros*, al ubicarlo como tendencia psicológica que afecta al cuerpo, mismo que se evidencia con la relación que establece en el *Fedro* entre *eros* y *psique*.<sup>729</sup>

4) Sobre la amistad subraya que “debe ser definida como una forma de amor en la cual no hay deseo erótico por el amigo, sino una posesión compartida de deseo por otra cosa.”<sup>730</sup> Este tema se trata con más profundidad en el *Lisis*, donde queda más clara la diferencia entre *eros* y *philia*.

5) Para Rosen, la invención de Diotima significa que “el origen de la filosofía no puede ser explicado en términos puramente lógicos”,<sup>731</sup> y por ello se debe recurrir a la revelación divina.

6) La complejidad del *eros* filosófico radica en que Sócrates tiene claro que “la felicidad es el final del deseo”,<sup>732</sup> con lo que se debe preguntar cuál es el estatus de un individuo que alcanza la felicidad, pues para la mayoría que se encuentra en el nivel del hombre común y las bestias, “la libre, consciente búsqueda de la felicidad es remplazada por la comprometida, inconsciente o corpórea búsqueda de la que tal vez se llame ‘satisfacción’”.<sup>733</sup>

Queda claro que la idea socrática del *eros* es un ideal, sobre todo porque, como señala Rosen, “la naturaleza humana es al mismo tiempo la búsqueda de la perfección como la búsqueda de la autodestrucción”,<sup>734</sup> y la posibilidad de dirigir al hombre hacia la felicidad a través de la filosofía no es factible. Además, “a partir de que la enseñanza de Diotima es una descripción del ascenso desde la génesis (corporal o múltiple) a la

---

<sup>728</sup> *Ídem.*, p. 217.

<sup>729</sup> Esta cualidad es la que no le permite ir más allá de pensar al *eros* como impulsos opuestos, pues no concibe todavía la relación de la psique con el soma y sus implicaciones a nivel pulsional, como hará Freud.

<sup>730</sup> *Ídem.*, p. 216.

<sup>731</sup> *Ídem.*, p. 233.

<sup>732</sup> *Ídem.*, p. 243.

<sup>733</sup> *Ídem.*, p. 252.

<sup>734</sup> *Ídem.*, p. 260.

sustancia, no hay registro del factor o principio que guía al neófito hacia cada estado de trascendencia. Esta guía no puede ser identificada como el *eros*, por razones que ya han sido expuestas: “Eros es un perverso polimorfo y él mismo necesita una guía”,<sup>735</sup> por tanto, no hay condiciones de posibilidad para la felicidad, entendida como perfección.

Sin embargo, Rosen afirma que “esta paradoja es discernida por Aristófanes, quien defiende la vida intermedia o política como la única salvación, aunque sea frágil”,<sup>736</sup> con lo que sugiere que Platón estaba advertido de esa posibilidad y quizá por eso utilizó al comediante. Ya que “el hombre no puede vivir una verdadera vida humana si no es política, pero la vida política es inconsistente o contradictoria”,<sup>737</sup> de ahí que no haya satisfacción plena ni felicidad perfecta.<sup>738</sup>

Al final, con Rosen se puede concluir que “el Banquete niega la posibilidad de una completa reconciliación entre la teoría y la práctica”,<sup>739</sup> porque existe una contradicción inherente a la propia condición humana que la impide, y en su base se encuentra el *eros*.

### **La línea integral**

El comentario de Nussbaum utiliza la crítica de Vlastos, pero no coincide con éste en su juicio de Platón como un dogmático. Al contrario, asume la postura platónica como si estuviese implícita una metacrítica dentro del propio *Banquete*. Es decir, piensa que el filósofo dejó la mesa puesta para servir el vino, pero no de consagración sobre la conversión del *eros*, sino de especulación sobre el devenir del amor.<sup>740</sup>

Por otra parte, en oposición a Taylor, la autora afirma que la sacerdotisa es un personaje de ficción creado por Platón, cuyo nombre significa: “Zeus-honra”, y que funciona como una amante para Sócrates, pero una amante platónica que prefiere “el trato entre mentes puras a los placeres del cuerpo”.<sup>741</sup> Así, señala que Platón la utiliza para transmitir la idea de que la salvación es posible sólo si viene desde fuera, es decir, que

---

<sup>735</sup> *Ídem.*, p. 268.

<sup>736</sup> *Ídem.*, p. 260.

<sup>737</sup> *Ídem.*, p. 261.

<sup>738</sup> Esta es una razón de peso para considerar al *eros* como factor político por antonomasia.

<sup>739</sup> *Ibidem.*

<sup>740</sup> La lectura de la metacrítica platónica sólo es posible a través de la ironía platónica perturbadora.

<sup>741</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibíades: una interpretación del Banquete”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 244.

será necesario “abandonar determinadas creencias y relaciones profundamente arraigadas en nosotros.”<sup>742</sup>

Lo anterior rompe con la sacralidad de la doctrina, sin embargo, no deja de ser un argumento que sustenta la idea de que Platón quiere revolucionar la noción tradicional del *eros*, ya que si sus predecesores lo conciben como pasión y deseo sexual, el filósofo primero debe hablar de esa pasión y ese deseo, para demostrar que no son convenientes para la vida, porque no guían hacia el bien ni hacia la belleza. Luego, debe crear las condiciones de posibilidad, para concebir otro tipo de deseo, que se dirija hacia lo sublime.

Por eso, aunque es importante la educación, Platón reconoce que nunca será suficiente; cuestión que puede asumir en la *República*, y que ya se había tratado en el *Menón*; donde Sócrates demuestra que la virtud no se puede adquirir ni por herencia, ni por educación y sólo le queda la opción del don divino, sobre el que ironiza al final del diálogo.<sup>743</sup>

Así, aunque para acceder a la *areté*, la educación es un proceso indispensable, Platón considera que debe ser complementado con la revelación filosófica, misma que además de un aprendizaje y acondicionamiento dialécticos, implica una ascensión que tiene como requisito cambiar las tendencias naturales que se refieren a los placeres y satisfacciones particulares por un universal. Por esa razón, dice Nussbaum, “Diotima relaciona al amor de los particulares con la tensión, el exceso y la servidumbre, y el amor a un ‘mar’ cualitativamente uniforme con la salud, la libertad y la creatividad.”<sup>744</sup>

Con el discurso de Sócrates, Platón imagina que otro tipo de vida erótica es posible: la contemplativa, a condición de abandonar la cotidiana. Esta nueva forma de vida “transformaría el mundo, desligándonos de apegos vulnerables y liberándonos de graves conflictos”,<sup>745</sup> al exceder lo humano.

El discurso socrático sobre las pasiones, expuesto en el *Banquete*, es análogo al de la *República*, pues concibe al *eros* tiránico como un distractor que nos aparta del bien.

---

<sup>742</sup> *Ibidem*.

<sup>743</sup> Ver *Menón*.

<sup>744</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 248.

<sup>745</sup> *Ídem.*, p. 248.



Por consiguiente, sólo a través de la ascensión se puede acceder al lugar del rey filósofo que “se encuentra libre de todos esos males. Su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo o frustración. [Ya que] Los discursos y pensamientos están siempre bajo nuestro dominio en mucho mayor grado que las relaciones pasionales físicas con individuos concretos.”<sup>746</sup>

Pero Nussbaum es muy crítica al respecto y mantiene las reservas que inicialmente ha compartido con Vlastos, ya que no sólo reconoce la imposibilidad real de llegar a dicho estado, sino también un desinterés de los seres humanos para acceder a él. Es decir, pregunta si en verdad esa es la vida que queremos y si nos agradaría convertirnos en ese otro tipo de ser y dejar de ser lo que somos ahora, a nuestros amores y modos de ver, y a los problemas que todo ello ocasiona a la razón práctica.<sup>747</sup>

Sus cuestionamientos no provienen del sentido común, de la pereza o la apatía detrás del rechazo a la disciplina, sino que cuestionan algo más profundo. A saber, la pertinencia y la posibilidad de vivir en una condición que nos hace sufrientes, pero también deseantes, pues de lo contrario, si optáramos por la vía socrática, aunque nos convertiríamos en seres “excelentes”, eso nos haría sordos e insensibles ante cualquiera de las manifestaciones humanas, es decir, renunciaríamos a lo que Kierkegaard llama la “infinita subjetivación del amor”.<sup>748</sup>

Así, la pregunta que está en el fondo de su crítica al discurso de Sócrates es: ¿habría alguien que preferiría advenir un semidiós como Sócrates a costa de perder su humanidad?

En *El arte de vivir*, Nehamas plantea dos preguntas similares: “¿Es posible y deseable que alguien viva como se demuestra que vivió Sócrates? ¿Vale la pena vivir así?”<sup>749</sup> Pues en la actualidad ningún filósofo —ya no se diga individuo común— sostendría que una vida divina como la que Platón concede al Sócrates de los diálogos es realmente posible y deseable. Es decir, que la vida en el ideal es una contradicción, porque sin movimiento no hay vida y a pesar de que al plantear una pregunta desde la

---

<sup>746</sup> *Ídem.*, p. 249.

<sup>747</sup> *Ídem.*, pp. 250-251.

<sup>748</sup> Soren Kierkegaard, “Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates”, en *Escritos I*, Madris, Trotta, 2006, p. 111.

<sup>749</sup> Alexander Nehamas, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 21

modernidad se comete un anacronismo, me parece que incluso en la Antigüedad ese estado era difícilmente sostenible.

Guthrie señala que la gran paradoja socrática es Sócrates mismo: el estadista ideal que nunca tomó parte en la vida pública, la encarnación del amor que es una prueba contra toda tentación sexual, el sátiro horrible que es divino y dorado, hermoso y maravilloso por dentro.<sup>750</sup> Con lo que sugiere que el Sócrates platónico no era más que una ficción que Platón utilizaba para mostrar que sus teorías podían ser posibles en la realidad.

Por su parte, Thomas Gould dedica un capítulo entero al discurso de Sócrates en el *Banquete*, que considera como el discurso de Diotima. Y afirma que el objetivo que tiene Platón por medio de la sacerdotisa es persuadir de que el *eros* tradicional — concebido en la poesía como encantamiento, locura y opuesto a la razón, a la prudencia y al autocontrol— es falso.<sup>751</sup>

Según el autor, a través del *Banquete*, Platón extiende el concepto del *eros* para incluir todo tipo de deseo. De ahí que, como hace en la *República*, no sólo lo relacione con la tiranía, sino con otros tipos de gobierno del alma, incluyendo la filosofía. Pero al mismo tiempo halla la manera de distinguir entre un verdadero y un falso *eros*, a partir del objeto al que aspira; en el caso del buen *Eros* es la felicidad. Luego, todo deseo que no aspira a ella es falso, dicho de otro modo, no es consciente,<sup>752</sup> porque en la filosofía la conciencia es la base de la razón.

Además de buscar la felicidad, lo que ahora caracteriza al *eros* es la racionalidad que debe trascender la irracionalidad —cualidad erótica que dominaba en el imaginario popular—. Esta es la causa de la querrela que tiene Sócrates contra los poetas en la *República* y contra los encomios de los convidados al *Banquete*, pues tanto Aristófanes como Alcibíades transmiten una versión irracional del *eros*.

---

<sup>750</sup> W. K. C. Guthrie, *Plato: the man and his dialogues, earlier period*, Cambridge, University Press, 1998, pp. 395-396.

<sup>751</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 37.

<sup>752</sup> Al parecer, para Gould el deseo platónico en el *Banquete* es el antecedente del deseo en Spinoza, se padece o se obra, causa impotencia de la razón o el intelecto se apodera del mismo. Por eso concibe que el diálogo comprende todo tipo de deseo, pero el que intenta instituir es el deseo con conciencia, el que permite actuar en consecuencia de la búsqueda de la felicidad. (Véase Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Técno, 2009.)

Gould señala que cuando Platón añade la versión racional del *eros* es para extender la concepción del dios más allá de la mera irracionalidad; pues no se trata de que el filósofo la niegue o trate de eliminarla, sino que “ahora, el dios de la irracionalidad como tal es Dionisos, no Eros”.<sup>753</sup> Es decir que, como se verá en el discurso de Alcibíades, Platón no desdeña la parte irracional, pero tampoco la considera primordial ni característica del *eros*, sino de un dios complementario del mismo, de su otra cara.

En palabras de Nehamas y Woodruff, “Platón moldea la concepción convencional del amor para ajustarla a sus propias necesidades filosóficas”.<sup>754</sup> El amor adviene otro nombre para la filosofía.<sup>755</sup> Lo anterior es tierra fértil para la teoría del portavoz que, a partir de un discurso tan sublime y extenso, afirma que ahí se encuentra la verdadera opinión platónica. Sin embargo, la línea integral tiene un as bajo la manga pues, justo después de semejante demostración de belleza discursiva, en el *Banquete* se presenta un imprevisto que pondrá en tela de juicio la conclusión anterior: la irrupción de Alcibíades, que analizaré en el siguiente apartado.

### Conclusiones

¿Será el *Banquete* un intento de sustituir y eliminar las demás nociones arcaicas y vulgares sobre el *eros*, o sólo una nueva forma de concebir una vieja tendencia, que resulta conveniente para fines prácticos, éticos, morales y políticos en situaciones críticas como la de Atenas del siglo IV; y, un recurso para comprender el comportamiento de Sócrates, quien resultaba ser muy enigmático incluso para sus admiradores? Para concluir, analizaré los cinco puntos principales que se derivan del encomio, a modo de respuesta a esta gran pregunta:

1) La analogía *Eros-Sócrates*. Es bien sabido que las cualidades que el propio Sócrates adjudica al *eros* en su encomio son las mismas que Platón confiere a Sócrates, a través el encomio de Alcibíades. De hecho, el *eros* filosófico es el guía idóneo para los hombres, porque los lleva a desear las cosas bellas y buenas para adquirir la felicidad, función que desempeña Sócrates en los diálogos platónicos.

---

<sup>753</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 38.

<sup>754</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xix.

<sup>755</sup> *Ídem.*, p. xxi.

Asimismo, la analogía entre el *eros* filosófico y Sócrates permite reconocer que el procedimiento platónico en el *Banquete* tiene como finalidad mostrar que sus especulaciones son factibles en la realidad. Es decir, que la condición *sui generis* de Sócrates se puede concebir como un don divino, pero también como algo alcanzable a partir de ciertas condiciones de posibilidad.

En el mismo sentido, Guthrie señala que Sócrates no se elevó sin problemas desde el *eros* popular hacia el filosófico,<sup>756</sup> por lo que hay que indagar de qué naturaleza es su don y si la condición de Sócrates es divina o en realidad Platón lo usa sólo como un ejemplo de que sí es posible la filosofía; a condición de entender que todo aquel que lo logre tendrá que padecer del *eros* filosófico y sus implicaciones. Es decir, le sirve como demostración de su teoría.

En un texto llamado “Socrates: Devious or Divine”,<sup>757</sup> Paul W. Gooch advierte que si Platón concibe a Sócrates como divino se debe a su perfección moral e intelectual, no a una cualidad supraterrrenal, y lo que concebimos ahora del mismo ya no es platónico. Es decir, que como en aquella época la forma de representar la virtud era como un don divino —el tema del *Menón*—, y la condición de Sócrates era metafórica, no literal, Gooch argumenta que la santificación debió ser producto del cristianismo, por lo que si creemos que Platón lo consideraba un semidiós estamos haciendo una lectura anacrónica. Aunque no se debe olvidar que como “a Platón siempre le habría sido difícil captar a Sócrates con exactitud”,<sup>758</sup> dadas sus cualidades intelectuales, éticas y morales, tuvo que adjudicarle una personalidad divina en sus diálogos, tal vez inspirado por sus ascendentes pitagóricos o quizá para sus propios fines prácticos, y lo convirtió en un demonio en el *Banquete*, para instaurarlo como un ejemplo y una guía hacia la excelencia.

En el diálogo, la condición divina de Sócrates no es natural —a eso se refiere Guthrie— sino que es preparada por la célebre sacerdotisa de Mantinea. La existencia real de Diotima es un elemento que, dada la polémica que suscita, permite analizar dos cuestiones: a) Si se toma la sacerdotisa como histórica, se cree que el cambio se da sólo a través de una revelación que ilumina el camino y permite la conversión de los elegidos;

---

<sup>756</sup> W. Guthrie, *op. cit.*, p. 394.

<sup>757</sup> Paul W. Gooch, “Socrates: Devious or Divine”, en *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 32, No. 1 (Apr., 1985), pp. 32-41.

<sup>758</sup> Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 177.

b) No obstante, si se piensa que Diotima es ficticia, se puede reconocer un Platón que, como Parménides, hace una metáfora filosófica, para mostrar que la adquisición de la excelencia es algo que sólo pocos pueden lograr, a través del entrenamiento filosófico, pero no de un don divino, ni un acontecimiento mágico. Por lo anterior, la polémica sobre Diotima es fundamental, para definir la línea interpretativa del *Banquete*.

2) La desexualización como vía hacia la felicidad. La supuesta intención platónica de la desexualización del *eros* no es un fin en sí mismo, sino un medio para conseguir un objetivo platónico trascendente: la felicidad. El tema de la desexualización es quizá el punto más polémico, pero también más potente del *Banquete* y si el diálogo es un texto fundamental para el psicoanálisis no es sólo por lo que el mito de Aristófanes posibilitó a Freud, sino también porque la desexualización, a través del ideal de conversión que se transforma en sublimación en las obras freudianas, es un tema problemático y utópico para el mismo Freud; porque sabe que la sublimación voluntaria es un imposible.

La conversión platónica, entendida como desexualización, es un problema clave del *Banquete* que permite sostener dos posturas: una es admitir que Platón desexualiza al *eros* para establecer las condiciones de posibilidad de la felicidad, que es un lugar divino; la otra es aseverar que el objetivo platónico no es afirmar que sólo la desexualización permite salir del *impasse*, puesto que como el *eros* es naturalmente ambivalente, lo que queda es sortear a su parte dionisiaca, para apuntalar hacia una vida menos sufriente en la medida de lo posible.

Regularmente se lee el *Banquete* como un esfuerzo filosófico por redefinir al *eros*, y eso es verdad, sin embargo, hay que tomar partido por alguna de las interpretaciones y eso tiene implicaciones importantes en el sentido que va adquirir el diálogo, ya que si se admite que el amor platónico —como señala Robin— es aquel donde la pasión no tiene lugar, entonces resulta un *eros* sin sexo y sin el énfasis en el objeto amado, con lo que prácticamente se vacía de sentido al amor, pues “¿queda algo de lo erótico una vez que sustraemos el sexo y la persona amada?”<sup>759</sup> Por supuesto que no queda nada, sin embargo, esta interpretación existe y ha perdurado durante siglos.

---

<sup>759</sup> Robert C. Solomon y Kathleen M. Higgins (eds.), *The philosophy of erotic love*, Kansas, University Press of Kansas, 1991, p. 5.

En contraposición, si se admite que, al concebir una nueva forma del *eros*, Platón amplifica su rango semántico, ensanchando el tipo de objetos a los que puede apuntalar y agrega un significante divino ideológico con fines de mejoramiento humano; se puede entender que no lo superpone al homérico, sino que sólo lo resignifica como tendencia, es decir, que no lo desexualiza del todo, sino que considera necesario pensar que hay un *eros* que no busca la satisfacción sexual inmediata en objetos materiales. Esta postura no concibe que la filosofía sea una desexualización propiamente dicha, sino sólo un cambio de objeto.

Platón conocía bien las manifestaciones del *eros*; prueba de ello son los temas abordados en los encomios, por ello consideraba necesaria la instauración de la idea del deseo del bien universal, para mejorar la situación política de Atenas, a través del *eros* filosófico del *Banquete*. Es así que “la gran innovación de Platón consiste en entender que la querencia de algo, cualquier cosa, debe ser del mismo orden que cuando estamos enamorados”,<sup>760</sup> es decir, erótica en sentido estricto. Y como el filósofo sabía que el *eros* representaba un empuje sexual hacia un objeto considerado atractivo, aunque no fuese realmente conveniente, fundó la idea y las condiciones de posibilidad de la existencia de una fuerza dirigida hacia un objeto abstracto y universal al que todos deberían apuntalar para acceder a lo divino.<sup>761</sup>

Es por todo lo anterior que desde mi perspectiva la desexualización implica necesariamente la ampliación del *eros* y no su exclusión, pues si bien el *eros* homérico es enteramente sexual e implica incapacidad de controlarlo, Platón sabe que es imposible librarse del mismo y por ello debe nombrar un nuevo *eros*, que no tienda a la satisfacción irracional en objetos prosaicos, sino que busque la excelencia y modere las satisfacciones de los individuos.

Por consiguiente, considero que en el *Banquete* no hay una intención de eliminar al *eros* homérico, sino sólo reconocer su carácter contingente para la vida filosófica. Esta tesis no sólo es apoyada por Gould, sino también por Jamey Hecht cuando afirma que varios tipos de deseo son contrastados en el simposio,<sup>762</sup> y que no se trata de imponer uno

---

<sup>760</sup> Idea que Freud comparte.

<sup>761</sup> Aunque la innovación freudiana permite reconocer que detrás de esa promesa se puede esconder algo que no es armónico, placentero, agradable ni bueno. Es decir, también se puede amar todo lo anterior.

<sup>762</sup> Jamey Hecht, *Plato's symposium*, Broadway; Twayne Publishers, 1999, p. 21.

sobre los demás. Resignificar al *eros* implica desexualizarlo hasta cierto punto y admitir que es imposible eliminar totalmente su cualidad sexual.

Se entiende mejor ahora el problema de la desexualización como un obstáculo y no una meta en la resignificación platónica. Es decir, que como la resignificación del amor es necesaria, ya que “en realidad, somos amantes todo el tiempo. [pues] El habito popular de reservar la palabra amor para ocurrencias especiales sólo implica menosprecio, en tanto sugiere una diferencia de tipo donde sólo hay una diferencia de intensidad”,<sup>763</sup> si se trata de desexualizar al *eros* entonces hay que encontrarle un nombre a ese nuevo tipo de sexualidad que le es inherente.

Por otra parte, el concepto de felicidad es muy importante, porque es el punto convergente entre la resignificación del *eros* a través de la desexualización y la figura de Sócrates como personaje divino. Sin embargo, al ser un ideal, Platón no puede materializarla y, por consiguiente, como señala Gould, “puede comunicar su visión extasiante de un mar de belleza y belleza en sí sólo en negativos: no es limitado, no es local, no es dependiente, no es condicional”.<sup>764</sup> Lo que lleva a concluir que no es posible acceder a ese estado ideal en la vida real, pues la felicidad que promete Diotima en su elevación, “debe ser una posesión permanente, una victoria sobre la muerte, y debe ser un placer profundamente satisfactorio”,<sup>765</sup> cuestiones imposibles de realizar dada la condición humana y su naturaleza contingente.<sup>766</sup>

Aunque si no se considera a Platón un ingenuo se debe admitir que el uso que daba a Sócrates y su idea de felicidad era principalmente inspirador, pues construir un ideal inalcanzable parecía más una medida desesperada para cambiar la situación ética, política y moral de la Atenas en crisis.

Desde esta perspectiva, el *Banquete* tendría una misión similar a la de la *República*, pero desde un ámbito distinto: el ético-psicológico. Puesto que también en aquel diálogo jurídico-político-educativo, el ateniense considera ambos polos del *eros*. Aunque, a pesar de todas sus contradicciones e incluso su supuesta naturaleza metafísica,

---

<sup>763</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 47.

<sup>764</sup> *Ídem.*, p. 56.

<sup>765</sup> *Ídem.*, p. 57.

<sup>766</sup> Véase la excelente crítica que del amor platónico y su promesa de felicidad hace Gregory Vlastos.

considero que el *Banquete* es más realista, pues además de tratar el problema desde lo singular, si bien muestra a Sócrates como la posibilidad ideal de ascender, también muestra la imposibilidad real de hacerlo y evidencia la contingencia del amor a través de Alcibiades, después de cuya interrupción, ¿quién podría contradecir que el *Banquete* no se trata sino de exponer en acto el fracaso de la razón ante el amor para simbolizar lo real inherente al mismo?

Para cerrar este punto es preciso plantear una pregunta final, que articula los dos tópicos anteriormente desarrollados, ¿existe la posibilidad de dirigir al hombre hacia la felicidad a través de la desexualización y la creación de un *eros* filosófico? Si parto del entendido de que “la naturaleza humana es al mismo tiempo la búsqueda de la perfección como la búsqueda de la autodestrucción”,<sup>767</sup> la respuesta se problematiza, así que habrá que dejarla abierta, para que pueda ser respondida según el criterio del lector, ya que considero que debe ser sostenida como una pregunta filosófica planteada desde el *Banquete*.

3) La ambivalencia del *eros*. El problema principal del *eros* en el *Banquete* reside en su ambivalencia, pues a pesar de que algunos eruditos aseguran que la intención del filósofo es alejar al *eros* de su ascendente dionisiaco, en realidad Platón “nos hace sentir la presencia de *Dionisos* del principio al fin del *Banquete*”,<sup>768</sup> puesto que el espíritu dionisiaco “se muestra” sin propósito aparente detrás los encomios. La primera muestra de ello es el escenario en que se desarrolla el diálogo, pues, “qué es un Banquete si no una celebración entre amigos en la cual *Dionisos* es consumido en copas”,<sup>769</sup> y su motivo, el triunfo de Agatón en una competición que fue hecha en honor de Dionisos.

La segunda muestra es que la dicotomía erótica de la *República* se mantiene en el *Banquete* de forma tácita, pues *Dionisos* —como representante del deseo malo, irracional, Pandemos—se asoma a través de las máscaras negativas del *eros* que exponen los encomiantes. No obstante, según Gould, tanto *Dionisos* como *Eros* experimentan una redefinición en el *Banquete*, aunque no tiene claro si el *eros* platónico es tan extenso que abarca todo deseo incluyendo el irracional y *Dionisos* es un *Eros* malo o un dios falso e

---

<sup>767</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 260.

<sup>768</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 40.

<sup>769</sup> *Ibidem*.



inexistente en el diálogo, porque el verdadero *Eros* no puede ser irracional. En su confusión se encuentran las dos posturas que representan las dos líneas de interpretación que confronto y se muestra también que la dualidad no pasa desapercibida; porque nunca está ausente.

Desde la ironía perturbadora se puede inferir que para Platón existen ambos —ya que en esa época era imposible hablar de *Eros* sin hablar de *Dionisos*— que a mi juicio en el *Banquete* los caracteriza como Sócrates y Alcibíades, personajes opuestos, porque se presentan sobredeterminados por dos impulsos diferentes, ya que padecen de la razón y la pasión, respectivamente. Así, parece que la intención de Platón —además de introducir una nueva forma de concebir al *eros*— es establecer la dualidad problemática del mismo, su ambivalencia.

Sin embargo, la acotación de Gould sobre que el mito de Sócrates es “una corrección de las representaciones sugeridas por los oradores precedentes, especialmente Agatón, pero su valor no es realmente apreciado, como muchos críticos modernos han reconocido”,<sup>770</sup> subraya que independientemente de que Platón pretenda exponer un *Eros* vasto y complejo en el *Banquete*, existe una tendencia a valorar de forma superior al *eros* no dionisiaco. Yo coincido con ello, sí hay una intención manifiesta a través de los siglos de privilegiar al *eros* apolíneo en pro de la filosofía, pero no me parece que se deba asumir que esa era la única intención platónica en el diálogo, ni que el filósofo intentaba eliminar o desmentir la versión dionisiaca. De ahí que cuando Rosen afirma que Platón pretende “reconciliar la verdad parcial del intelectualismo socrático y la verdad parcial de la filosofía heracliteana del devenir”, habría que reconocer que su interpretación admite una intención platónica de conciliación de algo inconciliable por naturaleza, a partir de lo cual se estaría advirtiendo que en el *Banquete*, Platón, ya sea voluntaria —es decir, irónicamente— o involuntariamente —es decir, inconscientemente— expone la naturaleza contradictoria e irreconciliable del *eros*.<sup>771</sup>

Mi interpretación sostiene que más allá de intentar sustituir o eliminar al *eros* dionisiaco, Platón pensaba que se debía aminorar su influencia, justo como planteaba

---

<sup>770</sup> *Ídem.*, p. 45.

<sup>771</sup> *Eros* y pulsión de muerte.

Pausanias (al imponer el *eros* Urano al Pandemo) o Erixímaco (al superponer el *eros* sano al enfermo). Sin embargo, el filósofo complejiza la relación, pues si bien es evidente su predilección hacia el *eros* intelectual a través de Sócrates, al mismo tiempo muestra que está advertido de que hay otra dimensión erótica muy fuerte y contradictoria, que esboza en la figura de Alcibíades. E incluso dibuja una visión tragicómica del *eros* a través del enigma final del *Banquete*, con Aristófanes.

4) La dimensión ético-política del *eros*. La idea más difundida sobre el propósito de Platón en el diálogo es la reforma erótica, entendida como la desexualización del *eros*. Sin embargo, hay en ella dos malentendidos principales: 1) Se piensa que la desexualización es total, es decir, que no hay sexualidad en el *eros* filosófico; y 2) Se olvida su dimensión ético-política. En el punto 2 ya he podido mostrar que en realidad no es posible la desexualización total, por lo que mi propósito en este punto es justipreciar el mérito de Platón, al haber conferido al *eros* una dimensión ético-política.

El procedimiento se realiza justo en el interludio entre el encomio de Agatón y el de Sócrates, cuando en su movimiento dialéctico sustituye al dios *Eros* por el demonio *eros*, maniobra que es crucial, porque representa el momento en que se inaugura formalmente la dimensión de la ética en la filosofía occidental. No obstante, este gran acontecimiento parece obnubilarse por el estado incipiente de la filosofía y sus ascendentes, que la colocan en un limbo entre ciencia y religión, que provoca que el concepto todavía se conciba en un limbo entre lo externo y lo interno, y que además le otorga un recubrimiento poético, al presentarlo en forma de dramaturgia y no de ensayística. No obstante, a pesar de que no se muestra claramente la cuestión de la responsabilidad, el mero hecho de superponer un significado ético a uno religioso es ya un gran avance en el terreno de la subjetividad y una gran aportación a la filosofía moral, que puede reconocerse como tal, independientemente de la forma y el momento en que fue escrito el *Banquete*. Uno de los objetivos de este libro es subrayar esa dimensión ética.

5) La ironía platónica. Por último, es preciso reiterar lo que se encuentra en medio del problema de las interpretaciones, a saber, la ironía platónica. Y este encomio servirá para aclarar el funcionamiento de la misma a través de ejemplos concretos.

A continuación expondré los que considero tres tipos de ironía, la socrática, la platónica simple y la perturbadora:

a) Un ejemplo paradigmático del primer tipo de ironía —la socrática— es la opinión de Sócrates una vez que finaliza el encomio de Agatón, que se suele interpretar como una ironía burlesca, puesto que Sócrates indica que el encomio le recordó a Gorgias y haciendo de éste una analogía con la Gorgona Medusa, pensó que el poeta trágico lo usaba para petrificarlo e impedirle hablar a través de su excelsa forma. La burla es un ejemplo de la ironía socrática por excelencia, como elemento fundamental en las obras de Platón y casi cualquier lector puede reconocerlo. Asimismo, es preciso mencionar que la ironía socrática se desarrolla en el nivel de la dimensión dramática, es decir, es una ironía diegética que no trasciende ese nivel y no apela a desvelar ningún trasfondo filosófico al lector. Dicho de otra forma, está más cerca de la persuasión que de la reflexión.

b) El segundo tipo de ironía —la platónica simple— se presenta cuando Sócrates dice que considera necesario aclarar la naturaleza de los encomios, lo que implica resignificar no sólo el discurso del poeta, sino todos los demás, porque sostiene que si el método correcto para exaltar “consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades, y las más bellas, sean o no así realmente” (198 e), él no hará un encomio porque no podría decir mentiras sobre el *eros* ni comprometer el contenido por la forma.

Lo anterior es una ironía platónica simple, porque Sócrates cambia las reglas del juego de manera tajante, rompe con la diégesis y provoca que el lector reflexione y piense que los demás encomios mienten sobre el *Eros*. Es decir, es una intervención metaficcional, porque no sólo apela a los convidados, sino también al lector. Hay que recordar que si todo el que lee el diálogo cree que Sócrates es el portavoz de Platón, entonces su palabra es verdadera, pero no para los personajes, porque ellos no conocen a Platón y con quien están dirimiendo diferencias es con Sócrates, sino para el lector. Así, mientras parecía que Platón estaba detrás de los encomiantes, al reafirmar sus ideas desarrolladas en otros diálogos, esta intervención lleva a pensar que puede ser que en realidad el autor esté dando un giro, para mostrar la necesidad de una transformación del concepto.

La ironía platónica simple es una operación más compleja que la socrática, pues implica una reflexión sobre el contenido, el significado y el posicionamiento de Sócrates, asimismo, siempre hace evidente que detrás de cada argumentación está Platón. Es decir, el hecho de complicar las cosas sin hacerlas totalmente inaccesibles provoca que el lector se descoloque de la ficción y la identificación, al reconocer que detrás de la diégesis hay una intención filosófica que pretende hacernos pensar.

Lo complejo de la ironía platónica simple es que implica tanto el uso de la dimensión dramática como de la filosófica, porque se da en una ruptura de la primera por la segunda. La ironía platónica simple se realiza en dos tiempos y utiliza la transferencia, admiración o amor hacia Sócrates de dos formas. El primer tiempo consiste en que desde la diégesis, los encomiantes admiran a Sócrates y están a la expectativa de lo que va a decir; el segundo tiempo consiste en que como esa admiración se transmite hacia el lector, para lograr que el lector piense, Platón irrumpe y da un giro en la opinión de Sócrates, con lo que hace evidente que su personaje principal no es su representante, sino un medio ficcional que de repente rompe y cuya palabra se vuelve apelativa, ya no sólo para los demás personajes, sino principalmente para que el lector reflexione sobre la conclusión.

c) En tercer lugar, se puede identificar la presencia de la ironía platónica perturbadora a partir de un detalle muy significativo, que consiste en un cambio repentino, más radical que el de la ironía platónica simple. Cambio que se presenta de dos formas, la primera es la que sugiere Hecht, cuando advierte que “hay que poner atención en el cambio” de Sócrates,<sup>772</sup> ejemplificado cuando abandona la dialéctica ante la imposibilidad de transmitir un saber sobre el *eros* y dice a los demás que todo lo que sabe y está a punto de revelarles lo adquirió de la manifestación mística de una sacerdotisa y que, si bien, antes de haberla conocido creía como ellos en todas las “ridículas falacias” que han expuesto, para ese momento y gracias a la revelación que ella le ha concedido ya las ha superado.

Esta es una ironía perturbadora, porque hay algo importante que Platón quiere decir, pero como no puede intervenir como personaje, no lo dice directamente y lo introduce en calidad de enigma, ya que esta vez, a diferencia de la ironía simple, el

---

<sup>772</sup> Jamey Hecht, *op. cit.*, p. 13.

mensaje no es nada claro para el lector, que debe hacer un esfuerzo y recurrir a una interpretación más profunda.

La segunda forma se presenta cuando el cambio en la diégesis se da de manera imprevista y tajante, pues en lugar de finalizar apoteósicamente con el encomio de Sócrates, Platón utiliza una irrupción repentina con la que desarrolla un encomio más, pero no sólo eso, sino que su contenido contradice el orden de la ficción encomiante, y desde mi perspectiva esto es lo que reafirma la presencia de la ironía perturbadora, que a través de un acting pretende revelar la complejidad del *Eros*.

Así se presentan las dos formas de la ironía perturbadora, el enigma y el acting, como enunciado y acto, respectivamente, que quieren decir algo y deben ser interpretados. Por lo anterior, mi intelección consiste en que, a través de esta doble operación, Platón quiere comunicar que todo lo hermoso y coherente que se ha dicho sobre el *eros* puede ser cuestionado por la pasión erótica, que es la cara dionisiaca del *eros*, que es incontenible hasta para el hombre más recto (excepto para Sócrates, pero éste no es un hombre), que es irrepresentable por el logos y que sólo puede ser controlada si alguien o algo, como una víbora, muerde nuestras almas y les inyecta el veneno erótico de la necesidad de la razón (pero esto es una solución platónica ideal y análoga a la sublimación freudiana, por lo que no es casual que ambas hayan sido asociadas a través del tiempo).

Esta interpretación del pasaje también me permite concluir que tanto la pasión como la razón son padecimientos, es decir, que la resignificación de Platón no es desexualizante, sino que en realidad sexualiza a la razón, para generar un impulso hacia ella, y por eso ambos agentes eróticos nos poseen. Es decir, que ningún individuo obra voluntariamente, porque ya sea apolíneo o dionisiaco, el *eros* siempre se apodera de nuestra alma. Al final, Platón, el gran filósofo, nos “re-vela” una gran verdad desde principios del siglo IV: la razón es impotente ante el *eros*, porque éste la posee.<sup>773</sup>

---

<sup>773</sup> Re-vela porque le pone un velo dramático a una verdad filosófica, método que ha ocasionado que durante 25 siglos se siga intentando desvelar su “verdad”.

## El encomio de Alcibíades (212 d-222 b)

Sócrates [...] Eres un hybristés.

Alcibíades

### Resumen

Alcibíades es hijo de Cleinias, un hombre acaudalado y patriota, y de Deinomache, prima de Pericles.<sup>774</sup> Se presume que nació alrededor del 450 a.C., su padre murió cuando era muy pequeño y por ello fue trasladado a la casa de Pericles,<sup>775</sup> de ahí la intimidad que desarrolla con el estadista.<sup>776</sup>

Hay muchas historias alrededor de Alcibíades, Tucídides parece haberlo conocido al final de la guerra,<sup>777</sup> y Plutarco escribe historias sobre su juventud; de las cuales no hay forma de verificar si son ciertas. Sin embargo, lo que me interesa es lo que representaba, para haber ganado el gran papel que Platón le da en el *Banquete*.

Se sabe que Alcibíades era muy atractivo, un agudo conversador que había aprendido bien el arte de la ironía de Sócrates,<sup>778</sup> un hombre aventurero, mujeriego, ambicioso, astuto, con una *hybris* sexual que escandalizaba, y además un soldado que llevaba un escudo cuyo emblema no era el tradicional, sino un *Eros* con un trueno.

Asimismo, se dice que estuvo involucrado en el escándalo de la profanación de los Hermes en la víspera de la expedición a Sicilia, por lo que el joven político fue una figura emblemática de lo que Sócrates juzgaba como excesivo y que definía como su antítesis.

En el simposio, repentinamente, Alcibíades irrumpe completamente borracho y pide que le dejen hacer un elogio, pero no a *Eros*, sino a Sócrates, en el cual lo compara con un Sileno, un sátiro como Marsias que encantaba a la gente mediante instrumentos, así como Sócrates lo hace a través de palabras.

---

<sup>774</sup> E. F. Benson, *The life of Alcibiades*, California, Viewforth Press, 2010, p. 24.

<sup>775</sup> P. J. Rhodes, *Alcibiades*, South Yorkshire, Penn and Sword Books Ltd, 2011, p. 22.

<sup>776</sup> Sobre Alcibíades hay fuentes suficientes para construir un esbozo de su personalidad en Tucídides, Platón, Jenófanes y Plutarco.

<sup>777</sup> P. J. Rhodes, *op. cit.*, p. 2.

<sup>778</sup> *Ídem.*, p. 24.

Según Alcibíades, el efecto discursivo de Sócrates hace que las almas queden “poseídas y absortas” (215 d), y se pone como ejemplo, al decir que ha ejercido sobre él un poderoso encantamiento que agita su alma.

El joven estratega esboza a un Sócrates contradictorio, que es a la vez seductor, porque “está en disposición amorosa con los jóvenes bellos” (216 d), y muy templado, en tanto para él “la belleza, los honores, y otras virtudes no cuentan para nada” (216 d). Afirma que Sócrates le ha tendido trampas de todo tipo, se confiesa abiertamente ante los demás convidados y adjudica su sinceridad a los efectos étlicos, pues “en el vino están las verdades” (217 e). Pero admite que en todas sus empresas por conquistar el amor de Sócrates, ha fracasado.

Habla del efecto que Sócrates ha dejado en él, que equipara a una “mordedura de víbora” (217 e), pues dice haber sido “herido y mordido por los discursos filosóficos que se aferran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven, bien dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa” (218 a).

Así, confiesa que le declaró directamente su amor, pero que Sócrates lo rechazó sin dudar, con una negativa basada en que no se puede cambiar belleza física por belleza intelectual, porque no son del mismo orden. No se puede permutar “oro por bronce” (219 a), le dijo Sócrates, lo mismo que decía en su respuesta a Agatón en relación a la comparación de sus propios encomios, poco antes de que Alcibíades irrumpiera en el simposio.

El punto de Sócrates es que por más hermoso que fuera Alcibíades lo suyo era pura apariencia, nada verdadero, y como el *eros* no permite mezclar lo feo con lo bello, Sócrates no puede experimentar el deseo del cuerpo de Alcibíades, porque le faltan las cualidades de lo verdaderamente bello, a saber, lo divino. Y le dice: “La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso” (219 a).

Como consecuencia, Alcibíades expone la célebre analogía de *Eros* con Sócrates, y así lo dibuja como alguien a quien “su templanza y su valentía [...] prudencia y firmeza” (219 d), le permiten entrar en disposición amorosa para con los jóvenes, estar rodeado de ellos, pero no caer en la tentación de poseerlos y al mismo tiempo mantener esa postura intermedia, representada en la máxima socrática, entre el que ignora todo y al

mismo tiempo sabe más que cualquiera. Según Alcibíades, la excelencia de Sócrates radica en que posee tal dominio de sí mismo que le permite “no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales” (221 c). Esa cualidad le lleva a convertirse en un semidiós, lo que confirma su estatuto según el orden progresivo de Diotima.

Asimismo, realiza la comparación de Sócrates con las figuras de silenos, que cuando se abren contienen estatuas de dioses en su interior, con lo que sugiere que el maestro tiene una apariencia física opuesta a la espiritual, su cuerpo es feo, pero su alma es bella. Por lo que señala que independientemente de que pase la vida ironizando, cuando se pone serio tiene imágenes en su interior extremadamente bellas y admirables. Así, cuando Alcibíades se propone decir la verdad y abre su interior, las imágenes que salen de su boca en alabanza de Sócrates son del mismo orden.

Al final, Alcibíades hace una advertencia sobre la doble personalidad de Sócrates, que al principio se presenta como amante y al final termina como amado (222 b), después de que su víbora filosófica ya ha picado, y no queda más remedio que enamorarse de él. Su veneno es la profundidad de sus discursos; que siempre tienen un trasfondo moral capaz de conducir y conminar a alguien a ser “noble y bueno” (222 a). Justo como el *Eros* de Diotima.

### **Interpretación del portavoz**

Taylor sugiere que a través de Alcibíades y Sócrates, Platón expone la diferencia entre el *eros* platónico y el *eros* tradicional. Así, Sócrates ha “renunciado al mundo para encontrar su propia ‘vida’ eterna” y Alcibíades ha elegido al mundo y lo que éste puede ofrecerle.<sup>779</sup>

Sin embargo, también considera que no se necesita profundizar en el panegírico de Alcibíades, puesto que no contiene nada interesante para la comprensión de la filosofía platónica ni socrática. Es decir que, al igual que Robin y Dover, no considera su discurso como válido ni importante para la discusión. De hecho, aconseja que para evitar malentendidos se debe concebir el episodio de la pasión de Alcibíades por Sócrates como un hecho histórico biográfico sucedido quizá entre los años 440 y 435, y no como un propósito platónico para generar alguna polémica.

---

<sup>779</sup> Alfred Taylor, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966, p. 233.



Con respecto a la interpretación de Léon Robin, —a pesar de no considerar al discurso de Alcibíades como encomio en sentido estricto— admite que el personaje está presente para mostrar las similitudes entre *Eros* y Sócrates, con el fin de desvelar la coincidencia entre teoría y práctica, al poner a prueba la teoría expuesta en la revelación de Diotima con los hechos mismos, ya que Alcibíades se queja de la falta de correspondencia carnal de su maestro y ello muestra que Sócrates era consecuente con lo que decía y no tenía relaciones con los jóvenes, elemento que parece sugerirse en algunos diálogos de juventud y que Robin interpreta como una ironía.<sup>780</sup>

Con respecto a la ironía, Vlastos afirma que si bien Platón transforma a su personaje Sócrates en un ideal a través de la intervención de Diotima, en el caso de Alcibíades es al revés, pues el joven apasionado sí representa en su encomio al Sócrates histórico, aquel hombre con cualidades de semidiós, que a pesar de ser atraído por los jóvenes no cede al deseo, es decir, no abandona la templanza ni realiza el contacto corporal por mayor insistencia de sus interlocutores. Para Vlastos, esta contradicción es irónica, porque Sócrates ama a Alcibíades, pero no lo desea. Es decir, ama su alma pero no su cuerpo. Frisbee Sheffield lo plantea así: “Sócrates quiere una relación con Alcibíades, pero de una forma que implica su valoración de la sabiduría: rechaza sus propuestas y persigue una relación diferente.”<sup>781</sup> Esta sería la representación de la *paideia* de conversión.

Vlastos considera que este ejemplo es paradigmático de lo que llama ironía compleja en Sócrates, porque afirma que es *Eros*, pero al mismo tiempo lo niega. Sin embargo, lo que hay detrás es la tesis máxima del discurso de Sócrates —convenida por los representantes de la línea del portavoz como la opinión de Platón—, a saber, que Sócrates es *Eros*, cuando se dirige a lo inteligible, pero no es *Eros*, cuando se trata del cuerpo. La célebre tesis de la desexualización del *eros*, que yo considero parte de un malentendido.

---

<sup>780</sup> Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964, pp. 162-164

<sup>781</sup> Frisbee Sheffield, *Plato's Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 195.

## Interpretación de Stanley Rosen

Hay tres cuestiones importantes en el análisis de Rosen. La primera es lo que representa la irrupción de Alcibíades en el *Banquete*. La segunda es la ironía platónica como trasfondo del diálogo; que en este caso se ubica en la relación entre Alcibíades y Sócrates. Y la tercera es un análisis puntual del encomio.

1) En primer lugar, según Rosen, “la abrupta entrada de Alcibíades representa la imposibilidad de permanecer en presencia de lo divino a través del discurso”.<sup>782</sup> Pues la escalera al cielo de Diotima había creado un ambiente tan extático que de repente parecía que los cuerpos y las contingencias del amor se habían difuminado.

2) En segundo lugar está la ironía platónica en la relación entre Alcibíades y Sócrates, como Dionisos y *Eros*, que se despliega en “el carácter insatisfactorio de la relación entre Sócrates y Alcibíades [como] una consecuencia necesaria de la peculiaridad del eros socrático, que sólo puede desear cosas o seres divinos”.<sup>783</sup> Lo irónico aquí es lo contradictorio, pues Rosen considera un defecto en Sócrates el hecho de que elimina la posibilidad de la relación sexual corporal con otro particular a pesar de decir que lo ama. Mientras que para Alcibíades hay amor sexual corporal hacia un objeto específico, porque encuentra en el mismo un ideal.

Para Rosen el amor de Sócrates, incluso cuando se trata de Alcibíades, es abstracto. “Sócrates ama en Alcibíades eso que comparte con él; un tipo de locura a través de la cual cada uno trasciende a sus contemporáneos”.<sup>784</sup> Lo ideal y lo real en el amor representan una paradoja, uno está dentro del otro, uno es causa del otro, pero eso nunca se sabe y esas dimensiones nunca se tocan; Platón percibe esta propiedad con un agudeza incomparable.

La ironía se hace todavía más patente en la analogía de Sócrates con el *eros*, que permite revelar su condición, pues:

“la dimensión satírica en la naturaleza de Sócrates es su ironía o erotismo fingido. Su relato de Diotima es una sátira de la enseñanza del Agatón dramaturgo, y también es un retrato satírico de su propia naturaleza. Relativo a la sátira del encomio de Alcibíades, también puede ser visto como una tragedia compuesta por Platón para indicar la falla en su maestro, el punto principal no es lograr una fácil identificación entre los varios discursos y los tres tipos

---

<sup>782</sup> Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987, p. 279.

<sup>783</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 279.

<sup>784</sup> *Ídem.*, p. 282.

de drama, sino enfatizar en la peculiaridad del eros socrático. Depende de cómo los veamos, cada encomio en el Banquete es a la vez tragedia, comedia y obra satírica.”<sup>785</sup>

3) En tercer lugar, Rosen divide su análisis en cinco partes:

a) La primera consiste en una sola sentencia, donde Alcibiades define el método que utilizará (215 a4-5). Advierte que hará el encomio a través de imágenes, no para burlarse, sino para exponer la verdad. Aquí Rosen menciona el uso repetido de la palabra *eikon*, que refiere al problema sobre si puede haber *logos* o discurso racional sobre la psique, dado que, técnicamente hablando, el *logos* sólo puede corresponder a un *eidos* y “si no hay un *eidos* de la psique, lo más que podemos esperar es una versión mítica de la naturaleza de Sócrates”.<sup>786</sup>

b) La segunda es la comparación entre Sócrates y Marsias (215 a5-216 c3), donde el énfasis es hacia el discurso de Sócrates en concordancia con su praxis, es decir, la *hybris* y la ironía en sus relaciones con los demás. Según Rosen, Alcibiades pretende abstraer el erotismo socrático a través de un icono que resulta defectuoso, como lo es un sileno. Sin embargo, dice que hay que leer una doble pretensión de Alcibiades, en tanto los sátiros ejemplifican dos cualidades: “el disimulo de la belleza divina por la fealdad externa y la habilidad para conquistar a los mortales vía el asombro o el hipnotismo a través del discurso”.<sup>787</sup> Asimismo, señala que a través de la comparación entre Sócrates y Marsias, Alcibiades sugiere una liga entre Dionisos y Apolo. En referencia al mito de los hombres esféricos, “es Dionisos (Alcibiades) quien corta a Apolo (Sócrates) en dos.”<sup>788</sup>

La comparación evidencia la *hybris* socrática, que adquiere dos formas: la ironía y la moderación.<sup>789</sup> Ambas son defectos, porque no conducen a la filosofía, dado que promueven el distanciamiento y Alcibiades cree que la transmisión debe ser física, es decir, corporal y no intelectual, por eso Sócrates piensa que no puede escuchar la música divina de la filosofía. Sin embargo, según Rosen, el propósito principal de Alcibiades es cargar a Sócrates con *hybris*,<sup>790</sup> para que todos se percaten de sus vicios.

---

<sup>785</sup> *Ídem.*, p. 286.

<sup>786</sup> *Ídem.*, p. 295. La imposibilidad del *logos* para captar conceptos no verificables ya se ha abordado antes en esta investigación.

<sup>787</sup> *Ídem.*, p. 296.

<sup>788</sup> *Ídem.*, p. 297.

<sup>789</sup> *Ídem.*, p. 298.

<sup>790</sup> *Ídem.*, p. 301.

c) La tercera es un diálogo entre ambos (216 c4-219 e5), donde Alcibíades expone la seducción fallida hacia Sócrates. En ella muestra la excelencia del maestro en contraste con su propia bajeza, pues no fue mordido por la filosofía, sino por la ambición y ello le llevó a intentar seducirlo; lo que indica que es culpable de profanar a la filosofía.

d) La cuarta son las virtudes de Sócrates (219 e5-221 c1). Esta parte del encomio enfatiza en la *sofrosine* de Sócrates, misma que muestra que es posible reemplazar el *eros* con el *logos*.<sup>791</sup> Según Rosen, “el deseo de Alcibíades por entender a Sócrates es una admisión inconsciente de que la *psyche* es superior al cuerpo.”<sup>792</sup> Al final, la frialdad de Sócrates es una prueba de que es único. Es decir, no es un hombre, sino un semidiós.

e) Y la última es la originalidad de Sócrates como un sileno que está más allá de lo humano (221 c2-222 b7). Para Rosen, Sócrates carece del *eros* humano.<sup>793</sup> Asimismo, lo preponderante en esta parte del encomio es hacer la analogía del discurso con la *psique*: “su discurso es externamente erótico y horrible; internamente hermoso y no erótico, como su *psique*”.<sup>794</sup>

Antes de concluir, Rosen analiza tres cuestiones más: 1) La *parresía* de Alcibíades. El autor relaciona la franqueza con la que se anuncia desde el principio, en su denuncia y con la confesión de su propio sufrimiento, con su división y patología provocadas por el *eros*; 2) El uso de la palabra instantáneo, que tiene un papel decisivo en el encomio, porque señala “el descenso de la visión de la belleza en sí misma (210 e4); la aparición de Alcibíades (212 c6); y la destrucción del cosmos, que era la precondition para el diálogo racional”.<sup>795</sup> Todas y cada una de ellas representan el instante de la contingencia en que la necesidad de la razón es sustituida por la necesidad del azar. Se pasa entonces, sin prevenirlo, de un orden a un caos, como si fuese esa la condición por antonomasia del *eros*; y 3) Pero como ningún diálogo de Platón termina en caos, recurre a la célebre escena de la comedia y la tragedia, para cerrar de forma enigmática. Rosen tiene una interpretación interesante sobre la escena, a saber, “la división entre la tragedia y la comedia es una marca de la incompletud de los mortales quienes, habiendo sido

---

<sup>791</sup> *Ídem.*, p. 304.

<sup>792</sup> *Ídem.*, p. 310.

<sup>793</sup> *Ídem.*, p. 317.

<sup>794</sup> *Ídem.*, p. 320.

<sup>795</sup> *Ídem.*, p. 325.

cercenados por los dioses, no pueden trascender el llanto y la risa por vincularse con ambas a la vez.”<sup>796</sup>

En este sentido, para Rosen la vida es más una tragedia que una comedia, y dice que Platón lo expresa de dos formas: la primera es que el poeta trágico puede hacer comedia, pero no al revés; la segunda es que Aristófanes se duerme primero que Agatón. Es así como la filosofía sale vencedora y sobria como Sócrates, después de una noche tan intensa, para continuar con su vida como de costumbre.<sup>797</sup>

### **Interpretación integral**

Según John P. Anton “el episodio más significativo, por su importancia filosófica, y más dominante en insinuaciones dionisiacas es tal vez la entrada y el discurso de Alcibíades.”<sup>798</sup> La afirmación anterior se opone radicalmente a la línea del portavoz, cuyos representantes incluso eluden el análisis del encomio. Sin embargo, para Anton la categoría de este discurso es “demasiado obvia para requerir un comentario,”<sup>799</sup> puesto que “no hay duda de que Platón podría haber terminado el *Banquete* con el discurso de Sócrates. Pero como escribía filosofía y no melodrama, dejó continuar la ficción de una forma profundamente humana dándole un giro trágico”.<sup>800</sup>

Nehamas y Woodruff, señalan que “el final del discurso de Sócrates es radicalmente diferente a sus precedentes: la atmosfera de la fiesta de Agatón ha cambiado totalmente. Pero Platón no permite que este tono serio, casi hierático dure mucho. Una de los grandes elementos dramáticos del *Banquete* es la forma en que la seriedad alterna con el desenfado, la enseñanza con la broma, la revelación con la ironía.”<sup>801</sup> Y una de las vueltas más importantes es la entrada de Alcibíades a escena, cuya contribución es de igual importancia que la de Diotima.

---

<sup>796</sup> *Ídem.*, p. 326

<sup>797</sup> *Ibidem.*

<sup>798</sup> John P. Anton, “Some dionysian references in the platonic dialogues”, en *Classical Journal*, Nov., 1962, p. 51.

<sup>799</sup> *Ibidem.*

<sup>800</sup> *Ibidem.*

<sup>801</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xxii.

Para Michael Gagarin “hay ahora un acuerdo general en que el discurso de Alcibiades es un elemento vital del *Banquete*.”<sup>802</sup> Pues existen argumentos muy interesantes al respecto, entre los que se encuentra un trabajo de Martha Nussbaum dedicado exclusivamente a este encomio, que titula: “El discurso de Alcibiades: una interpretación del *Banquete*”.<sup>803</sup> De hecho, a partir de ambos autores, Robert C. Solomon advierte que “la descripción tragicómica que Alcibiades hace de Sócrates al final del diálogo es esencial, sino la clave, del *Banquete*”.<sup>804</sup>

¿Cómo puede ser posible que haya una oposición tan radical en la interpretación que hacen de un encomio varios platonistas? Como he insistido, no hay una lectura verdadera, sino posiciones políticas y académicas que dan consistencia a interpretaciones legítimas. Por lo que a continuación mostraré cuáles son los argumentos más consistentes, para defender la postura de la línea integral sobre este encomio.

1) El *eros* sexual. Nussbaum defiende la tesis de que el elogio de Alcibiades es un discurso muy importante, porque plantea el otro extremo del *eros*. Y así resalta la dualidad que parecía haberse eliminado por completo en el discurso de Sócrates. En el ensayo mencionado sostiene la tesis de que, ante las contradicciones que presenta el *Banquete*, se debe leer “todo lo que ha escrito [Platón] y descubrir cómo el significado que nos transmite brota de la organización de todos sus elementos.”<sup>805</sup> Pues una lectura profunda debe considerar al diálogo como una obra que trata tanto del saber prefilosófico sobre el *eros*, como de por qué debe ser purgado y trascendido. Y sólo si se interpreta en su integridad —sin favorecer un discurso sobre otro— será posible acercarse a las concepciones del autor.

Así, comienza refutando la tesis principal de Taylor, según la cual la intención de Platón en el *Banquete* es alejarse de la idea del *eros* como sexual,<sup>806</sup> y afirma que es “un diálogo sobre la pasión erótica”,<sup>807</sup> pues “el único discurso que afirma decir ‘la verdad’ es

---

<sup>802</sup> Michael Gagarin, “Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure”, en *Phoenix* 31, 1977, p. 22.

<sup>803</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibiades: una interpretación del *Banquete*”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, pp. 229-268.

<sup>804</sup> Robert C. Solomon, “The virtue of erotic love”, en *The philosophy of erotic love*, Kansas, University Press of Kansas, 1991, p. 504,

<sup>805</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.* p. 232.

<sup>806</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 209.

<sup>807</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 232.

el relato de una pasión compleja —a la vez sexual e intelectual— por un individuo concreto”.<sup>808</sup>

En el mismo sentido Guthrie señala el error de Taylor, quien llamó a *Eros* “una cosmogónica figura cuya significancia es totalmente oscurecida por cualquier identificación con el principio del sexo”.<sup>809</sup> Y olvidó que hasta en el propio discurso de Diotima hay una noción de superación, es decir, que el *eros* sí es sexual, pero deja de serlo. Asimismo, Guthrie nos recuerda que en las creencias arcaicas el mundo era producido por generación sexual.<sup>810</sup>

Nussbaum contradice un principio fundamental de la tesis del portavoz, porque no sólo afirma que Platón quiere decir algo más allá de Sócrates, sino que incluso “el diálogo, tomado en su conjunto, es más bien el discurso de Alcibiades que el de Sócrates”.<sup>811</sup> La tesis parece muy radical, dada la dificultad para encontrar una noción única sobre el amor particular a un objeto concreto e individual, no sólo en Platón, sino en las costumbres del siglo IV. Ya Sheffield, en su réplica a Vlastos, había advertido sobre el problema que representa hallar esto en Platón,<sup>812</sup> sin embargo, Nussbaum sostiene que el diálogo trata sobre la pasión personal que se dirige a lo particular y no tiende a lo universal; como prescribe Diotima.

De hecho, la autora afirma que este discurso y el de Aristófanes, son los únicos que contradicen el programa socrático de la escalera del amor. Y por ello los estudia juntos.

Al analizar el discurso de Alcibiades, Nussbaum observa que, en el *Banquete*, Platón sitúa al lector en medio de dos revelaciones. La primera fue la verdad socrática de un *Eros* cuya naturaleza debe ser espiritual y necesaria, sublime. Y la segunda, representada por Alcibiades, es una verdad de naturaleza corporal y contingente. Es así como mientras Sócrates padece de un bien universal, único y repetible, Alcibiades padece de un bien particular, real e irrepetible. Ambas nociones están en Platón, de lo que se puede colegir que el filósofo no se inclina por ninguna de ellas, sino que las pone sobre la mesa, porque sabe que ambas tienen un valor importante en cuanto a *Eros* se refieren.

---

<sup>808</sup> *Ibidem*.

<sup>809</sup> Alfred Taylor, *op. cit.*, p. 209.

<sup>810</sup> W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998, p. 393.

<sup>811</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 233.

<sup>812</sup> Frisbee Sheffield, *op. cit.*, p. 157.

En la articulación de ambos discursos se enfrentan dos tipos diferentes de verdad erótica —uno ideal y el otro real— que coexisten en la vida amorosa del individuo, pues tanto el amor universal al que aspira el maestro, como el amor particular que padece el joven son parte del campo de acción del *eros* y son defendidos de manera vehemente por ambos. Hay que recordar que no hay desexualización propiamente dicha, sino sólo cambio de objeto.

3) *Eros* filosófico vs. *Eros* homérico. Nussbaum formula una pregunta que resulta crucial para problematizar la postura platónica sobre el *eros* en relación al cuerpo y el alma: ¿Por qué alguien, en especial un discípulo de Sócrates, piensa que la filosofía podría oponerse a la verdad?

La respuesta implica dos posibilidades: a) La primera consiste en que una línea de interpretación sostiene que es un intento de deslindar al maestro de la responsabilidad por la que fue juzgado y sentenciado a muerte por la corrupción de menores, para relativizar la verdad que dominó en el juicio de Sócrates. Este tema ha sido discutido por varios platonistas y casi existe la unanimidad en que se trata de un recurso irónico, donde Platón exonera a Sócrates a través de la burla del juicio; b) La segunda interpretación sugiere un enfrentamiento entre una versión intelectual de la verdad y otra sensible.<sup>813</sup>

Desde esta perspectiva se puede sostener que Platón construye un diálogo en el que para Sócrates la verdad del *eros* sólo es accesible a través del alma, mientras que para Alcibiades ésta es concebible sólo a través del cuerpo, de la experiencia del dolor y el sufrimiento. De ahí que según Sócrates, Alcibiades no es capaz de entender en qué consiste el verdadero el amor.

La opinión de Anton es que “Platón unió ambos elementos porque reconocía su relevancia en la vida de los hombres, porque entendía los deseos y pasiones humanas de la misma forma en que admiraba y prefería su capacidad lógica, ética y creativa.”<sup>814</sup> Lo que en palabras de Nussbaum se traduce en que, con la irrupción de Alcibiades, Platón avala que también “existen algunas verdades sobre el amor que sólo se aprenden

---

<sup>813</sup> Sheffield sostiene que el efecto del encomio de Alcibiades es polémico, pues por una parte muestra que sí corrompía a los jóvenes y por la otra exalta el valor del Eros filosófico.<sup>813</sup> Sheffield *Plato's Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 201.

<sup>814</sup> John P. Anton, *op. cit.*, pp. 52-53.



experimentando una pasión particular”.<sup>815</sup> Por lo que si esta interpretación se opone a la línea del portavoz, es porque no considera a Platón como un “puritano sentimental o moralista intolerante”,<sup>816</sup> sino como un pensador muy agudo, que reconocía la complejidad humana.

Por otra parte, sabemos que existe el enfrentamiento entre dos tradiciones articuladas en el *Banquete*: la poética y la filosófica, y no sería arriesgado afirmar que Alcibíades representa la “enciclopedia homérica”, que Platón ataca en la *República*. Sin embargo, los argumentos anteriores permiten sostener que en este diálogo el filósofo no rechaza esas manifestaciones, sino que reconoce su valor a través de sus problematizaciones. Pues, además de que poesía y filosofía comparten una misma forma de transmisión, antes de ser filósofo también fue poeta y su transición genérica acompaña su transformación existencial y espiritual, que al buscar la excelencia y el conocimiento tuvo que reconocer que era imposible eliminar las pasiones. En ese sentido, Nussbaum señala que,

...en la filosofía contemporánea se separan nítidamente lo mezclado y lo puro, la narración y los argumentos, lo literario y lo filosófico; [...] los autores modernos trazan la separación de un modo irreflexivo [y no] desarrollan la amorosa recreación que elabora nuestro filósofo [Platón] del discurso de la otra parte, ni comparten su disposición a cuestionar a la aludida separación.<sup>817</sup>

Lo anterior confirma algo paradójico que da a Platón créditos que muy pocos reconocen, a saber, que el ateniense estaba advertido de la imposibilidad de realizar el ideal socrático y recurrió a la versión de Alcibíades, que representa el vivencial arrebató erótico en forma y fondo —ya que se caracteriza por un *eros* caprichoso y un excesivo apetito sexual—,<sup>818</sup> para mostrar la contradicción inherente al *eros*.

Los motivos de Nussbaum van más allá del mero argumento académico, pues al parecer se enfrenta al hermetismo y la insensibilidad de sus detractores que coinciden incluso en personalidad con ese Platón puritano, y por ello considera necesario subrayar el “carácter único”, subjetivo, de la experiencia amorosa de Alcibíades que a la vez puede

---

<sup>815</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 253.

<sup>816</sup> John P. Anton, *op. cit.*, p. 53.

<sup>817</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 255.

<sup>818</sup> Frisbee Sheffield *Plato's Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 201.

ser el de cualquiera de nosotros, independientemente de que seamos filósofos y coincidamos o no con la línea de la integración. El amor no sólo es filosófico y sería un gran error pensar que Platón pretendía eliminar la dimensión dionisiaca del mismo.

4) La reforma del *Banquete*. Por otra parte, Nussbaum considera que “la representación platónica del alma no es tanto un hecho científico cuanto un ideal ético, algo que debe ser escogido y alcanzado”.<sup>819</sup> Con lo que invita a reflexionar sobre el carácter objetivo con que se debe interpretar la propuesta socrática en aras de coadyuvar al control del carácter subjetivo de la experiencia amorosa. En el mismo sentido, Anton subraya que “el Sócrates de Platón no es un moralista occidental, sino un ideal artístico y ético encarnado en persona —amoroso, comprensivo y educador, que hace justicia a lo que los hombres son y pueden ser.”<sup>820</sup>

Así, con respecto a la discusión de la reforma platónica del *eros* tradicional, es preciso comentar que —desde esta perspectiva— después de lo expuesto, no se puede sostener que en el *Banquete*, Platón haya pretendido sustituir un *Eros* por otro, sino advertir sobre la necesidad de una normatividad que ayude al individuo a protegerse de su dimensión perniciosa, sin por ello tratar de eliminarla; para darle otros cauces menos dañinos.

5) El *eros* dionisiaco. A continuación Nussbaum hace un exergo, para comentar la importancia del detalle de la corona de hiedra y violetas que porta Alcibíades al llegar al simposio, que es un signo tanto de Afrodita como de Dionisos y por tanto simboliza esa parte del *eros* que la línea del portavoz dice que Platón quiere sustituir, a saber, la dionisiaca.<sup>821</sup>

Esta lectura sugiere que al introducir ese motivo en Alcibíades la intención del filósofo es evocar esa dimensión del *eros* como indisociable. Lo que Nussbaum intenta rescatar es la dimensión dionisiaca o tragicómica del amor “pues el discurso de Alcibíades es ambas cosas: trágico en su descripción de la frustración y en la prefiguración de la ruina, cómico en el humor que a costa de sí mismo exhibe el orador, quien expone su vanidad y sus ilusiones con delectación aristofánica.”<sup>822</sup> Así, el discurso

---

<sup>819</sup> Ídem., p. 261.

<sup>820</sup> John P. Anton, *op. cit.*, p. 53.

<sup>821</sup> Ya se ha expuesto el tema en el apartado anterior.

<sup>822</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 262.

de Alcibíades sería el resumen de la cualidad principal del amor: la ingobernabilidad del deseo.

6) La negatividad de Alcibíades. En la última parte de su análisis la autora señala lo que llama la faceta negativa de Alcibíades, donde reconoce la condena que dicta Platón al personaje; en tanto representa a un *Eros* intolerable que debe ser excluido. Este giro no es incomprensible si se reconoce que esa dimensión del amor, por más real y significativa, es ineludiblemente dañina y destructiva, por lo que sí no se debe afirmar que Platón quería eliminarla, tampoco se puede sostener que la exaltaba.

Por consiguiente, así como se puede sostener que Alcibíades es un conducto de la opinión platónica sobre el *eros*, también representa parte de lo que Platón quiere refutar, tal y como Léon Robin señala. Es decir, Platón analiza las distintas facetas del *eros* al mismo tiempo que muestra sus excesos, en cada uno de sus personajes.

Alcibíades, además de ser el personaje a través de quien el filósofo desvela la compleja naturaleza del Sócrates-*Eros*, representa la parte menos deseable, aquella que no sólo todo hombre, sino toda ciudad teme, el “enemigo número uno” como señalaba Gould en su análisis sobre el discurso de Pausanias.<sup>823</sup>

Así, con esta conjetura, Nussbaum no contradice su tesis principal, sino que reconoce que Platón advierte sobre la nocividad de la versión dionisiaca del *eros*. Y concluye su análisis con una pregunta que, más que resolver, invita a problematizar: ¿De dónde proviene esta irresistible necesidad de superarlo y alejarse de él?

7) La contingencia del *eros*. Para contestarla hay que reconocer en la naturaleza del amor dos características contradictorias por excelencia: la primera es la razón, la autonomía, la estabilidad, el apego al bienestar; la segunda es la pasión, la esclavitud, la inestabilidad y el sufrimiento. Ambas son inherentes al *eros* del *Banquete* y ninguna puede suprimirse.

Aunque, en sentido estricto, el *eros* propiamente dicho no tiene ninguna cualidad, excepto la contingencia. Sin embargo, como el ser humano está inmerso en el lenguaje, no puede ir más allá del mismo, y el *eros* adquiere significado de acuerdo al contexto. En el *Banquete*, el contexto es ético, moral y político y hay dos tipos de deseo, uno diviniza y el otro humaniza. Uno es deseo de orden y cálculo, el otro de violencia y

---

<sup>823</sup> Thomas Gould, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 27.

espontaneidad. La dicotomía es muy clara, pero al mismo tiempo reduccionista e irreal, pues el *eros*, insisto, no tiene dichas cualidades en sí mismo, y el problema del ser humano es que ante su contingencia quiere imponerle una necesidad.

¿Por qué, entonces, como pregunta Nussbaum, existe la necesidad de alejarse del *eros* que nos humaniza, si sabemos que además de ser una labor imposible tampoco es deseable, en tanto al intentarlo perdemos nuestras cualidades humanas?

En realidad, la cuestión es irresoluble, por eso es un problema filosófico. Pues a pesar de que el individuo muchas veces actúa de tal forma que pareciese que quiere cambiar su comportamiento en beneficio del interés común, no es sólo una cuestión de voluntad o disciplina, sino que Platón revela que es un asunto de la propia condición, en la cual el *eros* es determinante de la inestabilidad y la contingencia, y por más intentos que haga la voluntad racional de domeñarlo la misión es imposible.

Platón no resuelve el problema ni responde las preguntas, pero sí da muchas pistas al respecto y a veces incluso sin percatarse de ello. Primero muestra en acto que los dos deseos, como saberes y como verdades, son incompatibles. Sócrates y Alcibíades, dos formas de habitar el deseo, demuestran que ambos se excluyen mutuamente, es decir, no pueden ser cohabitados al mismo tiempo. Por consiguiente, “no es posible sumar el amor personal al ascenso de Diotima, no podemos disfrutar simultáneamente de ese amor y de tipo de racionalidad estable que nos ha sido revelado”.<sup>824</sup> Y es imposible, porque para acceder a uno se debe renunciar al otro, por eso la línea del portavoz interpreta que la misión de Platón es eliminar uno, porque, en realidad, si el sujeto no se aferra al orden y la homeostasis, debe de asumir la contingencia, y esto lo deja en una condición muy vulnerable y angustiante frente al propio deseo. Por eso es preferible atacar su dimensión contingente.

Justo en este punto es donde se puede ver la diferencia entre una lectura filosófica y otra psicoanalítica. En el caso de Nussbaum, que es filósofa, piensa que: “si soy un ser racional, con la profunda necesidad de orden y conocimiento propia de mi especie, sabré que debo traicionar al Eros por el mundo.”<sup>825</sup> Es decir, está dando prioridad a la razón sobre la pasión, a pesar de haber problematizado todo lo anterior, porque no puede

---

<sup>824</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 266

<sup>825</sup> *Ídem.*, p. 267.

renunciar a creer que hay una lucha por la vida, desde la perspectiva racionalista, creencia que compartía Freud, antes de “Más allá del principio de placer”. Sin embargo, después de analizar el *Banquete*, Platón nos deja muy claro que el *eros* pasional, que Alcibíades representa, es imposible de integrar al orden racional, ya que “incorpora a la existencia una actividad vulnerable y carente de estabilidad” que pone en peligro la propia supervivencia.<sup>826</sup> Pero no sólo eso, sino que la lectura que Freud hace del mito aristofánico demuestra que además de que el *eros* no es representable, controlable ni ponderable, su ímpetu no es otro que el del exceso, mismo que no lleva a otro lugar que no sea la muerte, a pesar de que esté disfrazada de virtud. El ejemplo por antonomasia es el Sócrates platónico, que es una “piedra racional”,<sup>827</sup> y su excelencia resulta lo mismo que estar muerto.<sup>828</sup>

Mi lectura considera que Platón, con los recursos que tenía, plantea una paradoja con la que caracteriza al *eros* en el *Banquete*, e impone una reforma semántica en la que, a partir de un propósito político y una ilusión, trata de resignificar la pasión amorosa, que es dañina para la propia vida, porque vulnera y arrastra hacia la desmesura, a partir de un principio de razón práctica adquirida filosóficamente.

Desde una lectura psicoanalítica, es muy difícil asumir la postura filosófica sobre la traición al *eros*, pues por más racional y loable que sea, descuida un pequeño detalle, a saber, que no hay pulsión que no sea de muerte. Y la prueba más fehaciente reside en que incluso el *eros* filosófico, así como impide y priva del deseo por objetos terrenales y salva al sujeto de la muerte o la destrucción, obtiene otra satisfacción en la privación, que se sostiene y se hace patente en un constreñimiento como condición de excelencia y felicidad, a través del cual, como no todos los seres humanos estamos predispuestos para sublimar, actúa la pulsión de muerte por medio de la tortura que realiza el superyó.

Sin embargo, me parece que hay un saber inconsciente sobre lo anterior, porque aunque Nussbaum no advierta o admita la potencia de la pulsión de muerte y se empeñe con la omnipotencia de la razón —gracias a su formación filosófica—, es muy categórica en la interpretación ambivalente del diálogo, pues considera que Platón, a pesar de insistir

---

<sup>826</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 265

<sup>827</sup> Sobre la dimensión inmutable del Sócrates ideal Alexander Nehamas en *El arte de vivir* nos dice que “Su propia unidad es tan extrema que hasta llega a creer que el alma humana, el yo, es indivisible”. p. 20

<sup>828</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 267.

en varias de sus obras, no concibe la felicidad como realizable en el amor *ascendis*, en tanto sabe que “ninguna fortuna presente es garantía de su propia estabilidad”.<sup>829</sup> Y por ello cierra magníficamente el *Banquete* con el enfrentamiento de estas dos subjetividades tan dispares y a la vez tan representativas de lo que implica el deseo humano.

Después de semejante muestra de agudeza por parte de Nussbaum, llama la atención que Thomas Gould, al igual que los representantes de la línea del portavoz, tampoco le da un espacio exclusivo al discurso de Alcibíades. No le dedica más que unas cuantas páginas como agregado dentro del análisis que realiza del discurso de Diotima. Lo que sin duda es enigmático, dada la naturaleza crítica de su texto.

¿Qué significa esto, sino que a pesar de aportar argumentos sumamente interesantes a la línea integral, pareciese que todavía muchos filósofos desestiman la importancia real de Alcibíades en el *Banquete* y la importancia de la pulsión de muerte como la verdadera cara del *eros*?

Más allá de especulaciones que dejan de ser filosóficas por referirse a objetos “reales”, debo admitir que el ensayo de Nussbaum sobre Alcibíades adquiere un estatuto invaluable, en tanto parece ser de los pocos —incluidos los detractores de la línea del portavoz— que realmente dan un peso sustancial al personaje y un paso trascendente en las investigaciones contemporáneas sobre el *Banquete*, y que al mismo tiempo abren vetas muy fructíferas de investigación dentro de la propia filosofía.

Y aunque es de lamentarse y se extraña un comentario *in extenso* o al menos suficiente, dada la importancia del encomio en el *Banquete*, trataré de rescatar algunas cuestiones importantes del análisis de Gould.

Desde el principio del comentario sobre el discurso de Diotima existe la intención de separar la noción dionisiaca del *eros* de la versión platónica. Gould, como los otros comentaristas señalados, asume que Alcibíades sería el representante de esa parte dionisiaca a la que Platón quiere oponer su propuesta filosófica con Sócrates; en tanto Dionisos era usualmente representado como “un espléndido, joven feliz, borracho, y coronado con hiedra y vid”,<sup>830</sup> justo como Alcibíades irrumpe en el *Banquete*. Asimismo, resalta que el joven se empeña en reconocer en Sócrates a un hombre extremadamente

---

<sup>829</sup> *Ídem.*, p. 264.

<sup>830</sup> Thomas Gould, *op. cit.*, p. 39.

seductor y adorable, además de atípico, diferente a los demás, al que los efectos del vino y demás calamidades del *eros* irracional no le causaban daño alguno.

Platón establece así una dicotomía característica del *eros*, y tanto en el sentido moral como en el estético, muestra la contradicción inherente, pues mientras Alcibíades es joven y bello, como el *eros* de Agatón, Sócrates es viejo y feo, como el sileno de Alcibíades. Y a la inversa, mientras Alcibíades es bello por fuera, pero está corrompido en el alma, Sócrates es feo por fuera —como las estatuillas—, pero excelente por dentro.

Según Gould, la dicotomía no es para mostrar otra verdad del deseo, sino para restar importancia a la dimensión dionisiaca del *eros* y proponer una nueva forma de concebir al dios; como afirma la línea del portavoz y como también Nussbaum parece admitir en torno a la negatividad de Alcibíades.

La premisa es que si Dionisos “vive en Alcibíades entonces es un dios peligroso. Después de todo, si la racionalidad significa el deseo por lo que nos traerá verdadera felicidad, entonces la irracionalidad debe significar llevar a cabo deseos que nos conducirán a la miseria”.<sup>831</sup> Así, Gould reconoce el lado negativo del *eros*, pero no lo problematiza, sólo evidencia su contradicción.

Llama la atención que tanto Nussbaum como Gould se contraríen en este punto tan crucial del *Banquete*, cuando se tocan los límites del *logos* en relación al *eros*. Ambos, como ya he mostrado, parece que frenaran la radicalidad de la interpretación y por momentos se asociaran a la línea del portavoz, al moralizar su juicio en su renuencia a admitir la dimensión dionisiaca del *eros* y sus consecuencias: La pulsión de muerte.

La lectura de Gould sugiere que lo que propone Platón como solución es apostar por ser seducido por la sabiduría, y para ello utiliza la metáfora de la serpiente. Pero eso, para un psicoanalista, es efecto de la “puesta a prueba” de la razón y no del atravesamiento de un análisis, que implica realmente “poner a prueba” la razón.

Para finalizar Gould resume la propuesta platónica en un enunciado: “la picadura implica despertarnos del sueño de deseo hacia el sueño de lo deseable”.<sup>832</sup> Donde si el deseo es de la satisfacción inmediata, lo real tangible, el objeto terrenal, entonces lo deseable es aquello ideal que no se puede tener, pero se debe perseguir para ser

---

<sup>831</sup> *Ídem.*, p. 57.

<sup>832</sup> *Ídem.*, p. 57.

verdaderamente feliz. Sin embargo, si la sentencia relanza metafóricamente la ilusión de que la razón puede dominar sobre la pasión, es porque, en sentido estricto, no hay otra forma de intervenir desde la filosofía.

Así, a pesar de que el comentario es breve y exiguo, permite reconocer dos cuestiones principales: a) Muestra en acto la imposibilidad de la razón filosófica de aprehender al *eros*, pues el filósofo, por más psicoanalítico que sea, no pudo articular un real que se le manifestaba más allá del *logos* y optó por ignorarlo; de una forma diferente a la que impidió a Nussbaum reconocer la potencia de la pulsión de muerte; b) La ilusión filosófica frente al *eros*, que siempre se relanza desde la razón, misma que no puede contemplar su radicalidad contingente ni reconocer que para abordarlo es necesario recurrir a otro discurso que no sea del *logos*.

Así, ante la evidente complejidad del *eros* y lo refractario que resulta para la filosofía, es preciso acentuar que la presencia de Alcibíades en el diálogo tiene una importancia capital, y si no fuera porque el diálogo en general contiene una sabiduría inmensa sobre el *eros*, me atrevería a afirmar, junto con Anton y Solomon, que el encomio de Alcibíades es el episodio más significativo y la clave del *Banquete*. Por lo que —como no quiero reducir su análisis sólo a las puntualizaciones que realicé anteriormente— antes de finalizar, examinaré brevemente cuál es la función de su encomio dentro del *Banquete*, para mostrar que es mucho más de lo que algunos eruditos han contemplado.

Para ello utilizaré dos ensayos de Frisbee Sheffield, que en “Alcibiades’ speech: a satyric drama”, sostiene una tesis muy interesante e iluminadora para comprender la importancia del elogio de Alcibíades, y comienza con el subrayado de que Sócrates mismo denomina el encomio como un “drama satírico” (222 d3-4). “El diálogo es un ‘saturikon drama’ en el sentido de que es una dramatización de las hazañas de Sócrates, quien aparece como un personaje satírico. Pero ‘saturikon drama’ también significa ‘sátira’”,<sup>833</sup> por lo que el autor sugiere que se debe leer el discurso de Alcibíades como una sátira, con las características del género; al igual que como hice con la comedia aristofánica en el apartado correspondiente.

---

<sup>833</sup> Frisbee Sheffield, “Alcibiades speech: A satyric drama”, en *Greece and Rome*, Vol 48, No. 2, October 2001, p. 195.



La sátira era “una yuxtaposición de lo heroico y lo cómico que generaba una incongruencia humorística. [Mezclaba] el *spoudaion* propio de la tragedia y el *phaulon* característico de la comedia.”<sup>834</sup> Sheffield parte del entendido de que el encomio de Alcibiades es en realidad una obra satírica, de las cuales se ha recuperado sólo una —los cíclopes de Eurípides— y advierte que si se lee como tal se podrá acceder al verdadero tono del discurso.<sup>835</sup>

Las obras satíricas solían presentarse al final de las competiciones y su objetivo era referirse a la estructura de las tragedias que las precedían. Así, para comprender el panegírico como una sátira, se debe mostrar que hay una relación intrínseca entre el discurso de Sócrates y el de Alcibiades, pues en el elogio a Sócrates hay resonancias del mito de Diotima.

Desde esta lectura pareciese que Sheffield coincide con la interpretación del portavoz, en tanto reconoce en el encomio de Alcibiades una función reivindicativa del discurso de Sócrates. Sin embargo, en realidad discrepa, porque considera que en Alcibiades hay una intención platónica explícita para la exaltación socrática.

Por lo anterior, es posible afirmar que Platón escribe el encomio como una sátira, género idóneo donde “el engaño y la farsa eran elementos prominentes”,<sup>836</sup> donde la *hybris* de Sócrates, como bien señala Gagarin, “se encuentra en el contraste entre su apariencia externa como un amante ignorante y su virtud interna”.<sup>837</sup> Sin embargo, admitir que utiliza el género para hablar de Sócrates resulta problemático, sobre todo desde la ironía perturbadora, pues si la sátira denuncia una incongruencia, ¿qué significa eso en relación a un Sócrates que se presenta como más allá del *eros* en un grado excesivo?

Solomon considera que quizá en este encomio “Platón esté parcialmente opuesto a Sócrates y use a Alcibiades como su argumento. Pues el discurso de Sócrates hace al amor virtuoso, pero sólo a condición de ignorar o negar muchas de sus cualidades

---

<sup>834</sup> Frisbee Sheffield, *op. cit.*, p. 196.

<sup>835</sup> Frisbee Sheffield, “Nothing to do with human affairs?: Alcibiades’s response to Socrates”, en *Plato’s Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 185.

<sup>836</sup> Frisbee Sheffield, “Alcibiades speech: A satyric drama”, en *Greece and Rome*, Vol 48, No. 2, October 2001, p. 200.

<sup>837</sup> Michael Gagarin, *op. cit.*, p. 31.

esenciales —es pasión sexual, es intersubjetividad, es particularidad, y es irracionalidad aparente.”<sup>838</sup> Hay entonces una complejidad acompañada de una paradoja.

Según Gagarin, el encomio de Alcibiades es “una mezcla explícita de alabanza y acusación (222 a7-8), [en el que] debemos poner mucha atención a ambos lados de la dualidad si deseamos entender cabalmente la compleja naturaleza de Sócrates.”<sup>839</sup> Puesto que desde esta perspectiva, como Sócrates es la analogía de *Eros*, la propia “encarnación de la teoría erótica”,<sup>840</sup> se debe admitir que Platón quiere mostrar el propio conflicto del deseo a través de la naturaleza de Sócrates expuesta por Alcibiades. Es decir, que la sátira sirve a Platón para presentar el problema que enfrenta el idealismo con el realismo sexual.

No hay que olvidar que Sócrates es un *hybristes*, dice Agatón (175 e7), porque vive engañando a sus oponentes al mostrar un semblante que no corresponde con su interior. “Por una parte, Sócrates es el *phaulos aner*, feo, inflexible, y descalzo, siempre exponiendo sus propias deficiencias y las de otros (216 a4), y deseoso de la belleza y la sabiduría que le faltan. Por el otro, es un *spoudaios aner*, el gran educador que conoce lo necesario para remediar esas deficiencias (222 al-6) y en lo tocante es excepcionalmente bello y maravilloso (216 e6).”<sup>841</sup>

Por eso la sátira es perfecta para mostrar su naturaleza ambigua, ya que los sátiros “mitad humanos y mitad animales en apariencia, manifestaban una naturaleza bestial, pero por otra parte, tenían una relación privilegiada con lo divino”,<sup>842</sup> pues incluso algunas leyendas dicen que Sileno era el pedagogo de Dionisos. De ahí que Frisbee infiera que quizá Platón personificó a Sócrates como Sileno y a Alcibiades como Dionisos.<sup>843</sup>

Pero la enseñanza del sileno se presenta aquí en tono de comedia y Platón, en boca de un Alcibiades ebrio y delirante, puede concebir a la filosofía de modo “profano y

---

<sup>838</sup> Robert C. Solomon, *op. cit.*, p. 504.

<sup>839</sup> Michael Gagarin, *op. cit.*, p. 29.

<sup>840</sup> Frisbee Sheffield, “Alcibiades speech: A satyric drama”, en *Greece and Rome*, Vol 48, No. 2, October 2001, p. 194.

<sup>841</sup> Frisbee Sheffield, *op. cit.*, p. 204.

<sup>842</sup> *Ídem.*, p. 204.

<sup>843</sup> Frisbee Sheffield, “Nothing to do with human affairs?: Alcibiades’s response to Socrates”, en *Plato’s Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 197.

vulgar” como un estado de locura (218 b), ya que el joven dice que todos “han participado de la locura y frenesí del filósofo” (218 b).

En el segundo ensayo: “Nothing to do with human affairs?: Alcibiades’s response to Socrates”, Frisbee establece una serie de analogías para clarificar la relación entre ambos encomios y concluir que el Sócrates del encomio de Alcibíades es la encarnación del *eros* filosófico.<sup>844</sup>

Asimismo, señala que la manera seria y cómica con que Alcibíades expone el encomio de Sócrates era característica de los dramas satíricos, e incluso que la ebriedad del personaje es necesaria para expresar algo sincero de manera cómica.<sup>845</sup> Por consiguiente, la revisión satírica no debilita al *eros* filosófico, sino que enriquece la apreciación del mismo.<sup>846</sup> De ahí que si, como muestra Sheffield, el encomio de Aristófanes captura la verdadera naturaleza del *eros* filosófico,<sup>847</sup> ¿no se tendría que admitir que es portavoz de Platón y que no es posible sostener una línea del portavoz que superpone de manera exclusiva a Sócrates y Platón?

Al final, Frisbee concluye con una afirmación polémica, pues declara que el encomio de Alcibíades es “otra indicación de que las perspectivas presentadas por no filósofos en este diálogo contribuyen hacia un entendimiento mayor del tópico”.<sup>848</sup> Con lo que da la razón a la línea integral —inspirada por la lectura freudiana que parte del mito aristofánico— y al mismo tiempo advierte sobre la potencialidad y la utilidad de las lecturas realizadas por no filósofos para comprender y abordar temas ante los que la propia filosofía resulta insuficiente.

### Conclusiones

Ya he expuesto algunas de mis conclusiones durante el análisis de lo que llamo la línea integral, pues he considerado más conveniente hacer los comentarios puntuales en cada análisis, y esa línea es, al final, producto de mi interpretación personal. Alcibíades es el más polémico de todos los invitados al *Banquete*, porque su presencia permite reconocer la radicalidad contingente del *eros* y lo problemático que resulta para la

---

<sup>844</sup> *Ídem.*, p. 188.

<sup>845</sup> *Ídem.*, p. 194.

<sup>846</sup> *Ídem.*, p. 196.

<sup>847</sup> *Ídem.*, p. 201.

<sup>848</sup> *Ídem.*, p. 206.

filosofía, al grado de que irrumpe en ella y la trastoca para siempre; por ello me parece que el diálogo precisaba de un comentario que perturbara el orden de los demás.

Para terminar analizaré un elemento que hace falta para poder articular la tesis de que la radicalidad del *eros* dionisiaco necesitaba de un método escritural específico, para poder ser interpretada y transmitida.

Considero que en Alcibíades se encuentra la ironía más perturbadora del *Banquete*. Los datos históricos resultan muy ilustrativos para comprender su papel en el diálogo, principalmente en torno a su rol dionisiaco, el momento en que entra en escena y las consecuencias que tiene en la interpretación. Este contexto permite entender que si Platón pretendiese adoctrinar sobre la existencia exclusiva de un *eros* filosófico no hubiese implementado un discurso tan estridente al final del diálogo. No obstante, la cuestión siempre permanecerá como un enigma, y de eso se trata la genialidad platónica, que para ser interpretada siempre se necesita la llave de la ironía.

De no ser así, entonces, por qué en un momento tan sublime del discurso, donde al parecer ya todos están convencidos y sólo Aristófanes pretende una réplica,<sup>849</sup> interrumpe Alcibíades, quien representa la parte embriagadora, irracional y desmesurada del *eros*, al presentarse “fuertemente borracho” (212 d), al grado de que incluso el propio Sócrates afirma que teme “de su locura y de su pasión por el amante” (213 d).

Lo anterior es muy enigmático y significativo, pues en ese momento climático del *Banquete* —el momento de la anagnórisis de Sócrates, el *eros* filosófico— se oponen las dos manifestaciones más características del amor. Un amor convertido, no pasional, no afectivo, medido, abstracto, “defectuoso” —como dice Rosen—, porque no ama objetos concretos. Y un amor pasional, afectivo, desmesurado, irracional, de un objeto real y material. Considero que esta contraposición es una ironía platónica que contiene otra ironía dentro —como las figurillas de lo silenos—, ya que el *eros* de Sócrates es irónico, porque supuestamente no desea sexualmente cuando se sabe que tal efecto es imposible, en tanto el *eros* significa deseo sexual por antonomasia. Y a pesar de que el argumento es que Sócrates no tiene deseo sexual por Alcibíades, porque ya ha

---

<sup>849</sup> Sheffield afirma que la respuesta a la réplica de Aristófanes es el encomio de Alcibíades. Frisbee Sheffield, “Nothing to do with human affairs?: Alcibiades’s response to Socrates”, en *Plato’s Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 200. Yo coincido, porque se trataría de evidenciar la división subjetiva que planteó Aristófanes, y nada mejor que hacerlo en acto.

trascendido el nivel concupiscente y ahora sólo desea universales, la paradoja consiste en que hasta amar universales es sexual. Es por eso que concibo la ironía dentro de la ironía.

No se puede desexualizar al *eros*, porque *eros* implica el padecimiento de lo sexual, por consiguiente, todo amor es sufrido, no importa al objeto que apunte, “la ebriedad es un vicio del exceso, mientras la abstinencia es un vicio de la deficiencia [...] La deficiencia erótica de Sócrates parece ser una condición de su fluidez verbal; en lugar de hacer el amor, él habla del amor.”<sup>850</sup> Es decir, Sócrates padece de la razón y ejerce su sexualidad a través del *logos*, en todas su connotaciones posibles.

Lo anterior permite reconocer que la ironía más perturbadora de Platón es hacer creer al lector que su intención es desexualizar al *eros*, mientras, al mismo tiempo, muestra insistentemente que el *eros* no se puede desexualizar.

De hecho, si se analiza desde esta perspectiva, la aparición de Alcibíades justo después el clímax socrático es muy significativa, como un segundo accidente en el *Banquete* (el primero es el hipo de Aristófanes), ya que Platón pretende mostrar la inconsistencia como lógica de la contingencia —que justamente determina la imposibilidad de conceptualizar filosóficamente al *eros*—, misma que radica en que así como existe el amor por la parte celestial del *eros*, que acaba de encumbrar Sócrates y a la cual llegó de manera pasiva, al “padecer” de una revelación, hay también una parte prosaica e inconsistente —que había retratado ya en los encomios de Pausanias, Aristófanes y Erixímaco—, a la cual también se llega de manera pasiva, porque se “padece” una locura embriagadora como la de Alcibíades. Lo anterior muestra que no hay posibilidad de eliminar la parte patológica del *eros*, ni del filosófico ni del dionisiaco. Es por eso que al conocimiento del *eros*, de aquello único que Sócrates sabe, “*ta erotika*”, no pudo llegar a través de la dialéctica. Eso nos lo prueba el propio diálogo.

Asimismo, si este segundo accidente se da en tono satírico, es para mostrar la incongruencia a la que arrastra el *eros*, ya sea siendo honesto desde la desmesura, como Alcibíades, ya sea siendo honesto desde la medida, como Sócrates. Lo anterior se exhibe en la aclaración inicial del joven estratega, que dice no querer burlarse de Sócrates, sino decir la verdad —inspirada por Dionisos—, misma que remite a la aclaración de

---

<sup>850</sup> *Ibidem.*

Aristófanes que, en el mismo tono, dice que no se burlará de Agatón y Pausanias, y los comentarios que intercambia con Erixímaco en relación a la ironía.<sup>851</sup>

Todo esto forma parte de una dimensión irónica que está íntimamente asociada a una erótica. Y con el elogio tan vehemente de Alcibíades hacia Sócrates, lo que Platón — tras bambalinas— muestra, es que, gracias a su ebriedad, Alcibíades es capaz de decir la verdad sobre el *eros* que había sido negada en el encomio socrático y entredicha en los demás encomios. ¿Cuál es esa verdad?, que no hay posibilidad de desexualizar al *eros* y por tanto no es posible eliminar su dimensión dionisiaca, con todo lo que conlleva.

Por consiguiente, no sólo Sócrates es equivalente al *eros* en el *Banquete*, sino que también Alcibíades, que representa a Dionisos cuando se entromete entre Agatón y Sócrates, “se sienta entre la sofística y la filosofía; como eros, él está entre (213b1) lo humano y lo divino”.<sup>852</sup> Es así como además de lo que ya se ha expuesto, Alcibíades es realmente *Eros*, porque en realidad sólo hay un *Eros*, es decir, no hay dualismo, sino monismo y con esta conclusión se puede apreciar la magnificencia de Platón, al encriptar dramáticamente una verdad inconcebible para el pensamiento filosófico racional y convertirla poéticamente en un enigma ominoso que ha perdurado por siglos. A saber, que el *eros* es uno (a la vez apolíneo y dionisiaco), y que siempre (independientemente que sea a través de la razón o la pasión) arrastra... hacia la muerte.

---

<sup>851</sup> Ver: “El discurso de Aristófanes”.

<sup>852</sup> Stanley Rosen, *op. cit.*, p. 288.

## Conclusión del diálogo (222 c-223 d)

### Resumen

Una vez que Alcibíades ha señalado lo que elogia y lo que reprocha de Sócrates, este último dice que las intenciones detrás de su discurso son enemistarlo con Agatón. Así, después de una breve discusión, el premiado se dispone a ser elogiado por Sócrates, pero repentinamente entra un grupo de parrandistas que desordena la reunión y comienzan todos a beber de más.

Al final, sólo Agatón, Aristófanes y Sócrates quedan despiertos y éste les obliga a reconocer que “era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias” (223 d). Al final, se van quedando dormidos y al amanecer Sócrates se levanta y se va al Liceo, donde “se lavó, pasó el resto del día como de costumbre y, habiéndolo pasado así, al atardecer se fue a casa a descansar.” (223 d)

En la parte final del diálogo se encuentra el célebre fragmento que ha generado tanta polémica sobre lo que quiso decir Sócrates al afirmar que quien es autor de tragedias también lo es de comedias. A continuación haré una breve revisión de lo que algunos autores han dicho al respecto, pues no es necesario decir más de lo que ya se ha dicho acerca de la condición indeterminada y contingente del *eros* que, a mi parecer, se expresa de forma enigmática en la ironía final, que permite reconocer que el *Banquete* es en realidad una tragicomedia satírica.

Para Nehamas y Woodruff significa que: “Lo serio y lo cómico existen de la mano en este diálogo, y cada uno es igualmente crucial para las ideas filosóficas que el trabajo comunica.”<sup>853</sup> Al parecer, el mensaje que la conclusión del *Banquete* quiere enviar al lector estaría encriptado otra vez por la ironía perturbadora. Al respecto, Kierkegaard afirma que “si puede decirse que Sócrates proporciona aquí la unidad de lo cómico y de lo trágico, es, obviamente, sólo en la medida en que la ironía misma es esa unidad”.<sup>854</sup>

---

<sup>853</sup> Alexander Nehamas y Paul Woodruff, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989, p. xxv.

<sup>854</sup> Soren Kierkegaard, “Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates”, en *Escritos I*, Madrid, Trotta, 2006, p. 116.

La cuestión implica reconocer, en primera instancia, que, como señala M. Hernández, la escena es extraña e incoherente si se piensa en lo que Platón opinaría al respecto, ya que en esa época nadie escribía comedia y tragedia. Pero hay también un dato importante que menciona Wilhelm Nestle, no con respecto al *Banquete*, pero sin duda referente al mismo, y es el juicio positivo de Platón sobre un poeta llamado Epicarmo, que aparece en el *Timeo*, del que dice es creador de tragedia y comedia, y al que encomia por su labor de educador. Por lo que tal vez Platón encuentre en él a un poeta ejemplar que no expulsaría de su *República*, por ser alguien afín a la filosofía, un ecléctico que establece con ella una relación positiva y que no “odia” a los filósofos, como Aristófanes.<sup>855</sup>

Lo anterior permite polemizar sobre lo que significaba para Platón la tragedia y la comedia, Martha Nussbaum señala una discrepancia pues “Sócrates se opone a la tragedia y a la comedia, mientras que Platón da expresión tanto a la crítica socrática como a la que se opone a ella.”<sup>856</sup> Lo que permite pensar que si Platón se ubicaba en medio es porque reivindicaba ese lugar.

Frisbee señala que “como muchos comentaristas han subrayado, una forma natural de imaginar la fuerza de este argumento es suponer que refleja el punto de vista de Platón en los requisitos necesarios para una genuina *techné*, y con ello subraya el valor de la filosofía.”<sup>857</sup> Pues “si la verdadera naturaleza del Eros se encuentra entre lo bajo y lo divino, y el *spoudaion* es un tema adecuado para la tragedia y el *phaulon* para la comedia, entonces aquel con conocimiento de Eros, en particular, debe saber cómo combinarlos.”<sup>858</sup> Da la razón a lo que Rodríguez Adrados argumenta acerca de las características del *Banquete*, pues puede ser una obra de teatro del género de la tragicomedia. De ahí que si en el *Banquete* la tragedia también es comedia, lo que Platón quiere decir, y que reafirma al final del diálogo, es que, dada su contingencia, el *eros* es una pasión experimentada como tragicómica, con todas las consecuencias que esto arrastra.

---

<sup>855</sup> Wilhelm Nestlé, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Editorial Ariel, 2010, pp. 80-82.

<sup>856</sup> Martha Nussbaum, “El discurso de Alcibiades: una interpretación del Banquete”, en *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 263 n.p.

<sup>857</sup> Frisbee Sheffield, “Nothing to do with human affairs?: Alcibiades’s response to Socrates”, en *Plato’s Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 199.

<sup>858</sup> *Ídem.*, p. 200.



Finalmente, la ironía más perturbadora de este pasaje se da en un giro inesperado, pues es hasta el final donde se revela que Sócrates es sólo un ideal para Platón, al cometer el absurdo de irse al gimnasio después de toda una noche de fiesta. Lo que permite resignificar todo el diálogo, a partir de lo que ya he señalado en las conclusiones de cada uno de los encomios.

## Conclusiones

A través de este análisis he pretendido mostrar la importancia del *eros* como factor ético-político. Para llevar a cabo dicha tarea, en el primer capítulo establecí sus condiciones de posibilidad en el nacimiento de la filosofía antigua, para reconocer que el *eros* fue un concepto filosófico para Platón, dada la coyuntura entre ciencia y religión en que se encontraba su filosofía; asimismo, en la segunda parte propuse una llave de lectura para descubrir la potencialidad del *eros* en el *Banquete*, a través de la ironía, misma que sirvió para establecer las condiciones de posibilidad de una lectura diferente a las tradicionales.

Sin embargo, como ya he mostrado, las condiciones de la filosofía cambiaron en la modernidad y de concepto pasó a ser un problema filosófico a partir de la ilustración, lo que me implicó replantearlo en esos términos en el segundo capítulo y por ello tuve que modificar sus cualidades éticas, morales y políticas a partir del psicoanálisis, con el propósito de justificar su pertinencia dentro de la filosofía política, para concluir con la exposición de cómo fue que Freud se apropió del *eros* platónico a través del mito aristofánico y cuáles fueron las consecuencias de ello, que no son otras que el descubrimiento de que el *eros* no es sólo pulsión de vida, sino en realidad pulsión de muerte, porque no sólo une, sino que fundamentalmente separa y destruye.

Finalmente, en el tercer capítulo pude realizar una relectura del *Banquete* a partir de dos líneas interpretativas que denominé del portavoz e integral, con el objetivo de mostrar que a partir del reconocimiento de la ironía platónica se puede efectuar una lectura psicoanalítica y deconstructiva, que permita salir del *impasse* que generan las tradiciones hermenéuticas del platonismo y reconocer en el diálogo aquello que constantemente se muestra pero no se dice.

Para leer el *Banquete* desde otra perspectiva era necesario exponer previamente la lectura freudiana, que no sólo resalta su dimensión ético-política, sino que muestra aquello que insiste en el diálogo, pero no se puede leer a menos de que el investigador se descentre del *logos* y de la conciencia, y adquiera las herramientas conceptuales que le permitan concebir que el problema está más allá de la *episteme* filosófica. Y después

realizar una lectura lacaniana, desde la cual el *eros* es representante de la pulsión de muerte y, si no es posible comprenderlo en su sentido más radical, el diálogo platónico no sirve más que para deleitarnos con su belleza literaria; de ahí que filósofos tan importantes como Taylor o Jaeger consideren al *eros* un mero ornamento literario.

Así, lo que esta indagación me reveló fue la imposibilidad de la razón —aunque sea práctica— de concebir un fenómeno, manifestación, problema, factor o como quiera nombrarse, que Platón llamó tendencia, empuje, fuerza, inclinación, en el *Banquete*, que existe, se manifiesta y es determinante de muchos aspectos en nuestras vidas —incluidos principalmente los que conciernen al campo que enmarca mi escrito, a saber, el ético, el moral y el político—, ya que, dada su naturaleza contingente, no puede ser capturado para sistematizarlo a través del *logos* en algún cuerpo teórico de las humanidades o las ciencias sociales. Me refiero, por supuesto, al *eros* que, desde su lectura del mito aristofánico, Freud asimila a la libido y después Lacan, sirviéndose de Freud, resignifica como pulsión de muerte.

Dicha imposibilidad representó para mí una revelación —como la que Diotima hace a Sócrates, pero no de orden místico, sino lógico— que produjo una desilusión y una enmienda, pues si bien en el segundo capítulo abordé al *eros* desde la filosofía política de Freud, para revelar su dimensión ético-política más esencial, su pertinencia como concepto político y de esa forma hice una invitación a los filósofos, para que se ocuparan del *eros* como una línea de investigación dentro de la filosofía moral y política, ahora pienso que eso es imposible, pues la filosofía y el psicoanálisis, al no operar en el mismo registro, no pueden coincidir, ya que sus *epistemes* son diferentes y así sus objetos de estudio. Es decir, que el *eros* que se puede concebir desde el psicoanálisis es inconcebible desde la filosofía. De ahí que la enmienda sea precisamente recular ante mi querrela sobre el rechazo y el descuido del *eros* por parte de la filosofía, pues me percaté de que sea consciente o inconsciente, ésta no puede hacer nada nuevo ni diferente por él, ya que es incapaz de abordarlo.

Ninguna disciplina cuya epistemología sea concienzialista —que no admita la existencia del inconsciente— tiene manera de captar lo “real” del *eros*, en sentido lacaniano, porque no es posible que lo lea ni que lo conciba en su radicalidad más extrema. Los ejemplos más fehacientes son los análisis que Nussbaum y Gould realizan

del encomio de Alcibíades, pues ante la revelación del *eros* como pulsión de muerte — acontecimiento que ineludiblemente causa una desilusión a nivel conciente y una revelación de la dimensión inconsciente— relanzan la ilusión del dominio de la razón concientista (Nussbaum) o ignoran el acontecimiento (Gould), a pesar de que ambos realizan una lectura psicoanalítica muy interesante desde la filosofía. Y esto es porque ninguno de los dos efectúa una lectura lacaniana de Freud y del *Banquete*. Lo que quizá también implique que ninguno de los dos realiza su lectura una vez habiendo atravesado un análisis.

Por consiguiente, mi conclusión principal es que no hay otra forma de abordar adecuada y prolíficamente al *eros* si no es a través del psicoanálisis y de una “disciplina específica *sui generis*”,<sup>859</sup> llamada metapsicología, que impida un cruce inadecuado, erróneo, confuso y nocivo entre psicoanálisis y filosofía; pues se debe desechar el aparato epistemológico de la filosofía, para adquirir una autonomía teórica que permita acceder al *eros*. Además, como el psicoanálisis es fundamentalmente un método clínico y conjetural —basado en un saber que no es filosófico ni científico en sentido estricto— la teoría le sirve sólo para establecer las condiciones lógicas de su empresa curativa, por lo que no se pueden establecer las teorías psicoanalíticas como un sistema que permita conformar una propuesta política filosófica del tratamiento del *eros*.

Por consiguiente, al final, el psicoanálisis no es útil dentro del campo filosófico, ya que muestra las fallas del mismo al evidenciar la imposibilidad de eliminar el malestar social y la necesidad de abordar el problema de manera singular.

La principal consecuencia de lo anterior radica en que como el psicoanálisis sólo es efectivo ante el *eros* de forma privada, no existe, ni podrá existir nunca, una formalización del tratamiento del *eros* que sea filosófica, sistemática ni aplicada a las masas. Es decir, no puede haber un tratamiento psicoanalítico de los problemas sociales ni una terapia filosófica con orientación psicoanalítica. Por lo que considero que lo único que se puede hacer frente al *eros* en el ámbito de lo político es enfrentarlo con el psicoanálisis como un inmenso proyecto de educación privada.<sup>860</sup>

---

<sup>859</sup> Paul-Laurent Assoun, Introducción a la epistemología freudiana, México, Siglo XXI, 1982, p. 10.

<sup>860</sup> Yves Charles Zarka (dir.), Jacques Lacan. *Psicoanálisis y política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

No hay propuesta política que sea plausible desde el psicoanálisis, porque “el psicoanálisis no toma al hombre en masa, por decirlo así, sino uno por uno. Lo retira de la escena pública, lo somete a una escena singular limitada a la confidencialidad de los participantes. Le promete aliviarlo de cierto males íntimos, dilucidándolos”,<sup>861</sup> de ahí que no se pueda hacer de las teorías psicoanalíticas una filosofía política. Pero, si como afirman Jean-Pierre Cléro y Lynda Lotte, “el psicoanálisis nos vuelve un poco menos torpes respecto de nuestra vida privada, cabe esperar que vuelva un poco menos ciego al individuo en el interior de los grupos, de las muchedumbres, de las masas, de los Estados”, se estaría asumiendo que el psicoanálisis, como único método para abordar al *eros* en su extrema radicalidad, sólo puede aportar a la cultura siempre que sea individual, particular, clínico.

Justo con esta sentencia es que me gustaría concluir, pues a partir de los hallazgos que me permitieron realizar Platón y Freud, considero que ninguna disciplina que se circunscriba al *logos* filosófico podrá abordar al *eros*, por lo que si se quiere transformar la situación política de cualquier Estado y si se está advertido de que el *eros* es un factor político por excelencia, además de la filosofía, se tendrá que recurrir a un método que no se base en la razón consciente ni en la epistemología filosófica.

Al final, lo único que queda por decir es que el problema queda abierto, pues como el *eros* es esa fuerza votiva que me permite seguir repensando su naturaleza y sus efectos, para encontrar una manera diferente de hacer lazo, y al mismo tiempo es el empuje que me lleva a sabotear episódicamente dicha empresa, no habrá posibilidad de que desista de mis intenciones de encontrar una forma de transformar la realidad que habito y mi forma de habitarla, sin pasar a veces por la ilusión de la conciencia y la omnipotencia de la razón, ni tampoco habrá forma de que deje de cuestionarla, transfigurarla y de estropearla hasta el fin de mis días, a través de un psicoanálisis.

---

<sup>861</sup> *Ídem.*, p. 121.

## Apéndice

### Una lectura traumática

Cuando Jacques Derrida escribe un texto reivindicativo de Freud, en aquel homenaje a Foucault,<sup>862</sup> lo hace por varias razones que él mismo enumera en su justificación. Estas conclusiones no se tratan de reabrir ese debate, sino de subrayar que para la realización de este escrito me serví del significante de la recuperación, ahora no ya de Foucault o de Freud, sino del propio Derrida, que resultó ser el filósofo que incorporó “seriamente” a Freud a la discusión filosófica, para actualizarla a partir del reconocimiento de lo que llama su “mayor potencia especulativa”, es decir, paradójicamente, de su dimensión filosófica.

Es justo ese significante, el de la recuperación como actualización, es el que me permite reconocer y remitir a los filósofos hacia la pertinencia del psicoanálisis dentro de la filosofía, justo como lo hace Derrida en aquel texto. Y también me permite reconocer en este texto, el mío, el que acabo de escribir, la impronta de Derrida —el filósofo—, como instigador de un dispositivo de lectura que permite reconocer, no sin servirse del psicoanálisis, que “lo que está excluido nunca es simplemente excluido, [...] sin que haga retorno”.<sup>863</sup>

Fue Derrida el filósofo que reivindicó como discurso único al psicoanálisis, que lo hizo indispensable no sólo para abordar la crueldad psíquica,<sup>864</sup> sino para concebir la pulsión y sus manifestaciones, sin “reducirla, excluirla, privarla de sentido”.<sup>865</sup>

Fue él quien, desde dentro de la filosofía, estableció las condiciones para que desde la segunda mitad del siglo XX —vía la recuperación de Freud— cualquiera de nosotros pudiese realizar una lectura traumática que, desde la perspectiva lacaniana, también puede ser el reconocimiento de un momento antifilosófico. Acontecimiento que

---

<sup>862</sup> Pensar la locura

<sup>863</sup> Pensar la locura 140

<sup>864</sup> estados generales 12

<sup>865</sup> estados generales 12

consiste en aquello que tiene que ver “con su momento más frágil, pero, a su vez, paradójicamente, el más potente”,<sup>866</sup> como diría Jorge Alemán.

Por lo anterior, sostengo que la potencia de Platón se ostenta justo en el momento en que el *eros* platónico se vuelve motivo de un texto íntegro; momento que muestra la paradoja del asombro del filósofo frente al *eros*. Pues en un primer momento no sabe qué hacer con el mismo, porque lo desborda, y en un segundo momento le superpone un significante nuevo a través de una estrategia filosófica que al reducirlo y hacerlo inteligible, lo reprime. Represión que la filosofía posterior sofisticará al resignificarlo, tergiversarlo, reducirlo, descartarlo, rechazarlo, privarlo de sentido e incluso excluirlo de su campo.

Entiéndase bien —porque lo he dicho ya de otra forma en mi escrito—, no estoy afirmando que la filosofía se muestra reacia al *eros* —por supuesto que hay textos que muestran el interés filosófico sobre el amor, el deseo, las pasiones y demás conceptos referidos a su campo semántico—, lo que quiero decir es que para abordarlo, para concebirlo, para especular sobre el mismo, realiza una operación intelectual que en psicoanálisis se traduce como represión, misma que no le permite entenderlo en su justa dimensión, en su ambivalencia, en su complejidad, sin antes falsearlo. De ahí que el hilo conductor de mi texto, la tesis que atraviesa su estructura, consista en que, para concebir al *eros*, la filosofía precisa de la potencia de la especulación psicoanalítica; misma que reivindica Derrida y de la que se sirve a través del dispositivo de lectura del *apres coup*, para producir una verdad en la enunciación de cada texto filosófico. En eso consiste una lectura traumática.

Adjudicar los créditos al filósofo francés no significa desconocer el gran valor de la relectura lacaniana de Freud —pues sin la intervención de Lacan no sé qué sería de la lectura de Derrida, ni del psicoanálisis, ni de la filosofía en la actualidad—, sin embargo, en el ámbito de la filosofía, desde dentro, me parece que no hay otro pensador que haya incorporado la *nagdrachlicht* freudiana de manera tan efectiva —como dispositivo de lectura— e incluso haya subrayado con tanto énfasis e insistencia la radicalidad y la importancia de la pulsión de muerte, como lo hizo Derrida.

---

<sup>866</sup> alemán, introducción a la antifilosofía, virtualia eol

Así, puedo revelar que la contribución más importante, más allá del semblante del dispositivo universitario, su aparato crítico y su enorme cantidad de páginas —que como requisito, no sólo académico, sino también formal y, por qué no decirlo, narcisista, requiere un escrito de esta categoría— a la relación entre filosofía y psicoanálisis en torno al *eros* platónico, ha sido servirme del legado derrideano, para ir más allá del mismo y establecer las condiciones de posibilidad de una lectura traumática de la impronta freudiana en el *Banquete* platónico.

Lo anterior implica encontrar en el diálogo aquello reprimido, excluido, que nadie más —al menos que yo conozca— pudo reconocer antes —tanto desde la filosofía como desde el psicoanálisis— ante la falta de aplicación de un dispositivo de lectura que contemplara la retroacción y el más allá del principio de placer.

Se trata de hacer énfasis en el método de la recuperación, como operación de actualización e incorporación del pensamiento psicoanalítico en relación con el filosófico, no sólo a través de conceptos psicoanalíticos aplicados a y dentro de la filosofía, sino, específicamente, a partir de la demostración de la potencia de un método de lectura que permite reconocer el aporte freudiano al *eros* platónico y más allá, quiero decir, al *eros* filosófico en general —me refiero a la inscripción de un más allá del principio de placer subrepticio e invisible en la filosofía platónica, que da un estatuto al *eros* como “alteración sin oposición”, más allá de la dialéctica—,<sup>867</sup> giro problemático que hoy permite a la filosofía reconocer —volver a conocer—, en tanto existente, al *eros* como un elemento *princeps* que objetó en la modernidad gracias al giro que dio su *episteme*.

Así, lo que Derrida permite a la filosofía, a través del psicoanálisis, es registrar aquello que lacan subrayó antes, a saber, la pulsión de muerte como causa final del *eros*, como su extimidad; evidencia ante la cual la filosofía al menos debe estar advertida, aunque no pueda, ni pretenda abordarla desde su *episteme*, para la cual, dicho sea de paso, la pulsión de muerte consiste en un “absurdo semántico” o una “locura especulativa”.<sup>868</sup> Sin embargo, se mueve y Freud lo ha demostrado, la pulsión de muerte se muestra en el más allá del principio de placer, que no es otra cosa que la afirmación de la vida —el amor—, como vía regia hacia la muerte.

---

<sup>867</sup> Tarjeta postal 273

<sup>868</sup> tp 275



De ahí que ante semejante paradoja, la operación platónica de la represión del *eros* sea tan útil, para la filosofía, porque intenta solventar una manifestación que le resulta muy compleja e incomprensible. Y un análisis que la pruebe, como operación sustantiva de la cultura, sea tan necesario actualmente. Por consiguiente, a modo de conclusión, voy a evidenciar el problema al ordenarlo en tres tiempos, que corresponden a los tres momentos de la represión freudiana:

1) El primer momento es la escritura del *Banquete*, la represión primordial.

En este momento Platón se encuentra filosóficamente con el *eros*, reconoce que causa estragos y establece una diferenciación entre un *eros* homérico y otro filosófico. Hay ahí una represión, en tanto el filósofo da al *eros* de conversión una categoría diferente, superior, sublime, que se superpone al *eros* homérico o dionisiaco, que adquiere a una categoría inferior. Aunque, como ya he expuesto, la ironía platónica nos permita entrever que la operación no es tan simple ni se puede afirmar que sea tan tajante, pues la enunciación muchas veces va más allá de lo enunciado, y Platón está ahí, en la ambigüedad, en la ambivalencia. En el momento de la represión primordial.

2) El segundo momento es la lectura del *Banquete* por los modernos, la represión propiamente dicha o esfuerzo de dar caza. Es cuando los filósofos posteriores a Platón, al hacer una lectura anacrónica y descontextualizada, producto de las traducciones e interpretaciones anteriores, del paso del tiempo y el cambio de las condiciones de posibilidad del concepto, desexualizan completamente al *eros* y encuentran una forma de establecerlo como un impulso que no puede ser estudiado ni debe ser considerado seriamente por la filosofía política. La interpretación de este giro epistémico es polémica, lo admito, pero puedo sostener que ahí se encuentra la represión propiamente dicha.

3) El tercero es la lectura freudiana, el retorno de lo reprimido. Cuando Freud retoma el *Banquete*, lo hace desde una interpretación que representa un acontecimiento. Primero, lee el mito de Aristófanes como una explicación de la pulsión de vida; después, ante la falta de elementos que puedan

dar cuenta de la compulsión a la repetición que observa en sus pacientes, lo retoma como un mito que explica la pulsión de muerte. Para, al final, sugerir lo que Lacan posteriormente articula como: Toda pulsión es de muerte.

A partir de una lectura traumática, Freud recupera aquello que en Platón ya estaba presente, pero a la vez velado, dicotomizado en el *eros* apolíneo y el *eros* dionisiaco; cuya parte demoníaca había sido cazada hermenéuticamente desde la Edad Media hasta la Modernidad.

Lo más interesante es que el psicoanalista no tuvo que ser un gran filósofo, un erudito platonista, ni escribir un tratado sobre el *Banquete*, para que su lectura representara un hito, sino sólo realizar una lectura atenta y una interpretación aguda que reinsertó, actualizó, recuperó, el significante platónico del *eros* dentro del pensamiento moderno, significante que irremediablemente tuvo una injerencia radical en la filosofía del siglo XX.

El *quid* de la interpretación fue haber recuperado la dimensión dionisiaca “omnipresente” en el *Banquete* —que la lectura filosófica había reprimido sistemáticamente—, y resignificado su estatuto en la doctrina de las pulsiones; lo que repercutió en una lectura que produjo efectos muy prolíficos, ya que sacudió una serie de preceptos reduccionistas que veían al *eros* platónico como desexualizado y permitió reconocerle una estructura compleja que va más allá del principio de placer.

Este más allá del principio de placer no debe confundirse con la pulsión de muerte o la compulsión a la repetición, como bien señala Derrida,<sup>869</sup> ni reducirse a lo mortífero de la vida. Quiero decir, que el más allá distingue el impulso que la vida misma tiene por afirmarse y su inherente destructividad, misma que es parte imprescindible de la vida, que la promueve, que la empuja, que la reproduce. Por esa razón la dimensión dionisiaca resulta indispensable, pues si Freud pudo concebir al *eros* en su justa complejidad, más allá de su dimensión apolínea, fue precisamente porque distinguió su ambivalencia pulsional en tanto, al buscar su satisfacción, la pulsión encuentra su insatisfacción, es decir, la vida se concibe en un ciclo en el que la insatisfacción es requisito de la satisfacción y viceversa, para

---

<sup>869</sup> tarjeta postal 381

que la vida pueda relanzarse, para que haya voluntad de vivir, para que la tensión no permanezca en cero. Por esa razón el principio de placer no es suficiente para vivir, porque técnicamente nos conduce a la muerte.

Como se puede ver, sin el texto freudiano no es posible leer el *Banquete* de forma traumática, quiero decir, que no se puede conjeturar y, al mismo tiempo, conjurar la potencia del texto platónico. Por esta razón, para que la filosofía pueda albergar al *eros* platónico de Freud, tendría que reconocer la dimensión ambigua y ambivalente de la pulsión y lo inconsciente.

A partir de lo anterior, Freud nos deja tres enseñanzas sobre el amor que, desde mi perspectiva, todos los filósofos interesados en el *eros* debemos confrontar:

- 1) Que la represión nunca es exitosa.
- 2) Que el deseo singular irremediabilmente se superpone al universal.
- 3) Que toda pulsión es de muerte.

Cada una de ellas corresponde a un ángulo distinto del *eros* y será en otro lugar donde desarrolle el triángulo erótico, que desde mi perspectiva todo filósofo interesado en el tema debe conocer, para no enredarse con las ambigüedades del *eros* y no caer en las trampas del goce que la filosofía representa.

## Bibliografía consultada

Altman, William H. F., “The Reading order of Plato’s dialogues”, en *Phoenix*, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010).

Altman, William H. F., “The Reading order of Plato’s dialogues”, en *Phoenix*, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010).

Anton, John P., “Some dionysian references in the platonic dialogues”, en *Classical Journal*, Nov., 1962.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós, 1982.

\_\_\_\_\_, *Introducción a la epistemología freudiana*, México, Siglo XXI, 1982.

Bobbio, Norberto, *Estado, Gobierno y Sociedad*, México, Fondo de Cultura económica, 2009.

Bollack, Jean, *La Grecia de nadie*, México, Siglo XXI Editores, 1999.

Brisson, Luc, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, 2005.

Burnet, John, *Greek philosophy. Tales to Plato*, London, St Martin’s Press, 1961.

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

Claude Calame, *El eros en la antigua Grecia*, Madrid, Ediciones Akal, 2002.

Colebrook, Claire, *The concept of irony*, New York, Routledge, 2008.

Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets Editores, 2009.

Cornford, Francis, *From religion to philosophy*, New York, Cosimo Books, 2009.

\_\_\_\_\_, *Principium sapientiae*, New York, 1965, Harper Touchbooks.

\_\_\_\_\_, *The unwritten philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1967.

Cossutta, Frédéric, “Dialogic Characteristics of Philosophical Discourse: The Case of Plato's Dialogues”, en *Source: Philosophy & Rhetoric*, Vol. 36, No. 1 (2003).

Craik, E. M., “Plato and Medical Texts: Symposium 185c-193d”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 51, No. 1 (2001).

Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón I*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

\_\_\_\_\_, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Dover, Kenneth, "Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*", en *The Journal of Hellenic Studies*, Volume 86, November, 1966.

Dover, Kenneth, *Plato Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Edelstein, Ludwig, "The Role of Eryximachus in Plato's *Symposium*", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 76 (1945).

Edmunds, Lowell, "The Practical Irony of the Historical Sócrates", en *Phoenix*, Vol. 58, No. 3/4 (Autumn - Winter, 2004).

Eggers Lan, Conrado y Julia, Victoria E., *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 2008.

Finley, Moses I., *El nacimiento de la política*, México, Editorial Grijalbo, 1990.

Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Freud, Sigmund, "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)", Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras (1910)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 121 y 124.

\_\_\_\_\_, *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

\_\_\_\_\_, *Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia y ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Gagarin, Michael, "Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure", en *Phoenix 31*, 1977, pp. 22-37

Gómez-Lobo, Antonio, *La ética de Sócrates*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998.

Gooch, Paul W., "Socrates: Devious or Divine", en *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 32, No. 1 (Apr., 1985).

Gottlieb, Paula, The Complexity of Socratic Irony: A Note on Professor Vlastos' Account, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 42, No. 1 (1992).

Gould, Thomas, *Platonic Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963.

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

Guthrie, W. K. C., *A history of Greek Philosophy IV*, Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_, *Plato: the man and his dialogues, earlier period*, Cambridge, University Press, 1998.

\_\_\_\_\_, *Sócrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Hare, R. M., *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Havelock, Eric A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Machado Libros, 2002.

Hecht, Jamey, *Plato's Symposium*, Broadway, Twayne Publishers, 1999.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Kahn, Charles H., "Did Plato write socratic dialogues?", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320.

Kierkegaard, Soren, *Escritos I*, Madrid, Trotta, 2006.

Kirk, Geoffrey, *The nature of greek myths*, New York, Barnes and Noble, 2009.

Lacan, Jacques, *El Seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

- \_\_\_\_\_, *El Seminario 8. La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Escritos 2*, México, Alianza Editorial, 2005.
- Leshner, J. H., Nails, D., y Sheffield, F. (eds.), *Plato's Symposium*, Massachusetts, trustees for Harvard University, 2006.
- Lissarrague, Françoise, "The sexual life of satyrs", en David M. Halperin, John J. Winkler y Froma I. Zeitlin (eds.), *Before sexuality*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- Ludwig, Paul W., *Eros & Polis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Luri Medrano, Gregorio, *Guía para no entender a Sócrates*, Madrid, Trotta, 2004.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Maresca, Silvio y Ons, Silvia, *Placer y Bien. Platón, Frisóteles, Freud*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Marrou, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, México, FCE, 2004.
- McPherran, Mark L., "Medicine, magic, and religion in Plato's Symposium", en J. H. Leshner, J., Nails D., y Sheffield F. (eds.), *Plato's Symposium*, Massachusetts, trustees for Harvard University, 2006.
- Nehamas, Alexander y Woodruff, Paul, *Plato. Symposium*, Indiana, Hackett Publishing Company, 1989.
- Nehamas, Alexander, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Nestlé, Wilhelm, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Editorial Ariel, 2010.
- Neumann, Harry, On the Comedy of Plato's Aristophanes, *The American Journal of Philology*, Vol. 87, No. 4 (Oct., 1966).
- Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, Madrid, Machado Libros, 2004.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.
- Pfister, Oskar, "Plato: A Fore-Runner of Psycho-Analysis", en *International Journal of Psycho-Analysis*, 11, 1924.
- Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1998.
- Pratt, Louise, *Eros at the Banquet*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2011.

- Raven, Kirk, y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2008.
- Rhodes, James M., *Eros, wisdom and silence*, Missouri, University of Missouri Press, 2003.
- Robin Léon, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962.
- \_\_\_\_\_, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, PAF, 1964.
- Rodríguez, Adrados Francisco (ed.), *Aristófanes. Las avispas, La paz, Las aves, Lisístrata*, Madrid, Cátedra, 2009.
- Rosen, Stanley, *Plato's Symposium*, Michigan, Yale University Press, 1987.
- Roudinesco, Elisabeth (et. al.), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1996.
- Rowe, Christopher, *Plato: Symposium*, Wiltshire, Aris and Philips, 1998.
- Santas, Gerasimos, *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Oxford, Blackwell, 1988.
- Sheffield, Frisbee, "Alcibiades speech: A satyric drama", en *Greece and Rome*, Vol 48, No. 2, October, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Plato's Symposium. The ethics of Desire*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Solomon, Robert C. y Higgins, Kathleen M. (eds.), *The philosophy of erotic love*, Kansas, University Press of Kansas, 1991.
- Talisse, Robert B., "Misunderstanding Socrates", en *Arion*, Third Series, Vol. 9, No. 3 (Winter, 2002).
- Taylor, Alfred E., *Platón*, Madrid, Tecnos, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Plato: The man and his work*, London, University Paperbacks, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Platón*, Madrid, Editorial Tecnos, 2005.
- Varona Codeso, Patricia, *Tucídides. El discurso fúnebre de Pericles*, Madrid, Sequitur, 2007.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2007.
- Vives, José, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970.



Vlastos, Gregory, *Sócrates, ironist and moral philosopher*, New York, Cornell Paperback, 1991.

\_\_\_\_\_, *Platonic studies*, USA, Princeton University Press, 1981.

Wolfsdorf, David, “The irony of Socrates”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 2 (Spring, 2007), pp. 175-187.

Woodbridge, Frederick, *The son of Apollo*, Cambridge, The Riverside Press, 1929.