

DIANA MARCELA CARRANZA MERCHÁN

**UNA APROXIMACIÓN A LA DOCTRINA DEL AMOR EN
PLATÓN:
ENTRE EL *LISIS* Y EL *BANQUETE***



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 10 de Septiembre de 2007

**UNA APROXIMACIÓN A LA DOCTRINA DEL AMOR EN
PLATÓN:
ENTRE EL *LISIS* Y EL *BANQUETE***

**Trabajo de grado presentado por Diana Marcela
Carranza Merchán, bajo la dirección del Padre
Fabio Ramírez S.J., como requisito parcial para
optar al título de Licenciada en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 10 de Septiembre de 2007**

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
CARTA DE PRESENTACIÓN	6
AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	8
1. CONSIDERACIONES DE <i>PHILIA</i> Y <i>EROS</i> : ENTRE EL <i>LISIS</i> Y EL <i>BANQUETE</i>	13
1.1. Aclaraciones lingüísticas de los términos <i>Philia</i> y <i>Eros</i>	14
1.2. El Lisis: un intrincado recorrido por la <i>philia</i>:	15
1.2.1. <i>Personajes y escenario</i>	17
1.2.2. <i>Estructura y aporías del Lisis</i>	19
1.2.3. <i>Las no conclusiones del Lisis</i>	28
1.3. El Banquete: siete alabanzas a <i>Eros</i>	29
1.3.1. <i>Escena introductoria</i>	31
1.3.2. <i>El banquete</i>	32
2. APORTES DEL LISIS A LA TEORÍA DEL AMOR: El <i>Banquete</i> a la luz del <i>Lisis</i>	43
2.1. Correspondencia de la <i>philia</i> / primer discurso de Sócrates	44
2.2. Amistad entre semejantes / discurso de Pausanias	46
2.3. Amistad entre los contrarios / Discurso de Erixímaco	49
2.4. Noción de lo bueno / Discursos de Fedro y Agatón	51
2.5. Noción de lo propio / Discurso de Aristófanes	56
2.6. Noción de intermedio, naturaleza del deseo y objeto último de amor (<i>proton philon</i>) / Discurso de Sócrates.	59

3. INTERPRETACIÓN DE LA ERÓTICA PLATÓNICA	67
3.1. Justificación metafísica del giro de <i>philia</i> a <i>Eros</i>	67
3.2. Aspectos metafísicos del Eros platónico	70
3.2.1. <i>Eros: intermedio mediador</i>	71
3.2.2. <i>Ese diáfano objeto del deseo</i>	74
3.2.3. <i>El amor como fuerza creadora</i>	77
3.3. Erótica de la filosofía	80
CONCLUSIONES	90
BIBLIOGRAFÍA	91

“He soñado a veces con elaborar un sistema de conocimiento humano basado en lo erótico, una teoría del contacto en la cual el misterio y la dignidad del prójimo consistirían precisamente en ofrecer al YO el punto de apoyo de ese otro mundo. En una filosofía semejante, la voluptuosidad sería una forma más completa, pero también más especializada, de este acercamiento al Otro, una técnica al servicio del conocimiento de aquello que no es uno mismo (...) En el caso de la mayoría de los seres, los contactos más ligeros y superficiales bastan para contentar nuestro deseo, y aun para hartarlo. Si insisten, multiplicándose en torno de una criatura única hasta envolverla por entero; si cada parcela de un cuerpo se llena para nosotros de tantas significaciones trastornadoras como los rasgos de un rostro; si un solo ser, en vez de inspirarnos irritación, placer o hastío, nos hostiga como una música y nos atormenta como un problema; si pasa de la periferia de nuestro universo a su centro, llegando a sernos más indispensables que nuestro propio ser, entonces tiene lugar el asombroso prodigio en el que veo, más que un simple juego de la carne, una invasión de la carne por el espíritu”.

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*, p. 22-23.

AGRADECIMIENTOS

Al padre Fabio Ramírez S. J. por su paciente sabiduría,
a Juan Fernando por sus valiosos consejos,
a mi familia por su incondicional apoyo,
a Jorge, mi apoyo e inspiración,
mi agradecimiento más sincero,
amigos.

INTRODUCCIÓN

El objetivo fundamental que persigue este trabajo es comprender que la estructuración de una «Teoría del Amor» en Platón obedece a un interés metafísico y no puramente político y social como sucede, por ejemplo, en Aristóteles con su análisis sistemático de la *philia*. Sin embargo, hay que aclarar que este interés metafísico está presente a lo largo de toda la obra platónica y que se sustenta en un problema ético. El momento más nítido de esto es *La República*, que antes de fundamentar políticamente un Estado, busca determinar las directrices del comportamiento humano, encontrando en ese proceso de fundamentación ética la necesidad de pasar a otro nivel de discurso, el metafísico, con el que se viera sustentado todo lo demás. De ahí la necesidad de apelar en la doctrina platónica del amor a un concepto diferente a *philia*, a saber, *eros*.

La presente investigación se sirve de un análisis esquemático de dos de los diálogos que configuran la llamada “teoría platónica del amor”. Sin embargo, este análisis funciona más como pretexto para lograr la finalidad última de nuestro trabajo, que como objetivo del mismo. El mentado análisis recorre el *Lisis* y el *Banquete*, buscando restituir el lugar que debe otorgarse al primero de estos diálogos en la comprensión de la erótica platónica. La pregunta fundamental que se sigue de todo esto es por qué Platón ejerce un cambio en su terminología y en el énfasis de su discurso, pasando de la consideración de la *philia* a la del *eros*.

Para tal efecto, conviene tener presente el aporte de una de las principales fuentes que tenemos acerca de Platón, Aristóteles, su discípulo más destacado. El asunto de la amistad también fue objeto de estudio del Estagirita en gran parte de su obra. Sin embargo, éste redujo su estudio a un análisis sistemático de la *philia*, dejando relegado y casi olvidado el asunto del *eros*. Probablemente la relevancia que otorga Aristóteles a la amistad se debe al hecho de considerarla una virtud o, por lo menos, acompañada de

ésta. No obstante, es preciso evitar confundir esta amistad virtuosa con otros tipos de relaciones amistosas que no lo son en sentido estricto y que caen en la categoría de “amistades por accidente”, esto es, amistades que no se dan por ellas mismas, sino por un interés que les subyace. Así, se reconocen tres tipos de amistad, según se basen en el placer, la utilidad o el bien. Sólo la amistad que se sustenta en la mutua búsqueda del bien puede llamarse verdadera y perfecta amistad; las otras dos se dan, como queda dicho, por accidente, no se dan por ellas mismas y son inestables. La amistad perfecta, por su parte, tiene lugar en hombres buenos e iguales en virtud que, a su vez, buscan el bien de sus amigos *por causa de éstos*. “El bueno, al desear el bien del amigo, ama su propio bien porque llega a ser un bien para el amigo. Cada uno ama su propio bien y devuelve lo que recibe en deseo y placer”¹. Para gestar este tipo de amistad es necesario el tiempo, el trato y, especialmente, la reciprocidad. Por su parte, la relación de los amantes, entendida como relación *erótica*, es denominada por Aristóteles como cierto tipo de “relación heterogénea”, en cuanto las motivaciones entre las partes son diferentes y carece de correspondencia. Efectivamente, no hay reciprocidad ni en el placer que obtienen amante y amado, ni en la utilidad que se prestan. El calificativo de heterogénea le viene dado a la relación erótica, justamente, porque el amante desea por placer y el amado lo hace por utilidad. En ese sentido, es una clase de amistad efímera, ya que no se basa en el carácter de los sujetos. En cuanto la utilidad o el placer desaparecen, desaparece también la amistad.

Este contraste con Aristóteles no se trae a colación de manera casual, sino con la firme intención de esclarecer la inquietud que ha sido planteada y encontrar en él un indicio de respuesta. Así, seguimos la sugerente tesis² de que el análisis llevado a cabo por Aristóteles se enmarca en la perspectiva cultural, política y ética, plenamente acorde con las ideas más divulgadas en la sociedad ateniense. Por el contrario, las tesis de

¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Trad. Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1998, Libro VIII, 1157b30-35, pp. 332-333.

² Tesis que se encuentra sugerida por Álvaro Vallejo, en: “Elogio de la locura, amistad y amor en Platón y Aristóteles”, p. 3, 2002, <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/index9.htm>.

Platón sobre el *eros* parecen chocar con lo comúnmente establecido, como habremos de ver más adelante. En efecto, lo socialmente admitido está más acorde con los principios que rigen (o debieran regir, como aclararía el propio Aristóteles) la *philia*, en tanto que choca con el carácter irracional, desmedido e insano del *eros*. De igual modo, así como Aristóteles se hallaba más cercano a las consideraciones sociales atenienses de lo que lo estaba Platón, los interlocutores que intervienen en los diálogos del ateniense también lo estaban. Prueba de ello, los discursos de Fedro y Pausanias en el *Banquete*, así como el de Lisias en el *Fedro*.

Parece, pues, que hay una intencionalidad clara en el giro terminológico ejecutado por Platón a lo largo de su obra. Según parece, su intención de subrayar el papel de *eros* no es casual y obedece a un deseo de enfrentarse, con una teoría propia del amor, a los valores e ideas socialmente admitidos por la Polis en aquella época. Pero entonces, ¿por qué dedicar un diálogo al tema concreto de la *philia*? Si la intención clara del ateniense es establecer una teoría del amor sustentada en el papel del *eros*, ¿qué relevancia puede tener un diálogo como el *Lisis* en la construcción de dicha teoría? ¿No estaríamos acaso, como ya dijimos, más cerca de reconocerlo como un fallido intento en la elaboración de la teoría platónica del amor, que no encuentra en la *philia* elementos suficientes para su construcción? Mi intención en este trabajo es demostrar que, contrario a esta apreciación, el *Lisis* cumple un papel fundamental en la consideración platónica del amor. Para tal efecto, su contenido será contrastado con un análisis del *Banquete*, que permita establecer las posibles conexiones entre los dos. Sólo éstas harán posible restituir la relevancia del *Lisis* en la obra platónica. Así, el lugar del *Lisis* en el corpus platónico será reconsiderado, sin perder el horizonte del problema que nos convoca: la naturaleza metafísica y cosmológica del *eros* platónico, en cuanto se vincula directamente a los asuntos más importantes de su filosofía: el alma, el Bien, la Belleza, la Virtud, la Verdad, todos ellos temas de talante metafísico, aunque con evidentes implicaciones éticas.

De tal manera, el primer capítulo de esta investigación, titulado *Consideraciones de philia y eros: entre el Lisis y el Banquete*, constituye un acercamiento esquemático de

los dos diálogos, con el fin de sentar las bases de las discusiones ulteriores. Será posible así tener total conocimiento de las conversaciones aporéticas que configuran el *Lisis*, así como de los distintos elogios de Eros que conforman el *Banquete*, aunque en este primer momento, desde un punto meramente descriptivo y narrativo. En un segundo momento, bajo el título de *Aportes del Lisis a la teoría del amor: El Banquete a la luz del Lisis*, cada elemento sustancial del *Lisis* será abordado en relación al *Banquete*, siguiendo precisamente la estructura del primero de estos diálogos. Esto favorecerá la señalada pretensión de restituir el lugar del *Lisis* en la obra platónica, específicamente en la constitución de la doctrina del amor. En principio, se pretende analizar uno a uno los puntos de convergencia entre los dos diálogos, sin referir las ideas que constituirían la doctrina del amor propiamente dicha. Sin embargo, el último apartado de este capítulo, contrasta algunos elementos del *Lisis* con la iniciación de Diotima, señalada en el discurso de Sócrates del *Banquete*, con el propósito de centrarse en las ideas que permiten una configuración precisa de la doctrina platónica del amor. Para finalizar, el último capítulo, titulado *Interpretación de la erótica platónica*, es un espacio en el que se retoman los puntos centrales de los dos diálogos estudiados, lo cual permite la constitución general de una doctrina platónica del *eros*. No obstante, tal constitución atenderá a dos importantes aspectos. Por un lado, se interpretará la erótica platónica atendiendo a sus implicaciones metafísicas, esto es, a la forma en que se relaciona con la realidad trascendente a la que conduce el *eros* platónico, cosa que supone toda una concepción particular de la realidad. Por otro lado, se considerará la doctrina del amor en relación a la figura platónica del filósofo, lo cual permitirá denominar dicha doctrina como *erótica filosófica*, de la que Sócrates es personificación absoluta.

Cabe mencionar aquí una serie de aclaraciones de tipo metodológico. En primer lugar, he decidido dejar de lado las consideraciones sobre Eros expuestas en el *Fedro*, puesto que, aunque el *Fedro* haga evidente una mayor madurez del pensamiento platónico, la explicación de la naturaleza del *eros* no es allí la cuestión central. El *Fedro*, en efecto, no apunta a la constitución de una teoría general del amor ni tampoco se puede rastrear en él una discusión dialéctica sobre *eros*. El objeto de discusión del *Fedro*

es la retórica, aunque el contenido del discurso de Lisias parezca desviar la atención. De tal modo, un estudio del *Lisis* en referencia al *Fedro* sería además de forzado, poco útil para nuestro interés. Por el contrario, el *Banquete* se presta para un detallado contraste con éste, puesto que el amor es, justamente, el tema que convoca la reunión de los personajes y el orden de sus intervenciones facilita el análisis comparativo con las tesis abarcadas en el *Lisis*.

En segundo lugar, si bien el presente trabajo se enfrenta directamente con los diálogos de Platón, recurre en ocasiones a interpretaciones de comentaristas y estudiosos de su sistema filosófico, valorando especialmente las de W.K.C. Guthrie y Giovanni Reale. Cabe aclarar que la traducción del *Lisis* que seguiré en la mayor parte del texto es la de Francisco de P. Samaranch, publicada por la editorial Aguilar, debido a que es más cuidadosa en los pasajes particularmente ambiguos del diálogo, fundamentalmente en lo que refiere al problemático término *philia*. Sin embargo, en ocasiones se reseña la traducción de Emilio Lledó Íñigo, publicada por editorial Gredos. Por último, en la mayor parte del texto utilizaré los términos *eros* y *philia* sin mayúscula y en cursiva, salvo cuando se haga mención a Eros como divinidad, en cuyo caso el uso de la mayúscula será indispensable.

Capítulo 1

CONSIDERACIONES DE *PHILIA* Y *EROS*: ENTRE EL *LISIS* Y EL *BANQUETE*

“Se parece a un cuerpo ligero, liso, brillante de aceite y de ello viene sin duda el que se nos deslice entre las manos”

PLATÓN, *Lisis*, 216c.

En la obra de Platón, el único registro claro de la *philia* es el *Lisis*; sólo ocasionalmente vuelve a emplearse dicho término en los escritos del ateniense. Como tema de indagación se reitera en otras obras como *Banquete* y *Fedro*, aunque el término como tal se reemplaza por *eros*. Según parece, la cuestión de la *philia* que inicialmente aparece en *Lisis*, no vuelve a aparecer con la misma radicalidad en la obra del filósofo y, en cambio, parece trasladarse a la del *eros*. Esta posición es, justamente, la que ha llevado a varios estudiosos de Platón a la consideración del *Lisis* como un intento fallido en su teoría del amor. Para Conford –comenta Guthrie– es un diálogo “oscuro y lleno de titubeos sobre el mismo tema que el *Banquete*, indicando que, cuando Platón lo escribió, no había alcanzado aún su teoría madura del amor”³; idea de la que el mismo Guthrie es partícipe. Ahora bien, ¿no podríamos, por el contrario, rastrear en el análisis comparado de *Lisis* y *Banquete* una evolución en el pensamiento del filósofo, que halla ya desde el *Lisis* su período de gestación?

³ GUTHRIE. W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1990, Tomo IV, p. 144.

1.1. Aclaraciones lingüísticas de los términos *Eros* y *Philia*

Es necesario empezar advirtiendo que gran parte de los problemas planteados en el *Lisis* obedecen a las ambigüedades propias del término *philia* y sus derivados⁴. Estos términos en griego varían de significado según su función gramatical. Lo que se suele traducir por «amigo» corresponde al vocablo *philos*. Cuando se usa como adjetivo⁵, este término adquiere un sentido principalmente pasivo, cuya traducción más apropiada sería “querido” o “amado”⁶. Por otro lado, como verbo (*philein*) significa, en infinitivo, “querer”, “amar” o “sentir afecto por algo o por alguien” y abarca todo tipo de relaciones, desde el amor entre padre e hijo hasta el amor entre el glotón y la comida. Como participio activo masculino (*philon*), refiere a quien realiza la acción de amistad, al que quiere; en tanto que su forma activa neutra (*philoun*) no se refiere a un sujeto particular de la acción, sino a una categoría distinta que podría definirse como «lo amigo». Por su parte, en participio pasivo (*philoumenos*), este verbo apunta a quien es objeto de la acción de amistad. La distinción entre la forma masculina y neutra del adjetivo y el participio será particularmente importante para comprender la sutileza de la configuración del *Lisis*. Para efectos de claridad en este escrito, *philos*⁷ se traducirá como *amigo* y *philein* como *querer*, en tanto que la forma neutra *philon* pasará como *lo amigo*.

Por otra parte, *philia* puede también referirse a la relación entre amante y amado, aunque no por ello connote desenfreno, pasión o deseo sexual, en cuyo caso el término apropiado es *eros*. Aunque pueda existir cierta relación entre *philia* y *eros*,

⁴ Más aún, los problemas aumentan para el lector de cualquier lengua moderna, dado que las dificultades de traducción de los términos se agudizan ineludiblemente. Ninguna lengua moderna conserva las ambigüedades que dichos términos tienen originalmente.

⁵ Esta forma gramatical en el *Lisis* aparece en masculino (*philos*) y en neutro (*philon*).

⁶ Sin embargo, traducirlo por “amado” daría lugar a otros problemas, en cuanto puede confundirse con lo que entendemos por Eros.

⁷ En cualquier caso, el término *philia* es constitutivamente un término relativo, por cuanto exige de suyo una referencia tanto a un sujeto como a un objeto de la amistad. Así, hablar de amistad implica de entrada hablar de relaciones, siendo éstas de muy variadas clases: relaciones sociales, de pareja, políticas, familiares, etc. Ciertamente la amistad en la Grecia antigua no tiene el sentido de un “sentimiento” entre personas, con un carácter privado, tal y como la comprendemos actualmente, sino el de un complejo nexo de relaciones de reciprocidad, orientadas, fundamentalmente, a la constitución de un Estado.

suelen ser términos totalmente disociados, pues rara vez la *philia* implica *eros*. Aunque algunos pasajes del propio Platón nos aclaren notablemente las diferencias entre los dos vocablos griegos, llama la atención el hecho de que el ateniense hubiese dedicado un diálogo entero (*Lisis*) a la indagación sobre la *philia*, que pronto abandonara para dedicarse a un estudio acerca del *eros* (*Banquete* y *Fedro*). Para llegar a comprender este cambio en el énfasis de la terminología que utiliza Platón, es necesario proseguir en las aclaraciones de orden semántico de los vocablos *eros* y *philia*.

Pese a la cercanía de los términos *eros* y *philia*, es posible establecer una serie de diferencias que ayudan a delimitar su campo semántico⁸. En primer lugar, hay una diferencia en cuanto a la amplitud del significado: *philia* se aplica en general a todo sentimiento de cariño o afecto (incluyendo amor fraterno, filial, etc), en tanto que el campo de acción de *eros* está principalmente reducido al deseo sexual. En segundo lugar, hay una diferencia clara en la intensidad de las pasiones implicadas en cada caso: la fuerza de las pasiones que compromete *eros* supera ampliamente la de la *philia*. De ahí que en algunos apartados de la obra de Platón este *eros* se vea asemejado a un estado insano del alma⁹. Por último, hay un punto de distinción entre *philia* y *eros* en cuanto al grado de reciprocidad de cada uno. En el caso de *eros*, la etimología misma reconoce claramente un sujeto (*erastes*) y un objeto (*eromenos*) de la pasión amorosa, lo cual marca radicalmente la asimetría de la relación. La *philia*, por su parte, se caracteriza por una reciprocidad en el afecto, manifiesta en la gratitud y la admiración, lo que dificulta la posibilidad de establecer con claridad el sujeto y el objeto de la relación. Lo característico de la relación amistosa es la simetría de los sujetos implicados.

⁸ Seguimos aquí las diferenciaciones hechas por Álvaro Vallejo, en: Op. Cit., pp 1-3.

⁹ En *Leyes*, de hecho, Platón define Eros como una especie de *philia* intensa o violenta (837a), definición muy cercana a la que da Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, donde asocia el Eros a una especie de “hipérbole de la *philia*” (1171 a11-12).

1.2. El *Lisis*: un intrincado recorrido por la *Philia*

El *Lisis* pertenece al grupo de los primeros diálogos de Platón, aunque mucho se discute sobre su ubicación exacta dentro del corpus platónico. Coincide con éstos en la búsqueda del significado de un término en particular y en el desenlace fallido de la indagación, aunque no por ello sea menos interesante y valioso que muchos de los escritos de esta primera época. El *Lisis* explora diversas sendas con el único fin de definir adecuadamente la amistad (*philia*) y juega con la ambigua naturaleza del término griego para lanzar, casi inadvertidamente, flechas que apuntan a la superación de las concepciones tradicionales de la amistad.

La narración del *Lisis* se caracteriza por su precisión y sutileza pero, a la vez, por lograr una ambientación natural y espontánea para la discusión filosófica. Esta puesta en escena es, además, similar a la del *Cármides* en cuanto la palestra aparece como escenario y los interlocutores de Sócrates son jóvenes¹⁰. Resulta, sin embargo, poco probable que se ubique en el principio de los diálogos del primer grupo, debido a que es difícil aseverar que las vías exploradas para la definición de la amistad sean del todo incapaces de decir algo relevante y estable acerca del tema central de la discusión. Igualmente, es poco probable que pueda ubicarse como un diálogo escrito en la etapa de madurez, contiguo a diálogos como el *Banquete* o el *Fedro*, y de ello da fe su contenido. De ahí que muchas interpretaciones lo ubiquen posterior al primer grupo de diálogos y previo al segundo. Por lo tanto, es lícito considerar el *Lisis* como un diálogo de transición entre el período inicial y el medio, así como afirmar que hay en él semillas que después germinarán en una teoría consumada del amor, propia de los diálogos de madurez¹¹.

¹⁰ Como decíamos, por su estructura y entorno, el *Lisis* es cercano al *Cármides* y, en definitiva, a los primeros diálogos de Platón. Además, el hecho de que Sócrates mantenga una actitud distante respecto a las ideas que van surgiendo y se preocupe más por indagar y recorrer diversas alternativas de respuesta, que por explicar mediante teorías claramente establecidas, es algo que deja claro que el *Lisis* ciertamente pertenece a la etapa inicial de la obra platónica. (Cf. SAMARANCH, Francisco de P, “Preámbulo al *Lisis*” en: PLATÓN, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966)

¹¹ Para consideraciones acerca de la ubicación cronológica del *Lisis* ver: GUTHRIE, Op. Cit., p. 136.

El final aporético del *Lisis* admite la interpretación negativa que lo concibe como un fracaso en el método socrático, como un “mal momento” de Platón¹² o, en el mejor de los casos, como una ingeniosa broma gastada por el ateniense, sin mayores implicaciones¹³. No obstante, elementos particularmente llamativos en medio del –aparentemente– inocente juego de palabras de los interlocutores, sugieren el trasfondo de una teoría mayor elaborada acerca del amor, que en *Lisis* apenas muestra ciertas sugerencias. Por el momento, entremos en el mismo juego de sus personajes para luego descubrir cuánta inocencia hay en el mismo. En primer lugar, se debe atender al escenario y los personajes que configuran el *Lisis*. La vivacidad de los protagonistas y la naturalidad de la situación que da lugar a la discusión filosófica tejen una puesta en escena maravillosa.

1.2.1. Personajes y escenario

Por el camino que del Liceo conduce a la Academia se dirige Sócrates, hasta que Hipotales y Ctésipo interrumpen su trayecto. Éstos le invitan a la palestra donde asisten, garantizándole encontrar allí excelentes discutidores y el mejor ambiente para conversaciones de diversa índole. La conversación que sostienen se ve interrumpida por el silencio de Hipotales, quien no oculta su rubor al ser indagado por Sócrates acerca de su nuevo amor¹⁴. El nombre es finalmente revelado por Ctésipo, el cual se queja de los continuos encomios que hace Hipotales sobre su amado, así como de los reiterados poemas y escritos que le compone. Se trata de Lisis, hijo de Demócrates de Aixona, más

¹² Opinión explícita de Guthrie. Estas son sus palabras: “no lo considero muy afortunado. Incluso Platón puede tener un mal momento” (Ibíd., p. 144).

¹³ Crombie es partidario de esta interpretación. Sócrates estaría jugando una “broma intelectual” al tomar la ambigüedad del término *philia* para poner el reto al lector de descifrar lo que él realmente quiere decir. Así, el *Lisis* pertenecería a un grupo de diálogos en los que “una gran parte de la argumentación es bastante rápida y no muy acabada, y una sarta de paradojas forma las conclusiones del razonamiento” y ello probablemente se debe a que “Platón está más interesado por ofuscar al lector con un despliegue de virtuosismo, a menudo sofístico, que por convencerle de algo” (CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Vol. 1, Trad. Ana Torán y Julio Cesar Armero, Madrid, Alianza, 1979, p. 29).

¹⁴ En principio, la pregunta de Sócrates es quién es el muchacho más hermoso que encontrará en la palestra pero, da la causalidad, que se trata del gran amado de Hipotales (204b).

conocido por los demás gracias a su padre, debido a su aún corta edad. Lisis es un joven colegial que no sobrepasa los doce años, en tanto que Hipotales y Ctésipo están cerca de los dieciséis. En el interior de la palestra Menéxeno, primo de Ctésipo, quien tiene la misma edad de *Lisis*, se encargará de convidar a Lisis a la conversación con Sócrates, dada su cercana amistad con el menor.

Es así como tiene lugar el encuentro de estos cinco personajes, cuyos rasgos enriquecen la puesta en escena y favorecen el juego de alternativas a la pregunta fundamental que queda formulada, a saber, qué es la amistad. El diálogo, en efecto, estará siempre atravesado por este asunto, ya sea como el tema específico a abordar o, sencillamente, como aquello que experimentan y van alimentando los protagonistas gracias al diálogo mismo¹⁵. El inesperado final de la conversación se da cuando inoportunamente los pedagogos llaman a los cuatro jóvenes. Desenlace abrupto y casual como la totalidad del diálogo. Abrupto, sin duda, pero ¿casual como la totalidad del diálogo?

En cuanto a la ambientación del diálogo, Platón se encarga de dar una descripción muy detallada tanto del entorno como de los acontecimientos que se van sucediendo en el texto. La narración del *Lisis*, cabe recordar, es de tipo indirecto: el encargado de narrar la totalidad de los hechos es el mismo Sócrates. Su punto de partida, similar al de otros diálogos, es la pregunta “¿de dónde vienes y a dónde vas?”, que en este caso formula Hipotales a Sócrates. Este comienzo hace evidente, por un lado, la capacidad dialéctica que recupera la senda recorrida y la proyecta hacia el futuro. La respuesta a la pregunta, por otro lado, revela un aspecto característico en Sócrates. El acostumbrado trayecto de la Academia al Liceo¹⁶ demuestra ese claro interés del filósofo

¹⁵ Cabe insistir en que el tema substancial de la amistad tiene lugar en la experiencia concreta de la misma. Esto sugiere, además, la estrecha relación entre los personajes y el tema que se aborda en cada uno de los diálogos de Platón, como bien creyera Hoerber. El reparto ideado por el ateniense no obedece nunca a una selección azarosa, sino que hay un vínculo evidente entre el tipo de personajes que escoge y los planteamientos filosóficos inmersos en la trama. En el caso del *Lisis*, dado que el tema es la amistad, es natural que los protagonistas encarnen una estrecha relación amistosa entre ellos. (Cf. HOERBER, «Charcter portrayal in Plato's Lysis», citado por GUTHRIE, W:K:C, en: Op. Cit., p. 137).

¹⁶ El Liceo y la Academia son los distritos atenienses donde confluyen los más importantes gimnasios y centros de reunión. Cabe señalar que el hecho de que Sócrates aclare que su trayecto se da en los límites

por recorrer uno a uno los gimnasios atenienses y hallar allí ocasión y compañeros para la conversación.

El camino de Sócrates se interrumpe a la altura de la palestra que dirige Miccos, descrito como un gran maestro en el *Lisis*, aunque ajeno a cualquier otra referencia histórica. Platón se encarga, además, de puntualizar la fecha en que tiene lugar el encuentro de los protagonistas del diálogo. Se celebran las fiestas de Hermes, patrono de los gimnasios, en las que se da una mayor libertad a las relaciones entre niños y mayores, con lo que se explica por qué tiene lugar un encuentro como el del *Lisis*¹⁷.

1.2.2. Estructura y aporías del *Lisis*

Como se ha dicho, el eje de la discusión del *Lisis* es la pregunta por la amistad. De hecho, el estado de enamoramiento que Sócrates percibe en Hipotales ya perfila el carácter de la discusión. Por su parte, Sócrates se reconoce a sí mismo ignorante para la mayoría de las cosas, salvo para lo concerniente al amor; tiene una suerte de don otorgado por los dioses, como dice él, para reconocer al que ama y al que es amado (203c). La tarea de Sócrates será indagar si la forma en que Hipotales se comporta ante su amado es la correcta o no. Según las referencias de Ctésipo, el comportamiento de Hipotales respecto a su amado Lisis es poco favorable, ya que se dedica a componer poemas cargados de elogios y alabanzas infundamentadas. Se trata de un comportamiento inapropiado ya que, por un lado, es de suyo un grave error cantar encomios sin haber conseguido la victoria: tantos más elogios se haga del amado y al final no se consiga su amor, más ridículo parecerá uno ante los demás. Por otro lado, los elogios no hacen más que ensalzar al amado, volviéndole engreído y arrogante; y cuanto

de la muralla de la ciudad, nos muestra que así logra mantenerse en el contorno de Atenas y evita distraerse entrando de ciudad en ciudad. (Cf. LLEDÓ, Emilio, "Introducción al *Lisis*" en: PLATÓN, *Diálogos*, Vol. 1, Madrid, Gredos, 1993, p. 278, n. 1).

¹⁷ Llama la atención el desconocimiento que muestra Sócrates respecto a las palestras, lugares de reunión consagrados a los más jóvenes de la ciudad. Con seguridad se puede deducir de ello la distancia entre jóvenes y mayores, que quiere hacer relevante Platón en su descripción del entorno. Ciertamente no era usual que un hombre ya maduro como Sócrates entablara relaciones con niños y adolescentes como los descritos en este diálogo, aunque en parte esto queda aclarado por la fecha en que tiene lugar el encuentro.

más arrogante, más difícil de conquistar. En consecuencia, es necesario hacerse cuidadoso en la forma en que uno se dirige a su amado y respecto a todo encomio que se componga para él, pues, en últimas, estas composiciones apuntan a uno mismo, al poder resultar afectado –perjudicado– por ellas.

Vencido el rubor y el temor, Hipotales reconoce los errores de su comportamiento como amante y pide a Sócrates que le instruya en la correcta forma en que un amante debe dirigirse a su amado¹⁸. Sócrates se compromete a cumplir con esta petición y para ello solicita al propio Lisis pero, por consenso con Hipotales y Ctésipo, deciden que el encuentro se dé de manera más casual. Sócrates decide entrar con ellos a la palestra y, tal como lo habían planeado, en cuanto Lisis les ve conversar en un extremo, siente el deseo de unírseles. Sin embargo, sólo se anima a hacerlo cuando sigue los pasos de Menéxeno, su mejor amigo. La presencia de Lisis y Menéxeno será el motivo y la excusa para continuar la investigación acerca de la amistad. El diálogo iniciado por Sócrates acerca de la amistad entre los dos jóvenes es interrumpido cuando el paidotriba pide la colaboración de Menéxeno para la ceremonia.

Ya en un diálogo personalizado con Lisis, Sócrates irá construyendo una discusión que tiene como fin dar al pequeño una clara lección de humildad. Dicha lección incluiría, en primer lugar, demostrarle que el tipo de amor (*philein*) que su padre sienten por él está lejos de ser un amor permisivo. Como el propio Lisis habría de reconocer, es aún muy joven e ignorante en ciertas cosas y, por ende, incapaz de ellas. Lisis se descubre, así, imposibilitado para *gobernarse a sí mismo* (208c). Enseguida, la discusión apunta a una consideración de la amistad como utilidad. En el momento no haremos énfasis en dicha consideración.

Cuando Menéxeno regresa, Lisis no puede contener su deseo de verle rebajado por Sócrates, de la misma manera que lo acaba de hacer con él. De esta manera, Sócrates

¹⁸ Hasta este momento no se ha hablado propiamente de *philia*, sino de *eros*. Ello se debe probablemente a que la asimetría de las edades de Hipotales y Lisis permiten hablar ya de *eros* en su sentido más común de pasión amorosa, en tanto que la indagación que en adelante realizará Sócrates acerca de la amistad entre Lisis y Menéxeno sólo puede admitir como término de referencia la *philia*, fundamentalmente, por la correspondencia e igualdad existente entre los dos personajes.

inicia un nuevo diálogo con Menéxeno, cuyo tema sigue siendo la amistad¹⁹. La cuestión que plantea Sócrates a Menéxeno analiza de qué manera los hombres se hacen amigos entre sí y causa de qué. La formulación será: “cuando alguien ama a otro, ¿quién es el amigo, el que ama o el que es amado? ¿O bien no hay ninguna diferencia?” (212b)²⁰. Son varias las vías de solución a la cuestión planteada. Aparentemente, todas ellas resultan insuficientes, al devenir en una serie de sin salidas que nos conducen a un desenlace del diálogo igualmente aporético y confuso. Veremos cada una de estas aporías, por el momento, desde un punto de vista meramente descriptivo.

Primera aporía: Diálogo entre Sócrates y Menéxeno (212b-213d): La amistad no es ni reciprocidad, ni depende sólo del que ama, ni del que es amado.

La primera respuesta de Menéxeno a la cuestión planteada es que no existe diferencia alguna entre el que quiere y el que es querido, ya que puede generarse la amistad entre dos personas aunque sólo una de ellas sea la que quiera. Sin embargo, como hace ver Sócrates, es fácil corroborar las relaciones en las que, siendo uno sólo el que quiere, su amistad no es correspondida por el otro. La suerte de muchos es que, pese a querer apasionadamente, no sean correspondidos por aquellos a quienes tanto quieren (Cf. 212b-c). Incluso, hay casos en los que la contrapartida es el odio de éstos. Sigue en pie, sin embargo, que uno es el que quiere y otro el que es querido. Pero, ¿cuál de estos es el amigo?

Ante la evidencia señalada, lo que le queda por decir a Menéxeno es que, en el caso de las relaciones no correspondidas, no podemos hablar propiamente de amistad.

¹⁹ El tema sigue siendo el mismo pero el nivel alcanzado en esta parte resulta más abstracto que en la primera conversación con Lisis. No se trata ya de ver el efecto de felicidad y utilidad que procura la amistad, sino la causa y el por qué de la misma.

²⁰ En consonancia con las ya señaladas ambigüedades de los términos *philia* y *eros*, es necesario aclarar que la traducción de la pregunta que hemos citado sigue siendo problemática. Al hablar en este punto de *amante* y *amado*, la comprensión general del texto se hace más compleja. En el original la referencia constante es a *philia* y sus derivados; nunca se emplea *Eros*, término con el que podríamos confundir fácilmente *amado* y *amante*. Por eso resulta más conveniente referirnos siempre, como acordamos, al que *quiere* y al que *es querido*.

De tal suerte, la reciprocidad aparece como condición de posibilidad para toda relación amistosa. No son posibles ciertas relaciones de amistad en las que, de suyo, es imposible la correspondencia. Tal sería el caso de la amistad con los caballos, las codornices, los perros, el vino o el conocimiento²¹ y, sin embargo, la amistad entablada con este tipo de cosas se puede constatar. Luego podríamos pensar que la reciprocidad no siempre es condición para que la amistad tenga lugar y que, en consecuencia, lo querido es amigo (*philon*) para el que quiere, corresponda o no el amor de éste.

La objeción anterior demuestra que existen relaciones de amistad en las que sólo uno de los dos implicados es el que quiere. Así, y siguiendo los incuestionables versos de Solón²², se demuestra que, aunque el que es querido no corresponda la amistad o sienta odio por el que le quiere, es amigo de él. Este es el caso del niño pequeño que odia a sus padres cuando le reprenden. El pequeño es amigo de sus padres aún cuando despierte por ellos cierto odio a causa de los castigos impuestos; de hecho, el lazo afectivo es aun más grande en esos momentos de cólera (Cf. 212e).

Con todo, y como se puede constatar en el mismo ejemplo del niño, vemos que quienes quieren pueden resultar siendo amigos de quienes le son enemigos, así como quienes odian resultan ser enemigos de quienes les quieren. Puesto que además de insensato, imposible, es necesario afirmar la tesis contraria: el que quiere es el amigo del que es querido (Cf.213b). Sin embargo, esta tesis nos obliga, de nuevo, a examinar situaciones en las que:

podemos ser amigo de quien no es nuestro amigo, a veces incluso de nuestro enemigo, cuando queremos al que *no* nos quiere o incluso nos odia;²³ y que, a menudo por el

²¹ Es de notar que el carácter ambiguo de dichas palabras aplica de modo particular para el griego, pues al ser compuestas [Vg. *philórtiges* (amigos de las codornices), *philókynes* (amigos de los perros), etc.] se reduce su campo semántico. No ocurre lo mismo en otras lenguas donde podríamos referirnos, por ejemplo, a cierto “gusto por los caballos” y obviar así cualquier clase de equívoco. (Cf. LLEDÓ, Emilio, Op. Cit., p. 295, n.17.

²² Los versos de Solón (“dichosos aquellos que tienen como amigos a los niños de única pezuña, a los perros y el huésped extranjero”) sirven para demostrar que la amistad con cosas inanimadas o que, en general, no corresponden el afecto, existen de hecho. Se refuta así la hipótesis de que necesariamente el que quiere y el que es querido deben querer para que entre ellos exista amistad.

²³ Se ha cambiado el *amar* de la traducción castellana por *querer*, dadas las aclaraciones semánticas hechas en un principio.

contrario, podemos ser el enemigo de quien nos odia o incluso nos quiere cuando odiamos a quien no siente ningún odio para con nosotros o siente incluso tal vez amistad por nosotros. (213c).

El absurdo es evidente: no son amigos ni los que quieren, ni los que son queridos, ni los que a la vez quieren y son queridos. Por lo visto, “tenemos que buscar a los que llegan a ser amigos entre sí” (Ibíd.). En conclusión, al analizar la amistad desde el punto de vista del amado, del amante, y de la relación recíproca, llegamos a este absurdo que parece cerrarnos las vías de examen. Indudablemente, nos hemos extraviado del buen camino y es necesario detenernos, regresar un poco y retomar la marcha. Dando un respiro a Menéxeno, Sócrates decide reanudar la conversación con Lisis.

Segunda aporía: Diálogo entre Sócrates y Lisis (213d-215c): La amistad no se da entre semejantes, ni buenos ni malos.

La referencia a los versos de Solón había arrojado varios elementos para la investigación de la amistad, aunque haya seguido un rumbo oscuro y difícil. De tal modo, lo que resta es preguntar acerca de la amistad a los propios poetas, padres y guías del saber (Cf. 214a). Será Homero quien conduzca la nueva búsqueda sobre la definición del amigo: “Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante”²⁴. Estas palabras habían tenido varias interpretaciones por parte de algunos filósofos de la naturaleza. Se alude con ello especialmente a Empédocles y Anaxágoras, para quienes lo semejante se configura como un elemento central en la explicación del cosmos, al ser el motor de unión de todo cuanto existe.

Con todo, si lo semejante siempre buscara lo semejante sería legítimo afirmar que el malvado se hace amigo del malvado, cosa que es claramente insensata. El malvado, en efecto, cuanto más cerca se halle del malvado, más enemigo será de éste. Lo que media entre ellos es el odio y la ofensa, muy distantes de la amistad. Así las cosas, la mitad de la tesis enunciada es falsa: los que son semejantes, al menos en cuanto a su maldad, no pueden ser amigos.

²⁴ Cf. HOMERO, *Odisea*, XVII, v. 218.

Hace falta, sin embargo, analizar la otra mitad de la tesis para determinar si es del todo falsa. Que lo semejante sea amigo de lo semejante puede considerarse ahora desde la perspectiva de aquél que es bueno. Veremos así no sólo que el bueno se hace amigo del bueno sino que, de hecho, únicamente los buenos son semejantes entre sí, ya que los malos “nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables. Y lo que es desemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo” (214d).

La amistad fundada en la semejanza de hombres buenos presenta dos grandes dificultades. Por un lado, la relación del semejante con su semejante, en cuanto semejante, no representa utilidad alguna, pues una cosa que es semejante a otra no puede causarle a ésta ningún beneficio o perjuicio que no se pueda procurar ella misma. Por otro lado, la relación entre estos semejantes, en cuanto buenos, tampoco representa provecho alguno. El bueno, en cuanto que bueno, se basta a sí mismo y su autosuficiencia elimina y hace innecesaria toda posibilidad de vínculo y de amistad. De tal suerte, los buenos no se necesitan entre sí ni cuando están juntos, ya que no sacan ningún provecho de ello, ni cuando están separados, ya que se bastan a sí mismos. Tropezamos con una nueva sin salida. Con la conversación entre Sócrates y Lisis hemos llegado al punto de considerar como imposible la amistad tanto entre hombres buenos como entre malos. Ante esta perplejidad, Sócrates buscará una nueva alternativa.

Tercera aporía: Diálogo entre Sócrates y Menéxeno (215c-216b): La amistad no se da entre opuestos: no se da entre buenos y malos.

Aludiendo a un discurso anónimo²⁵ inspirado en unos versos de Hesíodo²⁶, Sócrates sugiere una tesis completamente opuesta a la que acaba de rechazar: “Lo semejante es lo más enemigo de lo semejante, y lo mismo pasa con los buenos” (215d).

²⁵ Es sensato sospechar que el anónimo autor del discurso referido por Sócrates sea algún discípulo de Heráclito, para quien la lucha de opuestos se constituye como clave de la armonía cósmica.

²⁶ Esta es la referencia a Hesíodo: “el alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador, y el mendigo con el mendigo” (HESÍODO, *Trabajos y días*, v.25).

Cuanto mayor es el grado de semejanza, mayor es el grado de envidia, rivalidad y odio que se genera. Por consiguiente, la atracción sólo tiene lugar entre aquellos que se oponen: el pobre desea unirse al rico, el débil al fuerte, etc., porque sólo entre ellos cabe hablar de provecho y utilidad. Igualmente sucede en el caso del enfermo que se une al médico, caso que se pone como ejemplo de las relaciones en las que el que no sabe se vincula (y quiere) al que sabe por el gran provecho que esto le representa.

La tesis expuesta se pone en cuestión gracias a la hipotética réplica de un “buscador de contradicciones” (216a) – sofista – según la cual, lo más opuesto a la amistad es la enemistad y, en consecuencia, lo que más desea el amigo es lo enemigo y viceversa, cosa que ya había sido refutada (Cf. 213c). En la misma medida, la atracción entre opuestos como justo/injusto, bueno/malo o moderado/intemperante, resulta imposible. Así, el rastreo que hemos hecho nos deja una vez más en un punto sin salida: la amistad, como hemos visto, no se da ni entre semejantes, ni entre buenos, ni entre malos, ni entre buenos y malos.

Cuarta aporía: Diálogo entre Sócrates y Menéxeno (216c-222d): La amistad no se da entre lo que no es ni bueno ni malo, y lo bueno, en tanto objeto último de amor (*proton philon*)

Hemos visto que lo bueno no se hace amigo ni de lo bueno, ni de lo malo. Queda una tercera alternativa: que lo que no es ni bueno ni malo se haga amigo de lo bueno. Cabe aclarar que esta categoría neutra o intermedia no puede engendrar amistad, según lo dicho, con lo malo –ya que nada se hace amigo de lo malo– ni con algo igualmente neutro –ya que la amistad entre semejantes ha sido descartada–. Así, la única opción que tenemos es que lo que no es ni bueno ni malo se haga amigo de lo bueno.

Esta nueva hipótesis es susceptible aún de cierto matiz: aquello que no es ni bueno ni malo es amigo de lo bueno *en presencia de lo malo*. Efectivamente, lo malo, que puede expresarse en términos de carencia –o de aquello que impide ser bueno–, es lo que suscita en lo que no es ni bueno ni malo el deseo del bien. Un ejemplo que ayuda a

esclarecer esta relación es el del enfermo que acude al médico (bueno y útil), a causa de la enfermedad (mal) que aqueja su cuerpo (de suyo, ni bueno ni malo).

Claro está que la presencia del mal es sólo el aguijón que mueve a la búsqueda del bien; no puede haber una total invasión del mal en aquello que no es ni bueno ni malo. Una cosa, de hecho, puede tener lo malo en su interior pero no ser mala aún y, en cuanto tal, desear naturalmente el bien y ser susceptible de amistad. Cuando le haya invadido la maldad quedará privada del deseo del bien y, por ende, de la amistad. Para ejemplificar esto se trae a cuento, una vez más, el caso del conocimiento²⁷: los que saben ya no quieren ni necesitan saber y los que no saben ya están velados por el mal de la ignorancia y no sienten deseo por el bien. Por el contrario, los que no son ni sabios ni necios (ni buenos ni malos) reconocen que tienen el mal de la ignorancia pero no a tal punto de privarles del deseo de saber. En consecuencia, sólo los que no son ni buenos ni malos buscan el saber²⁸ (Cf. 218b).

La presa que ansiábamos cazar parece al fin capturada. Pero un súbito sobresalto perturba a Sócrates y despierta la sospecha de que todo lo dicho es falso. Precisamos entonces una total revisión de lo que se ha afirmado. Así, vemos que, más que falso, lo que habíamos concluido es aún impreciso. Hace falta señalar, que cuando algo que no es ni bueno ni malo se hace amigo de algo bueno, lo hace no sólo por causa o en presencia de algo malo –como bien dedujimos– sino con *vistas a algún fin*²⁹ (218d). Aquello bueno a lo que se une el que no es ni bueno ni malo es amigo para éste; “es amigo de lo bueno por causa de lo malo y de lo odioso, y con vistas a algún bien amigo” (219b)³⁰.

²⁷ Recordemos que el conocimiento era un elemento primordial a la hora de juzgar el valor de la amistad en la primera conversación sostenida entre Sócrates y Lisis. Sólo quien presta utilidad a otro resulta amigo para éste y sólo es útil quien domina algún tipo de conocimiento.

²⁸ Es aquí donde se percibe una intuición muy valiosa para lo que luego veremos desarrollado con mayor profundidad y matiz en la obra de Platón, particularmente en el *Banquete*: el filósofo se sitúa en el campo de la neutralidad, no es ni sabio ni ignorante y desea el bien (la sabiduría) mientras no le invada el mal (la ignorancia).

²⁹ Esta noción de finalidad también había sido insinuada en las primeras líneas del diálogo cuando Sócrates, haciéndole reconocer a Lisis sus propias carencias, concluía que los hombres siempre se unen en amistad buscando el bien y la utilidad en sus relaciones.

³⁰ Tropezamos con un punto problemático que podría devenir en aporía, de no ser porque el propio Sócrates decide obviarlo. Según el planteamiento que hemos hecho, lo amigo (lo que no es ni bueno ni

Lo relevante a juzgar en la tesis que hemos planteado, es que cuando algo se hace amigo de algo con vistas a un fin, las cosas resultan no queridas por sí mismas, sino en relación a otras, en una concatenación infinita de amistades. Así pues, es indispensable un primer objeto de amor, por causa del cual se anhelan los demás, que no son más que simulacros suyos. En sentido estricto sólo merece el título de amigo (*philon*) aquel en el que todas las otras amistades “confluyen y acaban” (220b). Como hemos visto, aquello que es objeto último de amor y se valora por sí mismo se identifica con el bien.

Es necesario ahora esclarecer cómo se valora el bien como *philon*. Según decíamos, el bien se desea en presencia del mal. Ahora bien, al suponer la desaparición del mal, es sensato pensar que haya una desaparición del anhelo del bien, pues si ya no hay nada que nos haga daño, todo lo bueno resulta vano y hasta molesto. En este sentido, el bien se entendería como remedio contra el mal y no sería útil para el hombre. El bien por sí mismo no tendría utilidad alguna, sino sólo por causa del mal –del que somos enemigos–. De tal modo, empezaría a tambalear la tesis del bien como objeto último de amor en el que culminan los demás. No obstante, de no existir el mal, advierte Sócrates, permanecería el deseo del bien (Cf. 221b-c), que por sí mismo no es ni bueno ni malo. Si constatamos que el deseo sigue existiendo, es necesario que la causa del querer sea otra distinta al mal.

Al parecer, la verdadera causa de la amistad es precisamente, el deseo, que se entiende como carencia y privación de algo propio y constitutivo. Así, cuando alguien entabla una relación de amistad con otro, busca algo de lo cual se halla privado, algo que, por demás, le pertenece y le es próximo o propio³¹. De tal manera, amistad, deseo y amor³² tienen lugar en una relación de copertenencia o proximidad entre amado y amante. Sólo se aman aquellos que se pertenecen naturalmente y sólo el verdadero amante (*gnesios erastes*) es correspondido por su amado. Sin embargo, esta conclusión

malo) es amigo de lo bueno, que a su vez es amigo para éste. Según esto, lo amigo se hace amigo de lo amigo, lo semejante de lo semejante, cosa que ya habíamos rechazado. Sin embargo, la conversación prosigue

³¹ *Oikeiôn*: de la propia casa (221 e).

³² En este punto reaparece el *eros*, sin duda ya desde otra perspectiva, muy distante de la tradicional.

será válida, si y sólo si, se admite que “propio” o “familiar” es distinto a “semejante”, dadas las incongruencias que surgieron tras admitir que la amistad se daba entre semejantes.

Lo que parece ser una satisfactoria conclusión enseguida se desvanece. Es preciso reconocer que lo malo es connatural a lo malo, lo bueno a lo bueno y lo que no es ni bueno ni malo a lo que no es sin bueno ni malo. Sin embargo, acorde con lo que hemos discurrido, la amistad entre buenos es tan inaudita como entre malos. Así, frente a la noción de *lo propio* resulta imposible obviar las dificultades que aparecieron al analizar la amistad desde la semejanza.

Sócrates y sus interlocutores advierten que en su discusión fueron agotadas todas las posibilidades y que ninguna de ellas condujo a una satisfactoria definición de “lo amigo” (*to philon*). Con todo, la que parece ser una charla aporética, termina con un legítimo aire amistad entre los interlocutores que ahora se despiden, presionados por los pedagogos que recogen a Lisis y Menéxeno.

1.2.3. *Las no conclusiones del Lisis*

Ciertos elementos muestran la cercanía del *Lisis* con los primeros diálogos³³. Las experiencias de interrogación en éstos se caracterizan por ser disyuntivas y por desencadenar en definiciones inacabadas de los términos cuestionados³⁴. Por otro lado, aunque al igual que dichos diálogos analiza un tema moral, el *Lisis* señala una dificultad más amplia en cuanto parte de un término ambiguo, como se ha demostrado. De ahí sus evidentes inconsistencias y oscuridades. Es sorprendente, sin embargo, el tratamiento que da Aristóteles a las aporías del *Lisis* en los libros VIII y IX de su *Ética Nicomaquea*,

³³ Aunque, a la vez, ciertas características nos demuestran una distancia. Esto puede constatare desde la misma forma. El *Lisis*, a diferencia de los primeros diálogos, ya no es mimético sino narrativo. Igualmente, el desarrollo de los hechos se da de una manera más intrincada, pues las recurrentes entradas y salidas, así como el constante cambio de interlocutores, hacen que por momentos el lector se extravíe.

³⁴ En las diversas tesis que arroja el *Lisis* a la teoría platónica del amor, es evidente la falta de importantes matices por parte del propio Sócrates. Sin embargo, también es válido pensar que la verdad acerca de un tema como la amistad es tan humano como complejo y que por ello son transitables múltiples caminos, todos ellos carentes de la universalidad esperada.

apartado que ya hemos referido. El análisis de la *philia* es desarrollado por el Estagirita con tal rigor y claridad que parecen resueltas todas las ambigüedades por las que, aparentemente sin justificación, se dejaron llevar Sócrates y sus jóvenes interlocutores en el *Lisis*³⁵.

Para muchos autores el *Lisis* es un fracaso dialéctico, en cuanto Sócrates baja su nivel de discurso al de la edad de sus interlocutores y se enreda así en una serie de sin salidas, por demás, perfectamente evitables. Se considera, además, un diálogo totalmente irrelevante en la doctrina platónica del *eros* y, en general, poco valioso dentro del corpus platónico. Sin embargo, para muchos estudiosos es claro que, pese a la ambigüedad y perplejidad constantes, en el *Lisis* hay una confianza en la posibilidad de resolver las dificultades planteadas. De hecho, para muchos es innegable que el *Lisis* proyecta ideas que más adelante serán abordadas y resueltas por Platón. Esta última será la alternativa que seguiremos, desde la relación existente entre el *Lisis* y el *Banquete*³⁶.

1.3. El *Banquete*: Siete alabanzas a Eros

La consumación de la perfección literaria de Platón parece tener lugar en el *Banquete*. Lo que en principio pretende mostrar el ejercicio filosófico en un contexto espontáneo y natural, acaba convirtiéndose en una obra maestra no sólo de la historia y la filosofía, sino de la literatura misma. De hecho, el *Banquete* pertenece a ese tipo de obras en las que difícilmente puede trazarse una línea que divida el estilo literario del

³⁵ En primer lugar, reduce el campo de acción de la *philia* a la esfera de lo humano, dejando a un lado la amistad por cosas inertes o inanimadas. Con dichas cosas no se entabla verdadera amistad, ya que “no hay reciprocidad y no se desea el bien del otro” (1155b 30). En este sentido, Aristóteles aclara que un estudio sobre la amistad debe centrarse sólo en el que es *objeto* de amistad, obviando así la ambigüedad del sentido activo-pasivo de *philia*. En una relación de amistad debe procurarse, ante todo, el bien de aquél que es amigo. Sólo así estaremos hablando de amistad perfecta, generada entre hombres virtuosos. De esto se sigue que la amistad requiere semejanza (en virtud), correspondencia y reciprocidad. Todos ellos, puntos rebatidos por Sócrates en el *Lisis* gracias a inconsistencias en la argumentación, si seguimos a Aristóteles.

³⁶ Para un recuento de las principales posturas asumidas respecto al lugar del *Lisis* en la obra platónica, ver: GUTHRIE, Op. Cit., pp. 144-145, n. 117-122.

contenido filosófico³⁷. La filosofía se despliega al compás de la rica y amena composición narrativa que nos expone Platón en este diálogo. Rica en detalles y refinamientos poéticos, esta obra se constituye como una de las más afamadas y decisivas del pensamiento platónico, aunque no por ello exenta de crítica y confusión respecto a los temas que aborda.

En primer lugar, es necesario reseñar la cronología del *Banquete* dentro del corpus platónico. Hoy en día hay común acuerdo en que se trata de un escrito del período medio, junto con *Menon*, *Fedón*, *Fedro* y *República*³⁸. Por una serie de anacronismos presentes en el diálogo puede darse como fecha tentativa de composición del *Banquete* el año 384 a.C, lo cual concuerda con el estilo y contenido del mismo³⁹. Sin embargo, queda la inquietud de si los hechos narrados en el *Banquete* fueron reales o no. En este punto la mayoría de estudiosos coinciden en afirmar que la celebración en casa de Agatón es claramente un hecho ficticio pero bella y verosímilmente relatado. La minuciosidad de los detalles y la mezcla de tan peculiares personajes son aspectos que sustentan esta tesis. Al parecer, el encuentro de los personajes allí presentes no obedece a la casualidad, sino a la más premeditada configuración de la mente de nuestro autor. Lo que sostendremos a lo largo de nuestra investigación será que cada uno de los invitados al convite de Agatón tiene la seria intención de transmitir *algo* que Platón quería decirnos; algo que, como veremos, tiene continuidad con las cuestiones planteadas en *Lisis*.

Aunque en muchos aspectos podamos ver la relación del *Banquete* con otros diálogos como *Fedón*, *Lisis*, *Gorgias*, *Fedro* o *Apología*, ciertos aspectos le dan una

³⁷ Cf. MARTINEZ, M, “Introducción al Banquete” en: PLATÓN, *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1997, p. 61.

³⁸ Un estudio decisivo en la cronología del *Banquete* es el que hace L. Robin, quien tras un minucioso análisis de tres obras cumbres de Platón acerca del amor, demuestra la consecución de las mismas en el siguiente orden: *Lisis*, *Banquete* y *Fedro*. (Cf. ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l’amour*, París, Librairie Felix Alcan, 1933, pp. 33-120).

³⁹ El *Banquete* es uno de esos diálogos en los que lo primordial es la fuerza poética de la composición y la vivacidad de las escenas, rasgos que caracterizan una época de gran vitalidad, previa a diversos fracasos políticos de Platón. (Cf. LLEDO, Emilio, “Introducción general” en: PLATÓN, *Diálogos*, Vol. 1, Madrid, Gredos, 1993, p. 49). Por otro lado, “el *Banquete* se ubica entre los diálogos relatados, pertenecientes a la época del 380 a.C.” (Cf. MARTÍNEZ, M, Op. Cit., p. 65).

singularidad y un estatus especial en el pensamiento de Platón. Por un lado, el hecho de que el ateniense se sirva del momento de la bebida o *symposion*, posterior a la comida, como ocasión para la disertación filosófica, es algo que no tiene precedentes literarios⁴⁰. Este hecho pone de relieve la intención de mostrar la filosofía, y en especial la figura de Sócrates, de una manera natural y familiar.

Por otro lado, el *Banquete* procede de modo completamente distinto a los diálogos de método socrático, pues no se configura en un continuo diálogo de preguntas y respuestas, sino en una serie de discursos entorno al mismo tema: el Amor. No obstante, el *Banquete* es una mezcla de estilos, siendo justamente esto lo que le da un valor especial. El autor muestra su gran versatilidad al jugar libremente con los distintos tipos de narración: diálogo en sentido estricto, discusión, mito y exposición continua⁴¹.

En cuanto a su contenido, el *Banquete* es cercano a *Lisis* y *Fedro*. Hay un consenso admitido en que es posterior al primero y anterior al último. Nuestro esfuerzo se centra en analizar los dos primeros, con el fin de demostrar que las principales cuestiones del *Lisis* se extienden a las páginas del *Banquete*. A continuación, veremos su estructura general.

1.3.1. Escena introductoria

El *Banquete* inicia con el encuentro de Apolodoro y varios amigos suyos – anónimos y ajenos al quehacer filosófico–, quienes le suplican relate los discursos proclamados, hace ya varios años, por Sócrates y otros personajes afamados en casa de Agatón acerca del amor. Apolodoro recuerda entonces que la misma petición le había hecho, días antes, otro amigo suyo, Glaucón. Éste se había enterado del asunto gracias a un tal Fénix, quien, a su vez, había escuchado el relato de Aristodemo, presente en aquel banquete aun sin ser invitado. Aristodemo es la misma fuente de información que tiene Apolodoro sobre dicho evento, confirmada en muchos puntos por el propio Sócrates.

⁴⁰ Cf. MARTÍNEZ, M, Op. Cit., pp. 63-64.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 64.-65.

Diversas interpretaciones se han dado al carácter enredado de esta escena preliminar y al estilo indirecto de la narración. Para algunos, su objetivo principal es acentuar la verosimilitud de la narración, al preocuparse por presentar dos testigos fidedignos: Aristodemo como fuente primaria y Apolodoro como fuente secundaria. Para otros, el distanciamiento entre los hechos reales y los hechos narrados hace evidente que Platón no había estado presente en el nombrado banquete y que, por consiguiente, no tenía ninguna intención de dar exactitud a su relato, quedando así excusada toda ambigüedad, omisión o imprecisión⁴². En nuestra interpretación, no obstante, la fecha histórica del banquete ofrecido por Agatón nos da ya una dosis suficiente de exactitud⁴³. Esta exactitud es útil en cuanto permite ubicar cronológicamente el diálogo, lo que no corrobora su veracidad histórica. Por otro lado, es probable que el estilo indirecto del diálogo consiga, precisamente, dar verosimilitud *dramática* al diálogo. De tal modo, en la concatenación de narradores se da peso al realismo de los hechos y, a la vez, queda justificada la falta de precisión del relato.

1.3.2. El banquete

La narración de los hechos empieza con el encuentro de Sócrates y Aristodemo, quien es convidado por aquél al banquete que ofrecería Agatón para celebrar el triunfo de su primera tragedia. Aristodemo llega primero, sin advertir que Sócrates se ha detenido en una puerta aledaña, en su acostumbrada actitud de recogimiento. Cuando Sócrates llega a casa de Agatón, la comida ha terminado y los invitados se disponen a la bebida, que por sugerencia de Erixímaco, se haría moderadamente. También por sugerencia de Erixímaco, aunque motivado por Fedro, se conviene que cada uno de los comensales elabore un discurso en alabanza al dios Eros. La sugerencia suena particularmente llamativa a Sócrates, quien se llama a sí mismo “experto en asuntos del

⁴² Cf. GUTHRIE, Op. Cit., p. 354.

⁴³ La reunión en casa de Agatón ocurrió en el 416 a.C, (cuando Platón tenía unos doce años y Sócrates unos cincuenta), la conversación de Apolodoro y sus amigos en el 400 a.C y la composición real del diálogo debió darse hacia el 384 a.C. (Cf. MARTÍNEZ, Op. Cit., p. 67).

amor” (Cf. 177e), cosa que bien nos ha dejado clara desde *Lisis* (Cf. 204 b-c). El estilo ahora discursivo del *Banquete* se mezcla con interludios de diálogos entre las intervenciones de uno y otro interlocutor. Al final, la inesperada intervención de Alcibíades cambia de nuevo el estilo del relato, así como el talante de la discusión. A continuación, recogeremos brevemente los seis discursos para luego profundizar en aquellos que prestan mayor utilidad a nuestra investigación.

Discurso de Fedro (178a-180b)

Fedro es el encargado de abrir la secuencia de alabanzas a Eros y, como es de esperarse por su formación retórica y literaria, se trata de un encomio cargado de elementos que sustentan más la verosimilitud que la veracidad del relato. En su corto discurso, Fedro enumera todas las características que debe tener un dios como Eros, así como los dones que otorga a los hombres. Así, empieza por señalar que Eros es el más antiguo de los dioses, en cuanto principio originario del universo, como afirmara Hesíodo⁴⁴.

De igual modo, Eros causa grandes bienes a los hombres porque es causa de sus acciones más nobles y hermosas. No hay mayor bien para un hombre, en efecto, que ser amado por un amante virtuoso o tener por objeto un amado virtuoso. La idea de Eros como garante de los más grandes bienes se verifica por cuanto, por un lado, provoca vergüenza ante las feas acciones y, por otro, genera deseo del honor de las que son nobles. Lo anterior puede resumirse afirmando que Eros produce vergüenza del mal y emulación del bien, cosas igualmente indispensables para la constitución de un Estado capaz de hacer cosas bellas y nobles:

Un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea. (178d-e).

⁴⁴ HESÍODO, *Teogonia*, v.116-117-120.

Además, Eros provee a los hombres del valor para superar toda vicisitud: sólo el enamorado es capaz de sacrificar su vida por el otro. Sin embargo, es más loable el sacrificio del amado que el del amante, pues aquél no cuenta con el valor que da la posesión divina del amor⁴⁵. Es de notar que, aunque Fedro elogie más el amor entre hombres, a la hora de ejemplificar el sacrificio y la máxima devoción del amante recurra al caso de una mujer, Alcestis (Cf. 179c)⁴⁶.

Discurso de Pausanias (180c-185c)

A diferencia del discurso de Fedro, Pausanias hace un intento más claro por entrar en la naturaleza de Eros y mostrar sus distintas formas. Es así como su discurso es el primero en enunciar la doble naturaleza de Eros. Existen dos Eros porque existen dos Afroditas en la tradición mítica: la celeste y la vulgar. El amor correspondiente a Afrodita vulgar o Pandemos se refiere más al amor físico que al espiritual y es propio tanto de mujeres como de hombres. El amor de Afrodita Celeste, por el contrario, al carecer de lado femenino por ser huérfana de madre, se da exclusivamente entre hombres y no es lascivo ni superficial, sino maduro y orientado al crecimiento intelectual. El amor constituye una actividad que en sí misma no es ni buena ni mala, con lo que quedan justificadas prácticas como la pederastia. En este sentido, las relaciones entre jóvenes son guiadas por el Eros vulgar y por ende, son inútiles e inciertas. En cambio, resultan valiosas y loables aquellas que los jóvenes sostienen con hombres maduros e intelectualmente bien formados. Sin embargo, en algunos Estados tiránicos este tipo de amor se censura fuertemente porque el poder de la tiranía se ve amenazado cuando las relaciones interpersonales son fuertes y sólidas. En otros Estados

⁴⁵ En 179a, Fedro afirma que Eros “inspira” valor y hace que el enamorado sea igual al que es valiente por naturaleza. Más adelante dirá explícitamente que el amante está “poseído por un dios” (180b).

⁴⁶ Cosa que acierta en advertir Guthrie. Alcestis fue la única capaz de dar su vida por su esposo, Admeto, acto que pareció tan bello a los ojos de los dioses, que le fue concedido el privilegio de que su alma subiera del Hades (Cf. GUTHRIE, Op. Cit., p.367).

las relaciones entre hombres maduros y jóvenes es censurada por considerarse deshonorosas, cuando en sí misma esta práctica no es ni buena ni mala⁴⁷.

Por otro lado, la costumbre de los atenienses establece que amar en público es más honroso que hacerlo en secreto, así como amar a nobles y mejores más loable que amar sólo cuerpos bellos. También se concede gran libertad al amante, en cuanto le son permitidos los actos más extraños siempre que justifiquen sus conquistas⁴⁸. Sin embargo, amar no es una acción tan deseada ni hermosa como pareciera según esta descripción de las costumbres atenienses, ya que ella misma ha dado lugar a la figura del pedagogo, encargado de cuidar a los jóvenes de los acosos por parte de hombres maduros. La legislación ateniense en particular, no reprende la pederastia pero la critica en cuanto el modo de practicarla es lo que determina si es buena o mala. “Por consiguiente, es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido pérfidamente, mientras que es obrar bellamente el concederlos a un hombre de buena manera” (183e). De ahí que la misma costumbre indique que la función de los amantes sea perseguir y la de los amados huir, donde el amado que se deja conquistar rápidamente, se tiene por vergonzoso y censurado. En consecuencia, el tiempo y el trato son elementos fundamentales para el verdadero amor.⁴⁹.

Discurso de Erixímaco (185e-188e)

Justo cuando corresponde el turno de hablar a Aistófanés, le viene un repentino hipo que le impide cumplir con el elogio a Eros, por lo que cede su lugar a Erixímaco. El discurso del médico inicia aclarando que, si bien el precedente discurso de Pausanias se

⁴⁷ Cf. Ibid.

⁴⁸ De hecho, se considera que el juramento mismo del amante no tiene valor para los dioses, al ser capaces de perdonar su violación (183b-c).

⁴⁹ Cabe decir que, aunque aparentemente las ideas expuestas por Pausanias estén acordes a la postura platónica del amor ligado a la virtud y la sabiduría, hay una diferencia fundamental en la forma de valorar el aspecto sexual de Eros, dado que Pausanias en ningún momento le resta valor e incluso parece considerarlo intercambiable con el aspecto espiritual. En otras palabras, la virtud es en Pausanias un “enmascaramiento del placer sexual” (REALE, Giovanni, *Eros: demonio mediador, el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat, Barcelona, Herder, 2004, p.91, n. 18).

había acercado a la verdad –en cuanto enunciaba la doble naturaleza de Eros– fallaba por la limitación de su argumentación. En efecto, haría falta aún precisar la función física del amor, en cuanto no sólo atrae las almas hacia lo bello, sino también los cuerpos de todos los seres vivos hacia muchas otras cosas.

Así, Erixímaco habla de un Eros bueno como causa de lo sano y de un Eros malo, origen de lo enfermo. Igualmente, es hermoso y necesario favorecer las cosas buenas y sanas del cuerpo, así como vergonzoso propiciar las malas. De esto se ocupa con destreza el arte de la medicina, “conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad” (186c). De donde se sigue que el buen médico será aquel que sea “capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otro” (186d), entendiendo por enemigos, los elementos más contrarios⁵⁰.

Bajo la égida del dios Asclepio, la medicina, al igual que otras artes como la agricultura, la gimnástica y la música, se encarga de llevar a buen término la unión de los elementos más opuestos. Así, el Eros bueno (celestes, ordenado), tras la satisfactoria unión de contrarios, deja como resultados la salud y la moderación; mientras que el Eros malo (vulgar, desmesurado) deja como consecuencias negativas la plaga y la enfermedad, que resultan tras el fracaso de la reconciliación entre los contrarios. El buen médico aplicará en la medida que sea necesaria cada uno de los Eros existentes. Claro está que el Eros vulgar debe recetarse con cautela para propiciar el grado de placer requerido y no llegar a ningún exceso. Sólo el Eros administrado con moderación y justicia es garantía de felicidad para el hombre.

Discurso de Aristófanes (189a-193d)

Aristófanes inicia su discurso diciendo que no es posible conocer el poder de Eros sin conocer primero la naturaleza de la raza humana. Así, expone lo que se conoce

⁵⁰ “Y son los elementos enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas” (186d).

como el “mito del andrógino”, uno de los más bellos y emblemáticos pasajes de toda la obra platónica. Originariamente los seres humanos tenían dos cuerpos, eran circulares y tenían tres sexos: masculino-masculino, regido por el sol, femenino-femenino, regido por la tierra y masculino-femenino (andrógino), regido por la luna. Como estos seres eran arrogantes peligraba el gobierno de los dioses, así que Zeus decidió debilitarles dividiéndolos por la mitad⁵¹.

La descripción mítica evocada por Aristófanes explica por qué cada hombre tiene una necesidad natural de buscar la mitad de la que ha sido privado en tiempos ancestrales: “desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza humana” (191d). De ahí que cuando se encuentran dos mitades originariamente unidas, nazcan la alegría y el amor eterno entre ellas⁵². El amor se considera, entonces, un intento natural por restaurar nuestra naturaleza primigenia, no asociado a un deseo físico, sino a un profundo anhelo del alma.

Discurso de Agatón (194c-197e)

El discurso de Agatón, por su parte, es una mezcla de figuras retóricas entorno a Eros, cumpliendo con todos los aspectos de un encomio. Agatón promete hablar primero de la naturaleza del dios para luego poder hablar de los dones que otorga a los hombres⁵³. Su primera afirmación será, entonces, que Eros es el más feliz de los dioses porque es el más bello, y lo es en cuanto es el más joven, en contra de lo dicho por Fedro. Desde que

⁵¹ La imagen de los seres andróginos había sido ya enunciada por Empédocles y era común en la mitología oriental. (Cf. GUTHRIE, Op. Cit., p. 370).

⁵² Las mitades originariamente hermafroditas son heterosexuales, en tanto que las femeninas son lesbianas y las masculinas homosexuales. Aristófanes reconoce que, de estas relaciones, la heterosexual cumple un papel importante en cuanto preserva la especie humana pero elogia de manera singular las relaciones homosexuales masculinas. Aquí se deja ver también un aire de apología a la pederastia: “Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; estos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza (...) Llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos” (191e-192a)

⁵³ Lo correcto en cualquier exposición, dice Agatón, es “explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable” (194e).

existe Eros hay armonía entre los dioses y ello prueba su juventud, pues dicha armonía no existió desde siempre, sino que hubo un tiempo en el que reinó entre ellos la discordia, como afirman muchos poetas. Eros es, además, el dios más tierno y delicado, por cuanto habita en los lugares más blandos, los corazones de hombres y dioses. Una última característica que prueba la belleza de Eros es la flexibilidad de su forma, la cual le permite entrar inadvertidamente en las almas de los hombres.

Sin embargo, Eros no sólo es bello, sino que posee las demás virtudes: es justo porque en él se da el acuerdo y no hay lugar para la violencia; es templanza y autocontrol porque, al ser el deseo más fuerte, es capaz de dominar los demás placeres y deseos; es valiente porque ha vencido al dios mismo de la guerra; es hábil y sabio porque inspira todas las artes⁵⁴.

La última parte del discurso de Agatón es interpretada por muchos estudiosos como un himno a Eros, que goza de perfecto equilibrio armónico en su composición y sonoridad musical⁵⁵. Este final de la intervención del poeta es, además, una exhortación a seguir la guía de Eros, dados los inmensos bienes que procura a la humanidad.

Discurso de Sócrates (201d-212c)

Sócrates parte por hacer que Agatón admita que Eros es un término relativo, en cuanto es deseo *de* algo, algo de lo que, por demás, carece. Así, si Eros se define como deseo de la belleza y del bien, estamos obligados, como lo estuvo Agatón, a admitir que Eros es carencia de belleza y de bien. En otras palabras, Eros no puede ser ni bello ni bueno. Una vez sentada esta base, Sócrates puede dar curso a su intervención, que no tiene ya la forma de discurso de las anteriores, sino la del diálogo que alguna vez

⁵⁴ En cuanto a la sabiduría de este dios, dice Agatón, honrando su propio arte, que “es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro (...) Eros es, en general, un buen poeta en toda clase de creación artística. De hecho, su influjo creador es evidente en la naturaleza misma porque es gracias a Eros que nacen y crecen todos los seres vivos” (Cf.197a).

⁵⁵ Cf. JAEGER, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Trad. Wenceslao Roces, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.577.

sostuvo con Diotima, sabia de Mantinea, quien le enseñara todo cuanto él conoce sobre el amor⁵⁶.

La primera de las enseñanzas o “misterios menores” consiste en comprender que Eros no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo, sino un intermedio (*metaxy*) entre estos extremos. En este sentido, tampoco es dios, pues es propio de los dioses ser felices y bellos y si hemos admitido que Eros es deseo de la belleza, no podemos llamarle dios, aunque tampoco podamos llamarle mortal. Eros es entonces un espíritu (*daimon*), que comunica a dioses y hombres. A través de este *daimon* funcionan las artes de la adivinación, los sacrificios y los ritos. Esta naturaleza intermedia de Eros se explica por su propio origen: Eros es concebido en la celebración del nacimiento de Afrodita, cuando Penía, personificación de la pobreza, aprovechando la embriaguez de Poros, dios del recurso, consigue hacerse un hijo suyo; por ser concebido en la fiesta de Afrodita ese hijo será escudero de la diosa y amante de la belleza. De ahí que, como su madre, Eros sea siempre indigente, duro y descalzo, muy lejos de la imagen del Eros bello y delicado. A la vez, de su padre, Eros recibe la riqueza de recursos para alcanzar la belleza y sabiduría, lo cual le hace valiente, hábil y audaz.

Por otro lado, en tanto equiparables bien y belleza, Eros es también deseo del bien. Es en este sentido que podemos considerar a Eros como promesa de felicidad para los hombres, ya que sólo quien posee el bien es feliz. De cualquier modo, Eros se define como deseo de poseer siempre el bien y ello se consigue a través de la creación. Eros es un *deseo de procreación en la belleza*, ya sea en el cuerpo o en el alma. Este deseo de procreación es, a su vez, una chispa de inmortalidad en lo mortal, que sólo puede saciarse en algo tan asociado a la divinidad como la belleza. De tal modo, la causa del amor y del deseo es el anhelo de inmortalidad a través de la creación. Y, aunque el deseo

⁵⁶ La estructura del evocado diálogo con Diotima tiene la forma típica de los misterios griegos, los cuales consistían en tres partes: 1) purificación, 2) pequeños misterios y 3) grandes misterios. Del mismo modo, las palabras de la sacerdotisa siguen este orden: una refutación que actúa como purificación, seguida por la enseñanza de la verdadera naturaleza de Eros que recurre a una narración mítica, del mismo modo que lo hacen las ceremonias iniciáticas; por último, enseña los grandes misterios, cuyo objeto en este caso es la contemplación de lo Bello en sí, cuando se ha alcanzado la cima de la escalera del Eros. (Cf. REALE, Op. Cit., pp. 170-172).

de procreación es natural a toda especie, es propio de los hombres querer immortalizarse no ya con un ser igual a sí mismos, sino con creaciones de su propio espíritu⁵⁷.

La revelación final –ritos finales– de Diotima constituye la llamada “*scala amoris*”, según la cual, el modo adecuado de iniciarse en los misterios del amor es ascender progresivamente hasta la contemplación de la Belleza en sí. Este proceso puede resumirse en siete fases, a saber: 1) contemplar un cuerpo bello y engendrar pensamientos bellos y nobles, 2) pasar de amar la belleza de un solo cuerpo a la de todos los cuerpos bellos, 3) valorar más la belleza del alma que la del cuerpo, 4) reconocer la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes, 5) ver la belleza del conocimiento en todas sus formas, 6) contemplar la Belleza en sí, eterna e inmutable, 7) engendrar la verdadera virtud.

Esta revelación de Diotima muestra que es preciso que el verdadero amante se inicie en un proceso ascendente, en el que empezará a divinizar la belleza a partir de las “participaciones de belleza” que encuentra en este mundo. Se servirá de éstas como peldaños que lo conduzcan a la virtud y a la verdad.

Intervención de Alcibíades (212c-215a)

Cuando todos los presentes daban por bien terminada la velada y el ejercicio de elogiar a Eros, irrumpe en el escenario Alcibíades⁵⁸, completamente ebrio y acompañado

⁵⁷ Así, la inmortalidad queda asegurada en la memoria de las futuras generaciones a través de las creaciones de poetas, artistas e inventores. La educación misma es un ejemplo claro de esta preñez espiritual, ya que cuando un joven encuentra la belleza de un cuerpo unida a la belleza del alma, da a luz en esa belleza y juntos cuidan y protegen lo que han engendrado (209c).

⁵⁸ Muchos estudiosos han restado importancia a la intervención de Alcibíades, al considerarla un simple apéndice del *Banquete*. No obstante, las palabras de este personaje serán, justamente, el aterrizaje de las ideas antes proclamadas por Sócrates y, por consiguiente, una justificación de las mismas. Es innegable el cambio abrupto de la forma narrativa a partir de la irrupción de Alcibíades. Se pasa súbitamente del tono solemne y extático de las enseñanzas de Diotima al carácter hilarante y un tanto frívolo de las palabras de Alcibíades. No obstante, puede verse en ello un interés por resaltar la naturalidad en que tiene lugar la disertación filosófica. Con la repentina entrada de Alcibíades Platón parece recordarnos que el ambiente que nos envuelve es, y no debe dejar de ser, una fiesta. “Platón no nos hará olvidar que estamos en una fiesta. Así, lo jovial resulta tan significativo como lo serio, lo cómico tanto como lo trágico” (GUTHRIE, Op. Cit., p. 380).

por unas flautistas. Alcibíades ingresa a la casa de Agatón, llamándole a gritos y ansioso por alabarle con una corona de violetas y yedras. En cuanto es llevado por los esclavos hacia el centro de la reunión, consigue saludar y coronar al poeta. Enseguida se sobresalta al advertir que entre los comensales se halla su amado Sócrates. Arranca entonces una de las guirnaldas que coronaban a Agatón para cederla al filósofo, a quien consideraba triunfador insuperable en la composición de discursos. Es así como Alcibíades es convidado por los demás partícipes del banquete a elaborar un último encomio a Eros. Sin embargo, el bello Alcibíades se declara incompetente para tal tarea debido a su estado de embriaguez, sin que por ello su presencia dentro del simposio pase en vano. Alcibíades sugiere realizar un elogio del propio Sócrates, aprovechando que le tiene enfrente como inspiración y justificando así, una mayor espontaneidad en su discurso. De tal manera, el elogio de Eros en Alcibíades toma la forma de un elogio a Sócrates. Como veremos, Sócrates será la encarnación misma del *eros*.

El discurso de Alcibíades empieza valiéndose de una particular imagen: Sócrates es como los silenos, los cuales esconden las más bellas estatuillas de los dioses dentro de su figura poco agraciada. Lo mismo sucede con los discursos de Sócrates, que al modo de las flautas de los sátiros, seducen ineludiblemente a sus oyentes, aunque se disfracen de un tono irónico y, en suma, poco serio.

Una vez hecha esta breve semblanza de Sócrates, Alcibíades narra los encuentros más cercanos sostenidos con aquél, de los que siempre salió con la frustración propia del amante no correspondido. Esta relación dispareja entre la absoluta belleza de Alcibíades y la innegable fealdad de Sócrates pretende ser equilibrada por el propio Alcibíades intercambiando su armonía física por la belleza interior de su amado, lo que significaría “intercambiar oro por bronce” (218e). Lo anterior nos demuestra que Alcibíades no va más allá del segundo peldaño de la *escala amoris*, por cuanto considera la belleza física de algún modo intercambiable por la belleza espiritual, consideración, por demás, muy común en el pensamiento tradicional ateniense. Sin embargo, Platón muestra en este punto un cambio radical: lo físico y lo espiritual pertenecen a dos esferas totalmente distintas y, por ende, imposibles de intercambiar. Este es quizás el mensaje más

importante que quiere dejar el ateniense con la intervención de Alcibíades que cierra magistralmente el *Banquete*.

Capítulo 2

APORTES DEL LISIS A LA TEORÍA DEL AMOR: El *Banquete* a la luz del *Lisis*

“El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”

PLATÓN, *Banquete*, 206a.

Una vez desarrollado el análisis esquemático de los dos diálogos de Platón que se ocupan explícitamente del problema del amor, es posible no sólo determinar el papel que cumplen dentro de la constitución de una teoría del amor, sino, además, señalar las relaciones existentes entre ellos. Lo que se intentará demostrar en lo que sigue, serán las implicaciones que tiene el *Lisis* en un diálogo ulterior como el *Banquete*, que goza de mayor consistencia y estima en la erótica platónica.

Como se ha visto, la discusión en el *Lisis* puede considerarse negativa, atendiendo a los callejones oscuros de argumentación que condujeron a tan reiteradas sin salidas. Sin embargo, no puede considerarse negativa una discusión que, aunque no lleve a afirmaciones concluyentes, arroja ideas que, como semillas, germinan después con un mejor abono y ambiente. El *Banquete* es, pues, ese ambiente en el que, según nuestra interpretación, las semillas del *Lisis* crecen y dan el fruto esperado, alimentadas, quizás, por el abono de la experiencia y la madurez.

Por otro lado, es evidente que el *Lisis* cumple el papel fundamental de señalar las limitaciones de la concepción tradicional de amistad, al tropezar intencionalmente con la ambigüedad presente ya en el término *philia* y sus derivados. Cabe decir que en esa concepción tradicional de la amistad se incluyen también las ideas de los pensadores más estimados de la época. De ahí que los personajes, tanto del *Lisis* como del *Banquete*, apelen a tesis de Heráclito, Empédocles y otros filósofos de la naturaleza, así

como a versos de poetas como Homero o Hesíodo, para hallar la explicación del principio de la amistad. El *Lisis* señala las limitaciones de esta noción popular de amistad y se aventura a demarcar las más significativas tesis platónicas acerca del amor, que en el *Banquete* culminan en lo que podríamos llamar «doctrina del amor filosófico» o «erótica filosófica». A continuación veremos cada uno de los puntos del *Lisis* que aparecen abordados y desarrollados con mayor precisión en el *Banquete*, siguiendo en gran parte las conclusiones que extrae Robin de su análisis interno de los dos diálogos⁵⁹.

2.1. Correspondencia de la *Philia* / Diálogo entre Sócrates y Agatón

Recordemos que la primera discusión del *Lisis* es la que corresponde al diálogo que sostiene Sócrates con Menéxeno. La pregunta que inaugura tal discusión es planteada por Sócrates y busca establecer quién debe llamarse amigo en una relación de amistad, si el que quiere, o el que es querido. Las distintas alternativas que muestra el joven a Sócrates se resumen en una primera aporía, según la cual, la amistad no depende sólo del que quiere, ni del que es querido, ni tampoco es reciprocidad. Este diálogo entre Sócrates y Menéxeno no tiene un desarrollo concreto en el *Banquete*, aunque no por ello resulte irrelevante para nuestra configuración de la doctrina platónica del amor⁶⁰. De hecho, en dicho pasaje del *Lisis* es posible rastrear dos ideas esenciales que se reflejan de alguna manera en el *Banquete*. Por un lado, las alternativas de respuestas que recorren Sócrates y Menéxeno en el primero de estos diálogos parecen trazar la distribución de los discursos proclamados por los partícipes del banquete de Agatón. Así, el discurso de Sócrates pretende resolver la cuestión a partir de la perspectiva del amante; Agatón, por su parte, busca dar respuesta desde la óptica del amado; por último, los discursos de Aristófanes y Pausanias muestran claramente la idea de amor como correspondencia. Por otro lado, en el *Banquete* el reflejo más nítido del problema

⁵⁹ ROBIN, Op. Cit., p. 47-49.

⁶⁰ Y es que el problema que se plantean Sócrates y Menéxeno sólo puede tener lugar en el *Lisis*, en tanto diálogo que se ocupa expresamente de la *philia*. En efecto, la pregunta inicial de Sócrates a Menéxeno pretende jugar con la ambigüedad propia de *philos*, motivo por el cual, al trasladar la discusión al *eros*, la cuestión de la correspondencia o reciprocidad deja de ser pertinente.

planteado en *Lisis* acerca de la correspondencia de la amistad, es aquel al que ya hemos aludido, a saber, el radical rechazo de Sócrates al elogio hecho por Agatón sobre el Eros-amado. Explicaremos esto con más detenimiento.

En el *Banquete*, Sócrates plantea a Agatón una pregunta orientada al mismo camino que la que hiciera a Menéxeno en el *Lisis*: “es acaso *eros* de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada?” (199d), y matizándola aún más, “¿desea *eros* aquello de lo que es amor o no? ¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee? (200 a). Las respuestas de Agatón señalan que Eros debe por necesidad ser deseo de *algo* y que su deseo existe en tanto no posea ese *algo*. En efecto, “lo que desea, desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello” (Ibíd.). Así, el diálogo entre Sócrates y Agatón da un giro importante respecto a las consideraciones de los oradores que les antecedieron. Eros pasa de ser considerado como el objeto de amor elogiado, a ser concebido como el que practica el ejercicio mismo de amar. En el caso particular del discurso de Agatón, Eros es lo amado porque es bello y nada hay más amable que la belleza y el bien. Sócrates, sin embargo, refuta esta idea llegando justamente a la tesis contraria: Eros es amante y su objeto de amor es la belleza. Cabe recordar el esquema general de esta refutación.

Admitiendo las tesis expuestas por Agatón, Eros es el más bello de los dioses por cuanto es el más joven y delicado y, en consecuencia, se orienta siempre a las cosas bellas y nobles. De este punto se sirve Sócrates para extraer una serie de consecuencias cruciales para su investigación del amor. Si Eros es amor de las cosas bellas y si, como queda dicho, amar es deseo y necesidad de algo en cuanto no se posee, es necesario que Eros sea deseo de la belleza, la cual no posee y, por el contrario, necesita. De ahí que sea incorrecta la afirmación de Agatón acerca de Eros como el más bello de los dioses: si Eros desea la belleza por cuanto ésta es su objeto de amor, es imposible llamar bello a este dios. Y si Eros no posee belleza, sino que la desea, tampoco puede ser bueno, dada la equivalencia típicamente griega entre belleza y bien. Sin embargo, sería una insensatez llamar a Eros feo o malo. ¿De qué naturaleza es, entonces, este dios? Es aquí donde Sócrates da curso a la narración de su diálogo con la sabia de Mantinea, Diotima.

La naturaleza de Eros es explicada a través del maravilloso mito sobre su nacimiento, de manera que las ideas antes enunciadas en la conversación con Agatón ganen en claridad, peso y credibilidad. Así, Sócrates revierte la idea clásica de Eros y habla de su naturaleza, ya no como lo *amado*, sino como lo que *ama*. Considerando lo dicho, la tesis a la que llega Sócrates, parece ser una respuesta a la ambigüedad que había dejado la pregunta que Sócrates planteara a Menéxeno en el *Lisis*⁶¹. Aunque es claro que los problemas que siguieron a dicha cuestión no parezcan preocupar en mayor medida al Sócrates del *Banquete*, es importante subrayar que el preludio a su discurso atiende a la inquietud inicial que había planteado a Menéxeno en *Lisis*, hallando en la figura de Eros un nuevo camino para explorar la naturaleza del amor. Lo que constituirá su discurso, rememoración de las enseñanzas de la sacerdotisa de Mantinea, aborda otra serie de elementos que serán estudiados más adelante, según su coincidencia con otros importantes puntos del *Lisis*.

2.2. Amistad entre semejantes / discurso de Pausanias

La pregunta por el sujeto y el objeto del amor, que en el diálogo entre Menéxeno y Sócrates toma la forma de la pregunta por la correspondencia o reciprocidad en la amistad, sigue su curso en la conversación que posteriormente sostiene Sócrates con Lisis. Así, la cuestión sobre quién es el que quiere y quién el querido se aborda desde el punto de vista de la semejanza, elemento ampliamente abordado por poetas y filósofos de la naturaleza. De tal modo, la respuesta de Lisis indica que la amistad se da entre aquellos que son semejantes. Como quedó visto en el análisis esquemático del *Lisis*, esta tesis encuentra rápidamente una objeción, al poner en cuestión la posibilidad de amistad entre hombres semejantes en maldad. Evidentemente los malvados no pueden ser amigos entre sí porque son imprevisibles, inestables y nunca semejantes ni con ellos

⁶¹ De hecho, podríamos decir que la intrincada conversación con el joven sirve a Platón para precisar y aclarar los términos, con los que después no hallaría ya tanta dificultad en el *Banquete*, al restringirse a la consideración del *eros*.

mismos. Por otro lado, la amistad entre dos hombres buenos tampoco es posible porque éstos no son útiles el uno al otro, en cuanto todo bien pueden causárselo a sí mismos y no requerir de nadie más para ello, de manera que los buenos no se sienten en modo alguno atraídos por sus semejantes. Y si los buenos no son amigos entre sí pero tampoco lo son los malos, la tesis de la amistad sustentada en la semejanza queda reducida a la inconsistencia y el absurdo.

No obstante, aunque el supuesto de la semejanza haya conducido a la aporía, es posible descifrar la relevancia de este pasaje del *Lisis* gracias a la exposición hecha por Pausanias en el *Banquete*. No se trata de entrever el modo en que la tesis de la semejanza influye en la constitución de la doctrina platónica del amor, sino de comprender que ésta tiene cierta resonancia en el pensamiento posterior de Platón, resultando insuficiente para sus propósitos. Es por esto que es incluida en uno de los discursos previos a la intervención fundamental de Sócrates.

Pausanias inicia su discurso aclarando que existen dos Eros de distinto linaje y que su encomio versará sobre aquel nacido de Afrodita Celeste. Sin embargo, lo que deja claro esta enunciación del doble linaje de Eros es la neutralidad del amor: el amor por sí mismo no es ni bueno ni malo⁶². En efecto, el amor, como toda actividad humana, es bueno o malo de acuerdo a la forma en que se realice. Sólo será digno de alabanza el Eros que haga amar bellamente, esto es, el Eros *uranos*, que al participar sólo de lo masculino, se inclina naturalmente a la fuerza y la inteligencia, fuentes de grandes bienes para los hombres. Las ideas expuestas por Pausanias constituyen, por un lado, una exaltación al amor homosexual, en cuanto el amor masculino es considerado como la forma más perfecta de amor; por otro lado, configuran una apología a la pederastia, al indicar que si se practica con virtud, antes de censurada, la relación entre mancebos y hombres maduros debe ser elogiada como una bella relación que siempre conduce al

⁶² Este aspecto puede sugerir, además, cierta cercanía con el planteamiento hecho en el mismo *Lisis* (216c-222d); acerca de una categoría neutra para explicar el modo en que tienen lugar las relaciones de amistad. Esto mismo muestra que, en contraste con el discurso de Pausanias, el objeto de la discusión es distinto, aunque se apele a la misma categoría.

joven a su crecimiento espiritual e intelectual⁶³. Así, las formas más cercanas al “amar bellamente”, que no merecen juicios ni censuras, sólo serían aquellas que se ocupan más del carácter que del cuerpo, ya que “el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable” (183e). Se tiene por algo bello el amado que concede sus favores a un amante noble y virtuoso, lo cual es valorado políticamente en cuanto produce grandes beneficios a la ciudad.

Con lo dicho, vemos un punto que merece la pena ser rescatado desde la luz que nos ofrece el *Lisis*. Cuando Pausanias enuncia las dos clases de Eros, establece dos categorías radicalmente distintas de amor. El amor vulgar es amor del cuerpo y de lo efímero; el amor celeste es amor del alma y de la virtud. Los hombres, análogamente, se hacen amantes conforme la naturaleza de cada uno de estos dioses. Aquellos que siguen el ejemplo de Eros pandemos buscan hombres de su misma clase y se regocijan en el amor vulgar, en tanto que los hombres virtuosos buscan y aman a hombres que se les asemejan en virtud. Esto significa que el semejante se une siempre a lo semejante, tesis ya abordada y analizada en detalle por Lisis y Sócrates, como quedó visto.

Por otro lado, es preciso advertir la principal diferencia entre el planteamiento de Pausanias y el de Platón, a saber, la forma en que conciben el aspecto sexual de Eros. Como afirmábamos en el análisis del *Banquete*, el discurso de Pausanias falla, y se distancia de la postura platónica, al considerar que el amor sexual es equivalente e intercambiable con el amor intelectual o espiritual. Lo sexual y lo físico resultan, en últimas, tan valiosos como la virtud. A diferencia de Platón, para Pausanias el amor físico *acompaña* el amor espiritual, no lo *reemplaza*. En consecuencia, la última parte

⁶³ No obstante, cosa distinta ha asimilado la tradición debido al mal ejemplo de los amantes vulgares, quienes centran su amor en la posesión de los cuerpos, más que de las almas, “despreocupándose de si la manera de hacerla es bella o no. De donde les acontece que realizan lo que se les presente al azar, tanto si es bueno como si es lo contrario” (181b). Como habíamos visto, la legislación ateniense está conforme con la idea de no enjuiciar la pederastia como negativa hasta no valorar la forma en que es practicada, aunque asigna a los pedagogos la labor de cuidar a los amados de los amantes. Esto hace del amor a mancebos y efebos una forma de amor mucho más compleja en Atenas que en otros Estados. No se castiga pero, sin embargo, es mal vista y criticada.

del discurso de Pausanias considera posible una relación desigual como la que hay entre el hombre maduro virtuoso y el joven bello. Sin embargo, aún en este caso, la condición para no censurar esta unión es que los dos, amante y amado, tengan una afinidad intelectual y espiritual; que, después de todo, haya una *semejanza* que los lleve a amarse.

2.3. Amistad entre contrarios / Discurso de Erixímaco

Ante la perplejidad de las insensatas conclusiones a las que llevó la indagación de la semejanza como causa de la amistad, surge la tesis contraria, según la cual, lo semejante está en perpetua lucha con lo semejante, tesis que sugirieran pensadores como Hesíodo o Heráclito. La rivalidad y hostilidad es concebida como una necesidad cósmica que asegura la armonía, de manera que cada cosa desea lo que le es más opuesto, al encontrar en ello gran beneficio y utilidad. En otras palabras, lo contrario es lo más amigo de lo contrario. La objeción sin embargo no se hace esperar. No existe nada más contradictorio que la amistad y la hostilidad; nada más absurdo que el enemigo sea amigo del amigo y el amigo del enemigo, así como que el justo sea amigo del injusto, el bueno amigo del malo, etc. Por lo tanto, la tesis de la amistad basada en la oposición queda completamente descartada, así como la investigación sobre la amistad, aparentemente frustrada.

Sin embargo, Platón no deja excluida del todo esta vía de investigación en sus planteamientos ulteriores al *Lisis*. Ejemplo claro de ello es el discurso que expone Erixímaco en el *Banquete*. El respetado médico, como es de esperarse, hace un elogio de Eros desde la perspectiva científica. El discurso de Pausanias había acertado en mencionar la dualidad de Eros pero se equivocaba al restringir su influencia a los seres humanos. Por su formación científica, Erixímaco sabe muy bien que el poder de Eros no se limita a los hombres, sino que se extiende a la totalidad del cosmos⁶⁴ y pretende

⁶⁴ Esta tesis del amor como fuerza cósmica que une los elementos más opuestos no sólo es común a los mencionados Heráclito y Hesíodo, sino a poetas como Esquilo, Eurípides, Aristófanes y, en general, a los de la tradición órfica, así como a otros científicos como Empédocles (Cf. GUTHRIE, Op. Cit., p. 368).

explicar esto desde la medicina. Ésta, en efecto, pertenece al ámbito de Eros porque su principal tarea es unir en amor y armonía los elementos que se hallan discordantes (caliente-frío, amargo-dulce, húmedo-seco). La tarea del buen médico ha de ser entonces procurar que haya amor donde debe haberlo, es decir, entre los elementos más enemigos del cuerpo. En otras palabras, el médico actúa como un “artífice creador de Eros”⁶⁵, al infundir el Eros bueno a las partes del cuerpo que requieran de él, así como al dosificar el Eros malo para causar placer cuando el cuerpo mismo lo exija, cuidando de llegar a excesos.

Platón se sirve del discurso de Erixímaco para citar, como lo hiciera en el *Lisis* (215d), una de las principales tesis de Heráclito que, aunque acorde a la concepción del Eros fundamentado en la oposición, exige una aclaración. Según el filósofo de Éfeso, “lo uno, siendo discordante en sí concuerda consigo mismo, como la armonía del arco y la lira” (187a) pero es insensato creer que la armonía es en sí misma discordante o que es producto de lo que se mantiene discordante. En efecto, en tanto sigan siendo discordantes, entre lo sano y lo enfermo no puede haber armonía por efecto de la medicina. “La armonía, ciertamente, es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice” (187b). Esta rectificación hecha por el propio Erixímaco parece que busca superar las dificultades que la teoría de los contrarios había generado en *Lisis*. Cada pareja de contrarios debe dejar de verse como discordante en la medida en que por acción, ya sea de la medicina, la música, la adivinación o cualquier otro arte destinado a la armonía entre opuestos, se produce el equilibrio y la concordancia. El resultado ha de ser entonces, un punto de consonancia donde los polos opuestos ya no «siguen siendo discordantes», lo que es distinto a decir que la armonía consiste en elementos opuestos o que es, ella misma, oposición, según parecía entender Heráclito, al menos en interpretación de Erixímaco.

⁶⁵ REALE; Op. Cit., p. 98.

La teoría de los contrarios como fundamento explicativo del *eros* en el *Banquete*, y de la *philia* en el *Lisis*, deja ver puntos de quiebre que manifiestan un distanciamiento respecto al pensamiento platónico acerca del amor. La intervención de Erixímaco en el *Banquete* cumple dos tareas importantes. Por un lado, y en sentido positivo, se encarga de explicar el *eros* desde una dimensión que supera la antropológica. En efecto, su rastreo de los efectos en los cuerpos, apela a una noción de Eros como «fuerza cósmica». Por otro lado, al hacer una lectura un tanto modificada del citado fragmento de Heráclito (fr.51), Erixímaco hace evidente la limitación que tiene su propia concepción física del *eros*. Suponiendo que la tesis del médico acerca del amor como unión de contrarios sea del todo cierta, haría falta responder en función de qué se da tal armonía entre opuestos. “No podemos comprender la dinámica de la mediación sintética entre opuestos sin alcanzar un término superior de referencia, un principio supremo y primero”⁶⁶. La búsqueda de dicho principio será fundamental para Platón, como veremos más adelante.

2.3. Noción de lo bueno / Discursos de Fedro y Agatón

Siguiendo el orden narrativo del *Lisis*, toda vez que ha sido imposible una fundamentación de la naturaleza de la amistad a partir de los contrarios, Sócrates tiene una maravillosa “intuición”, con profundas implicaciones no sólo para el presente apartado, sino también para los próximos. Recordemos las bellas palabras del propio Sócrates:

Quizá haya que decir con el viejo refrán que es lo bello lo que es objeto de nuestra amistad. En todo caso, se parece a un cuerpo ligero, liso, brillante de aceite y de ello viene sin duda el que se nos deslice entre las manos y se nos escape, supuesta su naturaleza, porque a mi modo de ver es el bien lo que es bello (...) digo pues, movido por una especie de inspiración adivinadora, que lo que es amigo de lo bello y del bien es lo que no es ni bueno ni malo. (216 b-d).

⁶⁶ REALE, *Ibíd.*, p.108.

Del mismo fragmento podemos rescatar varias ideas de valioso alcance para la constitución de la erótica platónica. Por el momento, sólo consideraremos la forma en que *lo bueno* tiene resonancia en los discursos de Fedro y Agatón del *Banquete*. Más adelante veremos la forma en que el discurso de Sócrates de este mismo diálogo reconsidera varias ideas sugeridas en el citado apartado del *Lisis*.

Lo que intuye Sócrates en el *Lisis* es la idea de que las cosas se inclinan naturalmente al bien. No obstante, aquello que se inclina no puede ser en sí mismo bueno, dadas las incongruencias a las que llegamos con la tesis de la amistad entre semejantes; no puede, sin embargo, tratarse de algo esencialmente malo, justamente por la rebatida tesis de la amistad entre contrarios. Así, como quedó claro en nuestro primer estudio del *Lisis*, la alternativa que resta es la de la inclinación de lo que no es *ni bueno ni malo* hacia lo *bueno*, por *presencia de lo malo pero antes de llegar a ser malo* (216e-217e). “Cuando la presencia del mal todavía no lo ha echado a perder, esta misma presencia excita en él el deseo del bien. Si ella lo ha destruido ya lo hace, por el contrario, incapaz de desear el bien y de amarlo” (217e). Por otro lado, una cosa se hace amiga de otra porque busca en ello cierto provecho o finalidad. En palabras de Sócrates: “lo que no es bueno ni malo es amigo de lo bueno a causa de lo malo y enemigo, y *en orden a lo bueno y amigo*” (219b). La amistad ha de tener por naturaleza una finalidad, “una razón y un objetivo” (218d). Dicho objetivo al que tiende toda relación de amistad se traduce como “lo bueno”. Sin embargo, esta tesis presenta una dificultad, ya que si toda amistad se da por un bien ulterior, llegaríamos a una sucesión infinita de objetos de amor, problema que estudiaremos detalladamente en otro momento.

De otra parte, la equivalencia hecha entre bueno y bello (216d) no es una relación descubierta por Sócrates, sino una referencia al enunciado que distingue por esencia la cultura griega, condensado en el término *Kalokagathia*. Ahora bien, esta relación entre bien y belleza adquiere una nueva significación en Platón, que empieza a configurarse en el *Lisis* y alcanza mayor desarrollo en diálogos posteriores como *República*, *Banquete* y *Fedro*. Más adelante veremos la forma en que el vínculo bien-belleza se relaciona directamente con la problemática del Eros, restringiéndonos especialmente a las ideas

planteadas por Sócrates en el *Banquete*. De lo que ahora nos ocuparemos será de comprender la forma en que Fedro y Agatón, personajes insignes de la cultura ateniense, asimilan la equivalencia entre lo bello y lo bueno. Así, constataremos que sus planteamientos en el *Banquete*, no son más que el reflejo de lo comúnmente admitido por la tradición cultural y espiritual de la Grecia de aquél entonces.

Lo bueno, como quedó dicho, es la finalidad última de la amistad de lo que no es ni bueno ni malo. La primera de las implicaciones que esta idea tendrá en el *Banquete* puede confrontarse en el discurso de Fedro, aunque ya no enmarcada en la definición de *philia*, sino en la de *eros*. Recordemos que Eros es para Fedro el más antiguo de los dioses y que, precisamente esa antiquísima naturaleza, le hace el más admirable y digno de alabanza. De igual modo, en cuanto Eros es la más antigua deidad, es la que mayores bienes procura a los hombres. Estas son las palabras que proclama Fedro:

Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes. Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor (178c).

Por otro lado, la facultad que tiene Eros de otorgar bienes y, con ello, felicidad a la humanidad, se debe en gran parte a las cualidades que da a quienes se hallan consagrados a él. Efectivamente, los que aman se encuentran como “poseídos” por este dios, se arman de valor y firmeza para enfrentar cualquier situación, por ardua que parezca. Esta concepción de Eros es políticamente valiosa, en cuanto resalta la capacidad de los amantes para emular el bien y sentir vergüenza del mal. En efecto, el amor infunde “la vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones” (178d).

Aunque los enunciados de Fedro parezcan verdaderos en su totalidad, debemos tener una precaución. Aunque no sea posible decir que su contenido es falso, la presentación misma del elogio es artificial, el error consiste en sustentar su firmeza y

veracidad en las reiteradas citas de pasajes literarios e históricos. Más aún, el error de Fedro es atribuir una serie de cualidades a Eros sólo por los efectos que éste causa en los hombres. Como criticará más adelante Agatón, Fedro no ha elogiado al dios, sino que “ha felicitado a los hombres por los bienes que él les causa” (194e). Es probable que la influencia de Eros lleve a los amantes a actuar siempre conforme al bien y lo bello pero ¿por qué se da tal influencia? El único argumento que parece encontrar Fedro se sustenta en la naturaleza primigenia de tal dios pero éste, sin duda, es un sustento flojo y limitado. El discurso de Fedro carece de profundidad filosófica para argumentar racionalmente lo que afirma⁶⁷. Por otro lado, el bien que hace emular Eros, es un bien que se identifica más con la gloria y el honor que con el conocimiento y la virtud, característica que distanciará notablemente a Fedro de la concepción platónica de la relación bien-belleza-amor. Pero antes de entrar a examinar dicha concepción, es preciso que revisemos el discurso de Agatón, el cual se ocupa también de la intuición del *Lisis* sobre lo bueno como objeto último de amor.

Desde la perspectiva del poeta trágico, Eros es elogiado como el mejor de los dioses, aunque por motivos distintos a los referidos por Fedro. La particularidad que hace de Eros un dios digno de encomio es, según Agatón, su naturaleza joven. En tanto joven, es el dios más bello y más feliz, por lo que se une a lo que es igualmente bello y joven: “siempre está en compañía de los jóvenes y es joven, pues mucha razón tiene aquel antiguo dicho de que lo semejante se acerca siempre a lo semejante” (195b). La tesis de la amistad entre cosas que son semejantes resuena una vez más. La delicadeza y la sutileza son otras cualidades que dan prueba de la belleza de Eros. En cuanto a la virtud de este dios, hay que decir que es justo, moderado, valiente y sabio. Respecto a esta última virtud, Agatón la vincula con la capacidad de creación poética. Con ello, además de alabar su propio arte, demuestra que Eros es causa de las más bellas creaciones, tanto de los hombres como de la naturaleza misma. Así, Eros no sólo es bello y bueno, sino que también es causa de la belleza y del bien.

⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 74.

La naturaleza de Eros es expuesta detalladamente por Agatón y con ello queda clara la causa de los bienes que reciben los hombres que siguen a este dios. Veremos hasta qué punto los adornos retóricos que bordean el discurso del poeta, van de la mano con la verdad de las ideas que plantea. La forma de su discurso tiene gran influencia del estilo trágico que gozaba de gran éxito por aquella época, prueba de ello es el hecho de advertir que primero se expondrá *qué es* aquello de lo que se va a hablar para, en un segundo momento, referirse a los efectos de los que es causa. De ahí la asociación posterior que Sócrates hace entre Agatón y Gorgias, pues la tragedia inspirada en la sofística es emblemática de este último⁶⁸. Sin embargo, este recurso estilístico dista mucho de un interés filosófico por el que se pretenda llegar a la esencia misma de aquello que es objeto de investigación.

Agatón coincide con Fedro al poner como principio del amor aquello que es bueno y bello. Sin embargo, el exceso de adornos que cubren su discurso hacen que se trate más de un juego de imágenes y figuras literarias, que de una argumentación seria y profunda sobre lo que es verdaderamente el amor. “La oración de Agatón es la del poeta sofista que se elogia, con el elogio a Eros, a sí mismo y disuelve la materia en la forma, el concepto en la imagen, el contenido en la pura palabra”⁶⁹. Al parecer, el discurso de Agatón tiene una finalidad más dramática que conceptual. En efecto, gracias a dicho encomio, Sócrates tendrá los elementos necesarios para decir lo que es en realidad Eros, ya que su premisa fundamental va en total divergencia con el postulado de Agatón sobre la belleza innata de Eros. El error de Agatón, según Sócrates, consiste en atribuir a Eros lo que es propio del objeto del amor, es decir, la verdad y la belleza.

De este modo, vemos que la hipótesis sugerida en *Lisis* acerca de la tendencia de lo que no es ni bueno ni malo hacia lo bueno en presencia de lo malo, es retomada, a su modo, tanto por Fedro como por Agatón. No obstante, debido a diversas faltas, sus discursos no desarrollan cabal ni positivamente dicha alternativa. Los dos tienen en

⁶⁸ Cfr. REALE, Op. Cit. p. 141.

⁶⁹ *Ibíd.*, p.145.

común la carencia de una serie de ingredientes que agregará Sócrates en su intervención, con vistas a enriquecer de sentido y valor lo ya presagiado en el *Lisis*.

2.4. Noción de lo propio / Discurso de Aristófanes

En la hipótesis del *Lisis* que hemos señalado en el punto anterior⁷⁰, es posible rastrear aún más elementos. Uno de ellos es el de la noción de *lo propio*. Cuando se afirma que una cosa se hace amiga de otra con vistas a un fin, en orden a lo que quiere y a causa de lo que detesta, se descubre la importancia de establecer un principio último de amor. Aquello que se ama en última instancia, según parece, es el bien. No obstante, si es verdad lo que se ha dicho anteriormente respecto al mal como impulso que motiva la búsqueda de lo bueno, habría que admitirse que el bien no se elige por sí mismo, sino a causa de otra cosa: el horror al mal. Así, la hipótesis planteada en *Lisis* parece quedar rebatida y la investigación sobre la amistad, encerrada en una nueva aporía.

Ante una desaparición hipotética del mal, el deseo, sin embargo, seguiría existiendo. El deseo entra en la categoría de lo neutro, al no ser ni bueno ni malo por naturaleza y se concibe entonces como nueva posibilidad de principio explicativo de la amistad. Ahora bien, el que desea algo, indudablemente se encuentra privado de aquello que desea, algo que por naturaleza, le pertenece. “Por tanto, el amor, la amistad, el deseo, apuntan, al parecer, a lo más *propio* y próximo⁷¹” (221e). El deseo se mueve así, por cierta proximidad hacia el amado, “reconocemos que un cierto parentesco de naturaleza es lo que produce necesariamente la amistad” (222a). Recordemos que sólo si el nuevo elemento que ha sido introducido, el de *lo propio* se comprende como algo

⁷⁰ Hipótesis sobre lo amigo, ni bueno ni malo, sino de lo bueno a causa de lo malo y en vistas a lo bueno, resumida en la cuarta aporía de nuestro esquema del *Lisis*.

⁷¹ Recordemos que El término empleado aquí es *oikeion*, que suele ser de una traducción difícil al castellano. Algunos lo interpretan como “conveniencia”, otros como “proximidad”, “familiaridad” o “doméstico”, unos como “connatural” y otros más como “propio”. El sentido literal del término refiere a “lo que es de la propia casa”, luego este significado podría sintetizarse de manera más justa con la noción de lo que es “propio”.

diferente a la categoría de *lo semejante*, la investigación sobre la amistad puede avanzar⁷².

Las huellas de todo este razonamiento son evidentes en varios pasajes del *Banquete*. Las nociones de principio primero, neutralidad, deseo, serán fundamentales especialmente para las intervenciones de Sócrates. Sin embargo, es fácil descifrar la presencia de dichos conceptos en la exposición del personaje quizás más memorable del *Banquete*, Aristófanes. Desde la interrupción de su turno a causa de un inesperado hipo, parece haber un interés por parte de Platón en llamar la atención sobre el rol de este interlocutor. Probablemente el talante cómico del mismo, es lo que le permite a Platón configurar tan maravillosas imágenes sobre la naturaleza del amor.

Recordemos que en su exposición, Aristófanes se servía de una figuración mítica para explicar la causa del amor en los hombres. La raza humana tiene una naturaleza andrógina, de la que fue despojado por su soberbia ante los dioses, siendo condenada a sufrir la ausencia y la necesidad de su mitad originaria. La principal idea que puede extraerse de esta narración mítica tiene que ver, justamente, con la connaturalidad del amor y el deseo en la especie humana. El amor es un impulso natural que busca restaurar la naturaleza primigenia, ya que cada mitad busca su otra mitad, conforme había estado unida por naturaleza. Esto explica además las relaciones heterosexuales, tanto como las homosexuales. Es particularmente resaltado por Aristófanes el valor de la relación entre un hombre joven y uno maduro, argumentando de la siguiente manera: “el que es de tal clase resulta, ciertamente, un amante de mancebos y un amigo del amante, ya que siempre se apega a lo que está emparentado” (192d). No se trata, sin embargo, de un simple deseo carnal, sino de un impulso del alma por el que “desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente” (192d).

⁷² En efecto, dado que el bien es lo más propio o familiar a todo y el mal lo más extraño, la relación de familiaridad o *propiedad* tendría que darse entre las cosas que son buenas. Del mismo modo, lo malo sería próximo a lo malo y lo indiferente a lo indiferente. Lo bueno aparece una vez más como amigo de lo bueno, lo malo de lo malo y lo indiferente de lo indiferente. Al decir esto, los interlocutores del *Lisis* caen de nuevo en las dificultades que la hipótesis de la semejanza como principio de la amistad ya había presentado.

Ahora bien, el discurso de Aristófanes puede ser leído desde varias ópticas siguiendo el mismo *Lisis*. En primer lugar, hay vestigios explícitos de la hipótesis sobre la semejanza como principio de la amistad, al afirmar que cada hombre es la mitad de un ser primigenio y, en cuanto tal, busca en este mundo y por todos los medios, unirse a lo que le era semejante en un principio⁷³. Así, el amor se fundamenta en una semejanza natural que, una vez hallada, produce la necesidad insoslayable de permanecer siempre con aquella mitad pérdida antaño. En segundo lugar, hay una referencia manifiesta a la sugerencia del *Lisis* que estábamos examinando, según la cual, la amistad tiene como principio y fundamento la familiaridad y la naturaleza de lo que es propio. Es en este punto donde pretendemos hacer mayor énfasis.

Para empezar, remitamos unas palabras de Reale⁷⁴ sobre este asunto: “¿Qué es, entonces, Eros? La respuesta es clara: Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos; es la búsqueda de la otra mitad, *el hacer “de dos uno” y el intento de curar, de este modo, o sea, en función del “uno” la escisión diádica de la naturaleza humana*”⁷⁵. El amor es así una búsqueda constante de la unidad originaria y lo originario es lo que es *propio* a los hombres. De ahí que el amante busque en su amando aquello que le es *propio*, aquello de lo que fue privado como castigo divino. El *Lisis* nos decía que lo que es propio a los hombres es el bien y, aunque esta tesis haya devenido en una aporía, a causa de su cercanía con la rebatida tesis de la semejanza, es particularmente útil para nuestro examen del discurso de Aristófanes. En efecto, el comediógrafo parece asociar la naturaleza primigenia del hombre al bien y la división de ésta, al mal, de modo que, a través del amor, los hombres tienen la posibilidad de recuperar la unidad, cuya

⁷³ De tal manera, los varones se unen a otros varones si originalmente pertenecían al mismo ser y los regía el sol; las mujeres buscan mujeres si su naturaleza originaria era femenina y estaba regida por la tierra. Por el contrario, aquellos seres regidos por la luna, cuyo sexo era masculino y femenino, establecen relaciones igualmente heterosexuales.

⁷⁴ En esta interpretación que hace Reale del discurso de Aristófanes es donde más se percibe la conexión con su interés particular de demostrar que el *Banquete* es uno de los diálogos que con mayor claridad manifiesta ciertas ideas sobre las “doctrinas no escritas”, que Platón apenas insinúa a quienes en la Academia estaban preparados para ello y *enmascara* para quienes no lo estaban. Hay que cuidar este énfasis de la interpretación de Reale, con el cual no nos comprometemos en modo alguno, aunque varios aspectos de su investigación resulten útiles para la nuestra.

⁷⁵ REALE, Op. Cit., pp. 155-156.

pérdida es simbolizada con la figura de la escisión. Amantes y amados confluyen en una misma búsqueda, “la eliminación de la división es la reconquista de la identidad, *el devenir ambos la misma cosa*”⁷⁶.

Vemos así que el discurso de Aristófanes va más lejos que la estudiada hipótesis del *Lisis*, en cuanto da mayor consistencia a la misma y la libera de las ambigüedades que llevaron a la aporía⁷⁷. Así, la concepción del amor es insuficiente y limitada en Aristófanes, de hecho, puede “inducir al error de creer que el encontrar la otra “mitad” a nivel físico-antropológico [es] suficiente para alcanzar la “unidad”, aquel “todo” que se busca en el amor”⁷⁸. Ya veremos el modo en que Platón desarrolla lo apenas insinuado en la intervención de Aristófanes.

2.5. Noción de intermedio, naturaleza del deseo y objeto último del amor: “primer amigo” (proton philon) / Discurso de Sócrates.

La última parte del *Lisis*, que en nuestro análisis condensamos como la cuarta aporía⁷⁹, ha dejado lugar para varias ideas que se retoman a lo largo del *Banquete*. Hemos visto la forma en que las hipótesis recorridas en el primer diálogo repercuten, unas veces de modo más explícito que otras, en los discursos que componen el segundo. Es hora de ver qué resonancia tienen tales planteamientos en la decisiva intervención de Sócrates y descubrir que, además de no ser pocos, son determinantes para que el mismo Sócrates demuestre las falencias de los oradores precedentes. Se equivocan los autores que ven en este discurso una simple revelación de la sacerdotisa Diotima y no un

⁷⁶ *Ibíd.* p. 119.

⁷⁷ Cosa que, en parte, se debe al cambio terminológico efectuado por Platón, al pasar de *philia* a *eros*, del cual hemos hablado antes.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 122.

⁷⁹ Apartado que se tituló como “cuarta aporía”, por sustentarse todo en una misma hipótesis. Sin embargo, como vemos en el análisis contrastado con el *Banquete*, dentro de él mismo pueden leerse varias sub-hipótesis, así como varias sub-aporías. Así, del planteamiento de la amistad entre lo que no es bueno ni malo y lo bueno, se desprenden alternativas como la amistad sustentada en la búsqueda de *lo propio*, la necesidad de un objeto último de amor, el bien como tal principio y el deseo como causa de la amistad. Del mismo modo, al interior de este fragmento del *Lisis* podemos leer conclusiones aporéticas como que el deseo es lo que realmente impulsa a la amistad con lo bueno y no, como creíamos, el mal; o que la noción de *lo propio* conduce, finalmente, a la ya refutada tesis de la semejanza.

producto de la sabiduría que caracteriza a Sócrates con el que refuta uno a uno los anteriores discursos. Tal es el caso de la interpretación que hace Jaeger: “La conversación es conducida dialécticamente a su término mediante el recurso de desplazarla a un remoto pasado y de que Sócrates se convierta de interrogador molesto y temido en un ingenuo interrogado (...) De este modo, lo que Sócrates tiene que decir no aparece como fruto de su sabiduría superior, sino como una verdad revelada por él. Platón elige y retiene conscientemente la imagen de la *mistagoga*”⁸⁰

En primer lugar, el *Lisis* es diáfano antecedente del carácter intermedio del Eros que Sócrates, evocando las palabras de Diotima, describe en el relato mítico de su origen. No está de más recordar los puntos esenciales de este mito. Diotima parte del supuesto de que Eros no es ni bueno ni bello, cosa que ya había demostrado Sócrates a Agatón, pues si Eros es amor de lo bello y lo bueno es porque él mismo no es ninguna de estas cosas y tiene deseo y necesidad de ellas. Por otro lado, si sólo los dioses son bellos y buenos, estamos obligados a admitir que Eros tampoco es un dios. De esto no se sigue, sin embargo, que sea malo, feo y mortal. Existe una naturaleza intermedia a la que pertenece Eros: nace de la unión entre Poros y Penía y por ser concebido el día del nacimiento de Afrodita, es amante de la belleza. En cuanto hijo de Penía, no es bello ni tierno, como se ha creído, sino duro, descalzo, indigente. De su padre Poros hereda el ingenio y la avidez de recursos para alcanzar la belleza que tanto desea; esto le hace emprendedor, fuerte y siempre en búsqueda de la sabiduría. En efecto, como amante de la belleza, Eros ama la sabiduría, la más bella de las virtudes. De ahí que se considere a Eros un filósofo: siempre a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia.

Explicar la naturaleza intermedia de Eros no es sólo un paso más en la iniciación misteriosa adelantada por Diotima,⁸¹ sino el desarrollo cabal de una de las ideas más sugerentes del *Lisis*. Eros, y en últimas el amante, es un ser intermedio, esto es, ni bueno

⁸⁰ JAEGER, Op. Cit., p. 578.

⁸¹ Recordemos que la refutación llevada a cabo por Sócrates en su discurso actúa como una *purificación*, al modo de la fase inicial de los misterios griegos, seguida de la enseñanza de los primeros misterios, donde se explica la naturaleza de Eros a través de una narración mítica. Finalmente, los grandes misterios consisten en el conocimiento de la Belleza en sí, que sigue para ello toda una escalera ascendente.

ni malo, que desea algo y va constantemente en su búsqueda. La hipótesis que planteaba Sócrates a Lisis consistía, justamente, en que lo que no es ni bueno ni malo se hace amigo de lo bueno por la presencia de lo malo y antes de que lo malo le invadiera (Cf. 217b y 217d). Salta a la vista la semejanza entre los dos planteamientos. Sin embargo, en el *Lisis* el planteamiento era poco consistente porque devenía en dos contradicciones. Por un lado, lo que motiva a la amistad con lo bueno no es necesariamente el mal, el deseo puede en sí mismo ser esa motivación. Por otro lado, la amistad con lo bueno supone la obtención de un bien con dicha relación, lo cual lleva a una cadena infinita bienes que se desean en vistas a otros, interpretando así el bien como simple medio para un fin.

En el *Banquete* Sócrates se libera de estas dificultades porque precisa de mejor modo los términos implícitos en dicha hipótesis. Así, por ejemplo, nos aclara cuál es la verdadera naturaleza del deseo y cuál la de *lo bueno*. No podemos dejar de llamar la atención en el ejemplo empleado por Sócrates tanto en el *Lisis* como en el *Banquete* sobre la categoría de *intermedio* o *neutralidad*. La descripción de los filósofos como seres intermedios entre la sabiduría y la ignorancia es el caso que cita Sócrates para esclarecer sus premisas en los dos diálogos (*Lisis*, 218b, *Banquete*, 204a-b). Las consecuencias de esta imagen serán esenciales para la comprensión de la erótica platónica, tal como lo abordaremos en la recta final de la presente investigación.

El principal aporte de la figura del filósofo no es simplemente ejemplificar la idea de intermedio, sino resaltar el otro gran atributo de Eros: el deseo. Eros, en cuanto se halla a medio paso de la belleza, el bien, la sabiduría, siente siempre *deseo* de estas y otras cosas que se consideran bellas; anhela, fundamentalmente, que éstas lleguen a ser suyas para regocijarse en la felicidad plena. Este el pasaje que contiene lo que hemos afirmado:

Mas si alguien nos preguntara: “¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?” O así, más claramente: el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?

-Que lleguen a ser suyas –dije yo.

-Pero esta respuesta –dijo- exige aún la siguiente pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyas las cosas bellas? (...) Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la

palabra “bueno” en lugar de “bello” te preguntara “Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?

-Que lleguen a ser tuyas –dijo.

-¿Y qué será de aquel que haga tuyas las cosas buenas?

-Esto ya –dijo yo- puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz (204d-e).

A Eros lo mueve entonces el deseo, no el mal, como se había sugerido fallidamente en *Lisis*. Claro está que a dicho postulado también se había llegado en el mismo diálogo; lo problemático en ese momento no fue la premisa del deseo, sino el curso que tomó la argumentación⁸². En ambos diálogos el deseo se asocia a una carencia connatural del hombre. La terminología con que se refería Sócrates a *Lisis* es sumamente cercana a la que emplea con sus compañeros en el simposio de Agatón.

Veamos:

El deseo es la causa de la amistad, de manera que el que desea es el amigo de aquel o aquello que desea y cuando lo desea (*Lisis*, 221d).

¿Lo que desea no tienen el deseo de lo que le falta? (...) ¿lo que carece de algo es amigo de aquello que le falta? (...) Pues bien: nos falta una cosa cuando nos ha sido quitada (*Lisis*, 221e).

¿Desea Eros aquello de lo que es amor o no?

-Naturalmente –dijo.

-¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee o cuando no lo posee? (...) Lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello. (*Banquete*, 200 a-b).

Eros no posee belleza y está falto de ella (...) Entonces, si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas (*Banquete*, 201 b-d).

De hecho, el *Lisis* da una cuota de claridad para comprender la noción de deseo. El deseo mismo pertenece a las cosas que hemos llamado *intermedias* y, en cuanto tal, se une en amistad a lo bueno: “pero hay algo que nosotros sabemos: que quien tiene hambre puede beneficiarse o perjudicarse con ello” (221a). Enseguida se supone la desaparición del mal y se comprueba que, aún en tal caso, “subsistirían los deseos, que no son buenos ni malos” (221b). Abolido el mal, prevalece el deseo, luego es éste la

⁸² Recordemos que, aunque se había partido de una premisa distinta (el deseo como razón por la cual uno ama), la discusión se fue encaminando sin remedio a la misma tesis que momentos antes ya había sido refutada, a saber, que lo semejante se hace amigo de lo semejante, por las incongruencias que implicaba.

razón del amar y del ser amado. Esto se debe a que el deseo es constitutivo de la condición humana, motivo por el cual, mientras existan hombres, existirán carencias y deseos que muevan hacia objetos de amor de diversa índole.

El hombre, en consecuencia, puede considerarse también un ser intermedio, que orienta sus deseos al bien pero que, por naturaleza no es ni bueno ni malo. No obstante, en el caso hipotético de la desaparición del mal, el bien carecería de utilidad alguna en sí mismo y, al parecer, no es esto lo que se ama en sí mismo. El camino tomado parece confuso y errado, por eso, en principio, el deseo es asociado no tanto al bien, sino a lo que es *propio*, ya que, en cuanto carencia, refiere a algo de lo que se ha sido privado, algo que es, por consiguiente *propio* naturalmente⁸³. El *eros* del *Banquete* coincide perfectamente con la descripción hecha en *Lisis* de un estado neutro de cosas y, en cuanto tal, se identifica con el deseo. Específicamente, Eros es amor del bien que es equiparable a la belleza. Más aún, no es mero *amor de lo bello*, sino un *amor en lo bello*. Así, amor es, ante todo, amor de la posesión perenne del bien, no de una mitad de la que se ha sido despojada, es decir, de lo que es *propio*, al modo que lo creían Aristófanes y el propio Sócrates del *Lisis*. Diotima es enfática: “según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo (...) pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, *excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, a lo ajeno*. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien”⁸⁴. (205e-206a)

Con ello, la hipótesis del *Lisis* es redimida por Diotima en el *Banquete*, aunque estableciendo una salvedad: tiene sentido decir que el amor (amistad) es deseo de lo que es *propio* si, y sólo si, *propio* se identifica con el *bien*. Así, lo intuido por Sócrates en su

⁸³ Un error que se suele identificar en este asunto del *Lisis* consiste en que “la inferencia de que lo deseado es aquello de lo que uno carece y de que esto es lo que pertenece naturalmente (*oikeion*) a uno, parece arbitraria” (GUTHRIE, Op. Cit. p. 149). Además, en el punto culminante del *Lisis*, y casi del mismo modo arbitrario, se afirma que lo que conviene al bien es el bien, el mal al mal y lo indiferente a lo indiferente. Con ello se cae en las ambigüedades propias de la noción de la semejanza como principio de amistad. El *Banquete* presta a esta absurda conclusión una serie de matices que permiten una tesis consistente acerca del deseo.

⁸⁴ La cursiva es mía.

conversación con *Lisis*⁸⁵ se ratifica como cierto y se deja de lado la supuesta imposibilidad de la semejanza como principio de amistad, seguramente porque no es un asunto ni una objeción tan relevante como se creyera en *Lisis*. Se podría concluir que, más allá de las limitaciones que conlleva la hipótesis de la semejanza,⁸⁶ el deseo, en cuanto carencia, es motor que lleva a la búsqueda de lo que es propio, es decir, el bien y, en consecuencia –haya semejanza o no– es imprescindible cierta condición indeterminada para que tenga lugar el amor; dicha condición no es otra cosa que el deseo mismo.

Pasando a considerar el último gran aporte del *Lisis* a la doctrina platónica del *Banquete*, es preciso recordar que, cuando se planteaba que el amor o la amistad se daba por causa y con vistas a algo, se advierte el peligro de llevar a una cadena infinita de sucesiones y se establece que debe haber un primer eslabón en tal cadena, por el que “no seamos remitidos a otro objeto amigo y que sea el principio mismo de toda amistad el objeto en orden al cual decimos que amamos todos los demás” (219 c-d). De tal manera, esos “otros objetos” de amor reciben de modo incorrecto el nombre de *amigos* y se hace necesario descifrar cuál es la verdadera naturaleza del *proton philon*. La primera tentativa de respuesta es el bien. Pero, como veíamos arriba, el bien parece tener sentido y utilidad sólo a causa del mal y, desaparecida la causa, extinguido también el valor del bien. Por esto se recurre a la noción de deseo, intentando esclarecer tan perpleja deducción, aunque sin resultados concluyentes, como vimos.

Es entonces cuando precisamos una explicación más diáfana de este asunto, que nos será dada en el paroxismo de los ritos iniciados por Diotima. Los llamados “grandes misterios” serán la forma más refinada en que Platón nos presentará lo que había anticipado en *Lisis*. La revelación de Diotima es la siguiente: el verdadero amante debe avanzar en una escalera ascendente de objetos de amor para llegar al principio primero de estos objetos o, lo que en *Lisis* se identificaba con el *proton philon*.

⁸⁵ Cf., *Sup.*, p. 48.

⁸⁶ Cabe decir, limitaciones no sólo en cuanto al planteamiento del *Lisis*, sino también al del Aristófanes en el propio *Banquete*, que consideraba el amor como búsqueda de lo semejante para restaurar la unidad perdida.

El primer peldaño de esta escalera consiste en el amor por la belleza de los cuerpos (210a), no equiparable al placer sexual, sino a la contemplación de la belleza que reside naturalmente en los cuerpos. En principio, el amor se concentra en sólo un cuerpo bello, luego se comprenderá que la belleza es una y la misma en todos los cuerpos (210b), con lo que se habrá alcanzado un segundo peldaño. Una vez se haya comprendido esto, se descubrirá que es más importante la belleza de las almas que las de los cuerpos (Ibíd.) y la relación así establecida buscará generar razonamientos que conlleven a la virtud. Este tercer paso tiene bases metafísicas típicamente platónicas, en cuanto para el filósofo el hombre es, en última instancia, su alma. Posteriormente, se estará en capacidad de descubrir ya la belleza que reside en las normas de conducta y las leyes (210c), ligadas a las más hermosas virtudes. Este paso adquiere gran valor político para Platón, en cuanto lo relaciona con su configuración de un Estado ideal⁸⁷. Un quinto peldaño será el amor por las ciencias, que posibilitará la creación de muchos y bellos discursos en correspondencia con la suma belleza de la sabiduría (210d) hasta descubrir que hay una única ciencia de la belleza. El sexto y último peldaño será entonces la comprensión de la naturaleza de dicha belleza, la *belleza en sí*, que cumple con las características: “pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras fruslerías mortales” (211e)

Vemos así que la cúspide a la que conduce la escalera del *eros* es la idea de lo Bello, la cual hace posible engendrar no simples reflejos, sino auténtica virtud por estar en pleno contacto con la verdad (212a). Así como lo afirmaba el *Lisis*, las demás cosas que consideramos bellas, y por las cuales establecemos cierta amistad o amor, simplemente *participan* de la idea de belleza en sí, la cual, no se aparecerá “bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa *de las que participa* un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro” (211a–b).

⁸⁷ REALE, Op. Cit., p. 227.

Al parecer, hemos identificado plenamente aquel *proton philon*, que tan escurridizamente se escapó de nuestras manos en *Lisis*, aunque innegablemente lo habíamos apresado en algún momento. Ya decía el propio Sócrates que “en todo caso, se parece a un cuerpo ligero, liso, brillante de aceite y de ello viene sin duda el que se nos desliza entre las manos y se nos escape su supuesta naturaleza, porque a mi modo de ver es el bien lo que es bello” (216c). La iniciación que conduce Diotima, con el carácter mítico y sagrado necesario, ha develado para nosotros la verdad que ansiábamos cazar desde el *Lisis*. Aquello que amamos en última instancia, y que es razón de ser de los demás objetos de amor, no es otra cosa que la belleza en sí, forma específica de la idea de *lo bueno*. Así, la insinuación que hiciera Sócrates a Lisis sobre la identificación del bien y la belleza, se percibe directamente en el *Banquete*. Como señala Jaeger:

La gradación de Diotima permite ver con toda claridad que lo bello no es sólo un rayo aislado de luz que cae sobre un punto concreto del mundo visible y lo transfigura, sino la aspiración hacia lo bueno y lo perfecto que gobierna todo. Cuanto más alto nos encontramos y más se despliegue ante nuestros ojos la imagen de la eficacia absoluta de este poder, mayor será en nosotros el afán de contemplarlo en toda su pureza y de comprenderlo como el móvil de nuestra vida.⁸⁸

Un error frecuente en la lectura de los «grandes misterios», tal como son revelados en el *Banquete*, consiste en creer que el objeto del *eros* termina en la contemplación de la idea de *belleza en sí*. Reservar tal revelación para un último momento es algo que tiene total justificación. Sólo alguien correctamente iniciado en los llamados “misterios menores” – que constituyen la enseñanza de la naturaleza del amor – está en capacidad de comprender los “grandes misterios”. Así, la revelación final de Diotima aclara la naturaleza de la belleza a la que hacía mención en el estadio de los misterios menores, esto es, la belleza como *deseo de poseer siempre el bien*, a través de la *creación en lo bello*. Ello en función a especificar la forma particular de amor que constituye el deseo de lo bello y a evitar o refutar cualquier concepción errónea de lo Bello. La función creadora de *eros* y todas sus implicaciones para la erótica platónica serán tema de investigación para el último apartado del presente trabajo.

⁸⁸ JAEGER, Op. Cit., p.585-586.

Capítulo 3

INTERPRETACIÓN DE LA ERÓTICA PLATÓNICA

“Y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos e inmortales”

PLATÓN, *Banquete*, 209c.

Se suele restar importancia a la problemática del amor y la amistad, en cuanto se considera aislada y accesoria en el pensamiento platónico. Este grave error, según Reale, se debe en gran parte a que se pasa por alto “su conexión con la problemática dialéctica y metafísica”⁸⁹. Las últimas páginas de nuestra investigación estarán destinadas a la consideración de las implicaciones metafísicas de los elementos que entretejen la erótica platónica. Hemos tenido ya cierto acercamiento a éstas gracias al rastreo de las tesis de *Lisis* y *Banquete* respectivamente. En lo que sigue, veremos cómo se despliegan y qué influencia tienen estas implicaciones en el conjunto del pensamiento platónico, para culminar en una breve semblanza de lo que nuestro autor concibe bajo la figura del *filósofo*.

3.1. Justificación metafísica del giro de *philia* a *eros*

Es preciso retomar el problema del giro terminológico que efectúa Platón entre *Lisis* y *Banquete*, aunque no desde las posibles justificaciones narrativas, históricas o

⁸⁹ REALE, Op. Cit., p.19. Más adelante será enfático: *eros* es “la otra cara de la dialéctica. Pero precisamente por ello, la comprensión del *eros* platónico presupone la comprensión la compleja problemática ontológica y metafísica que se encuentran en su base, fuera de la cual resulta más que incompleta” (Ibid.).

sociales, sino desde las razones metafísicas que suscitaron dicho giro. Habíamos señalado que, en contraste con Aristóteles, Platón encuentra insuficiente la noción de *philia*, lo que le obliga, en contra incluso de lo socialmente admitido, a emplear el término de *eros* como fundamento de su teoría del amor. En efecto, *philia* apela de modo más concreto a las relaciones sociales y políticas de los seres humanos, en tanto que *eros* se asocia a un estado insano del alma que pone en riesgo la buena conducta de éstos. Sin embargo, el enfrentamiento de Platón a lo socialmente admitido no sólo apunta a las directrices éticas y sociales, sino a toda una concepción metafísica del mundo. Cabe señalar que para comprender la justificación metafísica del cambio terminológico efectuado por Platón, no debemos esperar necesariamente al momento en que dicho cambio tiene lugar en el *Banquete*. En el mismo *Lisis* ya son evidentes las limitaciones que tiene la *philia* para los propósitos de Platón. El asunto de la limitación del concepto de *philia* exige estudiar varios puntos que conciernen a este diálogo.

Por un lado, las distintas conversaciones que conforman el *Lisis* tienen como fin superar las concepciones tradicionales de amistad o, al menos, ponerlas en tela de juicio⁹⁰. Así, por ejemplo, la conversación preliminar que sostienen Sócrates y Lisis pone de relieve la concepción tradicional de amistad como utilidad, de la que Sócrates parece partidario. Sin embargo, aún en esta aparente concordancia entre el pensamiento tradicional y el socrático, es posible rastrear un punto que reitera el referido afán por superar la concepción común de amistad. Sócrates no cree simplemente que la amistad se dé entre quienes se prestan alguna utilidad, sino que esta utilidad se halla ligada por necesidad al conocimiento. Una persona sólo es útil a otra si domina algún saber, en la medida en que, al saber hacer algo, resulta provechosa y buena para los demás. De ahí que la utilidad de un saber no refiera simplemente a cierta rentabilidad, sino al *bien* que proporciona a la comunidad:

En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres. Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedirnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y

⁹⁰ Dado el carácter aporético que tiene cada discusión.

dominadores de otros (...) Si llegas a ser entendido, oh hijo mío, entonces todos serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno (*Lisis*, 210 b-d).

Por otro lado, las demás conversaciones que configuran el *Lisis* propenden a señalar las falencias de las concepciones filosóficas en boga. Cada alternativa examinada acaba en una sin salida, al apelar a una tesis filosófica limitada e insuficiente. Así las cosas, el *Lisis* es una primera reflexión en la que se superan algunas concepciones tradicionales sobre la amistad, aunque su finalidad última parece ser, justamente, demostrar la insuficiencia de la noción de *philia*.

Por último, es necesario precisar que la discusión del *Lisis*, en sentido estricto, no busca definir *qué es* la amistad, sino *cómo* es posible la amistad entre dos personas, así como aclarar cuál es la condición para que ésta exista. Tal aspecto propicia las ambigüedades y confusiones en el trascurso del *Lisis*, pues como bien establece Sócrates en otros diálogos, es necesario definir en primer lugar *qué es* aquello que estamos investigando. De este modo, la discusión del *Lisis* parte en una dirección equivocada, en contraste con la ruta seguida en el *Banquete*. En efecto, en este último diálogo, Sócrates se asegura de explicitar desde un primer momento cuál es la naturaleza del amor, es decir, *qué es eros*.

No obstante, como habíamos dicho, no es necesario abordar la problemática del *Banquete* para comprender la necesidad de un giro en la terminología empleada por Platón. Dicha necesidad, identificada con la limitación de la noción de *philia*, está anunciada ya al interior del mismo *Lisis*; prueba de ello el sutil cambio que se da entre la conversación que sostiene Sócrates con Menéxeno (212b-213d) y la que a continuación entabla con Lisis (213d-215c). La pregunta formulada a Menexeno refiere a *quién* es el amigo, en el sentido de *philos* como adjetivo masculino. A partir de la discusión que enseguida sostiene con Lisis, Sócrates reduce la indagación a *lo amigo*, como adjetivo neutro (*to philon*). De ahí que la primera conversación con Menexeno apunte a examinar la reciprocidad de la amistad, en la medida en que apela a la amistad entre personas. Por el contrario, desde el diálogo con Lisis se presta mayor atención a esclarecer en qué

consiste aquello que es “lo amigo”⁹¹, en un sentido que trasciende las fronteras de lo físico. Cuando desarrollábamos un análisis esquemático del *Lisis* veíamos cuánto dificultaba la comprensión del diálogo esta ambigüedad del término *philia* y el hecho de que indistintamente se tradujera por “amistad”, ya se usara originalmente en el sentido de *philos* o en el de *philon*. Ahora vemos cómo este sutil y casi inadvertido cambio en la argumentación del *Lisis*, da una pista importante de lo que Platón pretende decirnos en este diálogo.

En efecto, la alusión a la *philia* desde su forma adjetiva neutra, nos es útil para comprender esa imperiosa necesidad de cambiar el talante del discurso. La pregunta socrática es en este punto prelude a la problemática metafísica implícita en la erótica platónica. Como afirma Jaeger, en el *Lisis* “vemos cómo la eficacia del principio primordial amado por todos trasciende del mundo de los hombres: es el bien aspirado y apetecido no sólo por nosotros, sino por todos los seres”⁹². No obstante, gran parte de las respuestas que se examinan en el *Lisis*, permanecen en un ámbito físico y limitado, tal como sostienen las tesis de los grandes pensadores de la época. Aunque en el terreno de la *philia* podamos rastrear huellas de eso *no-físico* buscado por Platón, es innegable el anhelo del ateniense por hallar otro suelo para sembrar las más valiosas ideas de su pensamiento. Es así como tiene lugar el giro de la *philia* al *eros*. En cuanto resultaba sumamente difícil liberar la *philia* del talante humano, político y social –y con ello, de la reciprocidad que por definición le caracteriza– era ineludible la necesidad de buscar en *eros* otra dimensión que, quizás por su afinidad a lo divino, nos situara más allá de lo humano, trazando de modo directo la asimetría de la relación erótica. En palabras de Willamowitz, Platón “se da cuenta de que lo que estaba buscando radica en otro reino, cuya llave no es la *philia*, sino el *eros*, enlace entre lo terreno y lo eterno”⁹³.

⁹¹ “Lo amigo” sería traducción más adecuada de *to philon*, lo que es objeto de amistad. Muchas veces se traduce, equívocamente, por amistad, lo cual genera confusión en varios pasajes del *Lisis*.

⁹² JAEGER, Op. Cit., p. 566.

⁹³ Citado por GUTHRIE, Op. Cit. p. 153. Sin embargo, nuestra investigación ha abogado por la continuidad de la noción de *eros* del *Banquete* respecto a la de *philia* del *Lisis*. Por el contrario, la interpretación general de Willamowitz señala que *eros* y *philia* apelan a conceptos completamente diferentes.

3.2. Aspectos metafísicos del *eros* platónico

Lejos de limitarse a una *descripción* de las formas sociales y políticas de la amistad, Platón busca cierta *fundamentación* de la conducta erótica humana. La idea del verdadero o recto amor⁹⁴ busca definir el correcto comportamiento humano pero lo logra partiendo de una clara concepción metafísica del mismo. Para tal efecto, Platón recurre en el *Banquete* a la figura del *eros*, ya que le provee del carácter trascendente necesario para explicar, no sólo las relaciones entre hombres, sino la relación del hombre con la totalidad. En este diálogo, de hecho, podemos rastrear una “metafísica de la voluntad”⁹⁵, puesto que la voluntad tiene definido un objeto que le trasciende y por el que se inclina intencionalmente. Dicho objeto se identifica con *lo bueno* o, de manera más precisa, con *el deseo de poseer siempre el bien* (206b). Con ello advertimos que las intenciones de Platón se ven favorecidas con la figura de Eros, a tal punto que las ideas expuestas en el *Banquete*, en cierto modo completadas por el *Fedro*, constituyen lo que se suele llamar la “erótica filosófica”. A continuación veremos algunos elementos que dan al *eros* platónico el talante metafísico al que hemos hecho mención, según la presentación hecha en el *Banquete*. Cabe decir que aunque nos centramos en los elementos que hacen del *eros* platónico un concepto metafísico en este diálogo, en cuanto sea preciso, habrá espacio para ciertas consideraciones de la noción de *philia* abordada en *Lisis*.

3.2.1. Eros: intermedio mediador

En el diálogo que sostienen Agatón y Sócrates en el *Banquete*, se había establecido que Eros no podía ser bello dado que lo que amaba era, precisamente, la belleza. Este deseo por las cosas bellas demuestra que Eros no es un dios. En sentido estricto, Eros es un *daimon*, intermedio entre lo humano y lo divino, así como entre otra serie de opuestos (intermedio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo sabio y lo

⁹⁴ Idea que en el *Lisis* ya se insinuaba con la alusión al “*gnosios erastos*”, 222a.

⁹⁵ VALLEJO, Op. Cit. p. 3.

ignorante). Sin embargo, más allá de esto, Eros es presentado por Platón como una “entidad cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres”⁹⁶, pues, mantiene unidad la totalidad del cosmos al poder integrar la esfera de lo inteligible con la de lo sensible, la de lo mortal con la de lo inmortal. Así, en cuanto cumple una tarea integradora en el cosmos, Eros es, además de intermedio, mediador. Su labor es mantener en cohesión lo sensible con lo inteligible, a través de la comunicación constante entre hombres y dioses. “Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (202e). Esta valiosa tarea de vincular la totalidad consigo misma es precisamente lo que da el carácter metafísico al *eros* platónico:

Para explicar el mundo físico es necesaria una mediación sintética de los contrarios que lo estructuran y un término superior que la posibilite. Pero la distinción introducida por Platón entre el ser *que siempre es* del mundo inteligible y el ser *que siempre deviene* del cosmos físico, requiere necesariamente una mediación posterior, de la que depende la primera forma de mediación, o sea, un principio que vincule estructuralmente el todo consigo mismo. (REALE, Op. Cit., p. 181).

Según lo anterior, el rasgo esencial del *eros* como intermedio-mediador traza una doble vía de su acción en el mundo. Por un lado, marca una relación horizontal entre opuestos en el ámbito de lo físico. Por otro lado, mantiene una relación vertical entre la mortalidad y la inmortalidad, entre el devenir y la eternidad⁹⁷. De ahí que Platón vaya más allá de las posturas materialistas que fundamentan la armonía de lo existente en la oposición, referidas tanto en *Lisis* como en *Banquete*. La apreciación de Grube es esclarecedora:

Desde el primer momento, el amor se interpreta en el sentido más amplio. La referencia al adagio de los Físicistas de que “lo semejante ama lo semejante” pone de manifiesto que nos estamos ocupando de una fuerza universal de la naturaleza, de la cual es simplemente una aplicación particular el afecto entre los seres humanos. Esta fuerza es el anhelo por algo que necesitamos, por algo que sabemos que nos falta. (Cf. *Ibíd.*, p. 182).

⁹⁶ MARTÍNEZ M, Op. Cit., p.163, n. 95.

⁹⁷ REALE, Op. Cit, p. 182.

Este “algo que necesitamos” tiene un carácter *fundamental*, en cuanto se constituye como fundamento y razón de ser del amor mismo. En efecto, el amor no sólo es síntesis entre extremos opuestos, sino común remisión a una realidad que trasciende la relación horizontal de oposición. Esto explica, además, la necesidad de establecer un *principio*, que posibilite el vínculo entre las esferas que se oponen. Este principio es el bien⁹⁸ que se entiende como lo *connatural* o *próximo* (*Lisis*, 222c-d) y al mismo tiempo, como la carencia constitutiva del hombre (*Banquete*, 200a). Así como Eros, siendo hijo de Penía, se define como carencia y mendicidad, el hombre ansía por naturaleza esto de lo que está falto, el bien. Más adelante volveremos sobre esto.

Continuando nuestra argumentación, el rasgo intermedio-mediador de Eros tiene plena correspondencia con una función cósmica de este *daimon*, función que se esclarece al tener presente la relación existente entre Eros y lo bello. Para ello es de gran utilidad el relato mítico sobre la naturaleza de la belleza, presente en el *Fedro*. Sin ahondar en este diálogo, es preciso recordar que, según nos dice allí Sócrates, la idea de belleza goza de cierto privilegio respecto a las demás imágenes que capta el alma durante su preexistencia⁹⁹. Por este motivo, la belleza es la única idea que se presenta de modo vívido en este mundo, siendo captada por el más diáfano y penetrante de nuestros sentidos, la vista. Lo anterior explica el nexo de la belleza tanto con lo sensible, como con lo inteligible. Siendo particularmente vívida en nuestro mundo, a la vez nos traslada, mediante el *divino delirio erótico*, a la sublime contemplación de la verdad.

La función cósmica del *eros*, que apela a ese carácter metafísico del que hemos venido hablando, consiste entonces en la permanente conexión que hace entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Se comprende aquella dimensión metafísica cuando se comprende el vínculo *eros-belleza*, cuya referencia no sólo se halla en el *Fedro*, sino

⁹⁸ La idea del bien como principio primero y originario se establece en *Lisis*, en el caso de la amistad, y en el *Banquete*, en el caso del amor. A su modo, en ambos casos se apunta a algo que es lo más próximo o familiar de nuestra constitución humana.

⁹⁹ Es necesario recordar también la teoría de la naturaleza del alma y la reminiscencia, presente en el *Fedro* (245c-249c). Se dice que el alma vive en un mundo suprasensible, en el que contempla las ideas o realidades verdaderas de todo cuanto conocemos en este mundo, donde, a su vez, cada cosa existente se presenta como simple representación o figuración de la idea contemplada antaño por el alma.

también, de manera explícita, en el *Banquete*. Más adelante examinaremos la alusión hecha en este último. Por lo pronto, veremos la relación hecha entre belleza y bien. Ya el *Lisis* había sugerido la idea del bien como objeto último de amor o *proton philon* (219c). El *Banquete* se encargará de explicitar la relación de dicho objeto de amor con la belleza, afirmando que la principal manifestación de lo bueno es, justamente lo bello. Así, la belleza como representación tangible del bien, es lo que suscita el amor entre los hombres y conduce a la posesión eterna de éste. El bien, a su vez, se corresponde con aquella realidad trascendente a la que conduce la relación erótica¹⁰⁰. En palabras de Grube:

La Verdad y la Realidad son unas Formas trascendentes con las cuales el alma del hombre, o cierta parte de ella siquiera, se encuentra en esencial parentesco. Y seguramente Platón busca en el Eros –intérprete de dioses y hombres- algo capaz de salvar el vacío existente entre los mundos noético y físico, algo capaz de mantener unido el todo. (GRUBE, Op. Cit., p. 164).

Se reitera así, el nexos posibilitado por *eros* entre la esfera de lo sensible y la de lo inteligible. Con su teoría del amor, al parecer, Platón reconcilia la concepción heraclítica de la realidad como devenir con el intelectualismo propio de su maestro Sócrates¹⁰¹. En efecto, la acción del *eros* platónico parte del mundo sensible pero emprende un camino ascendente hacia otra realidad suprema, que se constituye como su nuevo y auténtico objeto de amor.

Hemos visto así una serie de implicaciones que tiene el carácter intermedio-mediador de Eros en la comprensión platónica de la realidad. Dejaremos para un momento posterior la relación de dicho carácter con la figura del filósofo en Platón.

3.2.2. Ese diáfano objeto del deseo

La *philia*, tal como el *eros*, tiene lugar en un punto intermedio, a la que no corresponde ser ni totalmente buena ni totalmente mala y, sin embargo, tendiente al bien

¹⁰⁰ El amor es, en efecto, “el deseo de poseer siempre el bien” (*Banquete*, 206b) y la forma particular de su acción es la “procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (Ibíd.).

¹⁰¹ Cf. ROBIN, Op. Cit. p. 233.

por causa del mal. No obstante, esto no quiere decir que la causa del bien sea el mal, pues aún en la ausencia del mal, dirá Sócrates, el deseo subsiste (*Lisis*, 221b). También aquí entendemos por deseo aquello de lo que se *carece*, es decir, un bien. El bien que se desea, por su parte, parece darse siempre por causa de otro, a riesgo de caer en una sucesión infinita de bienes. Es clara entonces la exigencia de un principio primero, al que estén subordinados los demás bienes, vagas imágenes de aquél. Dicho principio o primer objeto de amor (*proton philon*), al que hemos hecho tantas referencias, coincide así con la noción de *lo bueno*, en un sentido supremo y esencial. Abordaremos ahora en detalle qué significa esto.

Como hemos visto, lo que fundamenta la *philia* es la búsqueda del bien, aspecto común al *eros* del *Banquete*, donde la premisa inicial es que Eros es amor de lo bello. Si Eros es deseo de lo que carece y lo que desea es la belleza, aquello de lo que está privado Eros es la belleza y es esto lo que ávidamente busca. El mito del nacimiento de Eros relatado por Diotima puntualizaba este rasgo fundamental del amor¹⁰². Aunque Eros ocupa un lugar intermedio entre lo bello y lo feo, se halla en continua búsqueda del extremo positivo, la belleza, porque “lo intermedio, no siendo negativo tampoco es positivo en cuanto incluye en sí negativo-y-positivo, si bien está más cerca de lo positivo que de lo negativo”¹⁰³.

En cuanto carece de belleza, Eros no es dios pero se acerca a la divinidad gracias al deseo constante que siente por lo bello, algo que “no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto” (200e). Vemos entonces que el amor siempre tiene un objeto con el que establece una relación de deseo¹⁰⁴. A su vez, la condición del deseo es la carencia, el no poseer el objeto anhelado. Este deseo en la dimensión antropológica se traduce como el anhelo siempre constante del hombre por

¹⁰² De hecho, el relato mítico del nacimiento de Eros es una evidencia más del talante metafísico buscado por Platón en su indagación acerca del amor. Cuando se espera que nos hable de sentimientos y relaciones interpersonales, Sócrates nos anuncia que Eros es un *daimon*, con un lugar y una función particular en el cosmos.

¹⁰³ REALE, Op. Cit., p. 178.

¹⁰⁴ Cf. GRUBE, Op. Cit., p. 161.

alcanzar el bien¹⁰⁵. La principal justificación de dicho anhelo es la felicidad, pues por la posesión de las cosas buenas, “los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin” (205a). Así, lo que el hombre desea no es lo bello y bueno sin más, sino que estas cosas “lleguen a ser tuyas” (204d). Sin embargo, aunque todos los hombres deseen lo bueno, no todos aman en sentido estricto. Es por esto que Platón nos habla de una forma general y de una forma particular de amor:

Hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres. (...) En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor». Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que están enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes (*Banquete*, 205b-e).

La forma particular por la que ciertos hombres reciben el nombre de amantes o amados, consiste en aquella tendencia a *poseer siempre el bien*, mediante acciones asociadas a lo bello. Lo que un individuo busca en –y con– el otro, a través del *eros*, es “aquel todo del ser que se configura en el Bien absoluto”¹⁰⁶. *Philia* y *eros* comparten esta tendencia insoslayable a la posesión de lo bueno pero encontramos una diferencia determinante entre la argumentación del *Lisis* y la del *Banquete*. El *Lisis* generaba conciencia de la necesidad de establecer un punto último en la tendencia al bien, definido por la noción de *proton philon*. Sin embargo, al esclarecer su naturaleza, el curso de la enrevesada argumentación nos condujo al absurdo. Por el contrario, el *Banquete* aporta a la construcción de la doctrina platónica del amor la definición precisa de ese principio u objeto último de amor. Definición que, como vimos, corresponde al deseo de lo bueno, aquello de lo que está privado –dada su naturaleza intermedia– Eros

¹⁰⁵ En este punto se deja ver una crítica al discurso de Aristófanes por parte de Diótima: el amor no consiste en un impulso a través del cual buscamos la mitad originaria que nos pertenece. Lo que los hombres aman no es lo propio en el otro, sino lo bueno, salvo si por “propio” estamos entendiendo “lo bueno”.

¹⁰⁶ REALE, Op. Cit., p. 200.

y, en últimas, el hombre mismo, con todas las implicaciones metafísicas que ello comporta.

De otra parte, advertimos que desde el *Lisis* se ha establecido al deseo como causa del amor: “el deseo es la causa de la amistad, de manera que el que desea es el amigo de aquel o aquello que desea y cuando lo desea” (221d). Igualmente, ha equiparado, aunque tímidamente, este deseo con el bien, en tanto lo más *próximo* o *propio* (*oikeion*) del hombre¹⁰⁷. El discurso de Sócrates en el *Banquete*, por su parte, clarifica no sólo el objeto del deseo, sino la acción particular del mismo. Así, el amor no consiste simplemente en la tendencia al bien, sino que esta tendencia se materializa gracias a la *creación en la belleza*. En otras palabras, Platón se encarga de clarificar los términos con los que ya había jugado¹⁰⁸ en el *Lisis*. No obstante, la carga que hemos dado en llamar “metafísica”, podemos afirmar de modo explícito, existe desde el *Lisis* y se mantiene en el *Banquete*. En efecto, el *deseo* en los dos diálogos apunta a una realidad trascendente a la relación erótica. El bien, cuya manifestación directa es la belleza, es el objeto último que se desea en el lazo erótico de los individuos. Lo fundamental es comprender que, aunque el amor se define como deseo de lo bueno y bello, no es sólo deseo, sino actividad pura que se concretiza gracias a la *generación-en-lo-bello*, tanto en el cuerpo, como en el alma.

3.2.3. El amor como fuerza creadora

Hemos visto cómo el objeto del deseo se identifica con la posesión eterna de lo bueno y cómo lo bueno tiene una representación diáfana y tangible en el mundo a través de la belleza. Nos resta, pues, ver el modo en que el amor se relaciona con la acción particular del bien, esto es, la *creación en la belleza*. Como decíamos, el amor no

¹⁰⁷ En el *Lisis* encontrábamos la tesis de que el amor, la amistad y el deseo buscan un parentesco o connaturalidad en aquello a lo que se inclinan, donde lo bueno es connatural y lo malo es extraño (221e).

¹⁰⁸ Recordemos que en nuestro análisis del *Lisis* pretendíamos ver con qué tanta inocencia tenía lugar este juego de términos, ya que los mismos se mantienen en el *Banquete* casi en su totalidad.

consiste simplemente en el deseo de lo bello. El amor es, ante todo, generación y creación *en* lo bello. Afirma Diotima:

De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebatado por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates, no es amor de lo bello, como tú crees [sino] amor de la generación y procreación en lo bello (*Banquete*, 206 d-e).

Ahora bien, este deseo de generación se explica por el deseo de inmortalidad. Recordemos que Eros esta a medio paso de la divinidad y por ende, desea hacerse, como ella, inmortal. Existe además un nexo entre el deseo de inmortalidad y la naturaleza del objeto último de amor, es decir, el bien. Si el bien deseado tiene un carácter eterno, es necesario que el amor en sí mismo sea «amor de la inmortalidad» (207a), de poseer *para siempre* el bien. Así, lo mortal busca, a través del amor, llegar a ser inmortal. Mas en ello se distinguen dos niveles. En primer lugar, existe la generación a nivel físico, donde un ser se renueva eternamente dejando en su lugar un nuevo ser. En segundo lugar, hay una procreación en el alma, ya que los hombres renuevan continuamente sus hábitos, opiniones y conocimientos (207d-e). De este modo, aunque la primera relación con la belleza sea de posesión, lo fundamental es procrear, no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, con el fin de generar otro tipo de legados garantes de eternidad.

En consecuencia, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma (conciben) el conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia (208e-209a)

Así, es posible ver en el deseo de *generación en lo bello* nuevas gradaciones, que se corresponden también con los distintos peldaños que constituyen la *escalera del amor* expuesta por Diotima. El primer paso, como queda dicho, se da a un nivel netamente físico; el deseo se mueve hacia la posesión de cuerpos bellos. Sin embargo, esto no hace referencia al simple placer sexual, sino al primer estadio necesario para

estimular al alma en su trayecto ascendente hacia lo *bello en sí*. Con todo, no deja de llamar la atención el hecho de que el primer peldaño en ese proceso de generación en lo bello consista en la tendencia a la belleza de los cuerpos, como si Platón admitiera que el proceso natural y real del amor parte del plano físico¹⁰⁹. No obstante, aunque Platón reconozca como un primer estadio erótico el vínculo físico, no se limita a éste y nos eleva a la realidad trascendente de la que hemos hablado. Parece ser que Platón, como advierte Jaeger:

Arranca por entero del proceso natural del amor físico. Es el anhelo de engendrar en lo bello. En lo que se equivoca la concepción usual es en creer que este anhelo de generación se limita al cuerpo, cuando en realidad tiene su perfecta analogía en la vida del alma. Sin embargo, es conveniente que pensemos en primer lugar en el acto físico de procreación, pues nos ayuda a comprender la esencia del proceso espiritual correspondiente. (JAEGER, Op. Cit., p.582).

La atracción por los cuerpos bellos significa, ante todo, la capacidad de captar en ellos la belleza. De ahí que sea necesario “enamorar en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos” (210a) pero luego “comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos” (210b). Lejos se halla todo esto de un afán por saciar el placer físico. Lo que señala Platón en este pasaje es la virtud que tiene el amor de reconocer una única forma de belleza, presente en todo cuanto es bello. Esta forma no es otra que la naturaleza inteligible del *bien* y la *belleza en sí*, que participa de modo visible en el mundo.

La participación tangible de la belleza no sólo se da a nivel de los cuerpos, sino también de las almas. Así, un nuevo paso en el camino a la *belleza en sí* es el que

¹⁰⁹ La figura de Sócrates es en este punto especialmente útil a Platón, pues nadie mejor que él para encarnar la necesidad de superar este primer peldaño del ascenso erótico. Sin embargo, como bien advierte Grube, lo admirable en Sócrates no es su indiferencia ante el placer físico, sino su capacidad de autodominio y de amar las almas de los jóvenes bellos más que sus cuerpos. “Cuando confiesa la atracción que la belleza física masculina ejercía sobre él, no habla con ironía, sino que se limita a decir la verdad. Su ironía consiste exclusivamente en sustituir la reacción física esperada por una exhortación a vivir mejor” (GRUBE, Op. Cit., p, 145).

consiste en el reconocimiento del carácter bello de los hombres y en aceptar que un alma bella es incluso más valiosa que cualquier cuerpo hermoso. Con ello se alude, a su vez, a varias etapas de reconocimiento de lo bello en las almas. Primero se amarán las normas de conducta y leyes que gobiernan las almas bellas; después serán dignas de amor las ciencias, por las cuales se engendrarán bellos y maravillosos discursos, en consonancia con su amor a la sabiduría; finalmente, se amará la única ciencia de lo *bello en sí*, algo que:

en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, no crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro (...) Ni tampoco se [aparece] bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas 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. (211a-b).

Hemos recordado, una vez más, la estructura de esta *escalera del amor*, con el fin de centrarnos en el punto culminante al que nos conduce, *la belleza en sí*. Ésta es de la naturaleza descrita en el citado pasaje del *Banquete* y para llegar a ella es necesario hacerse consciente de que la generación espiritual es más importante que la física. Así, hemos ganado los elementos suficientes para comprender, finalmente, en qué consiste la fuerza creadora del amor. En suma, el amor es la tendencia a poseer siempre el bien y esta tendencia halla plena materialización por medio de la procreación en lo bello. De tal modo, es lo bello lo que suscita el deseo de creación y, por ende, de inmortalidad.

3.3. Erótica de la filosofía

Cuando Platón explica la naturaleza intermedia de Eros, recurre a la figura del filósofo para explicar lo que con éste comparte, el lugar intermedio que ocupa entre la sabiduría y la ignorancia:

Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse

sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar. (203e-204a).

Sin embargo, la asociación entre Eros y el filósofo es más que un recurso expositivo de nuestro autor. Eros *es* filósofo. El filósofo busca la sabiduría porque entabla una relación de amor y deseo con ella: “la sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría” (204b).

La idea de un estado intermedio, que no es ni bueno ni malo, es común en *Lisis* y *Banquete* y aporta notablemente a la constitución de la imagen platónica del filósofo. Es en esta neutralidad donde tiene lugar también la mención del deseo como carencia, como anhelo de algo que no se tiene pero que es constitutivamente propio. En el caso de la descripción del filósofo, su carencia constitutiva es la sabiduría. “La filosofía se define por consiguiente por aquello de lo que carece, es decir, por una norma trascendente que se le escapa y sin embargo que posee en sí de cierta manera”¹¹⁰ A la vez, el señalado estado de neutralidad se corresponde con la revolucionaria concepción platónica de Eros como *daimon*. Sin ser mortal, Eros anhela la inmortalidad de la que carece. Sin ser del todo ignorante, Eros-filósofo desea la sabiduría de la que se halla falto y está siempre en su búsqueda, ascendiendo cada vez más alto en un camino arduo y escarpado.

Ahora bien, ¿en qué consiste la sabiduría que tanto anhelan Eros y el filósofo? Sin duda, no se trata de una *polimathía* o acumulación de conceptos, ni de la simulación de la posesión de éstos, al modo de la sofística tradicional. La sabiduría es identificada por Sócrates y por Platón como un *bien*. De igual modo, la equivalencia existente entre lo bueno y lo eterno hace de la sabiduría un rasgo asociado por necesidad a la eternidad. Sin embargo, para comprender esto es indispensable recordar la noción platónica de *anamnesis*. Se trata de un proceso dialéctico que conduce de las cosas sensibles a las ideas y que a la vez, implica las nociones de reencarnación e inmortalidad del alma.

¹¹⁰ HADOT, Pierre, *¿Que es la filosofía antigua?*, Trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 60.

Aunque estas nociones son expuestas de modo más explícito en otros diálogos como *Fedón* y *Fedro*, la iniciación promovida por Diotima las supone de algún modo. Es evidente que en el *Banquete* hay un silencio respecto a la idea de reencarnación del alma pero no se da la misma claridad respecto a la idea de inmortalidad, sobre la que Platón mantiene cierto escepticismo en este diálogo, según consideran algunos autores¹¹¹, sustentados en las palabras de Diotima cuando afirma que gracias a la procreación, “se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y ya está envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era” (208a) y que por este procedimiento, “lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera” (208b). Sin embargo, lo que podemos objetar a quienes han visto una actitud escéptica de Platón respecto a la inmortalidad, es que en el pasaje reseñado, Diotima tan sólo habla de la pretensión propia del hombre de perpetuarse como especie, ya sea a través del cuerpo o de sus creaciones espirituales. De otra parte, resulta de suma utilidad en este punto la distinción hecha por Guthrie entre “inmortalidad temporal” y “vida eterna”¹¹². El primero de estos términos refiere al deseo natural por prolongar la existencia, a través de la procreación física o espiritual, tal y como expone Diotima a Sócrates (208e-209e). Por el contrario, la idea de una vida eterna apunta a la inmortalidad verdadera que gana el filósofo en su contacto con las Formas eternas¹¹³. En el ámbito del *Banquete* esta noción puede rastrearse en las sublimes enseñanzas que

¹¹¹ Este es el caso de Hackfort, quien considera, según refiere Guthrie, que hay en Platón “una caída en el escepticismo de la época” (GUTHRIE, Op. Cit. p. 374). Por el contrario autores como Willamowitz, Gomperz, Taylor, Robin y el mismo Guthrie, consideran que el *Banquete* presupone la inmortalidad, tal y como se comprende en el *Fedón* (Cf. Ibid., p. 374, n. 165).

¹¹² GUTHRIE, Op. Cit., p. 374. Esta distinción aparece claramente en *Timeo* (37c-38b).

¹¹³ La primera clase de inmortalidad a la que se refiere Diotima es en *Fedón* lo que se denomina “vida popular y política” (82a, 68b-69d). El *Fedro*, por su parte, aclara que el alma en principio inmortal, pierde sus alas y su vida atada al cuerpo mortal se convierte en el continuo deseo por recobrar su inmortalidad (246 c-d). Podríamos afirmar que Platón maneja una misma idea de inmortalidad aunque confiere ciertos matices en los distintos diálogos. Por otro lado, puede verse una separación del pensamiento socrático y el platónico. En efecto, la inmortalidad de la que en principio habla Diotima se refiere a la perpetuidad de la vida mortal, en consonancia con la idea socrática de la vida en ese mundo. Por el contrario, la inmortalidad referida por Diotima en su revelación final, apunta a la existencia de otra realidad, con lo que Platón parece superar el pensamiento del Sócrates histórico. (Cf. MARTÍNEZ, M, Op. Cit., p. 177, n. 114)

constituyen los “misterios mayores” del amor, donde lo contemplado es, justamente, la Forma divina y eterna de la *belleza en sí*:

¿Qué debemos imaginar, pues –dijo–, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de muchas otras fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees –dijo– que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino con virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llega a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él? (211d-212a).

De esta manera, vemos que la contemplación de la verdad y la eternidad tiene lugar en el *Banquete* en el punto más sublime de la iniciación amorosa conducida por Diotima, a través de la *scala amoris*. Alcanzar y contemplar este estadio del ascenso erótico es lo que justifica “todos los esfuerzos anteriores” (210e)¹¹⁴. Una vez hemos llegado a la realidad trascendente que constituye la *belleza en sí*, debemos precisar la forma en que se mantiene la relación entre amante y amado.

Cuando el amante reconoce en el amado –específicamente en su alma– la ocasión para procrear en lo bello, acepta que en adelante mantendrá con él una relación fundamentalmente pedagógica, en cuanto desea compartir la realidad trascendente que ha captado y conducirlo a ella. El amante, consciente del proceso ascendente que debe emprender, involucra al amado en esta tarea, elevándose sobre la simple complacencia de la compañía o del placer físico que éste le procura:

Al estar en contacto con lo bello y tener relación con ello, da a la luz y procrea lo que hace tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. (209c-d).

¹¹⁴ Podría pensarse que este proceso de ascenso en el amor tiene una analogía con el proceso de *anamnesis* descrito en el *Fedro*, pues la existencia de una realidad trascendente identificable con la belleza en sí, justifica todos los estadios inferiores de amor. Al ser la belleza la única idea manifiesta y tangible, tiene un privilegio sobre las demás. Es a través de la belleza como se despierta en el Eros-filósofo el deseo de ir cada vez más alto en su trayecto hacia aquella realidad trascendente, donde se hacen equivalentes lo *bello en sí*, lo bueno, la verdad y la virtud.

La relación del amante y el amado con esta realidad trascendente es aún más clara si nos figuramos una relación triangular entre ellos, como bien sugiere Vallejo: “Hay, pues, una estructura triangular, en la que aparte del amante y del objeto del amor se divisa un horizonte de valores que trasciende a ambos”¹¹⁵. Con ello nos vemos obligados a cuestionar el lugar que concede Platón al objeto que suscita el amor. En principio, su importancia es innegable, en cuanto actúa como motivación del impulso creador del amor pero, tras el ascenso erótico enunciado por el ateniense, cabe preguntarse si, una vez cumplida su tarea, el amado queda excluido del campo de intereses del amante. En la relación de amante y amado, siguiendo a Vallejo, diríamos que se produce una realidad trascendente y compartida; la relación que se sublima o supera el estadio meramente físico, siguiendo a Grube, alcanzará el nivel de una búsqueda y estudio común¹¹⁶. Así, cada peldaño de la escala erótica, sin negarse del todo, pierde notablemente su valor¹¹⁷.

De otra parte, el camino ascendente que conduce a la contemplación de lo *bello en sí* es equivalente al camino que señala la dialéctica. En efecto, la dialéctica es el método por el que nos desplazamos de las cosas sensibles a las ideas eternas, según describe Sócrates en la *República*¹¹⁸:

¿No tenemos ya aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos, que intentaba ya mirar a los propios animales y luego a los propios astros y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí y cuando no desiste hasta alcanzar, con el sólo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de la inteligible del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible (...) El método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo

¹¹⁵ VALLEJO, Op. Cit., p. 13

¹¹⁶ GRUBE, Op. Cit., p. 184.

¹¹⁷ En esta medida, “Platón considera siempre el placer como compañero natural de una vida razonable en cada una de las partes del alma. De todos modos, lo que debemos excluir es todo deseo violento, todo Eros de placer físico” (Ibíd.).

¹¹⁸ PLATÓN, *República*, Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Barcelona, Altaya, 1933.

del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas. (532a- 533d).

En este pasaje se advierte la necesidad de trascender la realidad sensible, pasando de los objetos particulares y los sentidos a las formas universales de lo existente. Aquí, como en la trilogía compuesta por *Lisis* (219c-d), *Banquete* (210a-211e) y *Fedro* (249b-c), se afirma que lo particular *participa* de la Forma universal. El “primer amigo” (*proton philon*) del *Lisis*, con vistas al cual se quiere todo otro objeto de amor, se identifica con la idea de lo bueno y los demás objetos de amor aparecen como “fantasmas” de aquél¹¹⁹. Esta afirmación toma más forma en el *Banquete* (206a-b), donde se establece con claridad la diferencia entre lo que es *bello en sí* y lo que es sólo *apariencia* de esto, por medio de la imagen del progreso ascendente efectuado por el verdadero amante. En suma, Platón reitera en diversos pasajes de su obra y mediante diversas imágenes, la relación que sostiene el hombre con la realidad que existe más allá de la esfera de lo sensible. Sin embargo, el único hombre que se hace consciente de esto es el *filósofo* que, mediante la dialéctica, accede a aquella realidad trascendente, señalada de modo concreto por Platón gracias a la figura de Eros. En otras palabras, “la filosofía se vuelve entonces la experiencia vivida de una presencia. De la experiencia de la presencia del ser amado, nos elevamos a la experiencia de una presencia trascendente”¹²⁰ Esto es lo que hemos denominado “erótica filosófica” o, sencillamente, amor filosófico. En esto consiste precisamente la filosofía misma, en una práctica de continuo diálogo entre maestros y discípulos que comparten una serie de fines espirituales comunes. En efecto, para Platón la enseñanza y la investigación filosófica “fue siempre una búsqueda común entre amigos. Sabía que el hombre no puede estar sólo, que necesita de otras mentes afines con quienes simpatizar e intercambiar ideas”¹²¹

Según lo anterior, el amor filosófico se define como una relación entre hombres que no se agota en la mera relación mutua; una relación cuyo objeto fundamental es la

¹¹⁹ El término griego empleado es *eidolon*, cuyo significado puede ser fantasma, imagen, sombra, reflejo; en suma, algo que carece de realidad.

¹²⁰ HADOT, Op. Cit, p. 83.

¹²¹ GRUBE, Op. Cit. p. 182.

búsqueda conjunta de las cosas que están más allá de lo inmediato. Aunque esta práctica se consolide gracias al diálogo de las almas de los hombres, “los interlocutores descubren por sí mismos, y en sí mismos, una verdad independiente de ellos”¹²², lo cual se corresponde con la idea de una realidad que trasciende a la relación horizontal de amante y amado. Asimismo, la erótica filosófica, tal como la entiende Platón, está lejos de identificarse con una pasión, en cuanto amor *pasivo* o simple afección. Se trata de un amor siempre en acto y en cuanto tal, la reflexión socrática pasa de considerar a Eros como amado a definirlo como *amante*. De igual modo, el amor filosófico procede ya no en una posesión de lo bello, sino en una creación-en-lo-bello. Como vemos, la belleza sigue siendo elemento fundamental en el acto amoroso, aunque, siendo ella lo que persigue, la acción particular del auténtico amante consiste en una creación *en* lo bello, de manera que consiga hacerse tan bello y bueno como el objeto al cual se dirige su amor.

El nexo entre *eros* y el filósofo es en varios puntos evidente, como hemos podido constatar. Un último rasgo que merece la pena considerar es el carácter intelectual de la erótica platónica. La *escalera del amor* hace evidente dicho carácter al determinar una gradación de objetos de amor que exige todo un proceso en el que la razón aprehende la forma última y verdadera de lo bello. De esta manera Platón rompe con la concepción tradicional de Eros como fuerza pasional e irracional. Robin, en particular, comprendió a cabalidad este talante intelectual de la erótica platónica:

Siendo la inteligencia lo más parecido a la Medida, causa de la Belleza, no debemos sorprendernos del carácter intelectual del amor platónico, cuyo fin es la contemplación de lo bello (...) Por otra parte, la mezcla de lo que la medida es causa, posee ella misma proporción, belleza y verdad, pero éstos sólo son los distintos aspectos del Bien único, principio último y causa suprema de lo compuesto¹²³.

Cada peldaño transitado en la *scala amoris* señala la necesidad de ir despojando de inmediatez y materia los objetos de amor, en una suerte de purificación de los mismos. Así, el verdadero amante asciende del amor vulgar al amor filosófico, que

¹²² HADOT, Op. Cit. p. 76.

¹²³ ROBIN, Op. Cit., pp. 222-223.

posibilita el contacto con una realidad pura y sin mezcla¹²⁴. Sin embargo, también podríamos rastrear en las tesis de Platón una analogía entre el deseo y la pasión que generan los amantes a un nivel físico con el deseo y la pasión que posee el filósofo en su amor a la verdad. Según afirma Grube, “el amor apasionado que la mente siente por la verdad es la misma corriente de deseo que aparece en las pasiones físicas, si bien dirigida hacia la consecución del conocimiento”¹²⁵ y, sin embargo, el pensador “sólo alcanzará éxito en ello si sus intereses de carácter universal, aunque puedan haber debilitado el resto de sus pasiones, no niegan sin embargo la existencia de éstas”¹²⁶. En consecuencia, hablaríamos más de una *armonía* entre razón y pasión que de un radical racionalismo o ascetismo en la doctrina platónica del amor.

*

Sócrates: semblanza del auténtico hombre erótico

La figura de Eros se identifica también con la de Sócrates, ya que podemos identificar los rasgos esenciales de aquél como encarnados en éste¹²⁷. Como afirma Hadot, en el *Banquete* Platón “inmortalizó la figura de Sócrates como filósofo, es decir, como hombre que intenta, al mismo tiempo por medio de su discurso y de su modo de vida, acercarse y hacer que se acerquen los demás a esta manera de ser, a este estado ontológico trascendente que es la sabiduría”¹²⁸.

Queda claro que la inversión de Eros *amado* a Eros *amante*, que Sócrates impone a Agatón –la misma que Diotima impone a Sócrates– supone toda una trasgresión a la imagen clásica de Eros como dios bello, joven, suave, tierno y delicado. Eros pasa a ser considerado como *daimon*, carente de belleza, duro, indigente y

¹²⁴ Idea que se corresponde con la inmortalidad que persigue el filósofo, según se expresa Sócrates en el *Fedón*. (66d).

¹²⁵ GRUBE, Op. Cit., p. 182.

¹²⁶ *Ibíd*, p. 185.

¹²⁷ Cf. *Sup.*, p. 34.

¹²⁸ HADOT, Op. Cit., p. 67.

descalzo. Estos rasgos, a su vez, coinciden de manera notable con la imagen que de Sócrates nos ha legado la tradición. Con ello, lo que se presenta es la humanización y personificación del Eros descrito en la revelación de Diotima, según afirma el propio Alcibíades, quien se niega a hacer un elogio de Eros y, en cambio, ofrece una alabanza de Sócrates. No hace falta retomar los elementos de dicha alabanza, basta con recordar la descripción en la que Sócrates aparece como un hombre entendido en cuestiones del amor, lo que en palabras de Diotima, se traduce como un auténtico “hombre demónico” (*Banquete*, 203a).

Sócrates encarna entonces, por un lado, la naturaleza del *eros* platónico y, por otro lado, la figura del filósofo que Platón describe en la práctica erótica. Así, en tanto filósofo, Sócrates ocupa un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia pero, al igual que Eros, Sócrates actúa no sólo como intermedio, sino también como mediador, “revela a los hombres algo del mundo de los dioses, del mundo de la sabiduría”¹²⁹. En este sentido, así como la belleza suscita el deseo de creación y de alumbramiento, Sócrates personifica este impulso creador de las almas de otros hombres. Así como sucede con la belleza, Sócrates no es *causa* del estado de preñez, sino que, por medio suyo, el alumbramiento de quien ya se hallaba fecundado, se da sin dolor (206d). De ahí que se equivoquen, como se equivocó Alcibíades, quienes esperan adquirir la sabiduría a través de un intercambio físico. La respuesta de Sócrates a tal pretensión es contundente:

Si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretender adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar “oro por bronce” (218d-219a).

Es evidente, por tanto, que Sócrates encarna tanto al verdadero amante como al verdadero filósofo ya que trasciende el amor sexual y la belleza, según es entendida por él, es sólo el impulso por el que emprende la búsqueda de la virtud y la verdad. En

¹²⁹ HADOT, Op. Cit. p. 60.

palabras de Robin, Sócrates “ha amado la ciencia por ella misma como filósofo, y también como filósofo ha amado a los jóvenes, y no ha tenido nunca otro propósito que el de comunicarles, mediante el amor, la virtud y el conocimiento”¹³⁰. Sócrates se revela así como la personificación absoluta del *eros* platónico, se configura como auténtico *daimon* ya que, aun sin ser un dios, se halla por encima del común de los hombres, del mismo modo que el filósofo que, aún siendo no-sabio, admite su estado e intenta ascender hacia la sabiduría, cosa que marca radicalmente su distancia de los demás hombres¹³¹. Con todo lo dicho, es claro que Sócrates aparece como ejemplo real y tangible de lo que significa “amar con filosofía”.

¹³⁰ ROBIN, Op. Cit., p. 198.

¹³¹ Cf. HADOT, Op. Cit., p. 62.

CONSIDERACIÓN FINAL

El camino recorrido en este escrito ha seguido el proceder típicamente socrático, en cuanto nos hemos visto en la necesidad de ir y volver sobre nuestras ideas, intentando descifrar la naturaleza ambigua y enigmática del amor y comprendiendo que el trasfondo del enigma es una verdad que probablemente ya llevábamos dentro y simplemente hemos descubierto. Hablar de *eros* es hablar del filósofo, pues ambos anhelan el bien y se esfuerzan por saciar dicho anhelo en la actividad pura, ambos comparten una carencia y una aspiración que no se consuma. Pese a ello, ahora, que damos por terminado nuestro trayecto, experimentamos personalmente la carencia, manifiesta en la ausencia de una doctrina absoluta e irrefutable acerca del tema de investigación que nos convoca.

El ejercicio de caminar de la mano de Sócrates y sus interlocutores del *Lisis* y del *Banquete* no deja de ser por ello interesante y productivo. Orientados por la pretensión de demostrar que el amor es un punto esencial del pensamiento de Platón y que sus elementos primordiales se encontraban planteados, o por lo menos, simplemente sugeridos en el *Lisis*, hemos restituido algunas ideas de este diálogo no muy valoradas en el corpus platónico. Así, el primer momento de nuestra investigación procuró dar cuenta de los aspectos más relevantes de estas dos obras de Platón, en tanto que un segundo momento estuvo dedicado a establecer todas las posibles relaciones entre ellos. Finalmente, al comprender la relevancia de las aporías planteadas en el *Lisis*, reconstruimos una composición general de la erótica platónica, aunque es preciso decir que el tema del amor roza los puntos constitutivos del pensamiento general del filósofo, de tal modo que se abren nuevas sendas de investigación que relacionan el *eros* platónico con las diversas dimensiones de su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Platón

- PLATÓN, *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*, Barcelona, Planeta d'agostini, 1997.
- , *Obras completas*, Trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1966.
- , *Diálogos*, Vol. 1, Madrid, Gredos, 1993.
- , *República*, Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

2. Otras Obras

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Trad. Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1998
- CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Vol. 1, Trad. Ana Torán y Julio Cesar Armero, Madrid, Alianza, 1979.
- GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Trad. Tomas Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1984.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Tomo IV, Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1990.
- HADOT, Pierre, *¿Que es la filosofía antigua?*, Trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 1998
- IRWIN, *La ética de Platón*, Trad. Ana Isabel Strellino, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- JAEGER, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Trad. Wenceslao Roces, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992.

KITTEL, Gerhard, *Grande léxico del nuovo testamento*, Brescia, Paidea,, 1965

REALE, Giovanni, *Eros: demonio mediador, el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Trad. de Rosa Rius y Pere Salvat, Barcelona, Herder, 2004.

-----, *Por una nueva interpretación de Platón, relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "doctrinas no escritas*, Trad. María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2003.

ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, Librairie Felix Alcan, 1933.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro, *Platón: el filósofo de Atenas*, Montesinos, Barcelona, 1996.

-----, "Elogio de la locura, amistad y amor en Platón y Aristóteles", p. 3, 2002, <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/index9.htm>.

VLASTOS, Gregory, "The individual as an object of love in Plato", en: *Platonic Studies*, Princeton, 1973.

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:

Se pretende una aproximación a la «Teoría platónica del Amor», advirtiendo que ésta se sustenta en un interés metafísico, entendido como una concepción particular de la realidad y la totalidad. Para esto, se realiza un análisis esquemático de dos de los diálogos que abordan explícitamente el tema del amor, a saber, el *Lisis* y el *Banquete*. Al mismo tiempo, se rastrea el giro terminológico efectuado por Platón entre los términos *philia* y *eros*, considerados respectivamente en estas obras, intentando hallar las razones y consecuencias del mismo. Frente a lo comúnmente estimado, el concepto de *philia* estudiado por Platón en el *Lisis* muestra ciertos elementos que ya perfilan el carácter metafísico de la teoría platónica del amor, consumada en el concepto del *eros* del *Banquete*. De esta forma, se restituye el lugar del *Lisis* en el corpus platónico, así como el papel del amor en tanto piedra angular del pensamiento del ateniense.

The subject of this study is about the Platonic Theory of Love, warning that it has a metaphysic interest, meaning as a particular concept about reality and totality. For this there is an analysis between two of the dialogs that talk specifically about love *Lysis* and *Symposium*. At the same time, it shows the change made by Plato between *philia* and *eros*, terms that were respectively considered in these dialogs. The concept of *philia*, studied by Platon in the *Lysis*, shows certain elements that are considered metaphysics of the Plato's Theory of Love, consumed by the concept of *eros* in *Symposium*. In this way, it reinstates the place of *Lysis* in the platonic corpus, and the role of love as an angular stone of the thought of the Athenian philosopher.