Globethics Repository



Sobre el dolor y la contemplacion en el camino de Diotima de Mantinea

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Parma, Lorena Rojas
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 01:37:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172906

La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007; pp. 26—43.

Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea

Lorena Rojas Parma

... allí estaba sin duda el único bálsamo calmante del amor
Dafnis y Cloe

¡y al corazón llevo la mano porque parece que en él siento entrar el filo de un puñal!
Motivos andaluces

Preámbulo

Uno de los temas más discutidos de la obra de Platón, probablemente el que más, ha sido su noción de conocimiento en sus más distintas facetas. Desde la pregunta socrática hasta la metafísica platónica, salvando las posibles diferencias, saber implica dar razones, dar cuenta, fundamentar,[1] en fin, no afirmar como verdadero un supuesto o una creencia, lo que involucra un fuerte acento en lo racional sobre cualquier otra experiencia.[2] *Episteme* corresponde al que *sabe*, y sólo el que sabe debería hacer y hablar de aquello de lo que sabe. La contundente noción de justicia en *República* y sus consecuencias políticas son el mejor ejemplo de ello. Con todo, para Platón, como es sabido, el conocimiento no es, *stricto sensu*, un asunto de pura razón. Respetando las diferencias del caso y sin ánimos de generalizar, en el mito de la caverna, en el camino de Diotima en el *Banquete* o en la experiencia del amante en el *Fedro*, notoriamente se incorporan, de manera sustancial, otros aspectos de la experiencia humana además del *logos* vinculados al *pathos*, como el dolor, en la ruta hacia el conocimiento o la contemplación. En estos caminos, como veremos concretamente en el caso de Diotima, el dolor constituye tramos, pasos, vivencias necesarias para el ascenso contemplativo. Así, detrás el dominio de las pasiones, de la imagen del alma del justo siendo gobernada por la razón, del sabio sereno que gobierna y se gobierna, del iniciado que logra contemplar la "belleza en sí", del amante que se aproxima temerosamente al amado, sólo por nombrar algunos conocidos episodios, hay una compleja vivencia de lo humano, particularmente de lo doloroso, que es preciso repensar.

Hacerlo podría aproximarnos a una mirada abierta a considerar el lugar que Platón otorga a lo que no es rigurosamente *logos* y preguntarnos cuál es su función vital en el camino hacia el conocimiento. Platón está constantemente en un umbral religioso, mistérico y erótico[3] que podría abrirnos un horizonte hacia la consideración de lo doloroso como parte importante de las vivencias que conducen hacia la serenidad del sabio (o el amante) y la contemplación de la verdad.

Pensar en estos temas se muestra particularmente importante en nuestra época, cuando se ha puesto en tela de juicio la hegemonía y univocidad de la razón por distintas vías, cuando la cultura ha revalorizado otro tipo de saberes que se han mantenido alejados de la filosofía, algunos curiosamente presentes en Platón, y se ha retomado el estudio de diálogos como el *Banquete* sin los prejuicios tradicionales contra el homoerotismo, por ejemplo, que en nuestro tiempo se ha incorporado en cierta forma a la normalidad;[4] cuando incluso se habla, con Ruprecht, de la "etapa erótica de Platón".[5] Cada época permite, por supuesto, su propia lectura de los clásicos, como nos ha mostrado Gadamer a lo largo de su obra. Éstos, en su vitalidad, son capaces de *decirnos* cosas que, probablemente, en otra época permanecieron mudas. Por ello, desde nuestra propia sensibilidad podemos releer ciertos aspectos del *corpus* platónico para finalmente, y creo que esto es lo más importante, entendernos mejor a nosotros mismos.

Las experiencias del mito de la caverna, de Diotima y del *Fedro* son evidentemente muy distintas, pero comparten el hecho de alcanzar una contemplación que recoge la verdad del Bien o de lo bello en sí.[6] Ese alcanzar implica, en los tres casos, un proceso, un camino de aprendizaje, en el que particularmente el dolor aparece como una emoción importante durante el difícil ascenso hacia lo luminoso o inteligible. Desde la imagen misma que representa la "mayéutica", las experiencias de encandilamiento y ascenso escarpado hacia la salida de la caverna —que podemos sospechar llena de temores y ansiedad para el que la transita tras toda una vida de penumbras y cadenas—, los ardores desesperados del amante del *Fedro* una vez que ha reconocido la belleza en un amado, el doloroso período de domesticación del "caballo negro del alma" para poder acercarse al amado temerosamente, hasta la forzada renuncia al deseo violento por un cuerpo bello ordenado por Diotima, todos aspectos del camino hacia la contemplación o del encuentro fervoroso con la verdad recordada, nos sugieren, al menos, experiencias dolorosas que impregnan considerablemente el tránsito vital hacia la contemplación. El dolor parece que cumple en estos tránsitos un papel propedéutico, un padecer necesario hacia el conocimiento. De allí que el encuentro con la verdad, la realidad en sí de lo bello, por ejemplo, implique en su proceso una vivencia del dolor que queda superada —o incorporada de una cierta manera— en la ruta hacia el ascenso contemplativo.

El camino hacia el encuentro con la belleza significativamente no se desgarra o se divorcia de la sensibilidad, del *pathos* o de lo corporal; así en el caso del camino de Diotima, de quien voy a ocuparme en esta oportunidad: no se ordena en los albores de la ruta una ruptura con lo bello sensible y corporal, muy por el contrario, se orienta al aprendiz a que lo conozca y lo viva, para luego dejarlo atrás. Esto, sin embargo, si lo pensamos detenidamente, como se intentará mostrar a continuación, involucra experiencias dolorosas que habrá de padecer el iniciado amoroso durante su proceso de aprendizaje. Toda esta vivencia forma parte de los ritos de los "misterios del amor" que Diotima se arriesga a revelar ante Sócrates, y que, como veremos, va forjando la posibilidad de contemplar la belleza en sí. A partir de esto podríamos hacernos la pregunta por lo sensual, especialmente por el dolor y su relación con la sabiduría, y con ello, por supuesto, en qué consiste la superación de lo sensible que conduce a la contemplación.[7]

La suprema revelación

De la conversación de Sócrates con Diotima voy a tomar sólo los pasajes 210a—212a, en los que la adivina trata específicamente de "los ritos finales y la suprema revelación" de los misterios del amor y propone el camino iniciático hacia la contemplación de la belleza en sí. Antes de comenzar, recordemos algunas importantes noticias del diálogo. Después de los discursos eróticos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, interviene Sócrates, cuyo elogio a Eros[8] va a ser una remembranza de sus conversaciones con Diotima de Mantinea, una adivina conocida por algunos prodigios mánticos y una experta en asuntos eróticos.[9] Una mujer adivina es la voz que escoge Platón para hacer su propuesta —al menos la más afín a su filosofía— sobre Eros y la belleza. La adivinación y lo femenino se combinan en tono mistérico para revelar una verdad amorosa. En 202e Diotima afirma que el *daimon* Eros, además de ser intérprete entre dioses y hombres y estar en medio (*metaxy*) de ambos garantizando la cohesión del todo, se encarga de toda la mántica y del arte de los sacerdotes vinculado a ritos, ensalmos y magia. De manera que Diotima, si es sabia en el amor, debe ser adivina y maga.

Sócrates sostiene al final de su intervención que la contemplación de la belleza en sí es posible gracias a la ayuda de Eros, y precisamente por eso todo hombre debería honrarlo.[10] La adquisición de este saber ocurre con el auxilio del *daimon* cuyo poder es adivinación y magia mientras ocupa el complejo lugar intermedio entre lo mortal y lo inmortal. El *saber* de lo bello en sí, entonces, está rodeado de mántica y Diotima revela el camino para poseerlo. No es, a todas luces un saber que se indague racionalmente ni que responda a una fundamentación estrictamente racional: es una contemplación que se alcanza tras ritos y peldaños de iniciación. Creo que algunas veces no concedemos la importancia debida a estos auxilios "divinos" que según Platón impulsan y permiten la sabiduría. Bien ha dicho Capelle que no es la razón sino la religión lo que tiene la última palabra en la filosofía de Platón.[11] La inquisidora e inquietante pregunta socrática queda aquí, al menos, eclipsada por la posibilidad de encontrar la respuesta en una contemplación final.

En efecto, el saber de la belleza no se obtiene en un diálogo que evalúe opiniones e indague argumentos hasta donde las fuerzas del espíritu lo permitan —o el ánimo de los interlocutores de Sócrates—. La mejor prueba de ello es el *Hipias Mayor*, donde una indagación argumental al mejor estilo de Sócrates no logra alcanzar —como en otras conocidas ocasiones— la respuesta, en este caso, a "qué es lo bello". El fracaso de Hipias tratando de atinar una respuesta muestra, entre otras, fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, la imposibilidad de Hipias durante todo el diálogo de entender lo que está buscando Sócrates, esto es, un algo (*ti*) estable, que no esté sometido a ninguna contingencia y que, por lo tanto, nunca pueda ser feo y bello al mismo tiempo.[12] Su total incomprensión de la pregunta se hace evidente, en particular, en la facilidad con que la acoge inicialmente[13] y con la poca importancia que le otorga al final del diálogo;[14] y, en segundo lugar, la dificultad de contestarla, como vemos a lo largo de todo el diálogo, sin recurrir a ejemplos de hechos humanos, sensibles, contingentes y por supuesto susceptibles de ser comprendidos de diversas formas.

Da la impresión, tal y como Platón plantea las cosas —al margen de la maravillosa teatralidad del diálogo—, que no es posible responder a "qué es lo bello" sin trascender lo sensible y admitir la necesidad de que exista "lo bello en sí".

Y, dadas las pretensiones de la pregunta, lo bello en tanto que bello *tiene que existir* pero es imposible que exista como "belleza en sí" exclusivamente en el mundo sensible, pues no hay nada en éste que satisfaga las características de la búsqueda —lo que ya sugiere un ámbito más allá de lo humano, uno "divino"—.[15] En efecto, Sócrates no está preguntando por un ejemplo de lo bello, por lo que la gente cree que es lo bello, lo que a unos y a otros les parece bello o por lo que tradicionalmente se nombra o se legitima como bello en una determinada época o *polis*. La revelación de Diotima es, en cierta forma, la respuesta a la pregunta planteada en el *Hipias Mayor* y su camino de aprendizaje una confirmación de las célebres últimas palabras de Sócrates en dicho diálogo, "lo bello es difícil".[16] Precisamente por esto, el conocimiento de lo bello debe estar auxiliado por Eros que se comunica con lo divino y tiene poderes mánticos. Es decir, el conocimiento de la belleza no se logra por vía exclusivamente racional, como se intentó en el *Hipias*, sino que necesita la asistencia de la mántica y el lazo vinculante con los dioses. Hay, entonces, sabiduría que sobrepasa las posibilidades de la pura razón, o la razón incorporada al saber de otra forma.[17] Esto debería orientarnos un poco, al menos, sobre la condición de adivina de Diotima y porque conocer la belleza requiere de un auxilio adicional que supere el camino —*methodos*— de la razón autosuficiente.

De manera que Platón le otorga a la belleza *otra* posibilidad de conocimiento, esta vez exitosa, y la pregunta por lo bello es una de las pocas preguntas de los diálogos socráticos que recibe una respuesta platónica.[18]

El paso con que inicia Diotima su revelación de los ritos suele ser el más polémico, el menos estudiado y el más interesante platónicamente hablando: consiste en que el aprendiz 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".[19] Quiero empezar por resaltar el plural del objeto del joven: dirigirse ("ir", *ienai*) hacia los cuerpos bellos (*ta kala somata*). ¿Qué significa este "*ienai"* en la instrucción del joven? ¿Qué significa *ir* hacia los cuerpos bellos? Diotima, la maga, no nos lo dice de manera explícita como seguramente era de esperarse. Quiero decir, es probable que algún tono oscuro y oracular permanezca en sus palabras. Sin embargo, con la información que ella misma nos da, tratemos de dilucidar qué puede significar. Si el joven está iniciando los supremos ritos del amor, "ir" hacia los cuerpos bellos podría significar, rodearse de ellos, "estar con" (*syneinai*)[20] ellos y establecer una relación cercana e íntima.[21] Es muy importante resaltar, a propósito de las interpretaciones de la ortodoxia platónica, que la primera aproximación a la belleza *no comience* por el alma, comience por los cuerpos, así, es la multiplicidad de lo sensible lo que abre el camino hacia la ruta de lo divino. No hay un veto que prohíba algún comercio con el cuerpo, o un dejo de malignidad contra él, y no estamos ante el conocido *soma—sema* órfico que recoge el *Fedón*, por ejemplo;[22] muy por el contrario, vemos que es preciso comenzar por amar a los cuerpos bellos.[23]

Es como si el espíritu tuviera que deleitarse plenamente con la primera belleza, la que testimonia el propio cuerpo, la que "entra por los ojos"[24] e incluso traspasa hasta el alma, como leemos en el *Fedro*.[25] Curiosamente, unas palabras de Nietzsche podrían ser oportunas para iluminar la significación de este primer paso: "Lo similar recuerda lo similar y así se compara: esto es el conocer, la rápida subsumpción de lo que pertenece al mismo género. Sólo lo similar percibe lo simi-

lar: un proceso fisiológico".[26] Sólo dentro de unas pocas líneas del diálogo Diotima nos dirá: "es una gran necedad [*anoia*] no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos".[27]

A continuación, asumamos con Diotima, una vez cumplida esta primera faena, que el guía (*hegemon*) orienta rectamente al que busca la belleza, y ahora le indica que debe enamorarse de *un* solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos.[28] Esto, sin lugar a dudas, complica un poco las cosas: hay que amar a *un* solo *cuerpo* bello. ¿Será necesario decir explícitamente que el aprendiz *escogió* el cuerpo objeto de su amor? ¿Por qué *este* cuerpo y no otro? Recordemos unos pasajes previos de Diotima: "[...] la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede hacerlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo".[29] La generación y la procreación son las únicas formas en que lo mortal puede participar de lo inmortal.[30] Ahora bien, no todos son fecundos de la misma manera: si lo son según el cuerpo —y según un cuerpo bello porque nunca se engendra en lo feo— se vuelven preferiblemente ("mejor", *mallon*) hacia las mujeres y se hacen sus amantes, y a través de la procreación de hijos se procuran la inmortalidad mediante el recuerdo (*mnemen*) y la felicidad (*eudaimonia*), según creen, para todo el tiempo futuro.[31]

Pero con las mujeres no se engendra, según dice el texto y veremos a continuación, bellos razonamientos, sino hijos físicos. En efecto, después de mencionar a los fecundos (*oi egkymones*) que prefieren a las mujeres, alude a los que lo son *kata ten psychen*, según el alma:

En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto —dijo—, quienes conciben en las almas aún más que [*mallon*] en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento [*phronesin*] y cualquier otra virtud, de las que precisamente son creadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento [*tes phroneseos*] mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura [*sophrosyne*] y justicia [*dikaiosyne*].[32]

¿Qué sugieren estos puntos suspensivos que traducen "—" del texto griego? En el contexto en el que estamos, no me sugieren nada distinto que "se hacen amantes de los hombres". Así, los fecundos según el alma —a diferencia de los del cuerpo— preferirán la belleza de los hombres más que la de las mujeres. Conciben en las almas *aún más*, (*mallon*), que en los cuerpos, es decir, Diotima no niega que también puedan procrear en los cuerpos —y por lo tanto relacionarse con ellos—, sólo que preferirán las almas, y, por lo visto, si no violentamos el texto, las almas masculinas.[33] ¿Y cuáles son esos razonamientos bellos que el aprendiz debe engendrar una vez que se enamore de *un solo cuerpo*, según indica el guía? Podríamos pensar en la *phronesis*, en las virtudes y en el saber mayor y más bello: gobernar familias y ciudades con *sophrosyne* y *dikaiosyne*.

En este mismo sentido, hay un pasaje más que podría sernos de utilidad:

> Ahora bien, cuando uno de éstos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina y, llegada la edad, desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón

> de la fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra gran interés por el conjunto; ante esta persona [*ton anthropon*] tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre [*ton andra*] bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo.[34]

En la búsqueda de nuestro joven fecundo por procrear, primero se dirige a los cuerpos bellos y si se encuentra (*entyche*) un alma bella —con un poco de "fortuna"— se interesará por el conjunto. Hay, de nuevo, una primera aproximación a la belleza de lo sensible. Diotima afirma que ante "*ton anthropon*" alcanza razonamientos sobre la virtud, es decir, los razonamientos bellos que debe engendrar quien prefiera las almas. Si bien "*anthropos*" tiene un significado genérico como "ser humano" o "persona", línea seguida, Platón usa "*ton andra*" cuya connotación es evidentemente masculina. Así, los razonamientos alcanzados sobre la virtud son seguidos por la manera como debe ser el hombre bueno. Diotima ha ordenado: amar un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos. Y aunque los bellos razonamientos se engendren en un alma bella, se comienza por la de los cuerpos. Con esto, podemos centrar el homoerotismo que ronda toda esta disertación: si en las mujeres se engendran hijos físicos en los hombres "hijos más bellos y más inmortales":[35] *oi kaloi logoi*. Con todo, Diotima habla de engendrar razonamientos en un cuerpo.[36] Para entenderlo, tengamos en cuenta que no es en la primera fase de la iniciación donde se aprecia más la belleza del alma que la del cuerpo. Y un cuerpo bello puede inspirar, concedámoslo, bellos razonamientos. Y si hablamos precisamente de éstos, por todo lo que ya nos ha dicho Diotima, se trata de un cuerpo bello masculino. La inmortalidad más hermosa es la de los hijos que se engendran en el alma,[37] de allí que Eros garantice *orthos paiderastein*.[38]

> Dicho de otra manera: el placer físico, que proporcionan tanto el vino como el amor a los cuerpos, el amor sensible, no son piezas extranjeras en *El Banquete*. Menos aún accidentes o algo superfluo para colocar en un papel secundario. Constituyen, por el contrario, hitos previos para que, en la marcha ascendente del placer, todo desemboque en el Eros filosófico, Eros sublime—sublimado. Si el placer físico, el amor a los cuerpos, no se transforma en amor espiritual (amor a las almas) no hay Eros platónico *pero, a la recíproca, tampoco resulta posible el amor espiritual aislado sin enlace de éste con los estadios previos del amor físico a los cuerpos.*[39]

Así, después de *ir* hacia los cuerpos bellos y amar sólo a uno, amén de todo ese engendrar razonamientos, el joven aprendiz:

> Debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín [*adelphon*, "hermana"] a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos.[40]

La experiencia de estar junto a muchos cuerpos bellos tiene como fin llegar a la conclusión platónica conocida: el adjetivo común que predicamos de lo diverso

corresponde a una misma realidad presente en ellas. Estamos en la búsqueda de la "forma" (*eidei*). Pero en este caso no hablamos de cosas, de números, de lo par o de lo grande, hablamos de belleza y de cuerpos. Y esto marca un tono muy distinto en el camino hacia la forma buscada. El darse cuenta de que la belleza es la misma en todos los cuerpos bellos involucra una experiencia directa, cercana, más tangible, por así decir, con la presencia de la forma en lo sensible. Quizá sea preciso recordar que especialmente la belleza, como se aprecia en el *Fedro*, es un umbral, una suerte de frontera entre lo sensible y lo inteligible que es capaz de entrar "por los ojos" gracias a su brillo y que, de una forma misteriosa, se expande entre lo humano y lo divino. "[...] sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable".[41] "La función ontológica de lo bello —afirma Gadamer comentando este pasaje— consiste en cerrar el abismo abierto entre lo ideal y lo real".[42] Es así como la belleza seductoramente "se deja ver" en los cuerpos bellos, como en cierta forma *se toca*; así como el aprendiz se da cuenta de que se trata de la *misma* belleza.[43]

Continúa, entonces, la adivina:

> Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante [*erasten*] de todos los cuerpos bellos y calmar [*chalasai*, "soltar"] ese fuerte arrebato [*sphodra*, "violento"] por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante.[44] A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien [*tis*] es más virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes [...][45]

Ahora no debe "ir" a todos los cuerpos, debe amarlos. Algo difícil y doloroso se ordena: soltar y calmar el arrebato violento por el deseo de uno solo. El aprendiz amó efectivamente a un cuerpo, a uno que podemos suponer que escogió entre los muchos que conoció; pero en adelante debe hacerse *amante* (*erasten*) de *todos* los cuerpos bellos (*pasin tois somasi kallos*). En cierta forma se regresa a lo múltiple pero a *vivirlo* de una manera mucho más cercana, para concluir que la belleza debe ser la misma. Este "amar a muchos" es un conocido antídoto contra Eros. Recuerda los consejos de Epicuro para que el ansioso Eros no nos aleje de la tan anhelada *ataraxia*. Pero, ¿cómo es esta renuncia al amor que se nombra en unas pocas líneas? ¿Cómo se calma el arrebato violento por el cuerpo amado? Eso tampoco nos lo dice Diotima; parece un trabajo individual del aprendiz, un dolor que debe padecer al tratar de dominar su propio arrebato amoroso. Aquí aparece, por primera vez, la batalla contra el cuerpo, la búsqueda de su calma, el pleito contra la ansiedad.[46]

A propósito de estos gruesos asuntos, no en vano escribía Eurípides:

> Eros, Eros, tú que de los ojos el deseo destilas
> y goce dulce inoculas en el alma
> de aquellos contra quienes combates,
> no te aparezcas nunca con dolor
> ni llegues hasta mí desmesurado.
> Porque el dardo del fuego y de los astros

no tienen más poder que el de Afrodita, el que arrojan las manos
de Eros, hijo de Zeus.[47]

O Safo:

Me arrastra —otra vez— Eros, que desmaya los miembros,
dulce animal amargo que repta irresistible.[48]

Mejor que los poemas —además de tangos y boleros— con dificultad hablaremos de estos "dardos" de Eros. El poeta ruega al dios —al "*daimon*" platónico— que no aparezca con dolor, pues su poder supera incluso al de los astros. Es cierto: ¡cuántas cosas se le pide al aprendiz que desprecie! Hablamos de olores, sabores, sudores, deseo. Si somos amables con el cuerpo y sus padeceres, si no nos dejamos quebrar por el prejuicio beato contra él, podremos enfrentar cuán dolorosa es la misión que ha ordenado Diotima. El amante y su amado, en medio de este proceso de apaciguamiento, podrían padecer lo que Dafnis y Cloe:

[...] pero Dafnis y Cloe, que tenían en la memoria los placeres dejados atrás —sus besos, sus abrazos, sus comidas compartidas—, pasaban las noches en vela y afligidos y aguardaban la estación primaveral como una resurrección después de la muerte.[49]

Sin embargo, si el aprendiz quiere seguir el camino hacia la belleza, deberá vencer esos placeres. Con todo, quizá la batalla sea aún más difícil, pues no sólo debe calmar su ardor por el cuerpo amado, con su propio e íntimo esfuerzo, sino despreciarlo y considerarlo insignificante (*mikros*).[50] De nuevo, uno se pregunta: ¿cómo se revierte el sentimiento? ¿Cómo desde el arrebato violento se alcanza el desprecio? Amando a muchos cuerpos, según parece. Yo no tengo otra respuesta, y tendremos que confiar en que Diotima atina con su antídoto. Quizá estemos ante un buen ejemplo de ese "animal amargo y dulce" que arrastra y desmaya. Sea como sea, en este punto estamos ante una suerte de encrucijada: o el aprendiz calma su arrebato, *una vez que lo ha vivido suficientemente*, o se queda atrapado entre los desmayos y los dardos eróticos del cuerpo. Me parece de mucha importancia que Diotima no establezca tiempos precisos para cumplir una u otra fase; sugiriendo que cada uno, en semejante tarea, tenga *su* propio tiempo. En cierta forma, cada cual agota esta vivencia según su ritmo y su propio dominio; cada uno cumple, en su momento, su proceso.

Este amante en ejercicio, que recorre el camino de lo mortal a lo divino, recuerda los versos *Amor* de Luis Barrón:

Muerto por el amor, no tengo amores;
pero sí, que el amor es como el cielo,
donde toda aflicción halla consuelo,
donde todo aspirar ofrece flores.

Amor es un manjar, cuyos sabores
se gustan con fruición y con anhelo,
y es maridaje de placer y duelo,

risa, llanto, caricias y rumores.

Amor es un traidor y es un amigo;
es fuente de virtud y de pecado,
amalgama de gloria y de castigo.

Es... la nostalgia del amor pasado,
de aquella dicha que partí contigo
y aquellas horas que viví a tu lado.

Con todo, asumamos que el aprendiz logró vencer los dardos del *daimon*, e incluso sentir desprecio por el cuerpo antes amado. ¿A dónde ha ido el padecimiento? Se ha superado, podríamos decir. Aunque también, y quizá con más tino, que se ha incorporado a lo vivido y ha labrado en el espíritu un paso más de ascenso hacia la belleza.[51] Platón no propone la huida o el escape de los placeres ni de los dolores del cuerpo; por el contrario, que se vivan y se sufran. Reiterando, quizá, aquello del *Fedón*: dolor y placer parecen dos cabezas de un mismo cuerpo.[52] El ardor amoroso del cuerpo no se flagela, ni se reprime ni se prohíbe ni se oculta: se vive hasta que se agota —por eso cada uno tiene *su* propio tiempo—. El agotarse es precisamente el peldaño del camino, lo que debe aprenderse con el guía. Antes de la prohibición, el agotamiento. Que debe ser tal, que incluso conduzca al desprecio.[53]

Es sólo después de esta dura prueba, cuando el aprendiz podrá considerar más preciada la belleza del alma que la del cuerpo. Tanto, que si alguno no es muy agraciado físicamente —pareciera que este alguno (*tis*) ya no es aquél cuerpo amado— pero bello de alma, podrá ser objeto de su amor y engendrar en él bellos razonamientos. Con esto, ya dimos un paso al frente —seamos conservadores—: ahora es cuando el alma se aprecia, en cuanto a belleza, más que el cuerpo. Probablemente éste deba ser un paso necesario en un pensador griego dada la concepción tradicional sobre la belleza. Pero platónicamente hablando, vale la pena poner en blanco y negro que sólo se aprecia la belleza del alma como superior, *después* de amar la del cuerpo. La de *los* cuerpos. De manera que el aprendiz continuará su camino de la mano de alguno que pueda ser equilibradamente bello —en alma y cuerpo—o bello especialmente de alma.[54] Nótese que en ningún caso, a pesar del mismo Sócrates, se ha hablado específicamente de un cuerpo feo y un alma bella.[55] Al bello se ama y con él se engendra discursos. Estamos en la vía de la "*orthos pederastein*" y del homoerotismo que sigue impulsando la búsqueda hacia la contemplación de la belleza en sí. En adelante, se obliga a concebir la belleza de normas de conducta y leyes, otro plural en el que se aprecia belleza ahora desplegada y reconocida en actos y haceres humanos.

La llegada

A peldaño seguido, debe contemplarse la belleza de los conocimientos, y todo esto debe otorgarle al iniciado la posibilidad de dirigirse hacia esta "belleza en abundancia" que ha sobrevolado la altura de los cuerpos. En este momento, tras toda la vivencia y el saber acumulados, el iniciado está en capacidad de liberarse de cualquier atadura singular, sensible y concreta del mundo. Diotima, quizá con uno de sus tonos más fuertes, advierte que, siguiendo por esta ruta, en el futuro el

iniciado ya no será un hombre vil y de espíritu mezquino sirviendo como un esclavo a la belleza de un solo cuerpo, de un solo muchacho o de una sola ley.[56] Y con esto se nos devela que los primeros pasos del camino son servidumbre y actos de esclavo, y de lo que se trata, entonces, es de liberar al aprendiz de la esclavitud de lo *uno sensible*: un cuerpo, un hombre o una norma. Por supuesto que es mil veces discutible si el rechazo al amor a uno es liberación; más aún, si el apego amoroso a un ser es esclavitud.[57] Pero esto nos desviaría considerablemente de lo que ahora nos ocupa. Lo que no impide asomar, al menos, el menosprecio en el que se hunde lo esencialmente humano. Como afirma Nussbaum, el aprendiz está colmado de una cantidad de "debe" que terminan acorralando los instintos, las emociones y los deseos por el otro. Amén de que éste, el que fue amado y luego despreciado, cumple un terrible y seguramente doloroso papel instrumental. Lo propio ocurre con todos los que el aprendiz tuvo que amar para calmar el arrebato pasional. Quizá lo doloroso de toda esta experiencia sea la doma de la propia humanidad, agotándola progresivamente.

En lugar de *fijarse* en un amor, ha de volverse hacia el "extenso mar de la belleza" y mientras lo contempla podrá engendrar bellos razonamientos en "inagotable amor por la sabiduría", hasta que alcance un "conocimiento único". Éste es, finalmente, el que se ocupa de la belleza.[58] Si se ha cumplido todo de manera ordenada, ya hacia el final de la iniciación amorosa, *repentinamente*, dice la maga, se vislumbrará algo maravillosamente bello por naturaleza. Algo por lo que se realizaron todos los padecimientos (*ponoi*) anteriores:[59] éste es el único momento —casi al final del camino— en que Diotima califica de "*ponos*" cada una de las cosas ordenadas al aprendiz. Con esto, al fin nos reconoce su carácter penoso, difícil y doloroso. *Es cierto* que agotar el Eros corporal es doloroso; *es cierto* que despreciar al amado, vencer el deseo pasional por el otro y dejarlo atrás es doloroso. Lo reconoce precisamente cuando va a aludir nada menos que al encuentro con la belleza en sí, como si eligiera el momento preciso que justifica tantos "*ponoi*" padecidos. A diferencia de la tragedia, aquí se justifica lo sufrido. A partir de 211a Diotima da inicio a su "descripción" de la belleza al modo de una teología negativa, y si no perdemos de vista la pregunta de Sócrates en el *Hipias Mayor*, hallaremos ahora la respuesta que el sofista no consiguió. *La* belleza, entonces, en primer lugar:

> Existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bellos y para otros feo.[60] Ni tampoco le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como razonamiento, ni como ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada.[61]

No se trata sólo de la belleza sensible y contingente a la que se refería Hipias. *Lo bello en tanto que bello nunca puede ser feo.* Así, lo bello, rigurosamente

hablando, no puede ser feo bajo *ningún* aspecto ni puede ser relativo a nada ni a nadie. En cierta forma, rostros y manos quedan eclipsados por el poderoso brillo de la belleza en sí; ahora brilla en la plenitud de su mismidad. La belleza amada y apetecida de aquel cuerpo bello y amado de antaño, de pronto parece tan lejana, tan entristecida, tan vencida, que parece la ola incómoda del tranquilo y "extenso mar de la belleza". Aunque siempre fue la misma belleza brillando desde lo sensible. A estas alturas, ya no debe haber recuerdo doloroso del amor perdido. Ni ha de buscarse lo bello en una ley ni en un discurso: estamos frente a la belleza en sí, que hace posible que todas las demás cosas, los plurales de cuerpos, normas y discursos, puedan ser bellos. Nada la afecta, nada la conmueve; es una naturaleza divina cuya contemplación hace que la vida del hombre valga la pena ser vivida.[62]

Estas últimas palabras son lo suficientemente fuertes como para hacernos una idea de la naturaleza de la belleza platónica. Es como si ésta justificara, por así decir, todas las penurias propias de la vida; una vida que, con grave dificultad y arduos padeceres, a veces tenemos fuerzas para vivir. La diferencia es que los sufrimientos del iniciado son sufrimientos dirigidos... los padeceres amorosos de los profanos parecen sin sentido, injustificados, trágicos.

No hay nada comparable con la belleza en sí, "pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores, ni, en suma, de otras fruselerías mortales"[63] Aquí, es evidente, la primacía la tiene "lo inmortal" frente a la belleza del mancebo amado que se esfuma. Sabemos que, en general, para la cultura griega la belleza es un atributo de la juventud, por tanto, pasajero y fugaz:

> Remonto mi vuelo hacia el Olimpo con alas ligeras para quejarme de Eros.
> Pues no quiere el niño compartir su juventud conmigo.
> Eros, que al ver que mi barba encanece, entre brisas sus alas de reflejos de oro me pasa de largo volando.[64]

Pero la belleza en sí, a salvo del devenir, de ninguna manera ya nos hará sufrir... Los colores palidecen y se disipan con el tiempo que se roba su brillo. La belleza está a salvo de estos avatares inevitables, de todo lo que para Platón siempre constituye un desquicio del devenir. Las carnes humanas envejecen y opacan la belleza de antaño.[65] Tales son las "frusilerías mortales", en realidad, nuestras más íntimas fragilidades, que no afectan a la belleza.

> En vez de la carne y todas las vanidades mortales, se puede y se debe buscar un objeto inmortal. *En lugar del doloroso suspirar por un determinado cuerpo y espíritu,* se propone la aspiración a una dichosa completud contemplativa.[66]

Pero el dolor amoroso se sufre y se incorpora como lo vivido y conocido, mientras da paso a que el espíritu se encamine a la sabiduría. El placer y el dolor, agotados, ya no son aquella tachuela del *Fedón* que clava el alma al cuerpo y la confunde en su deseo. A la sabiduría se llega dolorosamente, la serenidad contemplativa se alcanza tras conocer la vida y reconocer que palidece ante lo bello eterno. No es una idea demasiado extraña que la serenidad sea un estado que se alcance tras experiencias vitales duras y exigentes, que aunque terminen siendo lejanas, per-

manezcan incrustadas en la piel y pertenezcan al alma.

El iniciado ha cumplido su meta. Vivirá su vida junto a *la* belleza; será —ahora sí— una suerte de asceta contemplativo cuya alma y cuerpo han gozado, vencido e incorporado el doloroso camino del amor que agota, peldaño a peldaño sudores y pasiones.[67] La bestia "agridulce" de Safo, parece caer vencida finalmente ante la fuerza del iniciado que ha obedecido fervorosamente a Diotima. Seamos justos si semejante empresa se ha cumplido: Eros ya no es una fierecilla indomable que traspasa los huesos del dolor,[68] es un auxilio para los hombres, y todos deberíamos, por ello, rendirle honores.

Recepción del artículo: 16 de agosto de 2007
Aceptación: 15 de octubre de 2007

Notas

1 A propósito de los usos de las expresiones "dar cuenta" y "fundamentar", cfr. Eggers, Conrado (2000): El sol, la línea y la caverna, Buenos Aires, Colihue, pp. 86—88; Nussbaum, Martha (1995): La fragilidad de bien, Cambridge, Visor, p. 259.

2 A lo largo de toda la obra platónica encontramos referencias para esta afirmación. Ahora, podríamos remitirnos al *Ion*; en especial, 542a y ss; la discusión del *Eutifrón*, 6e y ss; *Fedón*, 76b—c; *Rep*., 476d—477a; 477a—c; 478a—d; 479e; 480a; 484a.

3 Cfr. Marí, Enrique (2001): El *Banquete de Platón*, Biblos, Buenos Aires, p. 182.

4 Lo que ha influido notablemente en las interpretaciones sobre el diálogo. Cfr. Nussbaum, *op. cit*. p. 256 y ss.; Marí, *op. cit*. p. 201 y ss.

5 Ruprecht, Louis (1999).: *Symposia*, State University of New York Press, p. 29. Nussbaum, *op. cit*. p. 255, afirma explícitamente lo "frecuentemente ignorado por los filósofos de nuestra tradición (o limitado su estudio a algunos pasajes cuidadosamente seleccionados) […]" que ha sido el *Banquete* platónico.

6 Sobre la identidad entre la forma de Bien de *República* y lo bello en sí mismo del *Banquete*, Cfr. Taylor, A. E. (1959): *Plato the man and his wor*k, New York, Meridian Books, p. 231; Reale, Giovanni (2004): *Eros, demonio mediador,* Barcelona, Herder, p. 219 y 230; Rodríguez, Francisco (1995): *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, p. 228.

7 Con respecto a los estudios platónicos sobre el amor, suscribo las palabras de Ruprecht, *op. cit*. p. 72: "It has seemed at times, as I have reflected upon the purposes of this book, a rather time to be a Platonist. It has, at times, seemed an even darker time to be in love. I would like to offer the tentative, simply intuitive, and perhaps even the *outlandish* suggestion that these two appearances are related".

8 Como es sabido, propuesta hecha por Erixímaco, a propósito de Fedro, en *Banquete*, 177a y ss.

9 *Banquete*, 201d. "What, then, is Plato trying to tell us about the teaching, the teacher, and her home? The invocation of 'Mantineia' is an interesting, really a crucial detail, and yet it is *never* commented upon. Where is Mantineia, and what do we know about it? It seems to me that the choice of locale is as deliberate, and as carefully crafted, as every other detail in this most artistic of Plato's Erotic Dialogues [...] Why, then, are we really told about from Mantineia? What erotic wisdom might come from there?", Ruprecht, *op.cit*., p. 42. Estas preguntas las contesta el autor fundamentalmente a través de los estudios de Pausanias, cfr. pp. 42—50. Su argumento más importante está vinculado a la condición "intermedia" de Mantinea, como intermedio es Eros: "Taken together, then, the politics, the architecture, and the history of Mantineia tell an interesting story. Mantineia —even at the level of this name— seems to conjure up two sets of images, both of them metaxu, 'in between'. *Politically*, Mantineia represents a straddling of the fence long after a decision is called for; *erotically*, there are fascinating suggestions of androgyny, and of erotic mutuality, which percolate just beneath the shimmering surface of sexual identities here. The two sets of imageries, the two sets of stories, are related in many ways, both being, in their way, states of radical "in—between—ness", Ruprecht, *op. cit*., p. 49.

10 *Banquete*, 212b.

11 Capelle, Wilhem (1992): *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, p. 164.
12 Cfr. *Hipias*, 289d. Cfr. *Rep.*, 479a—d.
13 Cfr. *Hipias*, 286e.
14 Cfr. *Hipias*, 304a—b.
15 Sócrates, en realidad, no niega que las cosas que nombra Hipias sean bellas; lo que muestra es que cada una, tomada como particularidad, no puede ser *lo* bello. Cfr. *Hipias Mayor*, 287d—e.
16 *Hipias*, 304e.
17 "Love knows what it knows, even if it cannot give a rational account of itself. It may be not *episteme*, a sure kind of knowledge, but that does not necessarily make it ignorance, or self—deception. It is sure knowledge indeed, *love's* knowledge", Ruprecht, *op. cit.*, p. 93. En la recapitulación que hace Diotima en 211c—d de todo el proceso hacia la belleza, Rosen apunta oportunamente que ya Platón no está hablando de "*episteme*" sino de "*mathema*" o términos asociados: "[...] we must bear in mind that *mathema* of the beautiful is a unification of physiology, politics, and the various kinds of human learning. *Mathema* has replaced *episteme* because it refers, not to scientific knowledge, but to an understanding, which is broader than science. The understanding of beauty includes an appreciation of bodies", Rosen, Stanley (1999): *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, p. 274.
18 Sin ánimos de aludir a la interminable discusión sobre Sócrates y Platón —quién dijo qué—, me remito a la conocida posibilidad de distinguir a Sócrates de Platón por la metafísica. Esta distinción, aunque tenue y falible, me permite, en este caso, ver cómo una pregunta que corresponde al "período socrático" recibe una respuesta del Platón maduro.
19 *Banquete*, 210a—b. Estoy utilizando la versión española del *Banquete* de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2000, con algunas modificaciones señaladas oportunamente. Para el texto griego sigo la edición de Kenneth Dover, 1980, Cambridge University Press.
20 Cfr. n. 43.
21 En 209c Diotima afirma: "En efecto, al estar en contacto [*aptomenos*, "dedicarse a", de la raíz "*aph*" "tocar"] creo yo, con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia sino también en su ausencia [...]" En este sentido, Nussbaum, op. cit., p. 247, afirma: "Si se 'debe' (por naturaleza) 'perseguir la belleza de la forma', sentirse sexualmente atraído hacia la belleza corporal, parece lo más juicioso conducirse de un modo que no entrañe tensiones tan dolorosas [se reconoce lo doloroso, pero se atenúa buscando un modo que no sea 'tan' doloroso]. Ello es posible a condición de que se posea la determinación suficiente y se cuente con la ayuda de un sabio maestro". La autora afirma la evidente atracción sexual que debe sentir el aprendiz en su estar con cuerpos bellos. Más aún, el "perseguir la belleza de la forma" se hace equivalente, como se aprecia en el texto citado, de sentirse sexualmente atraído por la belleza del cuerpo. Y por supuesto que parece sensato ir de la mano del maestro.
22 Con esto no quiero omitir que los diálogos persiguen mostrar cosas distintas.
23 A propósito de este primer peldaño, la opinión de Reale es representativa de las lecturas que omiten por todos los medios posibles las relaciones corporales. "Ciertamente —reconoce el autor—, no es fácil comprender el significado de este

'aproximarse a los cuerpos bellos'. No se trata de la búsqueda del placer sexual sino de la emoción que produce la belleza, la única que puede estimular al alma e impulsarla a engendrar, partiendo de la belleza ya manifiesta en el cuerpo y con el cuerpo", Reale, *op. cit.*, pp. 219—220. Surge de inmediato un interrogante: ¿por qué no se trata "de la búsqueda del placer sexual" y sí de la "emoción que produce la belleza"? Por principio niega la posibilidad de la atracción o placer sexual y afirma la "emoción": ¿y por qué esa emoción que causa la belleza estaría divorciada del deseo sexual? Sin dedicarle más a este asunto, pasa *de inmediato* al segundo peldaño en que el se ama a un solo cuerpo y se engendran discursos. Y refiriéndose a Diotima en 209 donde afirma que se engendra y procrea en lo bello, concluye: "La belleza que atrae al verdadero amante es *la forma de la belleza que reside en el cuerpo*, es decir, el trasluz metafísico de lo inteligible en lo sensible. En otros términos, el verdadero amante ama el cuerpo bello ya no en su ser cuerpo, sino, de manera determinante, *en su ser bello*", p. 220. Si bien la forma de la belleza es, como mencionaré más adelante aludiendo al *Fedro* y a Gadamer, un umbral entre lo sensible y lo inteligible, y es la más "visible" de las *Ideas*, esto de ninguna manera conduce a la complicada afirmación según la cual el amante no ama al cuerpo bello "en su ser cuerpo" sino en "su ser bello". Surgen de nuevo interrogantes: ¿acaso no es el cuerpo lo que es bello? ¿Y cómo el aprendiz ama la belleza, mientras está en estos primeros peldaños, si no ama al cuerpo que la detenta, único lugar que Diotima le ha ordenado que aprecie? ¿Cómo es un cuerpo sin su "ser cuerpo"? Evidentemente nada. Según el autor, el iniciado debería entonces amar al cuerpo "en su ser bello". De manera que no quedaría cuerpo sino "su ser bello". Y así sólo tendríamos el ser de la belleza —aunque ese "su" siga aludiendo al cuerpo—. Esto, sin embargo, no es lo que dice Diotima. Si dijésemos que el ser de la belleza es "la belleza en sí" —la que sólo podrá contemplar el iniciado *al final* del camino—, con hacer una abstracción en el segundo peldaño sería suficiente. Y esto alteraría, a todas luces, el sentido del texto platónico. Lo que guarda esta argumentación entre líneas, pienso, es la no infrecuente postura que trata de "suavizar" los primeros peldaños de Diotima y conectarlos *de inmediato* con la contemplación ascética de la "belleza en sí". Sin embargo, la conexión entre los primeros peldaños y el último no es, como leemos en el diálogo, acelerar la llegada al estadio de la contemplación, o al amor a las almas, en otras palabras, omitir en lo posible el aspecto erótico—corporal que está implicado en estos primeros pasos. Curiosamente, aunque luego lo niega, como vemos en el texto citado, Reale afirma sobre el camino de Diotima mientras trata el discurso de Pausanias, lo siguiente: "*El Eros sexual es sólo el primer peldaño* de la escalera del amor, entendido como puro estímulo de la belleza física", p. 89. Cursivas mías.

24 *Fedro*, 251c—d.

25 *Fedro*, 251d.

26 Nietzsche, Friedrich (2000): *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, p. 62.

27 *Banquete*, 210b.

28 Cfr. *Banquete*, 210a.

29 *Banquete*, 207d.

30 Cfr. *Banquete*, 206e.

31 *Banquete*, 208e. Es evidente la alusión sexual en estos pasajes: se harán amantes de las mujeres para procrear hijos. Aunque Taylor en este pasaje pone el énfasis en el deseo de "paternidad" más que en lo sexual —inevitable— para lograrlo:

"(It is meant quite strictly that physical desire for the 'possession' of a beautiful woman is really at bottom a 'masked' desire for offspring by a physically 'fine' mother; sexual appetite itself is not really craving for 'the pleasures of intercourse with other sex; it is a passion for *parenthood'*)", Taylor, op. cit., p. 227. Aunque el deseo sexual se matice, por así decir, no puede negarse. Los primeros peldaños de Diotima comienzan por el amor a los cuerpos.

32 *Banquete*, 209a. Prefiero la traducción de Salvador Mas Torres de "*phronesis*" por "sabiduría práctica", Madrid, Santillana, 1996; o la de Luis Gil "sabiduría moral", Barcelona, Aguilar, 1983. Fernando García Romero traduce "juicio prudente", Madrid, Alianza, 2001. Asimismo en el caso de "*tes phroneseos*".

33 "Son bien claras las razones por las que, tanto en el *Lisis* como en el *Banquete* (y el *Fedro*), el modelo erótico es el homosexual masculino, el pederástico, mejor dicho: hemos visto que en la sociedad ateniense el matrimonio no tenía mayor relación con el amor, que otras relaciones con las mujeres iban contra las reglas, que de entre los amores admitidos el más libre, entre personas de igual nivel social y cultural y sin condicionamientos mercantiles, era éste", Rodríguez, op. cit., p. pp. 228—229.

34 *Banquete*, 209b—c.

35 *Banquete*, 209c.

36 En este punto, refiriéndose al primer peldaño de la iniciación, Rosen afirma: "In any case the prospective initiate has need of a guide, since the physiological Eros inclines us to all beautiful bodies, and for sexual rathen than rhetorical purposes. In addition, the neophyte requieres a guide to lead him away from women and toward a beautiful boy; the guide must see to it that Eros becomes "correct pederasty" with *logos* and its ends", Rosen, op. cit. p. 256. Ciertamente Eros inclina, en principio, hacia los cuerpos bellos, y claro que con fines sexuales más que retóricos. Pero esto no es lo que hace necesario que el aprendiz tenga una guía, por el contrario, aquéllas parecen ser también recomendaciones de la guía.

37 *Banquete*, 209d.

38 *Banquete*, 211b.

39 Marí, *op. cit.*, p. 105. Cursivas mías. A propósito del énfasis, como el de Taylor, *op. cit.*, p. 227, en que Diotima "ha dejado muy atrás la sexualidad", Guthrie afirma a línea seguida: "En su punto culminante [Diotima], por supuesto que la ha dejado atrás [a la sexualidad], pero incluso el filósofo sólo puede alcanzar su objetivo mediante una apreciación de la belleza en su nivel visible y físico, en un cuerpo masculino individual, qué duda cabe (211c)", Guthrie, W. K. C. (1992): *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, p. 379.

40 *Banquete*, 210b.

41 *Fedro*, 250d.

42 Gadamer, Hans—Georg (1991): *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, p. 52 "La idea de la bello está verdadera, individida y enteramente presente en lo que es bello [...] 'La presencia' pertenece al ser de lo bello de una manera plenamente convincente. Por mucho que la belleza se experimente como reflejo de algo supraterreno, *ella está en lo visible.* Es en el modo de su aparecer como se muestra que ella es algo distinto, una esencia de otro orden. Aparece de pronto, e igual de pronto y sin transición, igual de inmediatamente se ha esfumado de nuevo. Si tiene algún sentido hablar con Platón de un hiato (*chorismos*) entre lo sensible y lo ideal, éste se da aquí y se cierra también aquí", Gadamer, Hans—Georg (1997):

Verdad y método, Salamanca, Sígueme, p. 575. Cursivas mías. Cfr. nota 72 de la traducción de Emilio Lledó, 2000, Madrid, Gredos.

43 "[...] the beautiful, despite its uniqueness, is visible in its uniqueness [...] It is a contradiction in terms to call beauty 'invisible' or 'nonapparent': beauty in itself appears or presents itself as that which is common to every appearing instance of itself", Rosen, *op. cit.*, p. 271. Cfr. *Fedro*, 250c. Es

44 Este pasaje lleva a que Reale concluya: "A partir de este texto *se comprende claramente* que el convertirse en amador de todos los cuerpos bellos conduce a una dimensión muy distinta de la relativa a las relaciones físicas", Reale, *op. cit.*, pp. 220—221. Cursivas mías. Yo no logro *comprender claramente* esta aseveración. Pero, es cierto, amar a todos los cuerpos bellos *conduce* a algo diferente: eventualmente el mundo sensible quedará totalmente superado. A eso conduce todo el camino de iniciación. Pero amar a todos los cuerpos bellos no excluye, antes de referirnos a lo que conduce, atracción y vínculo sexual. Nada impide que "las relaciones físicas" formen parte del arrebato violento que hay que calmar. Rosen, op. cit., p. 274 y Nussbaum, op. cit., p. 250, hacen la misma referencia al uso de "*syneinai*" de 211d: "But the force of the body prevails over desinterested visual appetite: 'to be with' also means to have sexual intercourse. The verb is used twice in this clause; in the second usage 'always' is dropped: the purity of vision succumbs to the flesh". Asimismo, sostiene Nussbaum: "El 'estar con' sexual (término utilizado en 211d5, '*syneinai'*, es también la denominación común del trato sexual) no puede prolongarse, pues lo impiden su estructura internamente 'impura' de necesidad y satisfacción y el hecho de que precisa un objeto independiente del control del enamorado. El trato intelectual '*syneinai'* se dice con relación a la forma en 212a2) carece de estos defectos".

45 *Banquete*, 210b—c.

46 "[...] *eros* is not an easy idea to translate. Nor does the set of experiences it names admit of easy understanding. Eros does not connote simple sexual desire. It connotes desire, to be sure, but desire in all the manifold forms it can have when human beings are at issue. Still, *eros* always retains its nature *as desire*, and sexuality is never very far beneath the surface in human desiring", Ruprecht, op. cit., p. 52.

47 *Hipólito*, 525. Trad. Alberto Medina y Juan Antonio López, Madrid, Gredos, 2000.

48 130 v. Trad. Aurora Luque, *Los dados de Eros*, Madrid, Hiperión, 2001, p. 91.

49 Longo de Lesbos: *Dafnis y Cloe*, Madrid, Alianza, 1996, p. 83. Trad. Jorge Bergua.

50 *Banquete*, 210b.

51 "Plato reminds us that love is neither immortal, nor merely transitory. Love is that desire which longs most achingly after permanence. It wants permanence, but such permanence is forever wanting", Ruprecht, L., *op. cit.*, pp. 50—51. "De cada etapa [el iniciado] sale teniendo en menos lo que antes valoraba, aunque sin olvidarlo por completo", Nussbaum, *op. cit.*, p. 247.

52 *Fedón*, 60b—c. "To a Greek ear, *eros* connoted the soul in the grip of pain every bit as much as it did the body in the grip of pleasure", Ruprecht, op. cit., p. 80.

53 Por esto no comparto la opinión de Reale cuando afirma: "Pero el Eros del cuerpo para Platón, si se entiende justamente, conduce de inmediato *más allá*, a un segundo grado de la escalera del amor, es decir, al peldaño del alma", Reale, op. cit., p. 222. ¿"De inmediato"? Eso no lo sabemos. Diotima no impone tiempos

definidos, parece que el tiempo es de cada uno. El peldaño que sigue al del cuerpo amado, es ciertamente apreciar más la belleza del alma que la del cuerpo. En otras palabras, a lo que conduce el agotamiento de lo corporal —cuya belleza se ha entendido ya que es una— es al alma, evidentemente sin omitir al cuerpo, como vemos en el texto de Platón.

54 Cfr. *Banquete* 210c.

55 "[...] nothing is said about love for an ugly body, regardless of the quality of its psyche. The neophyte is able to make do with the smallest degree of psychic bloom (210b8), but he is not impervious to or emancipated from physical beauty. Even in the perception of the unity of beauty within the customs and laws of the city, he does not despise or ignore the body. In fact, Diotima says that this perception is necessary 'in order that he may suppose beauty in the body to be a small thing (210c5)'. A small thing is still something. The irony of Diotima's teaching is that it leaves conjectural the way in which her pupil, who is notoriously ugly, could ever obtain the lovers we see pursuing him in the Symposium", Rosen, op. cit., p. 266.

56 *Banquete*, 210d.

57 En este punto cabría recordar a Aristófanes en el *Banquete*, quien no nos habla de esclavitud sino de completitud de los amantes.

58 *Banquete*, 210d—e. Antes de continuar, pues vamos a encontrarnos con "la belleza en sí", tras haber experimentado con cuerpos, almas, leyes y discursos, y haber concluido que la belleza de todas estas cosas es la *misma* —pues se trata de hallar la forma—, no deja de ser oportuno recordar a Nussbaum cuando hace un recuento de todo el trayecto: "[...] el cuerpo de esta maravillosa persona amada es *exactamente* igual en calidad a su mente y su vida interior. A su vez, ambas poseen el mismo tipo de valor que la democracia ateniense, la geometría de Pitágoras y la astronomía de Eudoxo. ¿Cómo sería contemplar un cuerpo y ver en él una belleza y bondad de idénticos tono y matiz que la de una demostración matemática, exactamente la misma belleza, distinta sólo en cantidad y en localización, de modo que la elección entre hacer el amor con esa persona y contemplar la demostración es como escoger entre tener *n* medidas de agua y *n*—100? ¿Cómo sería ver en la mente y en el alma de Sócrates nada más que (una pequeña cantidad de) la cualidad que también posee un buen sistema legislativo, de manera que la elección entre conversar con Sócrates y administrar las leyes fuera un asunto cualitativamente indiferente? Por último, ¿cómo sería considerar, no ya cada elección, sino todas las elecciones (o, al menos, las que suponen amor y apego profundos) uniformes en sus términos? La propuesta es tan osada que resulta casi incomprensible desde el punto de vista ordinario", Nussbaum, *op. cit.*, p. 248. Y con esto Platón estaría de acuerdo: no estamos en un discurso para "el punto de vista ordinario", estamos en los "misterios mayores de la sabiduría", y esto, pienso, hay que tomárselo en serio. Hacer un comentario a esta densa afirmación podría tomarme mucho espacio. Pero puedo mencionar que, ciertamente, constituye un importante cuestionamiento al hecho de que la belleza de una multiplicidad tan disímil —un cuerpo o una ley— pueda ser la *misma*. Nussbaum lo hace más dramático poniéndolo en términos de elección. De lo que se trata, fundamentalmente, es de plantearse nuevamente la relación entre lo uno y lo múltiple desde la particular perspectiva de la belleza.

59 *Banquete*, 210e.

60 Cfr. n. 12

61 *Banquete*, 211a— b. En este sentido, es importante la opinión de Rosen, *op. cit.*, p. 271: "If we were to restate affirmatively what Diotima expresses negatively, beauty would be called eternal, stable, beautiful in all parts and at all times, as seen by anyone in all places or from any perspective. The value of the negative description is that it suggests the 'corporeal' origins of our vision without affirmatively identifying what we see as itself a body".

62 *Banquete*, 211d. "La actividad contemplativa final del enamorado satisface en todos sus aspectos los criterios definitorios del verdadero valor formulados en *República*. Sus objetos son 'puros, sin mezcla, no contaminados'; en sí misma, la actividad no tiene mezcla de dolor [el dolor ya ha sido vivido, y constituye lo humano, no lo "divino" en términos platónicos]. Es estable y expresa nuestra naturaleza creativa y nuestro amor a la verdad; una razón de dicha estabilidad es que se dirige a un objeto inmortal e inmutable. Al final, poseemos siempre un objeto de amor a nuestra disposición, que satisfará, en el más alto grado, nuestro anhelo de 'estar con' el amado constantemente [¿no es ésta, acaso, la situación óptima del amante? Sin embargo, tendría que admitir que el objeto de su amor no es de carne y espíritu sino inmóvil e inteligible.]", Nussbaum, *op. cit.*, p. 250. Cfr. *De beata vita* de San Agustín.

63 *Banquete*, 211e—212a.

64 10 (52D); 11 (34P), versos de Anacreonte. De la traducción y compilación de Carlos García Gual: *Antología de la poesía lírica griega*", 2001, Madrid, Alianza, p. 107. [Los paréntesis se corresponden con la edición del autor].

65 "The contrast is between corporeal and pure beauty, characterized for the first time by the terms 'flesh' and 'divine'; by contrast, at 206c6, human generating is called 'divine'. Now the body is daimonic, whereas the psyche is divine", Rosen, *op. cit.*, p. 275.

66 Nussbaum, *op. cit.*, p. 250. Cursivas mías.

67 Desde este punto de vista, el conocimiento del enamorado, como afirma Nussbaum, no se pierde "si pone el pie en el primer peldaño de Sócrates". Como ha vivido el amor a plenitud, en cuerpo y alma, lo incorpora, con dolor, a su experiencia amorosa. El enamorado no pierde el saber sobre su amado, probablemente lo agota. Si tal cosa, por supuesto, es posible.

68 Ya no sucederá lo que amargamente denuncia Anacreonte: "De nuevo Eros me golpeó como un herrero con un enorme hacha, y me puso a lavar en un tempestuoso torrente", Anacreonte, en García Gual, op. cit. 18 (88D).