

Sobre *El banquete* de Platón[†]

SETH BENARDETE • JAIME A. VELÁSQUEZ CASTRO (TRADUCTOR)*

Algunos de los diálogos de Platón están muy relacionados con la vida y la época de Sócrates, y algunos se desarrollan en un momento particular del día. *El Fedón* y *El banquete* satisfacen ambos criterios; son, también, diálogos narrados no socráticamente, y ambos contienen la descripción del pensamiento socrático temprano. *El Fedón* da cuenta de las últimas horas de Sócrates, desde temprano en la mañana hasta la puesta del sol, cuando éste recuerda en el último momento que le debe un gallo a Asclepio; *El banquete*, por su parte, da cuenta de una fiesta nocturna, la cual termina cuando los gallos comienzan a cantar y Sócrates abandona a los poetas Agatón y Aristófanes dormidos y regresa a sus actividades cotidianas. *El Fedón* y *El banquete* ocupan entre ambos un día completo. En prisión, Sócrates identifica la filosofía con la acción de morir y estar muerto; en casa de Agatón, identifica la filosofía con eros. Si cada definición es así de parcial como su ubicación temporal, entonces toda la filosofía está comprendida, de alguna manera, en estos dos diálogos. Así como la acción de morir y estar muerto es la acción de separar cuerpo y alma, y su contraparte dialógica el ejercicio de separar un argumento de sus condiciones, así eros ha de ser la acción de unir cuerpo y alma, y su contraparte dialógica, la acción de unificar argumento y condiciones. Finalmente, por supuesto, los modos disyuntivos y conjuntivos de la interpretación deben dar lugar a entender la doble práctica de σύγκρισις y διάκρισις —unión y división— cuyo único nombre es la dialéctica; pero estaría bien comenzar, en el caso de *El banquete*, por las peculiares dificultades que enfrentamos si cedemos a la invitación de unificar como un todo los seis o siete discursos sobre eros.

Unir como un todo *El banquete* no es tarea fácil; no es un diálogo normal, sino que, en gran medida, consiste en un conjunto de seis discursos sobre Eros, cada uno de los cuales pareciera poderse declarar en cualquier momento y lugar,

[†] La publicación original de este texto, con el título *On Plato's Symposium*, fue editada en Carl Friedrich von Siemens Stiftung en Munich el año de 1999, por el profesor Heinrich Meier.

* Traducción Inglés-Francés-Español • Universidad de Antioquia; sanchohermano@yahoo.fr

ya que exclusivamente expresan la idea que cada uno de los oradores tiene de Eros, o, para ser más exactos, cuál es su experiencia de eros. La mayoría son discursos de amantes que reflexionan sobre su propia experiencia; no son discursos dirigidos a un amado, su propósito no es que el amado viva, a través del discurso, la experiencia que los amantes mismos no tuvieron por medio de éste. El diálogo dedicado al discurso erótico en ese sentido es *El Fedro*, donde el problema de la persuasión comienza naturalmente en su relación con la razón y la dialéctica; pero en *El banquete* tenemos que cada uno de los oradores declara su experiencia de eros de tal modo que resisten la posibilidad de unificar tal multiplicidad y, en consecuencia, negar a la filosofía transformar, de alguna manera, la experiencia en argumento. A Sócrates se le deja la tarea de preservar la verdad de las experiencias de los demás oradores y de refutar la interpretación que dan de su propia experiencia, llevando tan sólo a Agatón a darse cuenta de su error. Dicho error da pie al comienzo del discurso de Sócrates, ya que, Sócrates mismo confiesa, fue su propio error juvenil ante Diotima el que lo ilustró. Que la refutación de todos los demás se dé sin que a ningún otro se le muestre su error revela el poder de Eros para convencer a cada amante de que la interpretación de su experiencia es necesariamente la verdad de su experiencia.

El modo como leamos *El banquete* es tan peculiar como su forma no-dialógica. Apolodoro, a quien se le encuentra llorando inconsolablemente en *El Fedón*, es el narrador. Ya hizo un relato de *El banquete*, aunque quizás menos completo, dos días antes, y está demasiado ansioso por hacerlo de nuevo para un grupo de hombres de negocios, por quienes siente el más grande desdén; pero tal desdén se mitiga de alguna manera con el suyo propio, ya que se sabe desgraciado junto con todos los demás, y que sólo Sócrates está exento de reproche. *El banquete* es para Apolodoro una especie de mantra que confirma, cada vez que lo relata, su propia falta de mérito alguno. Sigue a Sócrates a todas partes como un cachorro y fácilmente se distrae denunciando a todo el mundo. Su último relato lo hace, creo, unos cuantos años después de la guerra del Peloponeso y por eso unos cuantos años antes de la muerte de Sócrates. Él es *el* fanático. Su devoción a Sócrates lo ha vuelto irritable con todo lo demás; el suicidio es su única salida una vez que Sócrates muere y no puede volver a censurarse a sí mismo, en un frenesí de auto-abnegación, al comparar su propia insignificancia con Sócrates, quien en soledad es alguien. Apolodoro sería el tercero de los esclavos seguidores de Sócrates; el segundo era Aristodemo, un ateo descalzo de quien Apolodoro escuchó la historia de la fiesta de Agatón; y el primero fue Alcibiades, cuyo discurso al final de *El banquete* revela su propia dependencia de Sócrates y de qué modo, cree él, logró desencantarse. Por tanto, el relato que tenemos de *El banquete* tiene que ver con la atmósfera cuasi religiosa que Sócrates creó a su alrededor, desde el momento en que conoció a Alcibiades hasta el día de su muerte, periodo en el que sus discípulos reclaman que él los encante con la razón. Este culto a la personalidad

nos lanza la pregunta de qué condiciones han de cumplirse con el fin de transformarlo en un verdadero culto con su propio dios. La respuesta de *El banquete* parece ser sí y sólo si Eros fuese un dios y Sócrates su primer adorador. A través de Diotima, Sócrates prueba que Eros no es un dios y que no puede formarse ninguna religión en torno a él. Sócrates responde, de esta manera, la pregunta original de Fedro, por qué ningún poeta jamás elogió a Eros, que propició esta famosa noche de discursos. Eros no es un dios, Sócrates no es su profeta y Platón no es el poeta que Fedro está esperando.

Agatón celebró una fiesta al día siguiente de haber triunfado con su primera tragedia. Era el año 416 a.C., durante el cual tiene lugar, según la *Historia* de Tucídides, el único diálogo político, en el que los embajadores atenienses en Melos declaran abiertamente la base divina del imperialismo. Es un año antes de la expedición de Sicilia, momento en que, Tucídides nos cuenta, eros descendió sobre todos los atenienses, y antes de que partiera la flota, las Hermas de toda Atenas fueron mutiladas; hecho que atemorizó a los atenienses, como si la mutilación fuera señal de una conspiración tirana; los embajadores rompieron toda salvaguardia legal y ejecutaron un gran número de atenienses, basados sólo en rumores, y ordenaron a Alcibiades su regreso desde Sicilia para enfrentar los cargos de jefe instigador de la mutilación y de profanar los misterios de Eleusis al mismo tiempo. Esta sugestiva yuxtaposición de eros y tiranía, enlazada con superstición y deseo religioso, le da un marco político a *El banquete*. Parece que Platón quisiera que leyéramos *El banquete* a la luz de Tucídides y que tomáramos la descripción radical socrática de eros como si tuviera su eco deformado y fragmentario en los planes imperialistas atenienses. *La república* confirma esto de algún modo, allí, Sócrates declara que el tirano es Eros encarnado y el resultado de la democracia radical. En todo caso, es en esta atmósfera tan cargada, en la cual Alcibiades —quien llevaba a Eros con un rayo como emblema en su escudo— está en la cima de su influencia, que Platón recurre al eros defendido por Sócrates para la filosofía y lo guarda de su inminente abuso y mala interpretación. Sócrates comienza por purificar a eros de la escoria de lo político y lo teológico, donde necesariamente se encuentra en su estado natural y no reflexionado. 173 A

Aunque la dimensión político-teológica de *El banquete* se hace primero explícita con Aristófanes, es Fedro quien la refiere en primer lugar. Lo que más desconcierta a Fedro sobre Eros es el auto-sacrificio. El amante rinde su propia vida en beneficio del otro, así éste no tenga mérito alguno. Alceste es su mejor ejemplo de este espíritu, Orfeo es su mejor contra ejemplo. Fedro interpreta la mirada que Orfeo lanza hacia atrás, cuando guía a Eurídice a salir del Hades, como un signo de la mirada hacia sí mismo del poeta: se rehúsa a entregar todo por nada. Alceste, por otro lado, radicaliza su sugerencia de conformar un ejército de amantes y amados, quienes, alejándose de la mutua vergüenza, imitarían la virtud natural. La vergüenza ante lo noble o lo bello, 179 B-D

que en sí misma es superior a los fundamentos del patriotismo, se desvanece en el caso de Alceste. En consecuencia, Alceste necesita de los dioses si ella va a beneficiarse en algo de su propio sacrificio; pero, si no hay dioses para asistir al amante, el amado alcanza el bien por sí mismo. El amor, por tanto, debe ser un dios por cuanto es lo suficientemente poderoso como para superar el interés personal. El amado, se podría decir, al convertirse por el momento en un dios a los ojos del amante, reúne en sí todo el bien y vive a expensas de éste. Fedro, por tanto, indica que los dioses del Olimpo, quienes compensan al amante, no han de confundirse con la energía real de Eros, quien provee el bien para el amado. Fedro es el primero en mostrar el problema de la relación entre lo bello y el bien o entre el sacrificio del amante y la ventaja del amado. El problema es resuelto por Sócrates al invertir el sentido de Fedro. Allí, el amante alcanza el bien y el amado guarda lo bello.

Ahora que lo bello ha salido a la luz en nuestra discusión, debemos resaltar cuán indiferentes son quienes hablaron antes de Sócrates con respecto de la experiencia inicial de eros: la mirada de lo bello en el amado. Para ellos, Eros significa, en primer lugar, “estar con” y no “mirar”. Así, se inclinan por asimilar amor con amistad y hacen caso omiso de la igual necesidad de una distancia contemplativa en eros. El elemento cognoscitivo en eros se da por descontado. Por tanto, una voluntad pervierte todos sus discursos en su intento por marcar a eros con una sola característica y, en consecuencia, en su negativa para admitir que el impulso conjuntivo en eros no es más fuerte que el disyuntivo, y eros deja de ser él mismo si alguno de estos impulsos se rinde, y nada puede resolver la tensión entre ellos. El elogio de Eros, como ellos lo entienden, conlleva el elogio de la satisfacción. Eros no es para ellos, como lo es para Sócrates, algo intermedio, sino una satisfacción. Por tanto, se tiende a identificar el amado con eros, y al no estar en la experiencia inicial de eros —la mirada del amado—, ellos ignoran la posibilidad de que el amado también sea sólo un indicador de algo más allá. La presencia de lo bello en el amado no implica que el bien del amante también esté allí presente. Ellos cifran sus esperanzas en el amado, pero éste es tan desplazado como eros indigente.

180 C-188 E Los siguientes en hablar después de Fedro, Pausanias y Erixímaco, forman una pareja. No sólo ambos coinciden en la idea de que Eros es doble, sino que ambos intentan ajustar el Eros más alto con el más bajo o intentan ocultar el placer sexual bajo la apariencia de lo bello. Ellos, además, se complementan mutuamente. Para Pausanias la apariencia está en diferentes partes de su discurso: en la calidad de ser griego, la libertad, la filosofía y la moral; para Erixímaco está, en una escala universal, en la física teórica o bien, en términos de lo humano, en un diagnóstico neutral o medicina teórica. Entre ambos cubren la ley y la naturaleza. Lo que comparten es la noción de la neutralidad de la acción y del proceso natural.

180 E, 183 D Ninguna acción, dice Pausanias, es en sí misma hermosa o fea, ya sea beber, cantar, dialogar. Lo que lo refuta es el hecho de no poder llamar al pan, pan y al

vino, vino, y de tener que usar eufemismos para los actos sexuales. El lenguaje convencional enseña que estas acciones no son en sí mismas tan indiferentes como él lo afirma, así que sólo la manera como se hagan las dignifica o las degrada. Pausanias, entonces, tendría que proponer una revisión del lenguaje mismo; a cambio, expresa un deseo: que la ley fuese diferente y así entonces aun la filosofía sería respetable. La combinación de educación y filosofía sólo puede recordarnos *La república*; pero Pausanias, ya que desea que no haya tensión alguna entre la filosofía y la ciudad, debe permitir que la filosofía sólo sea una máscara plausible para la seducción. No ha de haber ninguna pena si no cumple con sus promesas. Pausanias, se podría decir, aparece como Sócrates ante los padres atenienses. Pausanias ofrece la misma historia, y la ley es incapaz de distinguir entre la versión espuria y la genuina de Sócrates. 181 E 185 A

Erixímaco presenta el mismo problema de discriminación en la filosofía misma. Al extender a eros a un principio natural, Erixímaco da por sentado que el orden cósmico, sobre el cual preside eros uranio, opera de una manera regular que impide el bien del hombre. Los hombres sólo pueden alcanzar su bien, que es el placer, a expensas de ese orden, y es menester, por tanto, poseer el arte más grande para irse en contra de la naturaleza sin llegar demasiado lejos y sufrir la auto-destrucción. En consecuencia, Erixímaco propone un conjunto de ciencias teóricas que guiarían nuestra explotación de la naturaleza y nos dirían cuánto podríamos lograr en nuestra tentativa. Precisamente, porque el placer es el único bien humano, no hay nada en el descubrimiento y en la contemplación del orden cósmico que responda a algo en el alma humana. Erixímaco representa una versión de *El Timeo* así como Pausanias representa una versión de *La república*. Ambos apuntan hacia Sócrates. 187 D-E

Los siguientes dos oradores, Aristófanes y Agatón, forman, de igual manera, una pareja; no sólo porque son representantes trágicos y cómicos de Eros, sino porque ellos también dividen algo en Sócrates que éste logra mantener unido. Fedro y Sócrates son los dos focos de *El banquete*. El reto que propone Fedro a Pausanias y Erixímaco es encontrar algún bien para el amante sin ayuda de los dioses. La respuesta de Pausanias es la ley; la de Erixímaco, el arte. Agatón, desde hace rato amado de Pausanias, celebra la unidad de lo bello y lo bueno en Eros, y Aristófanes, cuyo lugar tomó Erixímaco, niega que el orden presente, sin el cual Eros no puede ser, permita algún lugar al que se ajusten las necesidades humanas. Una vez el hombre estuvo en armonía con el orden cósmico; pero ahora es un ideal imposible, ya que cualquier retorno a ella, si *per impossibile* ocurriera, implicaría la eliminación total del hombre como hombre. Agatón y Aristófanes profundizan los discursos de Pausanias y Erixímaco respectivamente. Así, se convierten en el camino de su propia conquista por parte de Sócrates.

Antes de volver al discurso de Aristófanes, debemos considerar lo que motivó el orden de *El banquete*, que reunió al cómico y al trágico con Sócrates.

185 C Un infortunado caso de hipo que sobreviene a Aristófanes lleva a Erixímaco a hablar antes del poeta cómico y le permite complementar a Pausanias, quien también sostuvo que Eros era doble. Un desorden, para el cual Erixímaco prescribe varios remedios, reorganiza el orden de los oradores. Es un ruido gracioso cuya cura consiste en los ruidos graciosos de hacer gárgaras y estornudar. Aristófanes

189 A encuentra muy divertido que ruidos graciosos curen desórdenes graciosos; pero a Erixímaco no le parece tan simpático; sin embargo, debemos al menos extrañarnos de que desórdenes corporales establezcan la estructura armoniosa de los diálogos de *El banquete*. De no haberse presentado el hipo, Erixímaco habría hablado del discurso que habría pronunciado Aristófanes respecto al de Pausanias, y la propuesta de Aristófanes de una nueva religión sólo habría sido un comentario desmañado entre Pausanias y Erixímaco. Parece, sin embargo, que la yuxtaposición de Pausanias y Aristófanes habría hecho una nueva conexión: que la solución que Pausanias buscó en la ley, Aristófanes la encontró en la naturaleza misma de la ciudad. Erixímaco, por otro lado, saca provecho de la alteración del orden del mismo modo como su discurso propone un desorden del cosmos en aras del placer humano; pero no puede dar cuenta de la coincidencia entre el desorden y el bien de la razón. Aristófanes, sin embargo, al negar la duplicidad de Eros, explica por qué Pausanias y Erixímaco necesitaron que Eros fuera doble, a pesar de que no tenían una explicación para ello. Aristófanes subsana ese Eros doble y lo hace uno, al tiempo que explica la base de esa creencia. Aristófanes, al unificar a Eros, da cuenta de la separación del orden cósmico y el humano. Ni el arte ni la ley pueden curar esta separación. Al completar los discursos de Pausanias y Erixímaco, anuncia un Eros sin esperanza. El ser humano es en sí mismo esencialmente incompleto y desordenado. Sócrates concuerda con que es incompleto, pero asevera que en su estado incompleto está en orden y en bien.

Aristófanes, se puede decir, comienza por dos expresiones comunes que empleamos: “fueron hechos el uno para el otro” y “no veo qué cosa ve ella o él en él o en ella”. La misteriosa fatalidad del amor tiene su fuente, según la experiencia, en la radical alteración que el hombre sufrió: de un ser de orígenes cósmicos a un ser que debe someterse a los dioses del Olimpo. Tal alteración se presenta por completo en términos del cuerpo, pero tiene significación sólo si

189 D se le traduce al alma. Los seres humanos éramos originalmente esféricos, con dos cabezas que miraban en direcciones opuestas, cuatro piernas, cuatro brazos y dos aparatos genitales. Lo masculino semejaba al sol; lo femenino, a la tierra,

190 B y lo que participaba de ambos, a la luna. Lo que tenían todos en común eran pensamientos altivos. Como castigo por intentar subir hasta el cielo, Zeus los cortó en dos mitades y ordenó volver sus cabezas hacia el lado del corte para que se hicieran más modestos; Apolo, al mismo tiempo, alisó los hemisferios para hacerlos semejantes a los dioses del Olimpo. El hombre debe su forma a los dioses del Olimpo, pero su alma pertenece a un orden más antiguo. Estas mitades

buscaron inmediatamente sus contrapartes y se adhirieron el uno al otro hasta la muerte. Zeus, pues, tuvo que cambiar sus genitales hacia delante, de modo que, en el abrazo sexual, pudieran satisfacer su deseo de estar completos y, al mismo tiempo, perpetuar la raza. El hombre es un experimento de los dioses. Se le ha retorcido y reorganizado de tal modo que nada puede curarlo. Persiste en el alma un deseo de algo que nunca puede resolverse y mucho menos alcanzarse. Aristófanes da cuenta de esto al distinguir entre ser un todo y ser uno. Hefesto, quien ocupa el lugar del médico en el discurso de Erixímaco, se ofrece para fundir a dos amantes en uno, pero no ofrece regresarlos a la condición en que estaban antes. De hecho, la unidad que Hefesto ofrece sólo se obtendría en el Hades, donde no habitan más que fantasmas y sombras y donde no hay abrazo alguno.

192 D-E

Aristófanes encuentra la esencia de eros no en el placer sexual, sino en el abrazo. El abrazo es tratar de asir vanamente la otra mitad, que nunca es el otro que se está abrazando. Nuestro deseo, insinúa, al estar frente a frente es recuperar nuestra naturaleza original en la que mirábamos en direcciones opuestas, cuando no había posibilidad de una totalidad esférica para acercarse a otro y mucho menos abrazarlo. El reconocimiento beneficia la comunión sin el conocimiento. Eros es un resultado fortuito de la doble condición que los dioses del Olimpo hicieron en nosotros, primero por medio del castigo y luego por medio de la supervivencia, de modo que podríamos seguir sirviéndonos. Tenemos ahora una adecuación general de los yoes parciales, cuando lo masculino se junta con lo masculino, lo femenino con lo femenino o lo masculino con lo femenino, pero no hay posibilidad de descubrir la otra mitad de nuestra individualidad. Está perdida para siempre, ya sea en el momento del castigo original o bien, diluida a través de la generación sexual en el curso de los tiempos. Desde que la división en el yo se presenta corporalmente, no es posible traducirla por completo en términos psíquicos; pero Aristófanes parece asignar al alma dos características, un orgullo original y una subsecuente vergüenza, hecho que sólo puede recordarnos el pecado original bíblico. El orgullo hizo que el hombre subiera al cielo, la vergüenza lo hizo darse cuenta de sus defectos. Eros, por tanto, es un deseo siempre susceptible de ser frustrado por una segunda oportunidad en el cielo. Nos volvemos el uno al otro en lugar de rebelarnos contra los dioses. Para nuestro beneficio, el de lo masculino descendiente del sol, la gratificación por nuestro orgullo se encuentra en la vida política. La ciudad reemplaza el todo, y sus dirigentes guardan algunos vestigios de la antigua ambición del hombre. En la coerción de las leyes de la ciudad se cuece un desafío a los dioses que es demasiado débil como para que pueda tener éxito. Quizás el defecto más serio en el discurso de Aristófanes es la falta de una propuesta de un intermediario entre el individuo y el género al cual pertenece el individuo. Todo el mundo busca su otra mitad, pero está condenado a nunca encontrarla; ya que aun si posee un alma dividida que nunca se altere en el curso de las generaciones, sobre la línea de fractura no hay nada único que armonizaría

191 D-E

192 A

con sólo otra alma y su correspondiente frontera. Aristófanes parece indicar, por tanto, que este sentimiento de que en algún lugar está nuestra alma gemela es una ilusión. Aristófanes, pues, habría contado una historia que explica este sentimiento y develado que éste es una ilusión. Como para Aristófanes no hay ningún elemento cognitivo en eros, no puede ofrecer una tipología de las almas, la cual se encontraría en medio de la diferencia sexual y la individualidad. Ya que el fin último es la disolución de nuestros yoos fragmentarios, no hay palabras del uno al otro en Aristófanes. El silencio total que sus seres perfectos habrían de mantener hacia ellos mismos ya se presagiaba con el hipo que le asaltó y que
212 C lo abstuvo de hablar en primer lugar. Cuando más tarde quiere criticar algo en el discurso de Sócrates, de nuevo es forzado a guardar silencio.

En el relato bíblico, el hombre y la mujer sienten vergüenza después de comer del árbol del conocimiento, ya que se dan cuenta de que ninguno es imagen de Dios, quien no es ni masculino ni femenino; en el relato de Aristófanes, la vergüenza del hombre ante sus defectos son un recuerdo de su sujeción a los dioses a cuya semejanza se le reconstituyó. Aparte de esta vergüenza, o al menos simultánea con ella, se levanta eros, un deseo de evitar los dioses de la ley y recuperar la fuerza de nuestra naturaleza original. Tal naturaleza consiste principalmente en un inmenso orgullo. Eros sirve ciegamente a nuestro clamor de ser alguien, y el único propósito de ese clamor es tener el suficiente poder como para ser sin coerciones. La satisfacción de eros lleva a la voluntad de poder, de la cual aún tenemos una versión mutilada en la devoción de los hombres puros a la vida política. La ciudad en la tierra es un pobre sustituto de nuestro ataque original al cielo.

193 D Ese ataque significó el derecho de ser uno mismo, de tener la soberanía sobre sí mismo; pero así como hay dioses, la ciudad y la ley, el hombre debe tolerar su propio amor, el cual es siempre una construcción arbitraria del deseo humano más profundo. Si preguntásemos qué base hay para la voluntad del hombre de ser él mismo, la respuesta parece requerir otra historia al modo de Aristófanes, de cómo sus más grandes ideas deben su origen al sentimiento humano de ser superiores a los dioses del Olimpo, quienes de un modo u otro lograron obtener el control de los elementos cósmicos y, junto con ellos, subyugaron y posteriormente castigaron al hombre. Hubo en un momento una armonía entre el hombre y el cosmos; pero la disolución de ese orden dejó al hombre tan permanentemente herido que aun lo que cree que lo curará no podría aliviarlo. Esto nos permite formular la dificultad más profunda en el relato de Aristófanes. No es que la completa libertad del hombre sería peor que su condición actual, sino que la estricta individualidad que él detecta como la fuente secreta de eros no es del mismo orden que el origen cósmico del hombre. Para Aristófanes, eros, al no tener el mismo origen del hombre, está divorciado de la racionalidad de éste. Eros, por tanto, puede aspirar a una completitud que carece de inteligibilidad. Ser y ser conocido
193 C están radicalmente separados. Cuando Aristófanes usa la frase *kata noun*, que

literalmente significaría “de acuerdo con la razón”, la hace significar “que responda a nuestras aspiraciones”. La literalidad de Aristófanes, donde radica su inventiva cómica, lo abandona en este punto crucial. El chiste es finalmente sobre él.

En la medida en que Aristófanes narra una historia divertida con un mensaje trágico, pareciera no haber lugar para Agatón, ya que, aunque podría decirse que ofrece el discurso más tonto, éste no se puede entender en términos cómicos o trágicos. El discurso de Aristófanes, al sugerir tanto la comedia como la tragedia, le da una luz al argumento de Sócrates del final, al cual Agatón y Aristófanes oponen alguna resistencia, de que el hábil poeta trágico es también un poeta cómico. Lo que sea que Sócrates haya querido decir —llama la atención que Aristodemo o Apolodoro no hayan tenido interés en pedirle a Sócrates una síntesis del argumento (pareciera que ninguno cree que esa discusión es parte de *El banquete* o su tema)—, el discurso de Aristófanes aparentemente no se toma como un ejemplo de tal síntesis; de lo contrario, el discurso de Agatón sería innecesario. El discurso de Agatón es, evidentemente, el único que está bien estructurado en *El banquete*. No sólo está perfectamente organizado, sino que además plantea de manera clara lo que intenta hacer. En su prefacio, Agatón distingue por primera vez entre el dios Eros y los efectos que causa. Si algo hace de Agatón un representante de la tragedia, es la consideración sobre el ser de un dios. El ser del dios está en su belleza, la causalidad del dios está en su virtud o bondad. Lo bello y lo bueno están separados, de este modo, por primera vez. La separación entre el carácter cuádruple de lo bello y el carácter cuádruple de lo bueno, que Agatón atribuye a Eros —de un lado, juventud, delicadeza, flexibilidad de forma y belleza de su tez; de otro lado, justicia, templanza, valentía y sabiduría—, se convierte en una distinción entre el amado y el amante. La belleza de Eros se manifiesta en el amado, la bondad de Eros se confiere al amante. Esta doble inmanencia de Eros es tan completa que el dios desaparece en sus contrapartes humanas. Eros, quien comienza como sujeto, termina como predicado. Eros es simplemente el verbo, amar. Agatón, al ser el primero en elogiar el dios, es también el primero en eliminarlo.

El discurso de Agatón vuelve por completo sobre equivocaciones verbales. Eros, dice, es el más joven de los dioses (*neotatos*) y siempre permanece joven (*neoi*). Lo joven en el tiempo humano refleja lo que es más joven en el tiempo cosmológico. Agatón infiere una identidad entre dos órdenes temporales a través de su identidad en el lenguaje; hace uso de la homogeneidad del lenguaje en aras de unir lo desemejante; su poética opera desde el comienzo con el fin de provocar los fenómenos que afirma interpretar. Eros se manifiesta por completo únicamente en la poesía; su completa experiencia sólo puede darse en la poesía y a través de ella, de tal modo que, antes de ser eros y poesía fenómenos relacionados, Eros es la invención de la poesía, es completamente no-natural. El tema de la poesía se vuelve explícito en su relato del segundo rasgo de Eros. Se necesita de Homero, dice, para describir la delicadeza, ternura y bondad de Eros; sin un poeta de la talla

223 D

194 E-197 E

196 B

de Homero, lo que es manifiesto no es manifiesto. Agatón necesita de Homero para poder moldear a Eros de acuerdo con lo que Homero dice de Ate. A partir de los delicados pies de Ate, Eros también obtiene unos pies y, por tanto, un cuerpo. No es posible hacerse una imagen de Eros a menos de que un poeta nos muestre el camino; pero el poeta Agatón no lo es suficientemente como para elaborar una forma humana de Eros. La forma de Eros depende tanto de su función que termina siendo completamente amorfo o, si quieren, polimorfo. Eros asume la misma forma de aquello en que reside: de un lado, asume el cuerpo del amado y, del otro, el alma del amante. Eros, dice, vive entre las flores; de allí puede deducirse su complexión bella. Eros es una figura alegórica; siempre apunta a otro lugar y nunca a sí mismo. Eros es un tropo o, para ser más exactos, es la esencia de todos los tropos. Él es poesía.

196 D El punto neurálgico del discurso de Agatón emerge en dos momentos, en primer lugar, cuando le asigna a Eros la sabiduría de la producción. Eros es la causa de la creación de nuevos seres, tanto sexual como poéticamente. Aquí de nuevo Agatón saca provecho del lenguaje, de tal modo que el acto de hacer niños y el acto de hacer poemas provienen de la misma causa. Quizás sin darse cuenta, Agatón insinúa que, así como un niño no es una producción racional de sus padres, el poeta tampoco conoce lo que es la verdad en sus poemas. Aquello que Agatón desconoce en lo que dice le da la oportunidad a Sócrates de enlazar el discurso de Agatón con el suyo. Agatón concluye su discurso con una extraordinaria manifestación de epítetos de alabanza al modo gorgiano, al final del cual dice: "Eros es el mejor y el más hermoso guía, al que todo hombre debe seguir, alabando en él su excelencia, participando en la canción que Eros entona y con la que encanta el pensamiento de todos los dioses y de todos los hombres". La canción de encantamiento de Eros es una canción que celebra mientras provoca la superación de la necesidad. La esencia de la necesidad radica en la diferencia entre el amante y el amado; la identidad entre ellos, o la desaparición de lo extraño como tal, cual fuera el sueño imposible del discurso de Aristófanes, se da a través de la canción y en ella. La canción de Eros sobrevive a la fusión del todo aristofánico.

198 B Sócrates comienza atacando a todos los oradores anteriores. No los acusa de ignorar la verdad sobre Eros, sino más bien que ellos conocen la verdad y, en consecuencia, no podrían encontrar algo que elogiar en Eros. La verdad sobre Eros es aterradora, y el elogio sólo es posible si se le adorna con bellezas y excelencias espurias. Sócrates insinúa que todos fueron discursos trágicos y silbidos en la oscuridad. Sócrates mismo sabe cómo elogiar; se toman las partes hermosas de la verdad y se organizan convenientemente. Sócrates anuncia que va a suprimir los elementos feos de Eros; podemos decir que esa fealdad es todo lo que los oradores previos a Sócrates vieron y trataron de ocultar. No es claro lo que sucede con toda la verdad sobre Eros si Sócrates está preparado para presentar solamente la verdad bella; pero podemos sugerir que aun en la verdad bella Sócrates se las ingenia para

introducir toda la verdad, o que lo bello de Eros comprende su fealdad. Sócrates, de hecho, identifica eros con una cierta clase de necesidad. Él va a elogiar lo carente, va a presentar lo bueno del amante bello, va a elogiarse a sí mismo, el hombre más feo de Atenas.

En la discusión con Agatón, Sócrates establece, en primer lugar, que Eros es esencialmente relacional. Siempre está en una relación, no entra en una relación. Esta relación es de una estructura completamente determinada; no es personal —“te amo” no es su característica principal, así como su objeto no representa una completitud de sí mismo. El amor propio aristofánico no está en su esencia. Sócrates utiliza el Eros de Agatón como un dios para asignarle una estructura que es independiente de cualquier ser humano en el que se desvanece y, por tanto, opera en sí mismo, a pesar de cómo cree cada uno que lo experimenta. Eros está completamente ocupado con su profunda estructura propia, al margen de cualquier sintaxis superficial que cualquiera de nosotros le atribuya en palabras. Eros como un dios es la prueba común de que posee esta estructura. Eros, entonces, está determinado a ser relacional antes de cualquier determinación de aquello con lo que está en relación y de cómo está en esa relación. Eros, además, una vez se establece que es eros o amor de algo, retiene ese “de” incluso después de que el predicado nominal se traduce en un verbo. Del hecho de que Eros es eros de algo se supone que se sigue que Eros desea algo, incluso aun cuando del hecho de que la vista al ser de color pueda ver color, no se siga que la vista ve el color, a menos que se agregue “siempre que efectivamente vea”; pero es precisamente esa condición la que Sócrates omite en el caso de Eros. Eros desea siempre algo, a pesar de cualquier cosa que su sujeto humano piensa o cree.

Se debe resaltar una peculiaridad en el discurso de Sócrates. Su argumentación está formulada en términos de un razonamiento hipotético con un interlocutor hipotético. A través de la habilidosa manera de preguntar de Sócrates, quien fuerza al interlocutor a dar a luz lo que quiere decir, se llega a la conclusión que Sócrates traza. El deseo está sujeto a un examen dialógico, de modo que no hay posibilidad de ignorancia propia. En este breve diálogo hipotético Sócrates indica una posible conexión entre eros y filosofía, y afirma cómo los discursos que ya hemos escuchado se habrían desintegrado si Sócrates hubiera sido capaz de llevar a sus oradores a través de una versión de este ejercicio dialéctico.

Sócrates lleva a Agatón a la conclusión de que Eros no puede ser bello ni bueno; pero no lo lleva al paso siguiente: que Eros no puede ser un dios. Ese paso siguiente pertenece a un recuento de la instrucción dada por Diotima a Sócrates en asuntos eróticos. Tal instrucción constituye la última de las tres etapas en la educación filosófica de Sócrates. De la primera da cuenta Sócrates en *El Fedón*. Allí, narra a sus discípulos su conversión del pensamiento causal al modo jónico a su descubrimiento de las ideas y su giro hacia los discursos; la segunda etapa se encuentra en la primera mitad de *El Parménides*, donde Parménides prueba

la imposibilidad de sus ideas. Según éste, la principal objeción a ellas es que, incluso si existen, no podemos conocerlas, por eso debe haber una completa separación entre el conocimiento humano y el divino. Parece ser Diotima, con su noción de algo intermedio o demónico, quien le ofrece a Sócrates una salida al punto muerto en que Parménides lo dejó. La solución de Diotima no es fácil de seguir, no sólo porque Sócrates condensa en una sola lo que debieron ser una serie de lecciones, sino porque a lo largo de estas lecciones ella vacila entre lo bello y lo bueno como el principal objeto de eros. La manera más clara de estructurar el discurso de Diotima es dividirlo entre la primera parte, que da cuenta de Eros como algo intermedio o *daimonion*, y la segunda, que trata de la experiencia humana de eros. Esta división resulta ser equivalente, de un lado, a una separación entre lo bueno y lo bello y, de otro, a una separación entre filosofía y pederastia. La división del discurso de Diotima en dos partes prueba también ser una división entre la verdad sobre Eros y la verdad acerca de las falsas creencias sobre Eros que tenían todos los oradores previos a este discurso.

201 D-205 A,
205 B-212 A

201 D Antes de volver al complejo argumento de Diotima, debemos mencionar algo sobre ella. Sócrates la presenta como una hechicera con poderes que se extendían más allá del conocimiento erótico; menciona algo de ella que perturba. De alguna manera, ella previó la peste que llegaba a Atenas y la pospuso por diez años. En lugar de acabar la epidemia en una ciudad despoblada, la acción de Diotima tuvo el efecto de multiplicar su virulencia, cuando toda la gente que vivía en el campo fue obligada a ir a Atenas al comienzo de la guerra del Peloponeso en 432 a.C. Si Diotima no hubiera interferido y todo hubiese seguido igual, Atenas se habría recuperado casi completamente de la peste a comienzos de la guerra, y su resultado habría sido, seguramente, la victoria de Atenas. Sócrates da cuenta de esto un año antes de la expedición de Sicilia y de la gran derrota de Atenas. Que la verdad sobre Eros se deba conectar, no obstante de manera remota, con estos terribles acontecimientos parece extraño, tanto más cuanto que una victoria ateniense en la guerra habría salvado muy probablemente a Alcibiades del exilio y a Sócrates de la muerte. El aplazamiento de la peste nos recuerda el aplazamiento del discurso en la fiesta de Agatón. ¿Pueden ambos estar relacionados con el destino de Atenas? El aplazamiento del discurso de Apolodoro tendría sentido si hubiese una postergación en la confirmación de algo que Sócrates llevó a cabo y que sólo ahora puede reconocerse. Si tal sugerencia es válida, tendría que ver con Alcibiades, cuyo accionar político termina teniendo un elemento socrático que se puede reconocer solamente en retrospectiva.

203 B-204 A

Luego de designar a Eros como algo intermedio, Diotima relata la historia de su nacimiento, la cual está hecha para mostrar qué rasgos tiene de su padre Recurso y de su madre Pobreza. Lo primero que nos impacta en la historia es que esencialmente Eros no tiene nada que ver con Afrodita; él es concebido en su cumpleaños, pero, por lo demás, no tienen nada en común, salvo en la medida

en que Afrodita, al ser una diosa, es bella y Eros la asiste al tiempo que hace algo que es bello. En la fiesta, Recurso se embriagó con néctar y cayó dormido, pero Pobreza, que no estaba invitada, se paró cerca de la puerta como un mendigo y conspiró como un ladrón para concebir un niño de Recurso, impulsada por su propia carencia de recursos. Pobreza es a la vez recursiva y carente de recursos; ella ya posee en sí misma todo lo que se supone que Eros hereda de su padre. Eros, entonces, se divide en pobreza, siempre que pobreza se divide entre carencia y necesidad, o deseo auto-consciente. La historia es una historia —un *mythos* y no un *logos*—, ya que divide una entidad con una estructura interna en dos entidades separadas que luego deben recombinarse para recuperar la forma original. Yo sugeriría que la característica de los mitos platónicos en general es precisamente esto: un principio es fragmentado de tal modo que de uno emergen dos, antes de reabsorberse en algo que busca ser uno, pero que ya no puede serlo. El procedimiento, por tanto, para interpretar un mito platónico sería reinsertar en su lado oscuro o negativo una versión negativa de lo positivo. Si Pobreza es negativamente falta de recursos o *aporos*, positivamente es *aporia* o perplejidad. No obstante así podría ser, la genealogía de eros tiene la ventaja de permitir a Diotima explicar todos los atributos de Eros como Pobreza. Sobre la base de la supuesta identidad de lo bello y lo bueno, Sócrates habría llevado a Agatón a estar de acuerdo con que eros no es lo bueno, pero entre los rasgos que tiene Eros de su empobrecida madre hay algunos que son buenos, si bien no son atractivos. Él es duro, descalzo y sin casa. Sócrates comparte las dos primeras características, pero la tercera —no tener casa— es la más significativa. Si no tener casa es una condición tan doble como la pobreza, la falta de casa no supone necesariamente, como Aristófanes creía, que el hombre en algún momento tuvo una de la cual fue expulsado y que siempre está buscando. Más bien, sugiere Diotima, Eros está completamente en casa en su carencia de casa, está siempre en casa con la necesidad, es indiferente a la comodidad. Eros, entonces, nunca confunde lo local con lo universal; el amor al país no es parte de su constitución. Aristófanes está en el error de nuevo: la ciudad no es su segundo mejor hogar.

203 D

Como lo presenta Diotima, Eros, por parte de su madre, es un ser y tiene una personalidad; pero, por parte de su padre, parece ser sin gracia y equivalente a lo que sugieren los verbos, sustantivos y adjetivos que lo describen: sofista, encantador, mago, cazador, etc. Tal distinción nos recuerda a Sócrates, cuya ironía parecería disolver su singularidad y no dejar más que el filósofo como tal. Diotima sugiere que Eros es de hecho el filósofo, ya que lo único que desea es sabiduría (*phronesis*) y toda su vida es filosofar. Podemos decir entonces que Sócrates ofrece por medio de Diotima un auto-retrato, el cual reconoce Alcibiades sin comprender y del cual da cuenta de manera completamente falsa. Alcibiades queda impresionado con las características de Pobreza, madre de Eros, en Sócrates, pero el filósofo es completamente bello para él; sólo puede reconocer la fealdad

de Sócrates, aunque cree que ella puede deshacerse por completo y sacar a relucir un dios de su interior. Alcibiades ofrece un discurso que subraya la importancia de lo intermedio, de resistir la tentación de separar y combinar míticamente o no-dialécticamente. Como Eros, Sócrates no es una solución envuelta en un enigma. La envoltura enigmática es la solución.

204 D Justo después de que Diotima establece la filosofía como algo intermedio —que por el hecho de estar entre ignorancia y sabiduría no es mitad ignorancia y mitad sabiduría, sino que es el conocimiento de la ignorancia— ella vuelve sobre el asunto de lo bello y lo bueno en su relación con eros. Comienza con una definición de diccionario sobre eros —eros es acerca de las cosas bellas; pero cuando Sócrates no puede responder su pregunta —¿qué se desea obtener en el deseo de lo bello?— ella cambia a los bienes, y entonces Sócrates no tiene ningún problema en decir que quien desea las cosas bellas lo hace para su propia felicidad. Más aún, admite que todo el mundo quiere ser feliz, pero queda confundido con la pregunta, si todos los seres humanos aman lo bueno, ¿por qué no llamarlos a todos amantes? Lo demás en el relato de Diotima tiene como fin responder esta pregunta. Lo que permanece oscuro es la relación entre Eros como filósofo y felicidad o lo bueno. Inicialmente, la identificación de lo bello y lo bueno en la discusión de Sócrates con Agatón negaba la felicidad para Eros, pero ahora que ya no son lo mismo, sería posible para Eros no ser bello, aunque sí bueno, mas sólo si la filosofía se dirige a la felicidad, o, para ser más precisos, sólo si el conocimiento de la ignorancia es la causa de lo bueno. Pareciera como si fuese éste un asunto que Diotima dejó a Sócrates para que decidiera por sí mismo.

206 B Diotima, como he dicho, debe explicar cómo el deseo universal de lo bueno, que es eros, se ha limitado, de manera universal, a una clase de eros, la cual incluye lo bello. En su relato, se da un desplazamiento de un eros que siempre es un deseo de lo bueno para sí mismo a un eros que es un deseo de lo bueno para sí mismo por siempre. El cambio de la eternidad que pertenece a eros a la eternidad que se desea para uno mismo es el fundamento para la distinción entre lo bueno y lo bello. Lo bello es la materialización del deseo, no como el amado, sino como la producción de sí mismo en lo bello. A través de esta fórmula, Diotima incluye y corrige a Aristófanes, quien vio que eros era deseo de sí mismo, pero no que, como tal, era efectivo y productivo o generador en lo bello. La auto-perpetuación se convierte, entonces, en la característica de eros; en primer lugar, a través de los hijos, luego, a través de la gloria. Diotima, por tanto, reinterpreta a Aristófanes en dos sentidos. El deseo de sí mismo, que Aristófanes vio como imposible, es de hecho una ilusión, ya que siempre exige una disolución del yo en el otro. Este otro representa lo bello, en quien la eternidad de lo bello y la eternidad del yo se aniquilan mutuamente en el nacimiento de un yo ilusorio. En el nivel más bajo está la procreación mortal; en el siguiente, el discurso del amante, en el cual se encarna una versión de él mismo y el amado. En el nivel más alto, este discurso

es liberado del individuo amado y se genera en la belleza de la moral; produce, en primer lugar, los héroes de la poesía y, por último, la gloria aparentemente eterna del poeta. La fama del poeta es lo más cerca que el individuo puede llegar a lo inmortal. No es gratuito, entonces, que Diotima haya comparado la restricción de la palabra “amantes”, que comprende a todos los hombres, con la restricción de la palabra “poetas”, que comprende a todos los creadores. Diotima niega que Eros como filósofo es la esencia de la esencia del término “amante” en sentido restrictivo; Eros como filósofo, más bien, es la esencia del término en sentido amplio, mientras que los poetas en todo su sentido de inventores, creadores y generadores son los “amantes” en el sentido restrictivo, y la esencia de “amantes” en este sentido no son sino los poetas mismos. Los poetas explotan la moral en beneficio de la perpetuidad de su nombre. Diotima, en consecuencia, logra combinar el énfasis del poeta trágico Agatón en la producción y lo bello como características de Eros con el énfasis de Aristófanes en la recuperación del yo eterno como el vano deseo de Eros. Gracias a esta interpretación, Diotima puede dar cuenta de la repentina consciencia de mortalidad que siempre acompaña la experiencia de eros. El sentimiento de la fugacidad del yo, del cuerpo, del alma y de toda otra excelencia es el punto de partida para la variedad de intentos por preservar el yo, el cual, aunque ninguno de ellos pueda tener éxito, alcanza su efecto más deslumbrante en el poema, donde lo bello es el vehículo de lo bueno en la forma de la fama del poeta. La historia de Aristófanes, podríamos decir, fue un vano intento por deshacerse completamente de lo bello y ganar la eternidad para el yo por sí mismo. 205 B-C 207 D-208 B

La conexión que hace Diotima en su relato entre amantes y poetas guarda una complejidad debido a una interpolación sobre la pederastia, la cual pareciera pertenecer a la siguiente y última parte de su discurso. Entre quienes creen perpetuarse a sí mismos corporalmente y los poetas y legisladores, quienes crean sus propios monumentos cuasi eternos, Diotima habla de la gestación en los jóvenes nobles, pero de aquí se sigue que estos jóvenes nobles gestan las concepciones de los poetas. Tales concepciones incluyen no sólo las virtudes políticas, sino, y más significativo aún, a los dioses del Olimpo, quienes, infiere Diotima, en consecuencia con Heródoto, son los hijos más grandes de Homero y Hesíodo. Ellos son los seres que el joven noble absorbe y luego intenta reproducir a través de los discursos en el amado, son los fantasmas de lo eterno que siempre aparece en el modo de producción. El *daimonion* Eros, de otro lado, es, como Sócrates mismo, completamente estéril. 209 B

En la parte final, que es dirigida como una exhortación a Sócrates, Diotima repite la sección anterior en un modo pederasta. Al ser pederasta, eros ya no es productivo, sino visionario. No es, por tanto, un relato del poeta como auto-perpetuador en el elemento de la moral, sino un llamado al joven Sócrates para que abandone la mezquindad de la individualidad, la cual se mantiene no 210 A

- menos para el amante común que para el poeta que la oculta, y para ascender a la belleza en sí. Diotima saca provecho de la belleza en sí en detrimento de la belleza particular y en beneficio de —y esto es tan verdaderamente increíble como audaz— la eliminación completa de eros. En el ascenso de eros, tan pronto como el amante va más allá de los seres humanos y contempla lo bello en las leyes y las prácticas, él deja de ser un amante y se convierte únicamente en un
- 211 A espectador. Diotima sobrepasa al poeta-inventor-legislador. Ella intenta distanciar a Sócrates de la pederastia, al poner frente a él una belleza única con la que los poetas nunca han soñado; o mejor aún, es la belleza única a la cual apuntaba el elogio de Agatón a Eros y que no pudo alcanzar, al estar tan influenciado por el antropomorfismo de Homero. Diotima sobrepasa el Eros de Agatón al hacer colapsar la belleza y lo bueno y al fallar en la preservación de la diferencia entre ver y estar con, de tal modo, la belleza da a luz la virtud verdadera. Lo individual vuelve en la forma de una inmortalidad no poética. Diotima explica en primer lugar a Aristófanes y luego refuta a Agatón. La palabra clave en su debate con los poetas es “imaginación”. La belleza máxima, dice a Sócrates, no se imaginará (*phantasthesetai*) como corpórea, sino que se imaginará como siempre sola, y
- 202 A todo lo demás como participante en ella. Desde que Diotima no puede dar cuenta de la manera como participan, admite con su argumentación anterior que esta visión absoluta es recta opinión y no conocimiento. Diotima, entonces, logró dar su propia versión del doble Sócrates: Sócrates el filósofo, encarnación de Eros, y Sócrates el moralista. Sólo resta ver lo que Alcibiades hace de esto.
- 214 D Alcibiades dice que Sócrates no permitirá que se elogie ningún dios u hombre en su presencia. El discurso de Alcibiades es, de hecho, el primer discurso griego que se tiene que elogia en prosa a un ser humano vivo. La posibilidad de que haya tal elogio parece depender de la negación de que Eros es un dios. Si Alcibiades es o no consciente de que esto es así, y que de acuerdo con Diotima no puede
- 215 C haber algo que se llame propiamente experiencia religiosa, sería irrelevante, si podemos aceptar para la escritura el principio *post hoc ergo propter hoc*. Algo Socrático sucedía en Alcibiades, a pesar del hecho de que Alcibiades habla de su experiencia de Sócrates como una forma de conversión religiosa y comparable con los antiguos cantos que revelan quienes están necesitados de los dioses. El discurso de Alcibiades es un elogio extravagante de la moderación de Sócrates; hace de la castidad, la temperancia y la resistencia algo esencial a Sócrates y niega su sabiduría. Alcibiades nunca se retracta, en todo caso, de coronar a
- 212 E Agatón como el más sabio y el más bello. Al comienzo de *El banquete*, Agatón propuso una competencia entre la sabiduría de Sócrates y su propia sabiduría
- 175 E trágica, con Dioniso como juez; al final, Alcibiades, coronado de violetas y hiedra y semejando demasiado a un Dioniso borracho apoyado en sus acólitos, le dio el premio a Agatón. Sócrates, en compensación, recibe un elogio borracho a su sobriedad. Esta sobriedad de Sócrates, que Alcibiades identifica con su insolencia,

se presenta como la verdad íntima de Sócrates. La declaración de Sócrates en *El Fedro*, que la forma más elevada de eros es la moderación, no debe confundirse con la caricatura de Alcibiades, ya que éste no conecta su comprensión de la moderación de Sócrates con la filosofía. Alcibiades afirma que todo lo que dice es verdad, pero admite a su vez que su discurso no será coherente. La separación que hace entre verdad y coherencia es del mismo orden que su incapacidad para conectar la máscara de Sátiro externa de Sócrates con la hermosa imagen de un dios interior. Es más, Alcibiades encuentra algo en Sócrates, pero no es lo que cree que es. 215 A

En la mayor parte de su discurso, Alcibiades se dirige a Sócrates en tercera persona, pero en un momento se dirige a él directamente. Tal momento se refiere a los discursos de Sócrates, cuyo poder no depende de que éste sea su orador, sino que, a pesar de cuán pobre sea su recitación, ellos afectan a Alcibiades de igual modo. Ahora sabemos que la reacción de Apolodoro tampoco dependió de un encuentro dialógico con Sócrates. Por tanto, en el caso de Apolodoro y Alcibiades, el carácter no-dialógico de *El banquete* los envuelve. Ambos se complacen en la auto-humillación sin importar el momento en que escuchan el Llamado en las palabras de Sócrates. Para Apolodoro, el Llamado es a la filosofía, para Alcibiades, es moral. Para él Sócrates es fundamentalmente un predicador, cuyas exhortaciones al arrepentimiento sólo le dan a Alcibiades placer, mientras se sume en el auto-desprecio. Pero por todo este poder, que no requiere de su presencia, Sócrates no es sino un predicador dominical. Todo lo que Alcibiades retiene es el zumbido de una mala consciencia; no cambia sus hábitos. Lo que lo desconcierta sobre Sócrates es la universalidad de su mensaje y la extraordinaria singularidad de él mismo. Denigra, por tanto, de las cosas comunes de las que Sócrates siempre habla —zapateros y herreros— en favor de palabras doradas sobre la moralidad. En otras palabras, Alcibiades descarta la filosofía junto con el absurdo Aristofánico de la capa externa de Sócrates y guarda el bello dios de Agatón. Este dios del moralismo es el que él vincula con Sócrates, el individuo, a través de su experiencia de la imposibilidad de seducir a Sócrates. Sócrates se funde en sus discursos por medio del tratamiento insolente de la belleza de Alcibiades, y Alcibiades concluye de la resistencia de Sócrates a sus encantos que éste es la cosa real, el más moral de los moralistas. De otro lado, Alcibiades siente que Sócrates está jugando al amante coqueto y que su auto-control es una estrategia para sacar ventaja y convertirlo en un amante, pero lo que ignora completamente es que, como amante, ha vuelto a proyectar sobre Sócrates, como amado, su propia imagen. Alcibiades se enamoró y, como creen los invitados, aún está enamorado de una imagen de Sócrates que lo refleja a él mismo. Es éste el mecanismo, según dice Sócrates en *El Fedro*, por el cual el amante se duplica en el amado; de suerte que, ignorándolo completamente, el amado se ama a sí mismo. Éste es el giro final del mito de Aristófanes. 215 C 221 E 222 B

Es, pues, bastante fantástico que la imagen de Alcibiades sea de moderación y que Sócrates haya implantado en él algo que tiene muy poca relación con el Alcibiades que creemos conocer, especialmente en la víspera de la expedición a Sicilia, en la cual, con sus fantásticas esperanzas, era la total antítesis de la sobriedad y la moderación. Pero Alcibiades, como lo sabemos por Tucídides, después de haberse exiliado y haber escapado de una muerte segura, y de haber ayudado a los espartanos tanto estratégica como diplomáticamente, regresó a Atenas como su única salvación, la cual consistía en convencerla para seguir el camino de la moderación. Es presunción de Platón que este acto de moderación se haya debido al fracaso de Alcibiades para entender a Sócrates, y, en consecuencia, la personificación en sí mismo de la falsa imagen de éste. Es a través de este efecto a largo plazo que Sócrates estuvo tan cerca de salvar Atenas. Ahora que Alcibiades está muerto —murió en el año 404 a.C.—, el loco Apolodoro nos puede decir la verdadera historia. Alcibiades nunca la sabrá.