

# TRADUCCIÓN

## UNA INTRODUCCIÓN AL *SIMPOSIO* DE PLATÓN\*

ALEXANDER NEHAMAS\*\*  
Department of Philosophy  
Princeton University – EE. UU.

El *Simposio* es uno de los diálogos más conocidos y de los más influyentes de la obra de Platón. La importancia y la popularidad de este diálogo tienen como origen varios factores. Así como estos factores llegan a ser en sí mismos estimulantes para la vida, así también llegan a ser difícilmente agrupados en una totalidad. Para sus lectores, el *Simposio* presenta al menos cuatro aspectos distintos. Y, así mismo, este diálogo es leído, al menos, por cuatro razones diferentes. La primera de ellas obedece a que el *Simposio* contiene una serie de discursos acerca del amor (*erōs*). Esta razón es el argumento principal para que los lectores se sientan atraídos por este diálogo. La segunda razón tiene que ver con que allí se desarrolla de forma vívida y explícita la descripción de la “Forma” platónica. De acuerdo con lo que afirma Sócrates en su discurso, la “Forma” platónica descansa en la Forma de la Belleza y esta, a su vez, es el objeto final del amor (*Simposio* 209e-212a).<sup>1</sup> Por consiguiente, el diálogo ofrece información vital para comprender la naturaleza de las Formas, que, según Platón, son los constituyentes últimos de la realidad. La tercera razón radica en que el *Simposio* suministra una extraordinaria descripción de Sócrates, y ello, a partir de sus propias palabras, por medio de los comentarios de los demás participantes en el banquete y, por supuesto, a través del extenso discurso de Alcibiades (215a-222b) –siendo este el tema del diálogo–. Finalmente, desde una óptica más formal, la última razón tiene que ver con que el *Simposio* es una de las

---

\* El texto corresponde a la introducción al *Symposium* de Platón en su traducción al inglés por Alexander Nehamas y Paul Woodruff. Agradecemos al autor y a la editorial por la autorización concedida a *Lenguas de fuego, International Center for Translations in the Humanities*, para la publicación de la versión en español en nuestra revista. La traducción ha sido hecha por John Didier Anaya J., estudiante de maestría en Filosofía de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.

\*\* [nehamas@princeton.edu](mailto:nehamas@princeton.edu)

1 Para las referencias textuales a la obra de Platón ha sido consultada, aunque no siempre seguida, la traducción castellana del *Banquete* de Marcos Martínez Hernández.

más ingeniosas composiciones dramáticas que jamás se hayan escrito en la historia de la filosofía. El éxito de Platón en esta obra reside en haber presentado un sumario de argumentos filosóficos y abstractos en relación con un nuevo mundo, a partir de las opiniones expuestas de manera ligera por cada uno de los participantes; tarea que lleva a menudo a convertir este documento en una pieza de comedia, y a la vez en un objeto de estudio y de admiración.

El *Simposio* es el reporte de un banquete ofrecido por el joven poeta Agatón. Este banquete es organizado con el fin de celebrar su primera victoria trágica –lograda nada menos que con su primera obra– en las contiendas dramáticas durante las fiestas Leneas en la ciudad de Atenas, en el año 416 a. c. En este festín se encuentra Sócrates, quien por cierto es el personaje más viejo de todos los invitados, ya que para esta fecha él habría de tener más de 50 años. En algún momento, entre los años 406 y 400 a. c., acontece la narración de un cierto Apolodoro, quien relata los detalles del banquete. Esto se puede deducir porque cuando a Apolodoro se le pidió relatar los hechos del banquete, Agatón había estado ausente de Atenas por varios años (172c). En cuanto al diálogo real, existen dos alusiones a hechos históricos (182b, 193a) que muestran que Platón debió de haber escrito el diálogo después del año 385 a. c.,<sup>2</sup> mientras que el hecho de que Fedro mencione solamente de manera hipotética un regimiento de amantes (178e-179b) implica que el diálogo fue terminado antes del año 378 a. c., cuando la ciudad de Tebas estableció precisamente el famoso regimiento llamado “La Sagrada Banda”.

Cabe aclarar que no hay ninguna prueba concluyente de que realmente haya acontecido el banquete que Platón describe en este diálogo. Pese a esto, nada excluye la posibilidad de que dicha cena haya ocurrido efectivamente, aun cuando el Aristófanes histórico, quien en el diálogo está en muy buenos términos con todas las personas presentes, ya había atacado a Sócrates en su pieza dramática *Las nubes*, y pronto habría de enfrentarse con Agatón en la obra *Tesmoforiazusas*. No obstante, Platón hace su mejor esfuerzo para sugerir que Apolodoro, el narrador del diálogo, está únicamente repitiendo una historia que él ha escuchado de alguien más (173b). El *Simposio* se describe bajo el estilo de narración indirecta. Este estilo es también utilizado por Platón en el *Parménides*, un diálogo que narra una conversación en

2 En 193a es remotamente posible que Aristófanes se esté refiriendo a una de las primeras divisiones de Mantinea por parte de los espartanos, en el año 418 a. c., (cf. Tucídides v 81). Sin embargo, la palabra que Aristófanes usa aquí no es precisamente la más apropiada para ello. De cualquier manera, para fijar la fecha del diálogo es suficiente la alusión que se establece en 182b: este pasaje menciona la dominación de Jonia en la costa de Asia Menor en el año 386 a. c. bajo el Imperio persa.

la cual Platón no pudo haber participado. A partir de la comparación entre la narración indirecta de los dos diálogos podemos especular que, si no el evento mismo, por lo menos los detalles que describe el *Simposio* pueden ser una invención de Platón.

Esta especulación se hace más plausible cuando consideramos el hecho de que la parte crucial del discurso de Sócrates acerca del *erōs* es un supuesto reporte de las opiniones de Diotima. Ella es una sacerdotisa de Mantinea, de la que únicamente sabemos por lo que Sócrates nos cuenta. En primer lugar, Diotima alude en su discurso al punto de vista que Aristófanes acaba de presentar en el banquete (204d-e, 212c). En segundo lugar, lo anterior sugiere que, como Sócrates pretende, aunque Diotima realmente hubiera existido, el contenido de lo dicho por ella a Sócrates no lo pudo haber elaborado ella misma mucho antes de que ocurriese la fiesta donde Sócrates relata este episodio. En tercer lugar, Platón hace que Sócrates admita que no puede comprender a Diotima (206b) y hace que Diotima le advierta a Sócrates que él no puede ser iniciado en “los ritos finales y en la suprema revelación”<sup>3</sup> del amor (210a). Acaso esta sea la manera como Platón indica que los puntos de vista presentados hacia el final del discurso de Sócrates no son de Sócrates, sino del propio Platón.<sup>4</sup>

Palabras como *feast* (festín, banquete) y *dinner party* (cena especial, convite) no son buenas traducciones para la palabra griega *symposion*, la cual significa literalmente *drinking together* (beber en compañía de alguien).<sup>5</sup> Si bien la comida era siempre servida en dichas ocasiones, esta era consumida rápidamente durante el comienzo de la noche para que los participantes llegaran al objetivo verdadero de la reunión. Este objetivo consistía en beber con exageración, en muchos casos bajo la dirección de alguien elegido como “líder” (*symposiarchos*), quien tenía la autoridad para coordinar la ejecución de dos tareas. La primera de ellas era proponer innumerables brindis, usualmente hechos de izquierda a derecha; la segunda, establecer cuánta bebida cada invitado habría de consumir. Era característico de estas reuniones que jóvenes flautistas (*aulētrides*) del sexo femenino acostumbraran brindarles entretenimiento sexual y musical a los

3 La introducción de Nehamas reza: “the final and highest mystery’ of love” (N. del T.).

4 Muchos de los puntos de vista que Sócrates expresa en la primera parte de su diálogo con Diotima son compatibles con otros puntos de vista expresados en los diálogos socráticos de Platón. Ahora bien, es de Platón la idea de que el amor es el deseo de “procrear en (la presencia de) belleza” (206c) y también es de él todo lo que sigue, incluida por supuesto la revelación de la Forma de la Belleza como el objeto último del *erōs* (209e-212a) (cf. Vlastos 21 n. 58).

5 Por esto mismo, en castellano es completamente inadecuado seguir utilizando la palabra “banquete” para hablar del título de este diálogo (N. del T.).

invitados, y que, posteriormente, las veladas concluyeran con los invitados embriagados durmiendo en los sillones donde habían comido y bebido durante toda la noche.

Conviene señalar que los invitados a la cena de Agatón se resienten de las secuelas de la embriaguez de la noche anterior. Y pronto ellos deciden beber con moderación y despachar a las flautistas antes de lo acostumbrado (176a-e). En cambio, todos llegan al común acuerdo de iniciar un diálogo sobre *erōs*, o más bien de tejer una serie de discursos en alabanza a *erōs* (176e-177e). Estos discursos también eran realizados respetando el orden de izquierda a derecha, y es por esta razón que Sócrates, que llega tarde a la cena y comparte el sillón de Agatón, es el último expositor.

La palabra griega que se usa generalmente para “amor” es *philia*. Esta palabra se usa con indistinción para los sentimientos hacia los amigos, hacia los familiares y hacia los amantes. *Erōs* se refiere particularmente a un vínculo intenso y a un deseo en general. Sin embargo, esta palabra es utilizada con mayor frecuencia para referirse al amor y al deseo apasionados, generalmente sexual, y también para dar cuenta del dios que personifica este estado. Debido a que la lengua griega carece de la convención en inglés de usar mayúscula inicial para los nombres propios, sólo es posible saber a qué se refiere la palabra *erōs* en cada caso a partir del contexto. Así, pues, una buena traducción al inglés del *Simposio* debería moverse constantemente entre “*he*” (para referirse al dios) e “*it*” (con referencia al estado afectivo). *Erōs* y *philia* pueden coexistir. Y esto se hace evidente en el ejemplo de Alcestris en la discusión de Fedro. Alcestris fue la única dispuesta a morir en lugar de su esposo: “en razón del amor (*erōs*) que le tenía a su esposo, Alcestris fue tanto más allá del sentimiento familiar (*philia*), que hizo que sus suegros parecieran como extranjeros” (179c).<sup>6</sup>

No obstante, el amor sobre el que se discute y al que se alaba en el *Simposio* es primordialmente el amor homosexual, a pesar del caso de Alcestris, que también es mencionado por Diótima –aunque esta vez con una interpretación considerablemente distinta (208d)–. Es cierto que Eríximaco generaliza en su discurso el fenómeno del amor para aplicarlo a casi todas las cosas del mundo, y que Aristófanes pone el amor homosexual y el amor heterosexual exactamente en el mismo nivel. Pero Pausanias y Agatón son totalmente indiferentes en relación con la heterosexualidad; Fedro menciona el tema de la homosexualidad casi como un asunto más entre tantos y, finalmente,

6 De aquí en adelante, porque la traducción de Gredos no hace justicia a la distinción explicada por Nehamas, y por su mayor precisión y por su indudable expresividad, prefiero hacer una versión castellana de las líneas en inglés según la traducción de Nehamas y Woodruff (N. del T.).

Sócrates pone el tema, junto con el deseo de procreación, fuera de la “escalera del amor”, la cual lleva desde el amor por un joven bello concreto hasta el amor por la Belleza en sí.

El énfasis que hace Platón sobre el amor homosexual no es nada fácil de entender para el público del siglo xx. En realidad, es un hecho notable que el *Simposio*, la primera discusión explícita sobre el amor en la literatura y la filosofía occidentales, empiece como una discusión sobre el amor homosexual, dejando pronto de lado todo tipo de amor entre individuos. Tal como se insiste en las partes finales del discurso de Sócrates (208c-212a), los objetos reales del amor son la fama, la belleza de los cuerpos en general, las almas bellas, la belleza en las leyes, en las prácticas y en la ciencia, y, finalmente, la Belleza en sí, en toda su pureza y en toda su generalidad.

En efecto, estas dos características del *Simposio* –que el amor considerado es primordialmente el amor homosexual y que, por cierto, este amor pronto se vuelve muy abstracto y muy general– están interconectadas. Con frecuencia, las relaciones homosexuales griegas tenían una dimensión crucial de naturaleza educativa y ética. Esto Platón lo asumió y lo desarrolló desde una perspectiva abstracta, obligado por sus propias posiciones filosófico-teóricas.

En la antigua Atenas se aceptaba y esperaba que hombres de mayor edad se enamoraran de jóvenes menores, es decir, de adolescentes, y que buscaran gratificación sexual en ellos. Por lo general, tales relaciones existían paralelamente a los matrimonios convencionales, en el caso del hombre mayor, y a la expectativa de estas relaciones, en el caso del joven. Aquel era llamado el “amante” (*erastēs*), y este, el “amado” (*erōmenos*). Estas relaciones eran asimétricas de diferentes maneras. En primer lugar, se suponía que el joven era conquistado sólo con dificultad y que debía resistirse a los avances apasionados y a menudo extravagantes del amante. En segundo lugar, una vez conquistado, era de esperarse que el amado no disfrutara del acto sexual; al contrario, disfrutar del acto sexual era señal de una naturaleza depravada. Jenofonte escribe al respecto en su propio *Simposio* (VIII 21): “En la relación sexual el joven no comparte el placer del hombre mayor, como sí lo hace una mujer; frío, sobrio, el joven amado contempla al otro, al amante, embriagado en deseo sexual”<sup>7</sup>. Por último, al menos idealmente, la relación involucraba al amante en el papel de maestro ético e intelectual, y al joven, en el papel de su estudiante. Este tenía toda la disposición para aprender y, a su vez, no tenía nada qué enseñarle al maestro. Cabe señalar que una relación homosexual adecuada era con frecuencia una parte crucial en la

---

7 Citado en: Dover 52. Este estudio es indispensable para una comprensión de las actitudes griegas, en especial las de los atenienses.

socialización para la vida cívica de los hijos de las buenas familias. Una vez el joven alcanzaba la adultez, dejaba de ser un amante para convertirse en un amigo: la relación concluía. Relaciones a largo plazo entre adultos, como la sostenida entre Agatón y Pausanias (cf. 193b-c), no eran la regla, sino la excepción. Ciertamente, las actitudes de los atenienses hacia los temas homosexuales no fueron completamente consistentes. Las familias protegían a los jóvenes menores de los avances de los hombres mayores. No obstante, los hombres mayores eran animados a pretender a los jóvenes y eran admirados por sus conquistas. A pesar de los beneficios éticos de las relaciones entre amantes y amados, rendirse a un amante, y en especial con demasiada prontitud, era considerado con frecuencia una vergüenza.

En el *Simposio*, las alabanzas a *erōs* pueden ser divididas, a grandes rasgos, en dos grupos. Los primeros tres discursos, el de Fedro, el de Pausanias y el de Eríximaco, se agrupan consecuentemente en una categoría, y los otros tres, el de Aristófanes, el de Agatón y el de Sócrates, se clasifican en otra.

Aunque los tres interlocutores parezcan estar tratando de llegar a un acuerdo sobre el doble criterio implícito en las actitudes de Atenas hacia la pederastia, y de defender a *erōs* en contra de ciertos ataques, el primer grupo de discursos es más bien convencional, ya que sus elogios hacia *erōs* están enfocados en los efectos que produce. Muy seguramente esos ataques debieron de haber sido un lugar común en aquel entonces.

Sin embargo, de este primer grupo se puede decir que ninguno de estos discursos es puramente convencional. Por ejemplo, el énfasis apasionado de Fedro en torno de la virtud y acerca del autosacrificio va más allá de la práctica común. Su estilo es simple, pero cuidadosamente balanceado y conciso. No obstante, su entusiasmo lo lleva a decir cosas extravagantes: que el amor es la mejor guía hacia la virtud –un punto también compartido por Sócrates, pero sustentado sobre la base de una concepción radicalmente diferente de *erōs*– y que la virtud es más valiosa cuando está conectada con el amor. La virtud que le interesa destacar a Fedro es el coraje que conduce al autosacrificio, y para desarrollar este tema él distorsiona la leyenda de Orfeo con el fin de acomodarla a sus propósitos (179d). A los ojos de Fedro, el amor no tiene ningún lado oscuro y el elogio de sus efectos es indiscriminado.

Pausanias no está dispuesto a compartir el ilimitado entusiasmo de Fedro. Si bien él continúa elogiando los efectos de *erōs*, Pausanias distingue entre un tipo de amor vulgar y otro noble. El amor vulgar está dirigido indiferentemente tanto a las mujeres como a los hombres adolescentes: el propósito del amor vulgar es una gratificación puramente sexual. El amor noble es un tipo de amor exclusivamente

homosexual, y concierne al bienestar del alma del amado. Hay algo desconsiderado y arrogante en la actitud más bien mojigata de Pausanias. No resulta descabellado pensar que Aristófanes, quien tuvo hipo mientras Pausanias hablaba (185c-e), pudo haberse aprovechado de su problema para burlarse del interlocutor. De cualquier modo, vale la pena recordar que Aristófanes tuvo hipo al menos durante una parte de la exposición intelectualmente elaborada de Pausanias.

La distinción de Pausanias entre el amor noble y el amor vulgar es retomada por Erixímaco, quien amplía el significado de “amor” hacia “atracción” o incluso hacia “armonía”. A su vez, y sin que lo defina más, esto le permite a Erixímaco darle crédito al amor por sus efectos benéficos no sólo en la medicina –él nunca se cansa de recordarnos que es su propio campo–, sino también en la música, en la meteorología y en la adivinación. El estilo de Erixímaco es extremadamente pedante, al igual que lo es su comportamiento durante todo el *Simposio*. Platón, sin duda, está satirizando la importancia y la extraordinaria buena opinión que él mismo posee sobre el significado de la medicina. En general, es digno de atención ver cómo muchos de los discursos en esta obra contienen elementos de parodia: incluso, ni siquiera sale ileso el hábito que tiene Sócrates de involucrarse en la dialéctica a través del método de preguntas y respuestas (194a-e, 199b ss.).

El segundo grupo de discursos comienza con la gran exposición de Aristófanes. Este discurso está en agudo contraste con las vagas abstracciones de Erixímaco. De este modo, Aristófanes lleva nuevamente la discusión hacia el tema de los sentimientos que los individuos tienen entre sí. Aristófanes narra un mito según el cual los seres humanos originariamente eran de tres sexos –masculino, femenino y masculino-femenino–, y tenían el doble de los miembros y de los órganos que tenemos hoy en día. Por ciertas razones, los dioses decidieron dividir por la mitad a los seres humanos. Esta es la causa por la que en la actualidad cada uno de nosotros está en busca de una mitad de la misma naturaleza y con la cual podamos pasar el resto de nuestras vidas. El amor es el deseo de encontrar nuestra otra mitad original, y nuestra preferencia sexual está determinada por el sexo de ese ser original doble del cual desciende cada uno de nosotros. De esta forma, la narración de Aristófanes interpreta el amor homosexual y el amor heterosexual como amores absolutamente naturales, pero haciendo otra contribución crucial a la progresión de los discursos.

Por su originalidad, el discurso de Aristófanes es absolutamente asombroso. Aunque contenga una parodia en su uso del mito, dicho discurso en su totalidad es altamente serio, y su opinión acerca del amor no tiene paralelo en los comienzos de la literatura griega. Ciertamente, el discurso de Aristófanes anticipa muchas versiones

románticas y modernas del amor, en especial la idea de que el amor recíprocamente atrae a dos individuos únicos para que se unan como una sola persona. Frente a todos sus elementos cómicos, en el discurso resuena con frecuencia una nota triste: el objetivo del amar, que consiste en forjar una persona a partir de dos, no puede ser alcanzado. Lo que tenemos, en cambio, es la satisfacción temporal de relaciones sexuales, y estas son, en el mejor de los casos, promesa de una felicidad más permanente y de una unión más estrecha.

Aristófanes da un giro a la discusión, la cual pasa de los beneficios del amor a la naturaleza del amor, un asunto que el primer grupo de discursos no estimó o descuidó. Esto ocurre cuando Aristófanes da una explicación, bien que fantasiosa, del deseo que las personas tienen de compartir largas etapas de sus vidas en compañía de otros. Y esta es precisamente la estrategia que Agatón adopta en su propio encomio, muy al comienzo de su intervención: “[M]e parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos” (195a). Luego, por medio de una parodia muy hábil de oratoria, Agatón procede a elogiar a *erōs* como el más joven, el más hermoso y el más virtuoso de todos los dioses, y a explicar los beneficios del Amor relacionándolos directamente con la juventud, con la belleza y con la virtud del Amor.

El discurso de Agatón es, gratamente, el más cómico de los seis discursos. Y aunque Agatón es un trágico, Sócrates afirmará más adelante en la obra que un buen poeta trágico también debería ser capaz de escribir con estilo cómico (223d). Sin duda alguna, Platón nos quiere hacer notar que ni su poeta trágico, ni mucho menos su poeta cómico –Aristófanes– siguen exclusivamente su propia y especial musa. Aquí el joven orador, ya completamente embriagado con su propio honor, está inequívocamente jugando a burlarse de todos. Agatón se complace con una parodia desenfadada del estilo y del argumento sofístico de Gorgias, se satisface con expresiones sexuales de doble sentido, e interrumpe con pullas acerca de la edad y de la fealdad de Sócrates, su compañero de asiento. De todos modos, como él mismo insiste, aunque buena parte del discurso es medio en serio y medio en broma, partes del discurso tienen la intención de ser serias.

Sócrates no hace otra cosa que alabar la metodología utilizada por Agatón de mencionar primero las características de *erōs* y luego los beneficios que *erōs* presta. Esto se articula muy bien con la propia práctica dialéctica de Sócrates (cf. Menon 71b). No obstante, él no acepta ninguna de las conclusiones a las que llega Agatón a través de su método. De forma característica, aunque parezca un poco fuera

de lugar aquí, Sócrates cuestiona a Agatón del mismo modo como generalmente lo hace en relación con sus interlocutores en las obras de Platón más explícitamente dialécticas (199c-201c). Sócrates lleva a Agatón a convenir en que *erōs* es el deseo de belleza –aquí está un primer intento de definición de la naturaleza de *erōs*–. Posteriormente, Sócrates afirma que *erōs* no puede ser bello, puesto que nadie desea lo que ya tiene o lo que ya es. Así, pues, desde la perspectiva de Sócrates de que todas las cosas buenas son bellas, *erōs* no puede ser ni bueno ni virtuoso (199c-201c).

Una vez que Sócrates le ha dicho que guarde silencio, le indica a Agatón que él mismo en un momento de su vida había cometido el error de pensar que *erōs* era bello y bueno. Diotima fue quien sacó a Sócrates de ese error. Diotima, una sacerdotisa de la ciudad de Mantinea, quien fuera maestra de Sócrates en temas del amor, ahora será recordada por Sócrates en el relato de la conversación que tuvo con ella. El resultado de esta conversación es que *erōs* no es ni bello ni feo, sino algo “intermedio”; y lo mismo es verdad para la bondad, para la divinidad y para la sabiduría de *erōs*:

Eros está enamorado de lo que es bello, y la sabiduría es extremadamente bella. De aquí se sigue que el Amor debe ser un amante de la sabiduría (*philosophos*/filósofo) y, en cuanto tal, el Amor está a medio camino entre ser sabio y ser ignorante. (204b)

La razón por la cual Agatón y el joven Sócrates estuvieron tentados a atribuirle a *erōs* todas las cualidades buenas, los lleva a concebir a *erōs* según el modelo del amado y no según el modelo del amante. Ellos se enfocaron en el amado, que es el objeto del deseo y que es, así, joven, bello y bueno; y no se enfocaron –como habría sido lo correcto– en el modelo del amante. El amante carece de estas características, pero aún está lo suficientemente cercano a ellas para reconocerlas y apreciarlas (204c). Nosotros debemos tener en cuenta esta idea, pues ella más adelante será de gran importancia cuando trabajemos la figura de Sócrates en el *Simposio*. Ahora bien, el aspecto es también importante en el contexto inmediato, porque muestra que Platón ya había comenzado a modelar una concepción convencional del amor para adaptarla a sus propias necesidades filosóficas. Hasta ahora hemos visto que tradicionalmente se esperaba que el amante fuera el maestro de su amado: la sabiduría era la contribución del amante a la relación en la cual el amado únicamente proveía belleza física. Al incluir la sabiduría entre una de las cosas bellas, Sócrates ha dejado de considerar al amante como proveedor de sabiduría, para convertirlo en perseguidor de ella. Así, en cierta manera, esta es una de las ideas más cruciales presentadas en el *Simposio*, y

ella determina el resto del discurso de Sócrates: la filosofía, es decir, la búsqueda de la sabiduría, está motivada por el amor. De hecho, la filosofía es la mayor expresión del amor.

En general, Diotima define a *erōs* como el deseo de posesión continua de las cosas buenas (206a). No obstante, dado que esto equivale a definir a *erōs* como el deseo de felicidad (204e), Diotima intenta ofrecer una explicación más detallada, la cual aplicará posteriormente, y en particular, al amor y al deseo sexual. A continuación, ella pasa a decir que el amor es específicamente el deseo de reproducir y de “dar nacimiento en la belleza” (206b-e).<sup>8</sup> Así, Diotima afirma: “Impulso creador [...] tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear” (206e).<sup>9</sup> Este deseo de reproducción, que también es un deseo de inmortalidad (206e-207a), puede involucrar descendencia física, o gloria, o acciones buenas en general: cualquier cosa que proceda de un individuo, pero que permanezca más allá de su muerte.

En el *Simposio*, para Platón, al igual que para Sócrates y para Diotima, los frutos más duraderos son los actos virtuosos. Estos actos los produce un amante, quien, por un lado, es atraído por un alma noble. El alma noble existe en el interior del cuerpo bello de un joven; según Diotima, los amantes que únicamente fecundan “según su cuerpo” son atraídos por las mujeres. Y, por otro lado, el amante que produce actos virtuosos en unidad con su amado deja tras de sí hijos “más bellos y más inmortales” (209c). Por ejemplo, el caso de “los hijos” de los grandes poetas y de los grandes legisladores de Grecia (209d).

El discurso de Sócrates bien podría haber finalizado en este punto. De hecho, hay diferencias importantes entre el discurso de Sócrates y los discursos que lo precedieron. Su discurso comienza, por ejemplo, con un duelo dialéctico que es, para decir lo menos, inusual en el contexto de un encomio formal. No tienen precedentes en la historia de la retórica ni los puntos de vista que Sócrates presenta y que le atribuye a Diotima, ni tampoco el recuento de la conversación imaginaria sostenida con ella. La idea de que *erōs* es un “filósofo” y la definición de amor como el deseo de procrear en lo bello son claras innovaciones de Platón, y el tono del discurso, a pesar de algunos toques ligeros aquí y allá, es mucho más serio que cualquiera de los otros discursos, elevándose hacia un notable *crescendo* en 208c-209e. Sin embargo, a pesar de todas estas diferencias, hasta este punto el

8 En especial, prefiero aquí la traducción de Nehamas a la de Gredos (N. del T.).

9 Para mayor información sobre esta extraña inversión, la cual considera que el deseo de procreación es la causa y no el resultado de las relaciones sexuales (cf. Burnyeat).

discurso de Sócrates muestra una clara continuidad en relación con los demás discursos. Sócrates se ha enfocado en el amor recíproco entre individuos y, a pesar de sus varios desacuerdos con los primeros oradores, ha atribuido a este amor el mismo tipo de beneficios que Fedro y que Pausanias habían presentado en la discusión. El discurso de Sócrates es más complejo que cualquiera de los otros, a pesar de que hasta ahora no haya añadido nada verdaderamente novedoso a la semblanza de *erōs*.

Es justo aquí el momento cuando los lectores de Platón, familiarizados con las convenciones de los discursos formales de alabanza (*encōmia*), habrían estado listos para que Sócrates se detuviera a la espera de que algo extraordinario ocurriese. En lugar de culminar su discurso, Sócrates reporta que Diotima le dijo que todo lo que ella había dicho hasta este momento sobre el amor, lejos de agotar el tema –como de manera perfectamente natural era de suponerse–, constituía únicamente los medios y las piedras pasaderas para algo más, esto es, para “el misterio final y más elevado” del amor. Así mismo, ella le dice a Sócrates que, aunque tratase de explicarle ese misterio, él estaría completamente incapacitado para entenderlo (210a).

Nos encontramos sobre un terreno del todo nuevo. Diotima describe un tipo de “ascenso” del amor (210a-210d). Un amante se enamora primero de un cuerpo bello único, el cual le inspira a dar a luz bellas ideas. Pero el amante, como sabemos, ama la belleza, y la belleza en todos los cuerpos es la misma: por lo tanto, el amante se dará cuenta de que sus razones para amar a un individuo único son también razones para su transformación en amante de todos los cuerpos bellos, y de que él como amante valora menos que antes su amor más primordial. El amante observa ahora que la belleza del alma es más noble que la belleza de los cuerpos, y se dirige ahora hacia la creación de “ciertas ideas, pues ellas harán mejores a los hombres jóvenes”. Al buscar dichas “ideas” o “discursos” (*logoi*), el amante llegará a comprender que “las actividades y las leyes” que expresan dichas ideas son en sí mismas hermosas por derecho propio, y que se consagrará por completo a ellas. A su turno, estas actividades y estas leyes manifiestan conocimiento y dependen de él. Y ahora el amante pasa a vincularse nada menos que con “ese grandioso mar de la belleza y, mirándolo fijamente, el amante engendra muchas ideas y muchas teorías gloriosamente bellas, en desbordante amor por la sabiduría (*philosophia*)” (210e).

Estas ideas son radicalmente nuevas. Platón comienza con el concepto usual del *amor* como un vínculo que une a dos personas. Luego explota el punto de vista de que las relaciones homosexuales tenían una dimensión educativa, y conecta esto con su propia idea de que el

amor es un deseo por la sabiduría, para más tarde combinar esto con lo que para él es un supuesto fundamental, a saber, que si nosotros amamos o deseamos algo por alguna razón X, entonces esta razón X es el objeto primario de nuestro amor o deseo. De este modo, en cada escalón del ascenso el amante “se eleva” hacia un amor por algo que explica la belleza del objeto existente en el escalón inferior. Y es en razón de la belleza de ese objeto que el amante ama el objeto. Entonces, *amor*, que en este momento ya se ha convertido en otra palabra para *filosofía*, ha dejado muy atrás su relación con vínculos entre personas: nada de lo anterior se podría haber esperado de la primera parte del discurso de Sócrates.<sup>10</sup>

Pero el amor al conocimiento, continúa Diotima, no es la etapa final de este ascenso. Enfatizando la novedad y la naturaleza controversial de lo que pronto se nos dirá (210e), ella revela ahora “la razón para todos estos dolores previos del parto”. Si de forma correcta el amante se ha dirigido hacia las cosas, en cierto momento, “de repente” (*exaiφhnēs*) –luego regresaremos sobre esto– el amante verá “la razón de todos sus dolores previos del parto”. Esta razón, por mor de la cual todo lo demás ha sido emprendido, es la Belleza misma, la cual es causa de que todo lo demás sea bello y es el objeto último de todo *erōs* (esto desde el punto de vista visionario y audaz de Platón).

Esta “Forma” de la Belleza es pura, inmutable, bella en todos los modos, no es vista con los ojos del cuerpo y está separada de todas las cosas que derivan de ella su belleza. La “Forma” de la Belleza existe independientemente de todas las cosas bellas, y nunca nada de lo que les sucede a las cosas bellas puede afectarle. En el *Simposio* nada se nos enseña acerca de la relación entre la Belleza y la multiplicidad de las cosas bellas; cuya belleza se explica por la Belleza, que también responde por ella. Ahora bien, en relación con este asunto conviene examinar *Fedro* 100d, así como otros diálogos donde se presenta de manera sistemática la teoría platónica de las Formas. En el *Simposio*, lo que sí se nos enseña es que, a pesar de las muchas formas y de los objetos diversos que desea, todo amor –lo sepamos o no– está dirigido a la naturaleza misma de la Belleza. Y así, pues, *erōs*, al que primero nosotros consideramos como el deseo de poseer sexualmente el cuerpo de otra persona, resulta ser un deseo de inmortalidad, de sabiduría y de contemplación de un objeto que no es de ninguna manera ni corporal ni físico. Además, sólo cuando un amante se consagra a la búsqueda de la Belleza como un todo, “llegará a ser posible para él dar

10 Es una cuestión compleja y discutida si el amor por individuos *en cuanto* individuos se abandona por completo, o si simplemente recibe menor énfasis (cf. Vlastos 32-34). En este ensayo se trabaja el primer punto de vista. En Irwin se examina el segundo punto de vista.

a luz, no ya imágenes de virtud [...] sino la virtud verdadera” (212a). El deseo sexual, encauzado apropiadamente, conduce no simplemente a la gratificación, sino también a la vida buena.

El final del discurso de Sócrates es radicalmente diferente de todo lo que lo ha precedido: la atmosfera del festín de Agatón parece haber cambiado por completo. Pero Platón no deja que dure por mucho tiempo este serio estado de ánimo casi hierático. Una de las más grandiosas características dramáticas del *Simposio* consiste en la manera como la seriedad alterna con la despreocupación, la instrucción alterna con el humor, la autorrevelación alterna con la ironía. Y uno de los giros más hábiles del diálogo ocurre al final del discurso de Sócrates, con el ingreso de un Alcibiades ebrio, quien hace su mejor esfuerzo para convertir el sobrio festín en un concurso de bebedores (212c ss.).

“De repente” (*exaiphnēs*) el ruidoso Alcibiades y sus compañeros de parranda son escuchados en la puerta de Agatón: Platón parece estar marcando explícitamente un giro en la atmosfera, que Diotima había creado con su propio giro en el estado de ánimo y que había prevalecido anteriormente cuando ella presentaba la Forma de la Belleza. También la Forma de la Belleza, como ya hemos visto, viene “de repente” a consideración (210e).<sup>11</sup> Aun cuando la entrada bulliciosa de Alcibiades apenas parece compatible con la revelación de Diotima –de hecho, parece que lo contrario sería lo correcto–, la contribución de Alcibiades al diálogo es tan central como la de ella, y lo que Alcibiades tiene para revelar es así mismo de la mayor importancia.

Ya hemos visto que Diotima ha argumentado que *erōs* debería ser concebido, no bajo el modelo del amado, sino bajo el modelo del amante: *erōs* no es ni bello ni totalmente feo, es más bien el perseguidor de la belleza; *erōs* no es ni sabio ni estúpido, es más bien el admirador (*philosophos*) de la sabiduría; *erōs* no es ni dios ni mortal, es más bien un “espíritu” (*daimōn*, *daimonion*, 202d-203a). En todo caso, a lo largo de todo el *Simposio* Sócrates ha dicho que ama a hombres jóvenes bellos y a adolescentes bellos; Sócrates es el perfecto filósofo; e incluso Sócrates es calificado por parte de Alcibiades con el apelativo de *daimonios* (219c). Esto sugiere que el modelo bajo el cual *erōs* ha de ser concebido no es tanto el del amante en general, cuanto el de Sócrates en particular. En últimas, Sócrates ya ha admitido que “la única cosa que yo afirmo comprender es el arte del amor” (177d). Al mismo tiempo, la identificación de Sócrates con el amante y con el amor mismo sugiere que Sócrates no es el adecuado objeto del amor: su papel, como en el caso del amante y del amor mismo, es el del perseguidor y no el del perseguido.

11 La misma palabra es usada en 223b para marcar la entrada repentina incluso de un grupo de ebrios, que ocasionan la desintegración de la fiesta después del final del discurso de Alcibiades.

Y, sin embargo, el asunto es mucho más complicado. Una vez más la expresión “de repente” hace su aparición en el diálogo. Cuando Alcibiades se dirige al asiento donde está Agatón, con el fin de ponerle una corona de cintas que ha traído especialmente para ese propósito, Alcibiades no consigue ver que Sócrates también se encuentra allí sentado. Únicamente después de que Alcibiades se dispone a sentarse, es cuando él finalmente reconoce a Sócrates y se dirige a él diciéndole: “Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre de aparecer de repente (*exaiφhnēs*) donde yo menos pensaba que ibas a estar” (213c). Así, después de que Sócrates ha sido implícitamente identificado con el amor y con el amante, y mientras que él y Alcibiades parecen estar de acuerdo en el hecho de que Sócrates es el amante y Alcibiades es su amado, el lenguaje de Alcibiades conecta a Sócrates con la descripción que hace Diotima sobre el objeto último del amor, es decir, con la Forma de la Belleza. Este es un punto crucial, y, sin embargo, no se le asigna aquí demasiada importancia. Platón parece estar estableciendo lo que más tarde nos será posible ver como un indicio sutil sobre la manera como hemos de entender a Sócrates en esta obra. Más adelante volveremos sobre este tema.

A Alcibiades se le pide que haga su propia contribución de elogio a *erōs*, pero él se rehúsa a aceptar esta petición. Según Alcibiades, Sócrates está demasiado celoso de él como para que él, Alcibiades, se atreva a elogiar a cualquier otra persona en presencia de Sócrates. A continuación viene un gran número de bromas simpáticas acerca de quién está celoso de quién, y Erixímaco sugiere finalmente que Alcibiades debería hablar en elogio de Sócrates, lo cual aquel procede a hacer (215a ss.).

Dadas las conexiones sutiles ya establecidas entre Sócrates y *erōs*, en contra de lo que nosotros podríamos suponer, esto no es un cambio de tema. Y, de hecho, el encomio ingenioso de Sócrates hecho por Alcibiades desarrolla un cierto número de temas a partir del discurso de Diotima, lo que confirma que ambos discursos son creaciones de Platón. Alcibiades afirma que Sócrates es como las estatuas de Sileno: lejos de ser bello en su exterior, Sócrates está lleno en su interior de pequeñas y adorables figuras de dioses (215a-b). Esto muestra que Sócrates no es ni perfectamente bello ni totalmente feo; además, esto también ofrece una imagen concreta de la metáfora de Diotima según la cual el amante estaría fecundado “tanto en cuerpo como en alma”. Que Sócrates sea un filósofo es, por supuesto, lo más obvio en relación con él (218a-b), y Alcibiades regresa una y otra vez sobre el hecho de que Sócrates está lleno de argumentos y de ideas, los mejores y los más virtuosos (215b-216c, 221d-222a). Así mismo, según Alcibiades, Sócrates es casi sobrehumano por tres razones: por su increíble fuerza sexual y

por su coraje –ambos revelados en una infidencia íntima (219e-221c)–, por el hecho de compararlo con Sileno quien fuera el compañero semidivino de Dioniso, y, como lo mencionamos antes, por la aplicación que hace Alcibiades a Sócrates de la palabra *daimonios*.

Sin embargo, todas estas alusiones que conectan a Sócrates con *erōs* parecen venirse abajo con la conclusión del discurso de Alcibiades. Aquí Alcibiades hace mención del engaño de Sócrates (222a-b). Este engaño ha sido presagiado tanto por el uso de la frase “de repente” en 213c como por otro comentario discreto en 217c, donde Alcibiades, describiendo sus intentos fallidos para seducir a Sócrates, dice que él invitó a Sócrates a cenar “¡como si yo fuera el amante de Sócrates y este fuera mi presa joven!”. Al finalizar su discurso, Alcibiades se expone en público y, explícitamente y más o menos en broma, acusa a Sócrates de ejercer una práctica consciente y aberrante: “él nos ha engañado a todos nosotros: ¡él se presenta a sí mismo como tu amante y, antes de que te des cuenta, tú mismo, tú, estás enamorado de él!”.

Ahora hemos dado el círculo completo. El discurso de Agatón concibió y elogió al amor como siendo el amado; Diotima identificó el amor con el amante e, implícitamente, con Sócrates; Alcibiades, quien todavía sigue pensando en Sócrates como siendo el amor, ahora lo devela como siendo en realidad el amado. No obstante, el círculo ha ocasionado una diferencia digna de respeto y de temor. Platón nos brinda en Sócrates una unión de amante y de amado, de engañador y de engañado. Pero la personificación en Sócrates de dos aspectos de *erōs*, inevitablemente, va mucho más allá. A diferencia del amor irreflexivo por el amor mismo, en el caso de Agatón, que convierte a *erōs* en un fin en sí mismo, tal cual como Alcibiades lo sabe y lo deja en claro a todo el grupo de participantes en la reunión, amar a Sócrates es amar lo que Sócrates en cuanto *erōs* ama: es decir, la posesión de la belleza, de la sabiduría y de la bondad. Amar a Sócrates es ser filósofo. Y como bien sabemos a partir de muchos otros diálogos socráticos de Platón, esto es exactamente lo que Sócrates quería de todos aquellos hacia los que él se aproximaba según su manera directa e incluso irónica.

Este punto supremamente serio está elaborado a través de la larga comedia que caracteriza el episodio completo protagonizado por Alcibiades. No obstante, por supuesto, este punto no pudo ser elaborado sin el discurso claramente serio de Diotima, discurso que monta el escenario para las payasadas de Alcibiades. Y, a su vez, el discurso de Diotima depende crucialmente de una refutación de las perspectivas presentadas con la mayor de las elegancias en las adorables trivialidades de Agatón. En este diálogo lo serio y lo cómico coexisten el uno junto al otro, y cada uno de ellos es igualmente crucial para las ideas filosóficas que la obra comunica. Que se filosofe con seriedad,

al mismo tiempo que sean descritos eventos y conversaciones entretenidos e incluso cómicos, no es algo solamente cierto, sino que además puede ser, de hecho, el mensaje con el cual finaliza el mismo *Simposio*. Después de que todos los demás se han marchado o se han ido a dormir, el diálogo acaba en las primeras horas de la mañana con un Sócrates que trata de demostrarle a Agatón, el poeta trágico, y a Aristófanes, el escritor de comedias, que “todo talentoso dramaturgo trágico también debería ser un poeta cómico” (223d).

Sea o no sea correcta esta interpretación del final del diálogo, en todo caso el *Simposio* es una obra maestra de la filosofía, en la medida en que es, al mismo tiempo, una obra literaria absolutamente perfecta. Este diálogo presenta una concepción corregida y del todo extraordinaria del amor, la cual está sustentada sobre una visión metafísica.

Platón ha tenido éxito en convencer a generaciones de lectores de que sus ideas acerca del amor no son simplemente fantasías filosóficas descabelladas, sino más bien un ideal de acuerdo con el cual la vida puede casi ser vivida. Ahora bien, a esto solamente se llega gracias a que el diálogo muestra a un Sócrates que vive con mucha comodidad, tanto su vida de todos los días como la búsqueda de la sabiduría; que es capaz de ser aquí y ahora un hombre bueno, como lo es al consagrarse a la persecución de una Belleza que no existe en este mundo; y que es fuerte para soportar el licor, como lo es en su calidad de dialéctico astuto. Después de todo, los diversos aspectos de este diálogo encajan entre sí. El *Simposio* está para ser leído y saboreado por todas estas razones: por sus perspectivas filosóficas –la teoría del amor, la descripción de la Forma de la Belleza–, por sus elementos literarios –el esplendor de la ocasión que describe, la semblanza de los distintos oradores, la caracterización de Sócrates– y por el resultado final de la interacción entre las dos razones anteriores –la demostración de que, cualesquiera que sean nuestras dudas y cualesquiera que sean nuestras preocupaciones, el vivir de acuerdo con esa teoría del amor ha dado a luz a un héroe de nuestra cultura–.

## Bibliografía

- Brentlinger, J. A. “The Nature of Love”. *Eros, Agape and Philia*. New York: Paragon House, 1970. 136-148.
- Burnyeat, M. F. “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration”, *Bulletin of Institute of Classical Studies* 24 (1977): 7-16.
- Dover, J. K. *Greek homosexuality*. Harvard: Harvard University Press, 1978.
- Irwin, T. *Plato’s Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Platón. *El Banquete*, Nehamas, A & Woodruff, P., trad., int y notas. Barcelona: RBA libros. Colección Clásicos de bolsillo, 2007.

Platón. *El Banquete*, Martínez Hernández, M., trad. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Platón. *Symposium*. Nehamas, A & Woodruff, P, trad. al inglés, intr. y notas. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. IX-XVII.

Tucídides. *The Peloponnesian War*. London / New. York: J. M. Dent / E.P. Dutton, 1910.

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