

CONTEXTO HISTÓRICO DEL *SIMPOSIO* DE PLATÓN

«Desde siempre, entre los griegos, fueron las reuniones para comer y beber al caer la tarde, el marco adecuado de un elevado intercambio espiritual, mediante recitales o conversaciones alegres o reflexivas. Libaciones, himnos a los dioses, abren el programa, y luego cada uno de los comensales hace su aportación al entretenimiento conjunto.» [Hermann Fränkel: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*]

El *Simposio* es el relato de un banquete ofrecido por el joven poeta Agatón, organizado con el fin de celebrar su primera victoria como escritor de tragedias, lograda nada menos que con su primera obra. La victoria tuvo lugar en las contiendas dramáticas durante las fiestas Leneas en la ciudad de Atenas, en el año 416 a. C. En este festín se encuentra Sócrates, quien por cierto es el personaje más viejo de todos los invitados, ya que para esta fecha él habría de tener más de 50 años.

Palabras como festín, banquete y convite no traducen fielmente la palabra griega *symposion* (συμπόσιον), que significa literalmente beber en compañía de alguien. Si bien la comida era siempre servida en dichas ocasiones, esta era consumida rápidamente durante el comienzo de la noche para que los participantes comenzaran luego a consumir bebidas inspiradoras (vino) con procesos regulados con precisión.

Se consumía vino con exageración, en muchos casos bajo la dirección de alguien elegido como "simposiarca" (συμποσίαρχος – symposiárchos), que era el responsable de observar el ritual prescrito con precisión y tenía la autoridad para coordinar la ejecución de dos tareas. A estas reuniones asistían jóvenes cortesanas flautistas (*aulétrides*) acostumbraban brindarles entretenimiento sexual y musical a los invitados, y que, posteriormente, las veladas concluyeran con los invitados embriagados durmiendo en los sillones donde habían comido y bebido durante toda la noche.

Todos los participantes en el *simposio* llegan al común acuerdo de iniciar un diálogo sobre *eros*, o más bien de desgranar una serie de discursos en alabanza a *eros*. Estos discursos también eran realizados respetando el orden de izquierda a derecha, y es por esta razón que Sócrates, que llega tarde a la cena y comparte el sillón de Agatón, es el último expositor.

El tema a discutir era, pues, qué es "amor", pero el amor sobre el que se diserta y al que se alaba en el *Simposio* de Platón es primordialmente el amor homosexual. Eríximaco generaliza en su discurso el fenómeno del amor para aplicarlo a casi todas las cosas del mundo, y Aristófanes pone el amor homosexual y el amor heterosexual exactamente en el mismo nivel. Pero

Pausanias y Agatón son totalmente indiferentes en relación con la heterosexualidad. Fedro menciona el tema de la homosexualidad casi como un asunto más entre tantos y, finalmente, Sócrates pone el tema, junto con el deseo de procreación, fuera de la "escalera del amor", la cual lleva desde el amor por un joven bello concreto hasta el amor por la Belleza en sí.

Tal como se insiste en las partes finales del discurso de Sócrates, los objetos reales del amor son la fama, la belleza de los cuerpos en general, las almas bellas, la belleza en las leyes, en las prácticas y en la ciencia, y, finalmente, la Belleza en sí, en toda su pureza y en toda su generalidad.

Hay sabiduría en el vino: el término griego symposion "banquete" es una traducción frecuentemente utilizada pero engañosa de "simposio": no se trata de comer copiosamente, sino de beber en convivencia. Pero, aunque el vino y la embriaguez desempeñan un papel importante, el symposion en la antigua Grecia no debe confundirse con una borrachera. El marco del simposio era cultural: se trataba de rendir homenaje al dios Dioniso y estar así cerca de él.



El simposio (συμπόσιον – symposion – 'banquete' –propriadamente 'reunión de bebedores') era común entre los antiguos griegos, a quienes les gustaba mucho la alegría de los banquetes con motivo de las fiestas familiares, las fiestas de la ciudad o cualquier otro acontecimiento digno de celebrarse: éxitos diversos, sobre todo en los concursos de los poetas o de los atletas, la llegada o la partida de un amigo.

Este rito era celebrado también por los fenicios y otros pueblos del mundo semítico noroccidental, que lo llamaban «marzeah». El ugarítico, el hebreo, el fenicio, el púnico y el arameo tienen el término «marzeah» para designar la celebración litúrgica de un banquete en el que se hace un sacrificio en honor de una divinidad.

Se trataba siempre de comidas entre hombres, celebradas en el andrón. Las mujeres quedaban totalmente excluidas de estas reuniones sociales. Como compensación tenían banquetes reservados para ellas, por ejemplo, en Atenas, en las tesmoforias.

En *El banquete* de Platón, Diotima, la extranjera de Mantinea, no figura como invitada. Sócrates se limita a contar lo que se le ha oído decir y, a pesar de esta ficción literaria, se trata seguramente de la exposición de sus propios pensamientos, e incluso de los del autor, Platón. En el siglo de Pericles, las mujeres no solían frecuentar los banquetes más que para servir a los hombres

y para distraerlos, sobre todo en la segunda parte de la reunión, y se trataba de cortesanas (heteras), o bien de bailarinas o de músicas.

Los amigos o los miembros de un mismo grupo (hetería) decidían a veces reunirse en casa de unos y otros alternativamente, aportando la comida y la bebida entre todos. Pero casi siempre se celebraban los banquetes por invitación de alguien lo bastante rico como para correr con los gastos de la reunión.

Estas invitaciones podían ser bastante improvisadas. Se encontraba a unos amigos en el ágora y se los invitaba a cenar. También podía ocurrir que un invitado llevara a uno de sus amigos por propia iniciativa, sin que lo hubieran invitado. Los parásitos de los que tanto se burlaron los poetas cómicos, buscaban siempre un pretexto para comer y beber bien.

Solían comer tumbados, o más bien con las piernas extendidas, en un lecho, pero con el torso recto o ligeramente inclinado apoyado en cojines o almohadones, como se ve en tantas pinturas de vasos y bajorrelieves que representan escenas de banquetes. El número y la colocación de estos lechos era muy variable. En un mismo lecho podían estar dos e incluso tres invitados. Había problemas de prelación y de etiqueta. Los lugares de honor eran los más próximos al anfitrión, que podía indicar personalmente a cada invitado el sitio que le correspondía, pero que no siempre lo hacía.

Se empezaba a beber con las libaciones habituales en honor de los dioses, sobre todo de Dioniso, la «bondad divina» que ha dado el vino a los hombres. La libación consistía en beber una pequeña cantidad de vino puro y en rociar algunas gotas invocando el nombre del dios. Luego se cantaba un himno a Dioniso, y después se designaba, casi siempre al azar, con los dados, al «rey del banquete» (simposiarca), cuya función principal consistía en fijar las proporciones de la mezcla del agua y el vino en la cratera y decidir cuántas copas debía vaciar cada invitado.

Se acostumbraba a beber por la salud de todos los asistentes. El que desobedecía al rey del banquete debía cumplir una especie de castigo, por ejemplo, bailar desnudo o dar tres vueltas a la habitación llevando en brazos a la tañedora de *aulós*, cuya presencia era obligada. A menudo los banquetes terminaban en medio de la embriaguez general, y las pinturas de los vasos muestran a mujeres que sostienen y llevan con dificultad a sus casas a los bebedores en estado lamentable.

El dicho "en el vino está la verdad" también era cierto en aquella época, pero sólo si se consumía de forma controlada. Se elegía un "simposiarca" que determinaba el curso de los discursos y la bebida y velaba por el orden. Además, se invitaba a malabaristas, flautistas y cómicos. Se esperaba que los participantes fueran virtuosos, es decir, que volvieran solos a casa después de la fiesta.

Al principio, todos se reunían en torno al altar de la casa, se lavaban las manos, se adornaban con flores y joyas, ofrecían libaciones y cantaban canciones: los *scolia*, que a menudo eran sólo para los simposios o tenían su origen en ellos. Una parte importante del simposio era la conversación erudita y sagaz, el

intercambio intelectual entre los participantes. Los discursos solían pronunciarse de forma extemporánea; la gente era especialmente aficionada a practicar comparaciones acertadas. También eran muy populares los juegos de adivinanzas. En *Las Leyes* de Platón se explica perfectamente cómo debía desarrollarse un simposio.

EL SIMPOSIO DE PLATÓN

Sócrates se dirige a una fiesta en casa de Agatón. Invita a Aristodemo, aunque no está invitado. Cuando llegan, el anfitrión saluda alegremente a Aristodemos y le pide que se siente junto a Erixímaco. Sócrates se queda pensativo y solo fuera durante un rato, lo que asombra a los presentes. Al cabo de un rato, Sócrates acude por fin, se tumba junto a Agatón y alaba -burlonamente- la supuesta sabiduría de Agatón.

Todos comen y luego ofrecen libaciones. Pausanias confiesa que aún tiene resaca de la borrachera del día anterior. Todos confirman que hoy quieren tomarse un descanso. Erixímaco saca el tema de Eros: Ya es hora de rendir homenaje a este importante y antiguo dios. Decide que los participantes de la mesa redonda pronuncien discursos en alabanza de Eros en el sentido de las agujas del reloj, empezando por Fedro.

El tema central del *Simposio* o *Banquete* de Platón es el amor. La búsqueda de la verdad y la búsqueda de la inmortalidad también se inspiran en él – dice Sócrates, el protagonista del texto. Antes de formular esta idea en su discurso, los participantes en el simposio (festín) discuten sobre lo que constituye realmente la esencia del amor. Con habilidad retórica, intentan superarse unos a otros.

La lectura resulta picante y divertida porque algunos de los poetas y literatos presentes son amantes. Celos y ambigüedades adornan los discursos serios, y se disfruta del vino hasta la madrugada. Tanto más grave en esta ronda de relaciones homosexuales es el hecho de que Sócrates valore el amor entre hombres por debajo del amor entre un hombre y una mujer: pues el amor, al igual que la búsqueda de la verdad, debe producir algo.

Un clásico de la filosofía que sigue siendo muy legible después de casi dos mil quinientos años.

EL DISCURSO DE FEDRO

Fedro comienza a dar un discurso centrado en la virtud de la valentía en el amor. La virtud que le interesa destacar a Fedro es el coraje que conduce al autosacrificio, y para desarrollar este tema, Fedro distorsiona la leyenda de Orfeo con el fin de acomodarla a sus propósitos. A los ojos de Fedro, el amor no tiene ningún lado oscuro y el elogio de sus efectos es indiscriminado. Cuenta el origen del amor como el dios más joven, hijo del Caos y la Tierra. Sus historias de los actos de autosacrificio de Aquiles y Alcestis por el amante y el amado ejemplifican la valentía del amor.

No hay tradición de que Eros tuviera padres, por lo que debe de ser el dios más antiguo. Según Hesíodo, el caos reinaba en la tierra antes de que Eros entrara en la bola de tierra. Así pues, él es el bien supremo, y esto significa: para un joven un amante y para un amante un amado es el bien supremo. El amor, además, impulsa a hombres y mujeres a hacer el bien, pues si hicieran el mal, tendrían que avergonzarse de ello ante sus amantes, más que ante nadie.

EL DISCURSO DE PAUSANIAS, EL AMANTE DE AGATHÓN

Pausanias sigue este discurso, con un tono bastante farisaico. No está dispuesto a compartir el ilimitado entusiasmo de Fedro. Pausanias distingue entre un tipo de amor vulgar y otro noble. El amor vulgar está dirigido indiferentemente tanto a las mujeres como a los hombres adolescentes: el propósito del amor vulgar es una gratificación puramente sexual. El amor noble es un tipo de amor exclusivamente homosexual, que busca el bienestar del alma del amado.

Alaba el amor celestial y analiza el papel de la ley, la justicia y las costumbres para llevar a los amados a tomar una decisión virtuosa con respecto a tener amantes. Aristófanes tuvo hipo durante el discurso de Pausanias, lo que sugiere que posiblemente se estaba burlando de Pausanias; debido al hipo, se salta un turno.

Existen dos manifestaciones de Afrodita, la diosa del amor: Una Afrodita, la más antigua, también llamada la celestial. La otra es la común, la inferior. Del mismo modo, Eros existe en dos formas. Sólo el dios que conduce al amor hermoso debe ser alabado. El amor inferior se esfuerza sólo por lo físico, se encuentra tanto en mujeres como en hombres. El amor celestial, en cambio, sólo existe entre los hombres.

Sin embargo, hay grandes diferencias en la forma de tratar el amor de los hombres de una ciudad a otra. En algunas ciudades no es bien recibido porque las autoridades temen que los hombres puedan crear un sentimiento de comunidad que no les resulte aceptable. En otros lugares, estas uniones se ven con ojos críticos por razones morales, y los padres incluso proporcionan a sus hijos educadores para protegerlos de las amantes. Sin embargo, no es que se haga, sino cómo se hace lo que determina si es algo bello o feo.

El buen amante, por ejemplo, no abandona al amado sólo porque éste esté envejeciendo, sino que permanece unido a él el resto de su vida, pues le preocupa algo más que el cuerpo. Para el amante, en cambio, es bueno entregarse si puede contar con adquirir sabiduría y educación a través de su amado.

Según Pausanias, es en realidad el comediógrafo Aristófanes quien debe hablar, pero está aquejado de hipo. Encarga al médico Erixímaco que lo cure o que hable en su lugar. El médico promete hacer ambas cosas.

EL DISCURSO DE ERYXÍMACO

El tercer discurso lo da un médico, Eryxímaco, que extiende la idea del amor más allá de las relaciones interpersonales, afirmando que el amor se encuentra

en la coexistencia de los opuestos, la armonía de la naturaleza. Casi todo puede tener amor y es de vital importancia en su campo de la medicina.

Eros es un principio superior que no sólo concierne a lo interpersonal. También impregna la naturaleza y el cosmos. Lo disímil se desea mutuamente, por eso, por ejemplo, la enfermedad y la salud se atraen y, en consecuencia, van juntas.

La distinción de Pausanias entre el amor noble y el amor vulgar es retomada por Erixímaco, quien amplía el significado de "amor" hacia "atracción" o incluso hacia "armonía". A su vez, y sin que lo defina más, esto le permite a Erixímaco darle crédito al amor por sus efectos benéficos no sólo en la medicina -él nunca se cansa de recordarnos que es su propio campo-, sino también en la música, en la meteorología y en la adivinación.

No hay que ceder ante lo feo, lo malo. La música es un arte que sabe unir los opuestos: La armonía y el ritmo son los principios de la armonía. Lo mismo vale para la ciencia: allí se trata de acercarse a la musa celestial Urania, pero manteniéndose alejado de Polimnia, la musa terrenal y común, porque como musa del goce musical abre la puerta al libertinaje.

Por lo tanto, también los científicos deben ayudar al buen Eros a abrirse paso. Pues gran parte del mal en el mundo surge del desorden y el libertinaje, es decir, del principio extendido del "Eros común": por ejemplo, las epidemias, las tormentas y las iniquidades entre las personas.

EL DISCURSO DE ARISTÓFANES

Curado de su hipo, Aristófanes da el discurso más original sobre el amor. El discurso de Aristófanes contrasta con las vagas abstracciones de Erixímaco. Aristófanes lleva nuevamente la discusión hacia el tema de los sentimientos que los individuos tienen entre sí y narra un mito según el cual los seres humanos originariamente eran de tres sexos (masculino, femenino y masculino-femenino), y tenían el doble de los miembros y de los órganos que tenemos hoy en día. Este mito fue comentado por Sigmund Freud en su escrito *Más allá del principio del placer* (1920).

En aquella época no había dos, sino tres sexos de seres humanos: las mujeres, los hombres y los andróginos, es decir, los seres bisexuales. Todos tenían forma esférica y poseían dos cabezas y dos cuellos, cuatro brazos y cuatro piernas, así como dos genitales. Eran seres fuertes y seguros de sí mismos. Sin embargo, cuando se volvieron demasiado poderosos para Zeus, y debido a su desinterés en venerar a los dioses, Zeus decidió cortar a los seres esféricos por la mitad para debilitarlos. Partió a los seres dobles por la mitad y el dios Apolo curó los cortes uniendo sus vientres, creando el ombligo.

Ahora los nuevos bípedos no hacían otra cosa que buscar otra mitad y aferrarse desesperadamente a ella, fuera hombre o mujer.

Su anhelo por la parte perdida era tan grande que se olvidaron de comer y murieron. Zeus se apiadó de ellos e hizo adelantar sus genitales para que pudieran engendrar hijos juntos y alcanzar la satisfacción sexual.

Desde entonces, todo hombre busca a su homólogo. Si antes formaba parte de un hombre, busca hombres como amantes; ya lo hacen los chicos, que son por naturaleza los más varoniles y harán grandes cosas en política cuando sean adultos. También engendrarán hijos porque así lo exigen las costumbres, pero en realidad se dedican a los hombres.

Por lo tanto, estos chicos no aman a los hombres por desvergüenza, sino precisamente por hombría. Las mujeres que estaban con una mujer como seres esféricos buscan ahora mujeres como compañeras, y las figuras entonces andróginas eligen en cada caso el sexo opuesto. El mayor de los sentimientos para un ser tan separado es haber encontrado de nuevo a su antigua pareja. La amistad, la intimidad y el amor surgen de la búsqueda del todo.

El amor es el deseo de encontrar nuestra otra mitad original, y nuestra preferencia sexual está determinada por el sexo de ese ser original doble del cual descendemos todos. La narración de Aristófanes interpreta el amor homosexual y el amor heterosexual como amores absolutamente naturales. Aristófanes advierte que podemos volver a dividirnos, si no somos piadosos y reverenciando a los dioses.

Tras este discurso, Sócrates entabla un diálogo con Agatón sobre sus cualidades como orador, pero Fedro interviene y exige a Agatón el elogio de *Éros*.

EL DISCURSO DE AGATÓN

Agatón, el anfitrión de la reunión, da el quinto discurso. El suyo es uno de los más cómicos, aunque es un trágico. Alaba el amor con una hermosa prosa, pero ofrece poco contenido nuevo.

Agatón comienza su intervención: "me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos".

Luego, por medio de una parodia muy hábil de oratoria, Agatón procede a elogiar a *Éros* como el más joven, el más hermoso y el más virtuoso de todos los dioses, y a explicar los beneficios del Amor relacionándolos directamente con la juventud, con la belleza y con la virtud del Amor.

Reitera todas las virtudes en las que cada uno de los oradores anteriores se centró por separado al definir el carácter moral del amor: Coraje, Justicia, Moderación y Sabiduría (que reemplaza a la Piedad). Describe el amor como poseedor de belleza y cosas buenas. Su discurso es una parodia del estilo de oratoria de Gorgias, su maestro.

No hay que alabar el efecto de Eros sobre el hombre, sino al propio dios: Contrariamente a lo que afirmaba Fedro, Eros no es el más viejo sino, por el contrario, el más joven de los dioses, que, además, nunca envejece.

Es de formas delicadas, poderoso, valiente, prudente, sabio y, por último, pero no por ello menos importante, el que trae la paz, la dulzura y la gracia a la humanidad.

El joven orador, ya completamente embriagado con su propio honor, juega a burlarse de todos. Agatón se complace con una parodia desenfadada del estilo y del argumento sofístico de Gorgias, se satisface con expresiones sexuales de doble sentido, e interrumpe con pullas acerca de la edad y de la fealdad de Sócrates, su compañero de asiento. De todos modos, como él mismo insiste, aunque buena parte del discurso es medio en serio y medio en broma, partes del discurso tienen la intención de ser serias.

El auditorio aplaude entusiasmado, y Sócrates dice que ya sospechaba que el bien colocado discurso del hermoso joven le causaría dificultades. Sin embargo, hay algunos malentendidos en este himno de alabanza. En general, todos los presentes estaban de acuerdo en alabar a *Éros*.

En un diálogo con Agatón, Sócrates pregunta si *Éros* es perfecto o no. Agatón responde finalmente que el dios debe ser imperfecto, pues el amor es siempre el anhelo de algo que no se posee. *Éros*, dice Sócrates, ama la belleza, por lo que la belleza es algo que no tiene. Agatón tiene entonces que admitir que hasta ahora no ha entendido en absoluto a *Éros*.

EL DISCURSO DE SÓCRATES – EL DIÁLOGO CON DIOTIMA

Sócrates relata ahora una conversación con Diotima, una mujer sabia que le dio sabiduría en cuestiones de amor. Una vez tuvo una conversación con ella sobre la cuestión de quién era *Éros*.

Siguiendo el discurso de Agatón, Sócrates, con el permiso y la cooperación de Agatón, deconstruye su discurso. Sócrates no acepta ninguna de las conclusiones a las que llega Agatón a través de su método. Sócrates lleva a Agatón a convenir en que *Éros* es el deseo de belleza y este es su primer intento de definir la naturaleza de *Éros*. Sócrates afirma que *Éros* no puede ser bello, puesto que nadie desea lo que ya tiene o lo que ya es. Así, pues, desde la perspectiva de Sócrates de que todas las cosas buenas son bellas, *Éros* no puede ser ni bueno ni virtuoso.

Están de acuerdo en que el amor persigue la belleza y las cosas buenas y que uno no desea lo que tiene. Por tanto, el Amor no posee estas cualidades. Sócrates le indica a Agatón que él mismo en un momento de su vida había cometido el error de pensar que *Éros* era bello y bueno, que Diotima, una sacerdotisa de la ciudad de Mantinea (μαντική – mantiké – 'arte de la adivinación'), antigua maestra de Sócrates en temas de amor, le sacó del error. Sócrates relata la conversación que tuvo con Diotima. La conclusión que sacó de aquella conversación es que *Éros* no es ni bello ni feo, sino algo "intermedio"; y lo mismo es verdad para la bondad, para la divinidad y para la sabiduría de *Éros*: "Eros está enamorado de lo que es bello, y la sabiduría es extremadamente bella. De aquí se sigue que el Amor debe ser un amante de la sabiduría (*philosophos* – filósofo) y, en cuanto tal, el Amor está a medio camino entre ser sabio y ser ignorante.

El discurso de Diotima es el más largo y serio de la noche, donde describe la "Escalera del amor". Él y Diotima establecen que el Amor está entre la belleza y la fealdad, entre lo mortal y lo inmortal (un espíritu), y entre la sabiduría y la ignorancia.

Diotima refuta a Sócrates con los mismos argumentos que éste acababa de utilizar con Agatón: Eros no es lo bello en sí mismo, sino que siempre está en busca de lo bello y de la verdad, y por tanto es imperfecto. Diotima señala que existe un punto intermedio entre la sabiduría y la ignorancia: el "sentido correcto". No todo el que no puede dar razones precisas de una opinión que es correcta en sí misma es, por tanto, inmediatamente un ignorante. De la idea de que *Éros* no es bello no se debe concluir inmediatamente que debe ser feo. Es más bien algo entre la belleza y la fealdad lo que se aplica a él. Puesto que era obviamente imperfecto, no podía ser un dios, porque los dioses son perfectos. Por tanto, Eros debe ser algo entre el hombre y el dios, un demonio que media entre los hombres y los dioses.

Diotima también menciona que Eros tenía padres: Poros (el dios de la abundancia) y Penia (la diosa de la pobreza). Poros se había emborrachado de néctar, que Penia había sabido emplear con el fin de robarle el semen. Por eso *Éros* es siempre pobre, y tampoco es bello, sino desgreñado y sin zapatos. Pero era fuerte e inteligente y, como filósofo, siempre en camino hacia la sabiduría. Pero nunca la posee: siempre está entre el tener y el no tener, el saber y el no saber. Por tanto, *Éros* no es tanto el amado (que debe parecerse bello y deseable) como el amante (que no tiene por qué ser bello).

El amor lucha por lo bello y por la producción de lo bello para alcanzar finalmente la inmortalidad. Porque el amor sólo puede vivir en la creación de algo nuevo. Diotima afirma: "Impulso creador tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear". Este deseo de reproducción, que también es un deseo de inmortalidad, puede involucrar descendencia física, o gloria, o acciones buenas en general: cualquier cosa que proceda de un individuo, pero que permanezca más allá de su muerte.

Luego Diotima describe los ritos del amor, también conocidos como la "Escalera del amor". Primero, una persona ama un cuerpo y luego encuentra la belleza en todos los cuerpos. Después de esto, debe apreciar la belleza de las almas sobre la de los cuerpos. Esto conduce al amor por las actividades y las leyes o costumbres, lo que lleva al amor por ciertos tipos de conocimientos. Termina en la búsqueda del conocimiento, o el amor a la sabiduría, que es filosofía. Al llegar a esto, el amante verá la Belleza en su forma pura, y dará a luz no una imagen de virtud, sino la verdadera virtud.

Esta "Forma" de la Belleza es pura, inmutable, bella en todos los modos, no es vista con los ojos del cuerpo y está separada de todas las cosas que derivan de ella su belleza. La "Forma" de la Belleza existe independientemente de todas las cosas bellas, y nunca nada de lo que les sucede a las cosas bellas puede afectarle.

La atmósfera en la habitación cambia después del discurso de Sócrates. "De repente" (exaiphnés) un ruidoso Alcibíades y sus compañeros de parranda entran con gran bullicio.

Cuando Alcibíades descubre a Sócrates, le acusa de yacer junto a la persona más bella presente –Agatón– y también de acosarle a él, Alcibíades. Sócrates, a su vez, le acusa de acosarle. Para apaciguarle, Alcibíades le adorna con coronas y cintas, se declara el jefe de la fiesta y pide a todos que beban más. Inmediatamente, una jarra circula. Alcibíades anuncia que pronunciará un panegírico, no a Eros, sino a Sócrates.

Alcibíades pidió participar, pero cambió de tema tras la sugerencia de Eryxímaco de alabar a Sócrates en lugar de al amor. A través de su descripción de Sócrates y su relación como el amado de Sócrates, lo compara con *Éros*, ilustrando los argumentos hechos en el discurso de Diotima.

Alcibíades afirma que Sócrates es como las estatuas de Sileno: lejos de ser bello en su exterior, Sócrates está lleno en su interior de pequeñas y adorables figuras de dioses. Esto muestra que Sócrates no es ni perfectamente bello ni totalmente feo; además, esto también ofrece una imagen concreta de la metáfora de Diotima según la cual el amante estaría fecundado "tanto en cuerpo como en alma". Que Sócrates sea un filósofo es, por supuesto, lo más obvio en relación con él, y Alcibíades vuelve una y otra vez sobre el hecho de que Sócrates está lleno de argumentos y de ideas, los mejores y los más virtuosos. Así mismo, según Alcibíades, Sócrates es casi sobrehumano por tres razones: por su increíble fuerza sexual y por su coraje, por el hecho de compararlo con Sileno quien fuera el compañero semidivino de Dioniso, y por la aplicación que hace Alcibíades a Sócrates de la palabra *daimonios*.

ALCIBÍADES IRRUMPE BORRACHO EN EL SIMPOSIO

Al terminar de hablar Sócrates llovieron sobre él las alabanzas, pero Aristófanes se disponía a hacer algunas observaciones porque Sócrates en su discurso había hecho una alusión a una cosa que él había dicho, cuando de repente se oyó mucho ruido en la puerta exterior y fuertes golpes redoblados en ella; al mismo tiempo se pudieron distinguir voces jóvenes que debieron haber bebido más de lo conveniente y la de una tocadora de flauta. Un instante después oímos la voz de Alcibíades, medio borracho, que gritaba:

–¿Dónde está Agatón? Que me lleven adonde está Agatón. Unos cuantos de sus amigos y la flautista le cogieron bajo los brazos y le llevaron hasta la puerta de nuestra sala. Alcibíades se detuvo; llevaba una guirnalda de violetas y hiedra con numerosas cintas.

–Amigos, os saludo, dijo. ¿Queréis admitir en vuestra mesa a un hombre que ha bebido ya bastante? ¿O nos iremos después de haber coronado a Agatón, porque éste es el objeto de nuestra visita? Me fue imposible venir ayer, pero aquí me tenéis con la corona y las cintas para ceñir con ella la frente del más sabio y hermoso de los hombres, si me está permitido expresarme así. ¿Os reís de mí porque estoy borracho?

Reíd tanto como os plazca, porque sé que digo la verdad. Pero veamos; contestadme: ¿me dejáis entrar o no? ¿Beberéis conmigo o no? Todos exclamaron: –¡Que entre y se acomode! El mismo Agatón le llamó.

Sostenido por sus amigos se adelantó Alcibíades y mientras se ocupaba de quitarse las cintas y la guirnalda para coronar a Agatón, no vio a Sócrates que estaba frente a él y fue a sentarse precisamente entre Agatón y él, que se había apartado para hacerle sitio. Después de sentarse besó Alcibíades a Agatón y le coronó. -Esclavos, dijo éste: descalzad a Alcibíades, que será el tercero en este triclinio. -Con mucho gusto, dijo Alcibíades, pero ¿quién es este tercer bebedor? Y al volverse y ver a Sócrates se levantó bruscamente, exclamando: -¡Por Hércules!, ¿qué es esto? ¿Cómo, Sócrates? ¡Otra vez en acecho para sorprenderme, apareciendo, según acostumbra, en el momento en que menos lo esperaba! ¿Qué has venido a hacer aquí?

¿Por qué ocupas este sitio? ¿Cómo te las has arreglado para en vez de sentarte al lado de Aristófanes de algún otro de los que bromean te encuentro al lado del más bello de la compañía?

-¡Socorro, Agatón!, replicó Sócrates. El amor de este hombre me pone siempre en un aprieto. Desde que empecé a amarle no puedo mirar ni hablar a ningún joven, sin que por despecho o celos se libre a excesos increíbles, colmándome de injurias.

-No haya paz entre nosotros, dijo Alcibíades, pero dejaré la venganza para otra ocasión. Ahora, Agatón, ten la bondad de devolverme unas cuantas cintas de tu guirnalda para que ciña con ellas la maravillosa cabeza de este hombre. No quiero que pueda reprocharme no haberle coronado como a ti, a él, que en los discursos triunfa de todo el mundo, no sólo en una ocasión, como tú ayer, sino siempre.

Agatón, manda a un esclavo que me traiga una copa bien grande. Después de haberlo hecho llenar lo apuró Alcibíades el primero y en seguida lo hizo llenar para Sócrates, diciendo:

-Que nadie vea malicia en lo que hago, porque Sócrates bebería tanto como quisiéramos y nunca se emborracharía.

EL DISCURSO DE ALCIBÍADES

Sócrates es un demonio que seduce a la gente como sólo lo hacen los flautistas. También se le puede comparar con un sileno, un feo híbrido de caballo y hombre: como este último, es repulsivo por fuera y por dentro está lleno de imágenes doradas. En una ocasión, Alcibíades intentó seducirle, pero Sócrates no correspondió. Más tarde entraron juntos en una batalla, donde Sócrates demostró ser extraordinariamente valiente y duro y rescató a Alcibíades de un apuro. Sócrates aparece inicialmente como un amante, pero luego se convierte en el amado, es decir, en el que elude.

El discurso de Alcibíades fue recibido con risas, aunque hizo puntos importantes a través del ejemplo de Sócrates. Los invitados comienzan a disculparse, momento en el que Aristodemo se duerme. Se despierta poco antes del

amanecer, cuando Agatón, Aristófanes y Sócrates seguían conversando. Sócrates estaba tratando de convencerlos de que un escritor debe dominar tanto la comedia como la tragedia. Cuando estaba a punto de terminar su discusión, Aristófanes se durmió poco antes de Agatón.

Sócrates responde a este discurso diciendo que sólo está ahí para separarlo a él y a Agatón, de quien Alcibíades está enamorado. Para disgusto de Alcibíades, Agatón se acuesta junto a Sócrates. Llegan los noctámbulos y la borrachera continúa hasta altas horas de la madrugada. Sócrates sigue discutiendo y argumenta que un tragediógrafo también debe ser capaz de escribir comedias y viceversa.

FINAL DEL SIMPOSIO

Me imagino que has estado sobrio esta noche, porque, si no, no habrías tratado el asunto con tanta habilidad, intentando desviarnos del verdadero motivo de tu discurso, motivo del que sólo has hablado incidentalmente, como si tu único fin sólo hubiera sido el que nos enemistásemos Agatón y yo, porque has pretendido que debo amarte y a nadie más y que únicamente tú debes amar a Agatón.

Pero hemos descubierto tu ardid y visto claro la tendencia de la fábula de los sátiros y los silenos. Desbaratemos, pues, su plan, querido Agatón, y hagamos de manera que nadie pueda separarnos al uno. Doquier se encuentre Sócrates, su único sitio está al lado de los jóvenes.

Agatón se levantaba para sentarse al lado de Sócrates, cuando un alegre tropel se presentó ante la puerta en el preciso momento en que uno de los convidados se disponía a salir. Prodióse entonces un gran tumulto al entrar en la sala los recién llegados y sentarse alrededor de la mesa, y en el desorden general se vieron obligados los invitados a beber con exceso.

Aristodemos añadió que Fedro, Erixímacos y algunos otros se marcharon a sus casas y que él se quedó dormido; y, después de un largo sueño, se despertó con la aurora al oír cantar a unos gallos. Al abrir los ojos vio que los otros convidados dormían o se habían ido. Agatón, Sócrates y Aristófanes eran los únicos que estaban despiertos y vaciaban por turno una copa muy grande que se pasaban de uno a otro. Al mismo tiempo discurría Sócrates con ellos.

Aristodemos no recordaba lo que hablaron, porque como acababa de despertarse, no había oído el principio, pero someramente me dijo, Sócrates había forzado a sus dos interlocutores a que reconocieran que un mismo hombre debe ser a la vez poeta trágico y poeta cómico, y que cuando se sabe tratar la tragedia según las reglas del arte, se debe saber igualmente tratar la comedia.

Aristófanes fue el primero que se durmió; después Agatón, cuando ya era muy de día.

Por la mañana, Sócrates, después de haber visto dormidos a los dos, se levantó y abandona al grupo, seguido por Aristófanes; va, como de costumbre, al Liceo (Λύκειον – líkeion), un gimnasio situado en las cercanías del templo de Apolo Licio, en Atenas; se baña allí y pasa el resto del día consagrado a sus ocupaciones habituales y no volvió a su casa hasta la noche para reposar.

COMENTARIOS AL BANQUETE DE PLATÓN

En el centro del Simposio está el Eros, por el que se entiende, por un lado, Dios y, por otro, el Eros humano, es decir, el amor y la sexualidad. Según Sócrates, el amor siempre debe estar relacionado con algo y, por tanto, nunca es perfecto, sino que está en busca de la perfección. Eros es, en definitiva, la búsqueda de la inmortalidad, ya sea en el amor a través de la procreación o en la filosofía mediante la consecución de la sabiduría. Simboliza la búsqueda perpetua de la verdad y la belleza.

Para la sabia Diotima, la forma más elevada de Eros es la procreación, precisamente no el amor entre hombres homosexuales. De este modo, Sócrates, refiriéndose a Diotima, expone el amor común entre varones y homosexualidad como autorreferencial y a sus predecesores como ensimismados.

Lo picante del texto son las diversas relaciones amorosas entre los interlocutores. El juego agrisulce y celoso entre amante y amada impregna toda la narración y al mismo tiempo pone de relieve una de las ideas centrales del texto: el amor es búsqueda.

Platón fue alumno de Sócrates. En sus diálogos, siempre pone en boca de su mentor sus propias convicciones. Sócrates sólo habla hacia el final del festín. En primer lugar, Platón enumera todas las demás opiniones posibles sobre Eros antes de presentar su propio punto de vista al lector.

Nietzsche veía el Simposio como un signo de huida del mundo: escapar al mundo de las ideas, el amor y la belleza. Otros autores sostienen que Platón formula la idea del amor en el texto como parte de su doctrina de las ideas: sin una idea del amor, no hay amor posible.

•

«El *Banquete* es un supermisterio antiguo, del mismo modo que en cierta forma la institución cristiana del misterio era también un supermisterio –de ahí la comparación de ambos entre sí. Esto se descompone en el "banquete" platónico en racionalización (misterio de la racionalización) por un lado y el arte como religión, por otro, al menos en el neoplatonismo de la escuela plotiniana y en el neoplatonismo de nuevo de la escuela renacentista.

Lo que es el arte como religión en el siglo XIX, aunque con referencia al "banquete" platónico, se alimenta ya de otro concepto de sacrificio, criticado en la representación del "banquete" de Feuerbach con las paráfrasis y críticas de las imágenes posteriores de Durero de la Última Cena.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 275]

•

«Platón dice: Lo que ocurre en la tragedia no sirve de nada a los seres humanos; la purificación cultural a través de las diversas formas de πάθη – *pathé* – (sentimiento de ansiedad, miedo, piedad que provoca la tragedia) ya no cura.

En otras palabras, este ritual que estabiliza la *polis* ya no funciona, ya no tiene una base política, sino una "base" sólo en el sentido de que simplemente está escrito en ella.

El teatro de culto ya no es teatro de culto: y a Sófocles ya no se le acusa, como a Esquilo, de haber llevado a escena material de los misterios, de haberlo profanado y, por tanto, en esencia, de haber perjudicado a la *polis*. Y Platón propagará básicamente una salvación privada: conocimiento privado y salvación privada cuando enseña filosofía.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 114]



En el *Simposio* platónico se hace más clara, más tangible la tradición antigua, frente a la cual la filosofía se afirma como misterio específico. Esto comienza con la gran forma en que un ritual dionisiaco se transforma en uno filosófico (se convierte en una tertulia). En este momento ya existe como ritual: el brindis está ligado a la discusión de un tema previamente acordado. En el brindis, de una persona a otra, desde un gran cráter (vaso mezclador), a través del cual se ingiere el espíritu del vino, este espíritu vaga también en la charla, en las discusiones, en las que se busca triunfar sobre la otra. Esta tradición ya existía en tiempos de Platón. Platón le da un giro filosófico.

Platón toma como tema un banquete celebrado en honor de Agatón, un famoso dramaturgo, un tragediógrafo tras su primera victoria. Agatón es la figura clave: el dramaturgo, el tragediógrafo, que al mismo tiempo es también uno de los jóvenes más bellos. Platón, cuando escribe el *Simposio*, ya ha quemado las tragedias que había escrito en su juventud: se opone a las tragedias con algo que es más que tragedia; al teatro dionisiaco como algo que debe ser más que el teatro dionisiaco. Pero más no sólo que el teatro dionisiaco.

El famoso pasaje en el que se dice que el *pathos* (πάθος – 'estado de ánimo', 'pasión', 'emoción', 'sufrimiento', 'afecto vehemente del ánimo') del filósofo, a saber, el asombro, le permite liberarse de los enredos del inframundo (que es lo que representa Taumas o Taumante (*Thaumas* – Θαύμας – 'maravilla', 'milagro': dios marino, hijo de Gea y de Ponto, dios primordial del mar) y ascender al cielo de las ideas, es una crítica directa del *pathos*, es decir, del sufrimiento como concepto central de la tragedia: opone el *pathos* del filósofo al *pathos* del tragediógrafo.

Toda la forma del *Simposio* es dionisiaca: una fiesta para beber en honor de una victoria en el teatro dionisiaco. Ya en la introducción hay una fórmula extraña. Allí habla un amigo:

«Siempre has de ser el mismo, Apolodoro: siempre hablando mal de ti mismo y de los demás y persuadido de que todos los hombres, exceptuando a Sócrates, son unos miserables. No sé por qué te apodan el "Furioso" (μαινόμενος – mainómenos); pero bien sé que hay algo de esto en tus discursos, siempre eres así y te irritas contigo mismo y con los demás, salvo con Sócrates.

Apolodoro (en tono irónico): Queridísimo amigo, realmente está claro que, al pensar así sobre mí mismo y sobre vosotros, resulto un loco y deliro.»

Se trata, pues, de que el admirador de Sócrates es representado aquí como el verdadero *mainómenos*, el verdadero "furioso". Esta es la palabra técnica del culto a Dioniso: los que se ponen frenéticos en el culto a Dioniso no tienen todavía la verdadera manía (*μανία* - manía, 'estado de ánimo elevado o irritable'), la verdadera "locura". [...]

La tarea fijada para este banquete es una discusión sobre la naturaleza de *Éros*. Todo el mundo debe pronunciar un discurso sobre *Éros*. Primero hay tres discursos banales (de Fedro, Pausanias y Eryxímaco). Siguen los discursos de Aristófanes y Agatón. Tras el discurso de Agatón, prácticamente se cierra el círculo que resume la tradición de lo que podría ser *Eros*: el deseo, el amor por los muchachos jóvenes, el poder cósmico, la simpatía que también puede utilizarse médicamente, el gran dios del universo que aparece cultualmente.

La conversación de Sócrates con Diotima

Todo esto se hace, por supuesto, para dar a Sócrates la oportunidad de desprenderse de esta tradición. Sócrates pronuncia su famoso discurso, que ahora es en sí mismo una gran ceremonia de repulsión. Lo pronuncia en forma de un relato, que parece distanciarse de lo dionisiaco, a saber: lo presenta como el misterio de una vidente, una anciana de Mantinea (en la palabra Mantinea resuena la palabra *mantis*, 'vidente'. Esta mujer comunica el misterio. Pero el misterio es uno en el que la mujer, autenticada por ella misma, queda realmente excluida. En cierto modo, queda excluido todo lo que podría significar corporeidad, materialidad y mezcla. Esta vidente habla en términos de los misterios de Eleusis: así que primero está la catarsis (*κάθαρσις* - *kátharsis* 'purga', 'purificación'); está el "cierre de los ojos", el *myomai*; está la *epóptika*, la "mirada". Lo que pertenece al momento supremo de la iniciación.

Es un contramisterio eleusino el que se invoca aquí en este banquete dionisiaco.

«El amor lucha por lo bello y por la producción de lo bello para alcanzar finalmente la inmortalidad. Porque el amor sólo puede vivir en la creación de algo nuevo. Diotima afirma: "Impulso creador tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear". Este deseo de reproducción, que también es un deseo de inmortalidad, puede involucrar descendencia física, o gloria, o acciones buenas en general: cualquier cosa que proceda de un individuo, pero que permanezca más allá de su muerte.

Diotima describe los ritos del amor, también conocidos como la "Escalera del amor". Primero, una persona ama un cuerpo y luego encuentra la belleza en todos los cuerpos. Después de esto, debe apreciar la belleza de las almas sobre la de los cuerpos. Esto conduce al amor por las actividades y las leyes o costumbres, lo que lleva al amor por ciertos tipos de conocimientos. Termina en la búsqueda del conocimiento, o el amor a la sabiduría, que es filosofía. Al llegar a esto, el amante verá la Belleza en su forma pura, y dará a luz no una imagen de virtud, sino la verdadera virtud.

Esta "Forma" de la Belleza es pura, inmutable, bella en todos los modos, no es vista con los ojos del cuerpo y está separada de todas las cosas que derivan de ella su belleza. La "Forma" de la Belleza existe independientemente de todas las cosas bellas, y nunca nada de lo que les sucede a las cosas bellas puede afectarle.» [Conversación de Diotima con Sócrates]

Se trata de querer conectar con la verdad, igual que en los Misterios Eleusinos. Platón hace aparecer la verdad aquí, en el misterio de los filósofos, y la verdad es más que la que aparece en la Eleusinia. Diotima aquí sólo está condenada a ser informadora de algo que es al mismo tiempo una traición a su propio sexo. Y lo que aquí se presenta como verdad es también más de lo que aparece en el culto a Dioniso, que Platón trata con gran desprecio precisamente desde este punto de vista.

Lo importante es el *tókos*, el *tíktein*, el 'alumbramiento' en *to kaló*, en lo bello, no en la mezcla sexual. Lo bello es aquí la posición opuesta a la mezcla. El dios, cuyo atributo e instrumento principal es el *cráter*, la jarra mezcladora, que pertenece al misterio del vino, se excluye de la esfera: la purga, la segregación de las mezclas es en realidad el misterio: pero esto se presenta con palabras seductoras, atractivas, que mezclan todas las esferas.

Discurso de Alcibíades sobre Sócrates

Alcibíades, superando todo lo dionisiaco, presenta a Sócrates como un sátiro. Compara a Sócrates con Marsias [Μαρσύας – un sátiro que desafió a Apolo en un concurso musical y que era un experto tocando el *aulós* (αύλός – oboe o flauta doble). Había hallado el instrumento en el suelo, donde lo había dejado su inventora: Atenea, después de ver sus mejillas infladas reflejadas en él mientras tocaba. Apolo y Marsias se enfrentaron en un concurso musical en el que el ganador podría tratar al perdedor como quisiera. Las juezas fueron las Musas, por lo que naturalmente Marsias perdió y fue desollado vivo en una cueva cerca de Celenas por su hibris al desafiar a un dios. Apolo clavó entonces la piel de Marsias en un árbol y su sangre formó el río Marsias].

La piel de Marsias se convierte en una especie de arpa eólica que suena al viento. Su piel es desollada porque sólo es capaz de tocar la flauta, cuyo sonido es tan arrebatador que en vida de Platón acaba de ser prohibida por un gobierno ateniense dictatorial por la locura que provocaba su sonido en los ciudadanos, convirtiéndolos en enemigos del Estado. Y Marsias no podía cantar hexámetros bien ordenados y tocar la lira. Sólo podía tocar la flauta, y por eso le desollaron la piel y la convirtieron en una flauta de viento. Aquí Sócrates es un Marsias: la filosofía no sólo es apolínea, sino que supera lo dionisiaco.

«Digo en seguida que Sócrates se parece especialmente al Sátiro Marsias. En cuanto al exterior, no me negarás, Sócrates, el parecido, y en cuanto a lo demás, escucha lo que tengo que decir: ¿no eres un presumido burlón?

¿No eres también un flautista y mucho más admirable que Marsias? Él encantaba a los hombres con la potencia de los sonidos que su boca arrancaba a los instrumentos, que es lo que todavía hacen hoy quienes ejecutan los aires de este sátiro; en efecto, los que tocaba Olimpo pretendo

que son de Marsias, su maestro. Pero gracias a su carácter divino, sea un hábil artista o una mala flautista quien los ejecute, tienen la virtud de arrebatarnos a nosotros mismos y de hacernos conocer a los que tienen necesidad de las iniciaciones y de los dioses; la única diferencia que hay en este asunto entre Marsias y tú, Sócrates, es que, sin necesidad de instrumentos, con simples discursos, haces lo mismo que él.» [Alcibíades sobre Sócrates]

Concluye la ceremonia de la bebida

Al final de la ceremonia de la bebida, Agatón, que era deseado por todos, se acostó con Sócrates. Pero de nuevo para Sócrates, lo más importante era la conversación sobre qué era más poderoso, la comedia o la tragedia.

Al final, sólo quedan el escritor de comedias y de tragedias y Sócrates. Sócrates y el comediógrafo beben y Sócrates aguanta hasta hacer caer al comediógrafo al suelo. Demuestra así que también es mejor y superior a cualquiera del séquito de Dionisio. Y Sócrates va después a la *palaistra* (παλαίστρα – palaístra, de παλαίειν, palaíein, 'luchar'), al gimnasio donde se entrenan los jóvenes. Este es el final del banquete o *Simposio*.

Comentario final al Simposio

En este banquete, Platón toca todas las teclas: la gran ceremonia de repulsión que se nos presenta en el centro del relato en el discurso sobre el *Éros* filosófico está cargada de tal violencia sensual y fascinación por la complejidad de la realidad, que esto es lo más platónico de Platón. El conflicto, la necesidad de sacar energía de lo que uno no se puede desprender, cuando al mismo tiempo se demuestra que es la única manera de desprenderse de ello: una filosofía muy realista. En consecuencia, también es comprensible que Platón fuera el gran *dáimon* para el Renacimiento, el que podía introducir a uno en los misterios.

Pero hay algo más: Sócrates es tratado aquí hagiográficamente (ἅγιος hágios 'santo'), como si se tratara de la vida de un santo. En el campamento de guerra, donde se habían acabado las mantas y faltaban pantalones y abrigos, permaneció semidesnudo, vestido sólo con sus sandalias, en un lugar, sin moverse, durante toda la dura noche. Es decir: puede mostrar su resistencia como cualquier chamán mejor o como las pruebas que se hacen en algunos monasterios de la India.

«Tales fueron mis primeras relaciones con él. Más tarde nos encontramos juntos en la expedición contra Potidaia. Allí veía a Sócrates descollando no solamente sobre mí, sino sobre todos por su paciencia para soportar las fatigas y penalidades. Sócrates soportaba el hambre y la sed mucho mejor que todos nosotros. Sin ser amigo de la bebida, bebía más que ningún otro si le obligaban y lo que va a sorprenderos es que nadie le ha visto embriagado. En aquel país es el invierno sumamente riguroso y el modo de resistir Sócrates el frío era prodigioso. Cuando helaba más y nadie se atrevía a salir de sus alojamientos, no dejaba de entrar y salir con la misma capa que tenía la costumbre de llevar, y con los pies descalzos marchaba más cómodamente sobre el hielo que nosotros que íbamos bien calzados. Tal fue

Sócrates entre las tropas. Fue él quien me salvó la vida. Viéndome herido, no quiso abandonarme, y nos libró a mí y a mis armas de caer en manos del enemigo.»

Así, Sócrates se presenta como un chamán extraordinariamente resistente y no sólo como alguien que supera a Marsias: supera a los chamanes. Los *epóptika* de los que habla tienen más valor que los de la religión eleusina; Dioniso, dios del vino, no tiene poder sobre él. Lo que provoca aquí la fascinación de Platón es la resistencia no sólo a la realidad, sino también la cualidad de resistente de Sócrates. Aquí, con la figura de Sócrates, se desarrolla un concepto de resistencia que pondrá en práctica más tarde la Stoa, los estoicos con sus múltiples sectas.

[El estoicismo es una escuela filosófica fundada por Zenón de Citio en Atenas a principios del siglo III a. C. Su doctrina filosófica estaba basada en el dominio y control de los hechos, cosas y pasiones que perturban la vida, valiéndose de la valentía y la razón del carácter personal.]

La exclusión de la realidad no sólo se hace con los medios de la realidad que dan el empuje para sobrepasar la realidad, sino que, al mismo tiempo, da a la persona a la que se da este empuje una resistencia inusitada. Los estoicos tomarán a Sócrates como ejemplo para su doctrina sobre el dominio de las pasiones.

Esta resistencia que muestra la figura de Sócrates representa una relación con la realidad diferente a la de la filosofía, que pretende trascender y eliminar la realidad. El lugar donde se rechaza la realidad, con sus perturbadoras mezclas, se afirma la resistencia con toda su energía. La represión de la realidad perturbadora de la vida no elimina la realidad perturbadora hasta tal punto que no fuera necesaria una resistencia en la realidad contra la realidad.

En este conflicto, la filosofía platónica se ha visto constantemente desgarrada entre una filosofía del rechazo y una filosofía de la resistencia, una filosofía de la adaptación, adaptada a todo lo rechazable, al fin y al cabo, y una filosofía de la no adaptación en nombre de esos misterios que ahora se declaran absolutos, que son en realidad empresas de rechazo y desprendimiento de la perturbadora realidad. Es una resistencia inevitable, pero que no carece de fascinación.

Lo que Platón critica de los misterios es que enfrentan el mundo de la vida y el mundo de la muerte (al igual que hace el teatro dionisiaco). Platón considero que el sentido de los misterios ya no tiene realidad, está obsoleto y es anacrónico: Platón ya no es capaz de creer en este tipo de supervivencia.

Pero al rechazar este tipo de supervivencia, rechaza simultáneamente las condiciones de la complejidad de la realidad perturbadora de la vida que tanto le fascina y que constantemente mantiene presente ante sus ojos en forma de resistencia a la misma.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1978 an der Freien Universität Berlin, p. 221 ss]

«En el *Simposio* platónico, por un lado, se conserva y supera toda la contradictoria historia antigua de los misterios, que se convierte así en una

protohistoria obsoleta para la filosofía; por otro lado, en el *Simposio* platónico no sólo se prepara la filosofía antigua, sino también una determinada interpretación de la realidad ideal, que tendrá una gran repercusión no sólo a través del Renacimiento y a través de la religión del arte desde el Renacimiento y especialmente en el siglo XIX, sino también en la filosofía moderna con el nombre de fenomenología (Husserl).» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*, 1981. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 179]

LOS MISTERIOS – LAS RELIGIONES MISTÉRICAS

El término "misterio" deriva del latín *mysterium*, del griego μυστήριον *mysterion* (plural *mysteria* μυστήρια), y en este contexto significa 'secreto, rito o doctrina'. El que participaba en el "misterio" era un *mýstes* (μύστης – 'quien ha sido iniciado' – en el culto del misterio se transmitía la visión de la deidad – de μύειν *mýein*, 'cerrar los ojos').

Los misterios eran un conjunto de pruebas y ritos que el aspirante debía cumplir. En esta representación mística, el iniciado recibe información simultánea de tipo intelectual, emocional y física, al ser el personaje activo de dicho drama. Tras los ritos de iniciación, el iniciado se convierte en un hombre nuevo, y pasa de *mýstes* ('que tiene los ojos cerrados') a *epópta* (ἐπόπτα – 'que ve las cosas tal como son').

La ceremonia, por la que el iniciado renacía a la vida nueva, se llamaba *teleté* (τελετή – 'perfección', ceremonia por la cual el iniciado se convierte en perfecto; de τελέω – 'llevar a la meta', 'lograr', 'completar').

Las ceremonias de iniciación celebraban la muerte y resurrección de un ser o héroe muy especial. El iniciado va de *teleté* en *teleté* alcanzando su perfeccionamiento, y la perfección es realizada en la vida actual, aprendiendo a "morir" la muerte simbólica que hace invulnerable a la muerte.

Los misterios de Eleusis – misterios eleusinos

Los misterios eleusinos eran ritos de iniciación anuales al culto a las diosas Deméter y Perséfone que se celebraban en Eleusis (cerca de Atenas). De todos los ritos, estos eran los de mayor importancia. Se extendieron posteriormente por todo el Imperio romano. Los ritos eran guardados en secreto, y los ritos de iniciación unían al adorador con el dios.

Los misterios estaban basados en un mito protagonizado por Deméter. Su hija, Perséfone, fue secuestrada por Hades, el dios de los muertos y el inframundo. Deméter era la diosa de la vida, la agricultura y la fertilidad. Descuidó sus deberes mientras buscaba a su hija, por lo que la Tierra se heló y la gente pasó hambre: el primer invierno.

Durante este tiempo Deméter enseñó los secretos de la agricultura a Triptólemo. Finalmente, Deméter se reunió con su hija y la tierra volvió a la vida: la primera

primavera. Los misterios eleusinos celebraban el regreso de Perséfone, pues este era también el regreso de las plantas y la vida a la tierra.

Misterios de Dioniso – misterios dionisiacos

Dioniso (Διώνυσος – Diónysos) es uno de los dioses olímpicos, dios de la fertilidad y el vino, hijo de Zeus y Semele, nieto de Harmonía y bisnieto de Afrodita y Ares, sin embargo, otras versiones afirman que era hijo de Zeus y Perséfone.

Dioniso era inspirador de la locura ritual y el éxtasis. Aunque los orígenes geográficos de su culto son desconocidos, casi todas las tragedias lo presentan como «extranjero». Es el dios patrón de la agricultura y el teatro. Como divinidad vinícola se le vinculaba con Deméter (el pan) como alimento básico.

Los misterios dionisiacos, reservados a los iniciados, era un ritual a que a veces empleaba sustancias psicoactivas y otras técnicas que inducen al trance (como la danza o la música) para eliminar las inhibiciones y restricciones sociales, liberando así a la persona para que regrese a un supuesto estado natural.

Los ritos se basaban en un tema estacional de muerte y renacimiento, común entre cultos agrícolas tales como los misterios eleusinos. Los misterios de Osiris en Egipto eran paralelos a los Dionisiacos.

Se cree que los misterios dionisiacos de la Grecia continental y el Imperio romano se desarrollaron a partir de un culto iniciático más primitivo, probablemente tracio o frigio, que ya se había extendido a lo largo de toda la región mediterránea para comienzos del período griego clásico. Su difusión ha sido asociada con la diseminación del vino, con el que parecen haber estado asociados desde el comienzo.

Empezando como un rito simple, evolucionó dentro de la cultura griega hasta convertirse en una religión mística popular, que absorbió una variedad de cultos similares (y sus dioses) a lo largo de todos los territorios. Una forma tardía fueron los misterios órficos. El secretismo y exclusivismo de algunas de estas religiones místicas conlleva una serie de ritos iniciáticos, y frecuentemente un periodo de preparación y de pruebas, antes de aceptar a un nuevo adepto en la comunidad. Estas ceremonias recibían el nombre de *misterios*.

Hieros gamos (en griego ἱερός γάμος, ἱερογαμία "matrimonio santo"), Hierogamia o Hierosgamos es un concepto teológico de varias religiones que se refiere a la existencia de algún tipo de matrimonio sagrado, bodas santas o bodas espirituales. En general, es un matrimonio sagrado que se celebra entre un dios y una diosa, especialmente cuando se representa en un ritual simbólico en el que participantes humanos representan a las deidades.

Numerosos ritos simbolizan la unión con la divinidad y, al mismo tiempo, eran medios para alcanzarla. Entre ellos descuellan el contacto corporal con la serpiente introducida en el seno del iniciado, la omofagia o comida, en crudo, de un animal teofánico, el banquete en el que se alimentaban con el místico sentido de ágape de inmortalidad, rito nupcial o matrimonio sagrado –hierogamia (ἱερογαμία)– (Eleusis, Atis-Cibebe) y la representación simbólica de la muerte y resurgimiento del.

ELEMENTOS MISTÉRICOS EN EL SIMPOSIO DE PLATÓN

Los *Himnos homéricos* son una colección de 32 a 34 poemas épicos cortos griegos, que en la antigüedad solían atribuirse a Homero. Estos himnos alaban a deidades concretas en hexámetros dactílicos, la métrica usada en las epopeyas homéricas. El más antiguo de ellos, el dedicado a Deméter, fue escrito en el siglo VII a. C., en tiempos de Hesíodo.

En el *Simposio* de Platón se habla del misterio, incluso con términos como los que encontramos en el himno de Deméter; se habla de lo dionisiaco con términos como los que encontramos en el himno de Dioniso.

Sin embargo, se decanta del lado apolíneo, con el mitologema fundador de la filosofía en el himno de Apolo. También aquí se describe un proceso de purificación y el despojamiento de los "caracteres de la existencia" (Edmund Husserl), con lo que obviamente también se trata de la empresa catártica que hace posible la "visión de la esencia".

«Platón utiliza términos que en realidad proceden de los misterios eleusinos. Así, después de los cinco primeros discursos, en los que ya se nos ha presentado algo así como un mitologema sin culto de Aristófanes, Sócrates, tras haber iniciado una árida investigación de conceptos, se convierte de pronto él mismo en objeto de tal investigación.

Sócrates sólo habla por boca de la vidente de Mantinea, que a su vez lo examina, y luego sigue este examen con uno de los famosos mitologemas platónicos. Pero siempre se nota que se trata de material místico.

Y la vidente de Mantinea ya utiliza un nombre de misterio para la primera parte de su examen: las **erotiká** (ἐρωτικά), las consagraciones eróticas, luego viene la **télea** (τὰ τέλεα), las consagraciones finales, que terminan con la **epoptiká** (ἐποπτικά), el espectáculo, el mirar, la contemplación. Así que estos términos son prácticamente los eleusinos.

Tras la consagración erótica, el discurso de la Diotima sitúa ahora la ascensión, el ascenso de peldaño en peldaño, más allá de las ciencias reales, más allá del único conocimiento, del único *máthema* que importa. Y éste es entonces el abrazo: **ephátomai**, la asunción real, con algo que ahora, sin embargo, parece concebiblemente inadecuado para tal abrazo, a saber, el **monoeidés** (μονοειδής – 'uno en especie', 'figura única').

Este Uno no puede asociarse con *sárx*, carne, o *chrómata*, colores, sino que este Uno no tiene cuerpo ni color. No es un *eídolon*, no es una imagen, no es un ídolo, pero tampoco es de carne y hueso, sino de un tipo completamente diferente, de un tipo del que no sabe nada aquel que en sus misterios se apega a la procreación en carne y hueso, donde el producto posterior es un niño: la procreación en lo bello vuelve a producir lo bello, la procreación en *areté* vuelve a producir *areté*, la virtud.

Abrazo y proceso de alumbramiento se utilizan para constituir una esfera en la que ya no hay abrazo ni proceso de alumbramiento. Se han abandonado las etapas que conducían hasta aquí, al contrario que en esa adaptación de Platón

por el Renacimiento en la que se conservan todas –brillando ese Uno, Verdadero y Bueno y Bello a través de todas las producciones, más o menos estéticamente consideradas, y donde la conexión con el Uno, el Uno divino, se entiende entonces como la unificación de la voluntad con la voluntad divina, convirtiéndose así en Dios, pero bajo este aspecto de movimiento, movimiento pasional.

El Uno platónico está en reposo absoluto; no brilla a través de todo lo demás. Es la meta de otro mundo del movimiento erótico –el movimiento erótico, sin embargo, que ha abandonado así el reino de la *erotiká* y ha entrado en el otro reino, el reino final de la *epoptiká*, de la visión y contemplación.» [Heinrich, 1981: 47 ss]

«Después de haber ascendido más y más, ya está uno preparado para ver lo bello en sí, *eilikrinés* (εἰλικρινής – ‘puro’, ‘sin mezclas’), contra la esfera dionisiaca, en la que la mezcla, la mezcla en el gran *kráter* es el ejercicio real del culto precisamente en tal simposio: todos beben no vino puro, sino mezclado, y Dioniso es el señor de las mezclas en el sentido más amplio.

Así que lo bello en sí es *ámiktos* (ἄμικτος – ‘no mezclado’: no lleno de carne humana y colores, puro no mezclado), *katharós* (καθαρός – ‘puro’, ‘limpio’, ‘purificado’), la palabra que pertenece a la esfera de Apolo.

Existe el *monoeidés* (μονοειδής), la figura única. Y quien la haya vislumbrado jamás podrá llevar una vida humilde. Esta es una cita del final del himno a Deméter: "Quien ha contemplado esto, ¿cómo puede llevar una vida miserable?"

De hecho, aquí, entonces, la mirada se alcanza como la última acción misteriosa después de la purificación del principio – aquí a través de discursos y esta larga cadena de iniciaciones. Y ahora, de repente, el que mira de esta manera ya no es uno que tiene *eídola*, imágenes-sombra de lo bello, que podría abrazar o que da a luz (τίκτειν – *tíktein*: ‘dar a luz’, parir’, ‘engendrar’, ‘procrear’: ‘engendrar un individuo de su misma especie’), sino que tiene la verdadera *areté* (ἀρετή), la verdadera virtud.

Y, en efecto, la abraza (ἐφάπτομαι – *epháptomai*: ‘tocarse’, ‘rozarse táctilmente’, ‘entrar en contacto’). Abraza la verdadera virtud, y con ello hace nacer de nuevo la verdadera virtud.

De repente, este proceso tiene otro propósito, a saber, contra el ahora rechazado *hierós gámos* (ἱερός γάμος – "matrimonio sagrado" o hierogamia celebrado entre un dios y una diosa, especialmente cuando se realiza en un ritual simbólico en el que los participantes humanos representan a las deidades).

La *hierogamia* está en el centro del misterio de Deméter, la diosa madre). Este hombre que ha alcanzado la contemplación de lo bello es ahora amigo de los dioses, y ahora se le puede calificar de *athánatos*, de inmortal,

Este es el final de la enseñanza del Diotima, y nos encontramos ante una contradicción que Diotima nos pide que aceptemos y que Sócrates nos pide que

aceptemos. Se contempla algo que es completamente puro y que es una figura única, y este ver o contemplar significa al mismo tiempo un abrazo.

De este abrazo surge la descendencia, pero no la verdadera descendencia, sino de nuevo la *areté*, la virtud, la verdadera *areté*. Así que aquí se abraza algo que no puede ser abrazado, y sin embargo este espectáculo se representa como un abrazo.» [Heinrich, 1981: 18-19]

PROCREAR Y ENGENDRAR EN LO BELLO – *tókos en to kaló*

τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ

«El *Symposio* de Platón es un texto iniciático. Y finalmente, lo bello que se abraza, pero se abraza algo sin carne y sin colores.

El mito de dar a luz en lo bello es uno en el que se omiten las propias condiciones de dar a luz.» [Klaus Heinrich]

ἔστιν γάρ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἶει.

ἀλλὰ τί μήν;

τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον, ὡς θνητῷ, ἡ γέννησις.

El amor, mi Sócrates, dijo, no es, como piensas, que se dirige hacia la belleza.

¿A qué entonces?

Hacia la generación y el nacimiento en lo bello.

Pero ¿por qué en la procreación? Porque para un mortal, la procreación es lo eterno e inmortal.

ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι, ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ. τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

«¿O no te parece lógico, dijo, que sólo aquí puede lograr ver lo bello con el ojo con que debe ser visto, y no sólo producir imágenes de sombra de la virtud? Porque no capta una imagen de sombra, sino la verdadera virtud, puesto que su contacto no es con la ilusión sino con la verdad. Así, cuando ha engendrado una virtud verdadera y la ha criado, está destinado a ganarse la amistad del Cielo; él, por encima de todos los hombres, es inmortal.»

τίκτεiv – ‘dar a luz’, ‘parir’, ‘engendrar’, ‘procrear’: ‘engendrar un individuo de su misma especie’

ἐφάπτομαι – ‘tocarse’, ‘rozarse táctilmente’, ‘entrar en contacto’

«En fin, lo bello que se abraza, pero se abraza algo sin carne y sin colores.

Si en los misterios eleusinos había al final un nacimiento en el fuego como nacimiento real, aquí hay un nacimiento sin dimensiones de sensualidad, corporeidad, un nacimiento en una esfera única y uniforme, sin materia: se abraza algo que no se puede abrazar.

El neoplatonismo del Renacimiento hará de ello algo completamente distinto, porque este Uno es Dios para el Renacimiento.

Y se le anhela de tal manera que se entra en él, que se llega a ser él por completo, que se produce un hacerse Dios. En este llegar a ser Dios, la voluntad, el impulso, el deseo sigue siendo poderoso, no se detiene.

Y en ello no hay ningún escalón que haya que subir, sino que cuanto más se sube, más se ve el todo a la luz de esta realización.

En el Humanismo renacentista, el desprendimiento del mundo sensible se transforma en una penetración, pero una penetración que se sitúa entre la pulsión y la estética y a la que se subordinan todas las demás esferas.

Y este es el giro estético que no realiza el *Simposio* platónico, pero del que todavía se nutre la representación pictórica en el *Simposio* del pintor alemán Anselm Feuerbach (1829-1880).» [Heinrich, 1981: 21-22; 32-33]

EL SIMPOSIO DE PLATÓN FRENTE A LA TRAGEDIA

«La tragedia, según la definición aristotélica, es una acción que genera terror y piedad y, a través de ambos, provoca la purificación *kátharsis*. Así pues, a la tragedia se le asigna un papel totalmente preparatorio dentro de un contexto cultural dionisiaco.

Su objetivo es la purificación de la *psyché*, del mismo modo que la ablución en el río es un acto de purificación previo a cualquier representación.

Sólo después viene la entrada en las consagraciones propiamente dichas. Ya aquí, en este punto, vemos que se trata de algo más, al menos en el relato de Diotima.

La tragedia sigue moviéndose en la esfera del erotismo y normalmente con un desenlace sangriento.

Más allá de la tragedia viene lo que describe la segunda parte del discurso de Diotima, a saber, el ascenso.

La tragedia, que en este punto ya se ve superada por el planteamiento platónico, trabaja con la peripecia (*peripéteia* – περιπέτεια – en el drama, cambio repentino de situación debido a un accidente imprevisto que altera el estado de las cosas, rápidas transformaciones).

El centro para la generación del miedo y la piedad son las escenas de reconocimiento.

Las peripecias con las que Platón trabaja aquí están caracterizadas por una palabra técnica que es al mismo tiempo una palabra del lenguaje coloquial: tres veces aparece τὸ ἐξαίφνης ('lo repentino', 'lo inesperado', 'lo imprevisto' – ἐξαίφνης: 'de repente', 'de pronto', 'inesperadamente', 'súbitamente', 'al instante'), tres veces expresa una peripecia.» [Heinrich, 1981: 21-22; 50-51]

EL INSTANTE – τὸ ἐξαίφνης

To exaíphnes (τὸ ἐξαίφνης: 'lo repentino', 'lo inesperado', 'lo imprevisto' – ἐξαίφνης: 'de repente', 'de pronto', 'inesperadamente', 'súbitamente', 'al instante').

"El instante como momento de transformación, como escribe Kierkegaard:

“Tal momento es de su propia naturaleza, es corto y temporal, como es el momento, temporal, es pasado, como el momento es en el momento siguiente. Y, sin embargo, es lo decisivo, está lleno de lo eterno. Un momento así debe tener su propio nombre, llamémoslo la plenitud del tiempo”.

Pero Platón hace algo muy sofisticado con este "de repente". Podemos leerlo en el diálogo *Parménides*: habla de que no se puede imaginar qué es lo constante: el paso del reposo al movimiento o del movimiento al reposo, o de lo uno a lo múltiple o de lo múltiple a lo uno.

Por otra parte, el Uno inmóvil y los inquietos Muchos en movimiento pertenecen para él al lado de aquí-esto y de allí-aquello. La transición es el problema: ¿cómo puede el inquieto Muchos que está en movimiento, sin embargo, convertirse en Uno, ¿cómo, a la inversa, ha sido posible que este Uno inmóvil se convierta en los Muchos en movimiento?

Ahora bien, todos los sistemas gnósticos posteriores tratarán de dar sus respuestas a esto: que la multitud inquieta en movimiento se puede conducir de nuevo al Uno en calma; al igual que en el *Simposio* el que sabe mirar puede ver el *kalón*, lo bello, lo no mezclado, lo unificado en todo lo que se mueve.

Tò exaíphnes aparece como una categoría: esto es lo 'súbito'. Y esto súbito aparece como categoría de transformación, pero no se sostiene como tal, sino que se utiliza para formar una zona intermedia que prácticamente no está afectada ni por lo uno ni por lo otro.

Tò exaíphnes, lo repentino, momentáneo, se encuentra entre el movimiento y el reposo, entre lo múltiple y lo uno. Es algo que irrumpe en el sistema, que puede ser localizado pero que debe ser sostenido de tal manera que se sostiene como resorte del sistema y, sin embargo, en su lugar, aunque Platón diga que en realidad no tiene un *tópos*, que es un *átupon*.

Un absurdo que, sin embargo, debe ser pensado, que no interviene como mediador, sino que deja a los dos no mezclados uno al lado del otro colocándose

en medio. Eso es *tò exaíphnes*. Y lo que hace estallar el sistema hace estallar el *Simposio* platónico dos veces en un lugar decisivo.

La multitud dionisiaca irrumpe *exaíphnes* ('de repente') en el *Simposio*. En ese momento, cuando Alcibíades está fuera de sí al ver a Sócrates, se le sugiere que él también pronuncie un discurso. Y ahora Alcibíades pronuncia un discurso sobre Sócrates. Sócrates es el verdadero Eros del que se hablará ahora en el discurso de Alcibíades.

Este discurso ha llegado a su fin y ha sido recibido con tremenda emoción. Vuelve a ser emocionante lo que había sucedido con Alcibíades: de nuevo irrumpen en escena los noctámbulos, y ahora todo se desbarata. Algunos siguen bebiendo, otros se acuestan y duermen.

Sólo el poeta cómico Aristófanes y Agatón, el tragediógrafo, permanecen bebiendo con Sócrates hasta que ambos caen bajo la mesa y Sócrates se marcha entonces al campo de entrenamiento deportivo donde se ejercita, como todos los días hasta ahora.

Este es el final de la historia. [...]

Así, la primera vez es la irrupción de los coribantes, el *exaíphnes*, el momento súbito de la verdad dionisiaca: parece más poderosa que los relatos anteriores. La segunda vez, el *exaíphnes* es la irrupción de una esfera que triunfa sobre la verdad dionisiaca y se presenta en una esfera de preparación, en un medio. Ahora se nos presenta la *erotiká* antes contada sólo por la Diotima en el relato de la experiencia de Alcibíades.

Cuando por tercera vez Platón habla de *exaíphnes*, la esfera dionisiaca se ha perdido entidad; es ahora la esfera desencantada de una vida cotidiana. La realidad del *Symposio* era sólo un intento de repelerla.» [Heinrich, 1981: 21-22; 51 ss]

¿POR QUÉ HA ESCRITO PLATÓN EL SIMPOSIO?

«¿Cuál es realmente la intención final del *Simposio*?

a) ¿Es la doctrina iniciática de este misterio, que dice la Diotima y que en cierto modo resulta ser el platonismo?

b) ¿O es la figura de Sócrates, que en realidad resulta ser Eros? Y si ahora no es la doctrina filosófica, sino la iglesia filosófica y la fundación del culto y Sócrates como figura fundadora de las iglesias filosóficas y no la figura preparatoria del platonismo.

c) ¿O es esta obra, que ha de leerse inalterada y no sólo desempeña su papel, tal como Platón lo entiende, sino que encanta solo por su ejecución literaria?» [Heinrich, 1981: 45]

«¿Por qué escribió Platón el *Simposio*? Si recordamos que la filosofía sigue la tradición apolínea, es decir, el desprendimiento del mundo corpóreo de los sentidos, el deseo vehemente de evasión, de huir de las cosas de aquí abajo como en el culto a Apolo, y que Sócrates es certificado por Delfos como el más sabio de todos los hombres, como el que sabe más que todos los demás

hombres: pues sabe que en realidad no sabe nada, que cumple el *knóthi se autón*, 'conócete a ti mismo', de Apolo en Delfos, en cuanto que se reconoce como alguien que no es nada en relación con este Dios, y después de que Sócrates y Platón han sido situados por toda la tradición en una tradición apolínea, y de que Platón se haya situado en el propio Fedón y, vía Sócrates, de nuevo en la tradición apolínea, ¿por qué el empeño en el *Símposio*?

Platón se sitúa *expressis verbis* en la tradición apolínea. Pero la tradición dionisiaca era y seguía siendo más peligrosa para la filosofía. Y en el *Símposio* vemos el intento de incorporar y vencer esta competencia.» [Heinrich, 1981: 55; 62]

La esfera dionisiaca puede conquistar la vida cotidiana de una forma diferente a como lo hacen otros objetos culturales. Esto también la convierte en un competidor más serio; es lo que difumina las esferas de lo profano y lo culto en cualquier momento en que se beba vino y en cualquier contexto. Sobresalir frente a él, vencerlo, superar su omnipresencia por un lado y oponerse exclusivamente a él por otro, tuvo que ser uno de los intereses de Platón cuando escribió su *Símposio*.

El último *exaíphnes* ('de repente'), con la irrupción de la vida cotidiana, desencanta lo dionisiaco, e invalida al mismo tiempo las diversas esferas del misterio que Platón utilizó en el *Símposio*.

EL AMOR HOMOSEXUAL EN GRECIA

En Platón aparece el amor como algo esencial de la Filosofía. Amor se dice en griego de muchas maneras, pero principalmente de tres:

- a) **ἔρως** (éros – 'amor sexual', un deseo de lo que no se tiene y echa de menos, un afán, primordialmente, de belleza).
- b) **φιλία** (philía – 'sentimientos hacia los amigos, los familiares y los amantes', es una especie de cuidado y trato frecuente). La *philía* se encuentra en la raíz misma de la filosofía, Aristóteles la ponía en relación con el filosofar.
- c) **ἀγάπη** (agápe – 'dilectio, estimación, amor recíproco'. *Agápe*, modificado por el cristianismo, era una comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían; que esencialmente modificado va a ser en San Juan y en San Pablo la *caritas*, la caridad. San Agustín dirá: "no se entra en la verdad sino por la caridad".

En tres grandes filosofías (Platón, Aristóteles y San Agustín) la filosofía tiene, como vía de acceso a la verdad, las tres formas del amor griego. Para Platón se entra en la filosofía solamente por el éros; para Aristóteles, por cierta *philía*; para San Agustín, por la *caritas*, la caridad.

Spinoza definirá la filosofía como *amor Dei intellectualis* y Ortega como "la ciencia general del amor".

Éros se refiere a un intenso deseo en general, pero se utilizaba en Grecia con mayor frecuencia para referirse al amor y al deseo sexual, generalmente

apasionado. Pero *Éros* también se refería al dios que personificaba este sentimiento o estado anímico.

Como la lengua griega carecía de la convención de escribir los nombres propios con mayúscula inicial, en los textos griegos solo es posible saber a qué se refiere la palabra *éros* en cada caso por el contexto, lo que dificulta la interpretación.

En el *Simposio* de Platón *éros* se considera primordialmente como amor homosexual, pero este amor pronto se vuelve muy abstracto y muy general. Las relaciones homosexuales griegas tenían una dimensión esencial educativa y ética.

En Atenas se toleraba que el hombre de mayor edad se enamorara de adolescentes y que buscara gratificación sexual en ello. Estas relaciones homosexuales podían coexistir paralelamente con una relación matrimonial convencional entre hombre y mujer, en el caso del hombre mayor; en el caso del hombre joven, la relación homosexual era una etapa previa a una relación matrimonial.

El hombre mayor era llamado el "amante" (*erastēs*), y el adolescente, el "amado" (*erōmenos*). El joven pretendido por un hombre mayor debía resistirse a ser conquistado. Y una vez conquistado, no debía disfrutar del acto sexual; pues disfrutar del acto sexual era señal de una naturaleza depravada.

Como dice Jenofonte (*Simposio* (VIII 21): "En la relación sexual el joven no comparte el placer del hombre mayor, como sí lo hace una mujer; frío, sobrio, el joven amado contempla al otro, al amante, embriagado en deseo sexual".

En estas relaciones homosexuales, el amante, el hombre mayor, ejercía la función de maestro ético e intelectual. Al joven le correspondía el papel de discípulo o estudiante, con disposición a aprender. Una vez el joven alcanzaba la edad adulta, dejaba de ser un amante para convertirse en un amigo y la relación homosexual concluía. Aunque las familiares protegían a los menores del acoso homosexual de los hombres mayores, estos eran animados a pretender a los jóvenes y se admiraba sus conquistas. Pero no estaba bien visto que un joven se rindiera con demasiada prontitud a un amante, esto hacía del joven un "desvergonzado".

DIOTIMA DE MANTINEA

Diotima de Mantinea (Διοτίμα) fue una sacerdotisa que supuestamente vivió en torno al siglo V a.C. El nombre femenino Diotima (que significa 'la honrada por Zeus' o 'la que honra a Zeus') era raro; la forma masculina, por otro lado, era a menudo Diotimos.

Diotima aparece en el *Simposio* de Platón: se menciona la figura de Diotima cuando llega el momento de que Sócrates hace su elogio del amor, donde dice que va a repetir lo que tiempo atrás le había dicho Diotima acerca del amor.

Platón dice que *Eros* es, según opinión de Diotima, algo que está entre dios y el ser humano y entre cualidades como bueno y malo, bello y feo. Hace posible que los seres humanos aspiren a la belleza y a la bondad, y que busquen la

verdad. Los que más interés ponen en la búsqueda de la belleza y de la bondad son para Diotima los artistas, los filósofos y los políticos.

Sobre los filósofos dice que no son ignorantes, ni sabios, sino algo intermedio, al igual que *Eros*. El elemento a partir del cual *Eros* actúa es, por consiguiente, el amor, que es para Diotima el camino para alcanzar la inmortalidad.

Esto hace referencia tanto al cuerpo como al alma. Se realiza por medio de la reproducción, del arte y de la ciencia. Mientras los individuos vayan teniendo descendencia, una parte de ellos quedará en el mundo, aunque estén muertos. Artistas, políticos y científicos se perpetúan en sus obras a través del poder de *Eros*.

La supuesta filosofía de Diotima ha sido plasmada únicamente en el *Simposio* de Platón. Entre el pensamiento de los pitagóricos y el de Diotima, Sócrates y Platón hay una diferencia esencial. Para los pitagóricos existía un mundo en el que todo estaba relacionado. En el pensamiento Platón, puesto en boca de Diotima, existen dos mundos: uno es relativo, perceptible por los sentidos y limitado en el espacio y el tiempo; el otro es eterno y accesible solo a través de la razón.

En la historia de la filosofía posterior, se afianzó con fuerza esta "teoría de dos mundos". En filosofía, siempre se tratará de observar por un lado lo que se percibe con los sentidos, pero por el otro, se hará con miras a lo que atañe a su esencia, su fundamento, su ser.

"Eros" se refiere a la figura mítica que se consideraba el creador del deseo erótico humano. Esto siempre se asocia con la idea de pasión. Sócrates asume inicialmente que Eros es un gran dios y debe ser hermoso.

Diotima refuta esta opinión. Muestra que Eros no es ni bueno y hermoso ni malo y feo, sino que debe ubicarse en un área intermedia. Debido a esta imperfección, no puede ser un dios. Pero tampoco es uno de los mortales. De pie entre la deidad y el hombre, es un *daimon* ("demonio", pero no en el sentido más despectivo del término que comúnmente se usa hoy en día).

Como todos los demonios, desempeña el papel de mediador entre los dioses y los humanos. Cumple esta tarea en su área de responsabilidad, en el campo de lo erótico. Transmite a la gente lo que debería venir de los dioses a este respecto.

A menudo se ha planteado la cuestión de por qué Platón confía excepcionalmente la presentación de sus propios puntos de vista a una mujer sobre este tema. Varias especulaciones sobre su propia orientación sexual también jugaron un papel. Platón condena a Diotima a ser solo informadora de algo que es, al mismo tiempo, una traición a su propio sexo femenino.

TEXTO DEL DISCURSO DE DIOTIMA SOBRE EL AMOR

Y Sócrates comenzó:

«Ahora quiero referir el discurso sobre Eros que una vez escuché de Diotima, una mujer de Mantinea, que era sabia en estas y en muchas otras cosas y que una vez obtuvo para los atenienses un indulto de diez años de la peste en un sacrificio (430 a.C.) y también me instruyó en los asuntos del amor, - su

discurso, pues, trataré ahora de reproducirlo para ti lo mejor que pueda, en mi propia persona y responsabilidad y de acuerdo con lo que he acordado con Agatón.

En efecto, como has explicado, mi Agatón, primero hay que discutir qué es Eros y cómo se constituye, y luego sus efectos. Me parece que lo más fácil es pasar por esto como una vez lo pasó conmigo la desconocida en un interrogatorio. Pues yo también le dije, como Agatón me dijo a mí, que Eros era un gran dios y que pertenecía a los bellos, y ella me refutó con los mismos argumentos que yo le refuté a él, que según mis propias palabras no era ni bello ni bueno.

¿Qué significa eso, Diotima? ¿Es entonces Eros feo y malo?

Pero ella dijo: "¡Quieres callarte! ¿O crees que lo que no es bello debe ser feo?

Pues sí.

Y si no es sabio, ¿es ignorante? ¿O no sabes que hay un término medio entre la sabiduría y la ignorancia?

¿Y cuál sería?

La idea correcta, sin poder dar razones de ella, obviamente no es todavía conocimiento, -¿pues cómo podría ser conocimiento algo sin fundamento? - pero tampoco es ignorancia. ¿Cómo podría ser ignorancia lo que capta el ser? Así pues, la concepción correcta es sin duda algo intermedio entre la perspicacia y la ignorancia.

No sigas, pues, considerando necesario que lo que no es bello sea feo, y lo que no es bueno, malo. Si tú mismo admites que Eros no es ni bueno ni bello, no asumas que debe ser feo y malo, sino sólo que es el medio entre los dos", dijo.

Y sin embargo -intervine-, todo el mundo está de acuerdo en que es un gran Dios.

¿Te refieres a todos los ignorantes, preguntó, o también a todos los entendidos?

Todos, sin excepción.

Pero, ¿cómo pueden estar de acuerdo en que es un gran Dios, mi Sócrates, replicó riendo, quienes ni siquiera lo consideran un Dios?

¿Quiénes son ellos, pregunté?

Uno, dijo, eres tú, y otro soy yo. Respondí y dije: ¿Cuántos sois?

Y ella dijo: Muy sencillamente; pues sólo dime, ¿no piensas que todos los dioses son dichosos y hermosos? ¿O te atreverías a negar que un dios es bello y dichoso?

Por Zeus, no, respondí.

Pero, ¿llamas bienaventurados a quienes poseen lo bueno y lo bello?

¡Claro que sí!

Pero ahora has admitido que Eros, a falta de lo bueno y lo bello, se esfuerza por lo mismo que le falta.

-Sí, lo he admitido.

¿Cómo entonces puede ser un dios que no participa de lo bueno y lo bello? Parece imposible.

¿Ves ahora, dijo, que tú tampoco consideras a Eros un dios?

-¿Qué sería entonces Eros, pregunté: mortal?

-En absoluto. Un ser intermedio entre mortal e inmortal. Un gran daimon, querido Sócrates; pues todo daimon se encuentra en medio entre el dios y el hombre.

Media y entrega a los dioses las peticiones de los hombres y a los hombres las de los dioses: de los unos las oraciones y los sacrificios, de los otros los mandamientos y las reciprocaciones por los sacrificios, y así llena el vacío entre los dos, de modo que el todo se une consigo mismo.

También mantiene el arte de la videncia y el arte del sacrificio y la consagración de los sacerdotes, las reuniones, todo el arte de la videncia y la hechicería. Un dios no se comunica directamente con un hombre, pero a través de la daimónica hay trato y diálogo entre dioses y hombres, tanto despiertos como dormidos. Y quien es diestro en tales cosas es un hombre daimónico, pero quien es diestro en otra cosa, ya sea en un arte o en un oficio, es un filisteo. Ahora bien, tales daimones son numerosos y de muchas clases; uno de ellos es también Eros.

-¿De qué padre, pregunté, y de qué madre procedía?

-Es más bien una exageración, dijo, contar esto; sin embargo, te lo contaré: Pues cuando nació Afrodita, los dioses estaban de fiesta, y entre ellos Poros, el hijo de Metis. Cuando hubieron comido, Penia vino a pedir algo, ya que era un festín, y se quedó en la puerta. Poros, ebrio de néctar -pues aún no había vino-, se fue al jardín de Zeus y durmió muy embriagado. Entonces Penia, debido a su necesidad, pensó en tener un hijo de Poros; así que se acostó con él y concibió a Eros.

Por lo tanto, Eros se convirtió en el compañero y siervo de Afrodita, porque fue concebido el día de su nacimiento y, al mismo tiempo, es por naturaleza un amante de lo bello, ya que Afrodita también es bella. Como Eros es hijo de Poros y Afrodita, tiene la siguiente suerte:

En primer lugar, es perpetuamente pobre, y le falta mucho para ser delicado y bello, como la mayoría cree, sino tosco y descuidado en apariencia, descalzo y sin hogar; duerme sin cobertor sobre la tierra desnuda, durmiendo al aire libre ante las puertas de las calles, según la naturaleza de su madre, siempre camarada de la indigencia.

En cambio, según su padre, persigue lo bello y lo bueno, es varonil, audaz y perseverante, un poderoso cazador, siempre intrigante, siempre buscando y sabiendo adquirir perspicacia, filósofo toda su vida, un poderoso hechicero, envenenador y sofista.

Su naturaleza no es ni la de un inmortal ni la de un mortal, pero en el mismo día florece pronto y revive cuando triunfa, pronto muere, pero vuelve a la vida

por la naturaleza de su padre. Lo que ha ganado siempre se le escapa, de modo que Eros nunca sufre carencias ni posee riquezas, sino que se encuentra en medio entre la sabiduría y la ignorancia.

Pues así son las cosas: ningún dios filosofa ni desea llegar a ser sabio -pues lo es-, ni nadie filosofa siendo sabio. Pero tampoco los no inteligentes filosofan, ni desean llegar a ser sabios. Pues precisamente en esto es perniciosa la ignorancia, en que, sin ser bello, bueno y comprensivo, uno, sin embargo, parece bastarse a sí mismo. Aquel, por tanto, que piensa que no tiene necesidad, no desea lo que piensa que no necesita.

-¿Quiénes, pues, pregunté, Diotima, son los filósofos, sino ni los sabios ni los ignorantes?

-Ahora está evidentemente claro incluso para un niño que son aquellos que se sitúan entre estos dos, a los que probablemente también pertenece Eros. Pues la sabiduría se encuentra ciertamente entre lo más bello, pero el amor se dirige hacia lo bello; en consecuencia, Eros debe ser un filósofo, pero como filósofo debe situarse en medio entre un sabio y un ignorante.

La causa de esto es también su nacimiento, pues procede de un padre sabio e ingenioso, pero de una madre que no es ni sabia ni ingeniosa. Esta es, pues, la naturaleza de Dios, querido Sócrates; pero si te imaginabas que Eros era muy diferente, no es nada sorprendente.

Pues querías decir, como creo deducir de tus palabras, que Eros es el amado y no el amante. Por eso, creo, Eros te pareció tan sumamente bello; porque lo amoroso es, en efecto, lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y dichoso de alabar. Pero el amor tiene una forma muy diferente, del tipo que acabo de describir.

-Así sea, forastero, pues hablas razonablemente. Pero ¿de qué les sirve a los hombres un Eros de este tipo?

-Esto, Sócrates, es lo que ahora trataré de instruirte. Eros, pues, tiene tal naturaleza y origen, y se dirige, como tú dices, hacia lo bello. Pero si alguien nos preguntara: ¿De qué manera se dirige Eros hacia el bien, Sócrates y Diotima? Para decirlo más claramente: El amante ama lo bello; ¿en qué sentido lo ama?

Respondí: En la medida en que le es concedido.

Esta respuesta, objetó, requiere una nueva pregunta: ¿Qué se le concede a aquel a quien se le concede lo bello?

A esta pregunta, confesé, no puedo dar inmediatamente una respuesta correcta.

Bien, respondió ella, como si alguien pusiera lo bueno en lugar de lo bello y luego te preguntara: Pues bien, Sócrates, el amante ama lo bueno, ¿de qué manera lo desea en realidad?

Que le sea concedido, dije.

¿Y qué gana aquel a quien se le concede el bien?

A eso puedo responder más fácilmente, dije: que se vuelve dichoso.

Porque mediante la posesión del bien, añadió, el dichoso es dichoso, y no hay más necesidad de preguntar por qué quiere ser dichoso quien lo desea, pero la respuesta ha alcanzado evidentemente su objetivo.

Muy cierto, comenté.

Pero ¿crees que este deseo y este amor son algo común a todos los hombres, y que todos desean poseer el bien para siempre? o ¿qué quieres decir?

Entonces, dije: algo común a todos.

¿Por qué, pues, Sócrates, dijo ella, no decimos de todos que aman, si en verdad todos aman siempre lo mismo, pero de unos sí, pero de otros no?

Eso, dije, me sorprende a mí mismo.

Pues no te sorprendas, dijo, porque sólo separamos una parte del amor y la llamamos amor con el nombre del todo; pero para el resto usamos otros nombres.

¿Cómo qué, por ejemplo? pregunté.

Por ejemplo: Tú sabes que la poesía es algo integral; porque la causa de todo lo que sale del no-ser hacia el ser es siempre la poesía, de modo que en realidad todas las obras de arte deberían llamarse también poemas y sus maestros poetas.

Pero, sin embargo, es evidente, dijo ella, que no se les llama poetas, sino que llevan otros apelativos en cada caso; pero del conjunto de la poesía se separa una pequeña parte, que se refiere al arte del sonido y a la medida de las sílabas, y se le da el nombre del conjunto; porque sólo esto se llama poesía, y sólo los poetas que dominan esta parte.

Tienes razón, dije.

Y lo mismo ocurre con el amor. En general, todo esfuerzo por el bien y la felicidad es este amor, tan fuerte y tan lleno de astucia, en todos. Pero los que lo persiguen de muchas otras maneras, ya sea por medio del dinero, del ejercicio físico o de la filosofía, no se dice que amen, ni que sean amantes; pero los que persiguen una sola parte y hacen de ella el objeto de su persecución reclaman el nombre del todo: Amor, Amores y Enamorados.

Parece que tienes razón, digo yo.

Ahora el discurso dice, continuó ella, que aman los que buscan su otra mitad. Pero mi discurso dice que el amor no se dirige ni a una mitad ni a un todo, a menos, amigo mío, que sea algo bueno. Porque los hombres están dispuestos a que les corten los pies y las manos, si, siendo suyos, les parecen un mal. Porque nadie, creo yo, ama lo que es suyo, a no ser que llame suyo lo bueno que le pertenece, pero ajeno lo malo.

Así pues, aparte del bien, no hay otra cosa que los hombres amen; ¿o te parece a ti lo contrario?

No, por Zeus, respondí.

Entonces, ¿es justo decir que la gente ama lo bueno?

Sí, respondí.

¿Y ahora qué? ¿No hay que añadir que su amor también quiere poseer el bien?

Sí, hay que hacerlo.

También, preguntó, ¿que no sólo quieren poseerlo, sino que quieren poseerlo siempre?

También hay que añadir esto.

El amor, pues, en suma, aspira a la posesión permanente del bien.

Muy cierto, observé, lo que dices.

Si entonces, continuó, el amor consiste en cada caso, ¿cómo debe perseguirse, y en qué proceso el esfuerzo y el esfuerzo pueden merecer el nombre de amor? ¿Qué es esto de hacer? ¿Puedes decirlo?

Entonces, ciertamente, no te admiraría, Diotima -intervine-, por tu sabiduría y acudiría a ti para aprender esto.

Pues te diré, dijo ella, que esto es la procreación en lo bello, según el cuerpo como según el alma.

Dije, necesito el don de la vista para lo que quieres decir; no lo comprendo.

Así que te lo diré, respondió ella, con más precisión. Todos los seres humanos son capaces de procrear, tanto en cuerpo como en alma. Y cuando han alcanzado cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en la fealdad, sino en la belleza.

Pues la unión del hombre y la mujer es la procreación. Pero ésta es un acto divino, y ambas cosas yacen como inmortales en un ser mortal: El embarazo y la procreación. Pero esto no puede suceder en contradicción. Pero en contradicción con todo lo divino está lo feo, en armonía con ello, lo bello.

La diosa del destino (Moirai) y ayudante en el parto (Eileithyia) es, por tanto, Kallone (belleza). Por eso, cuando lo procreador se acerca a lo bello, se vuelve amable, se funde en deleite y genera y da a luz; pero cuando se acerca a lo feo, se retrae sombría y tristemente, se aparta, se enrosca y no genera, sino que retiene su poder procreador con dolor.

Por eso la mujer embarazada, ya erizada por el impulso de procrear, siente una pasión tan feroz por lo bello, porque éste la alivia de grandes dolores.

El amor, Sócrates mío, dijo ella, no se dirige hacia la belleza, como tú crees.

¿A qué otra cosa se dirige?

A la generación y nacimiento de lo bello.

Puede ser, repliqué.

En todo caso, dijo ella. Pero, ¿por qué a la procreación? Porque para un mortal, la procreación es lo eterno e inmortal.

Por lo tanto, según lo que hemos concedido, el amor al bien también debe aspirar a la inmortalidad, si realmente se esfuerza por la posesión permanente del bien. Así pues, según este relato, el amor también debe aspirar a la inmortalidad.

Todo esto me lo enseñó tantas veces como me habló de amor; una vez me preguntó: "¿Cuál crees tú que es la causa de este amor y de este deseo, Sócrates mío?"

¿O acaso no ves cuán violentamente se excitan todos los animales cuando los embarga el impulso de la procreación, tanto los cuadrúpedos como los pájaros, cómo están todos enfermos de amor, primero para unirse entre sí, luego para criar a sus vástagos, y cómo los animales más débiles están dispuestos a luchar y morir por sus crías incluso con los más fuertes, y cómo se dejan atormentar por el hambre para proporcionarles alimento sólo a ellos, y en general hacen todo por ellos?

Pues de los hombres, dijo, podría pensarse que lo hacen por deliberación; pero ¿qué razón tendrían los animales para entregarse así al amor? ¿Podéis decírmelo?

Volví a explicarle que no lo sabía, pero ella replicó: "¿Crees que llegarás a dominar el amor si no entiendes esto?"

Por eso mismo, Diotima, he venido a ti, como acabo de decir, porque sé que necesito maestros. Dime, pues, la razón de esto y de todo lo que concierne al amor.

Así que, si piensas, dijo ella, que el amor por su naturaleza se dirige hacia lo que hemos acordado repetidamente, ¡no te sorprendas! Pues también aquí (en los animales irracionales) la naturaleza mortal, por la misma razón anterior, busca la posibilidad de ser eterna e inmortal. Pero sólo puede hacerlo mediante la procreación, de modo que siempre deja otro joven para el viejo.

Pues, así como se dice de toda criatura viviente que vive y es la misma, así como uno es llamado el mismo desde la niñez hasta que ha envejecido, nunca es llamado el mismo porque tiene lo mismo en él, sino porque siempre llega a ser de nuevo, pero pierde lo otro: El pelo, la carne, los huesos, la sangre y todo el cuerpo. Y no sólo es así con el cuerpo, sino también en el alma el carácter, los hábitos, las opiniones, los deseos, los placeres, los dolores, los miedos nunca permanecen iguales, sino que unos nacen mientras que otros pasan.

Pero lo que es aún más extraño es que, incluso en el caso del conocimiento, no ocurre simplemente que uno surja mientras que el otro desaparece de nosotros, y tampoco somos los mismos en relación con el conocimiento, sino que cada conocimiento individual sufre el mismo cambio.

Pues lo que se llama recordar sucede porque el conocimiento desaparece; ya que el olvido es la desaparición del conocimiento, pero recordar reemplaza la memoria que desaparece implantándola de nuevo, y así preserva el conocimiento para que parezca ser el mismo.

Pues así todo lo mortal no se conserva permaneciendo siempre inmutablemente igual a lo divino, sino por el hecho de que lo que se desvanece y envejece deja

siempre tras de sí otro joven de su especie. Por este artificio, Sócrates mío, dijo, las cosas mortales participan de la inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás, pero lo inmortal de un modo diferente. No te sorprendas, pues, si todo, por naturaleza, valora su descendencia. Pues es en aras de la inmortalidad que este instinto y este amor siguen a cada uno.

Cuando oí este discurso, me pregunté: "Muy bien, sabia Diotima, pero ¿es así en la realidad?"

Pero ella replicó en el tono de los maestros consumados de la sabiduría: ¡Convéncete de esto, Sócrates mío! Pues, aunque quieras considerar la ambición de los hombres, podrías sorprenderte de tu falta de comprensión de mis palabras, si no consideras en tus deliberaciones cuán tremendamente les determina el afán de hacerse famosos y de establecerse para siempre una fama inmortal, y hasta qué punto están todos dispuestos a soportar peligros, a gastar dinero y a soportar todas las penalidades, incluso a morir por ello, más aún que por sus hijos.

¿O acaso crees que Alcestis habría muerto por Admetus, o Aquiles habría seguido a Patroclo hasta la muerte, o tu Kodros se habría sacrificado de antemano por el reinado de sus hijos, si no hubieran esperado ganar un recuerdo imperecedero de su valor, como el que ahora conservamos para ellos? Lejos de eso, dijo, pero por su valor inmortal y por un recuerdo tan glorioso, creo que todos lo hacen todo, tanto más cuanto más nobles son, pues aman lo inmortal.

Ahora bien, aquellos, dijo, que son procreadores físicos, se vuelven más hacia las mujeres y satisfacen allí su amor, buscando, como creen, procurarse la inmortalidad, el recuerdo y la dicha para todo el futuro mediante la procreación de los hijos.

Pero los que son espirituales -pues hay algunos que son más espirituales que los procreadores físicos, en lo que tiene el alma de procrear y dar a luz; pero ¿qué tiene? Perspicacia y cualquier otra virtud. - Sus productores son ciertamente todos los poetas y todos los artistas que se llaman creativos.

Pero, con mucho, la perspicacia más importante y más hermosa es la que subyace a la administración del Estado y de los asuntos domésticos, y que se llama prudencia y justicia. - Si, por tanto, un hombre concibe en su alma desde su juventud, desea, cuando sea viril y tenga la edad adecuada, procrear y dar a luz; ahora también él anda buscando, como creo, lo bello en lo que pueda fructificar, pues en lo feo nunca lo hará.

Por eso ama más a los cuerpos bellos que a los feos en su deseo de procrear, y si además se encuentra con un alma bella, noble y bien dotada, los ama a ambos en extremo e inmediatamente tiene para esa persona un cúmulo de discursos sobre la virtud y sobre cómo debe ser y qué debe hacer un hombre capaz, y procura educarlo.

Pues al entrar en contacto y consorciarse con lo bello, produce y da a luz, como creo que ha estado preñado durante mucho tiempo, al recordarlo presente y ausente; en comunión con él cría lo producido, de modo que tales personas

tienen entre sí una comunión mucho más estrecha que los hijos arbitrarios y una amistad mucho más fuerte, porque tienen entre sí hijos más bellos e inmortales.

Todo el mundo preferiría tener tales hijos que los físicos, cuando mira a Homero, Hesíodo y los demás poetas y los alaba felizmente por haber dejado tales vástagos, que han resultado según su especie y conservan para ellos un recuerdo inmortal y glorioso; o, si lo prefieres, decían, tales hijos como los que Licurgo dejó en Lacedemonia como los salvadores de los lacedemonios y, por así decirlo, de toda Grecia. Solón también te honra por la creación de sus leyes, y en otros lugares otros hombres, entre griegos y no griegos, que promovieron muchas obras bellas hasta nuestros días y produjeron así múltiples virtudes. A muchos de ellos incluso se les han erigido santuarios a causa de tales hijos, pero a ninguno a causa de hijos físicos.

Hasta aquí, Sócrates mío, tú también puedes ser iniciado en los misterios del amor; pero si eres capaz de alcanzar el más alto grado de consagración, por cuya causa es incluso lo que ha pasado antes, si uno toma el camino correcto al hacerlo, no lo sé. En todo caso, dijo, quiero presentártelo y que no te falte disposición; ¡trata de seguirme si puedes!

Porque el que se acerca al asunto por el camino correcto, continuó, debe al principio, en su juventud, volverse hacia los cuerpos bellos, y al principio, si su guía lo conduce correctamente, amar un cuerpo y aquí producir palabras bellas; pero luego debe notar que la belleza de cualquier cuerpo está unida a la de cualquier otro cuerpo, y que, si ha de perseguir lo gestálticamente bello, sería muy irrazonable no considerar que la belleza de todos los cuerpos es una y la misma. Pero cuando ha comprendido esto, debe convertirse en amante de todos los cuerpos bellos, y debe abatir su tremendo ardor por uno solo, sino más bien desdeñarlos y despreciarlos.

Después, sin embargo, debe considerar la belleza del alma más valiosa que la física, de modo que le baste, si uno posee sólo un alma amable, aunque su encanto físico sea pequeño, que la ame y la cuide y dé a luz y busque tales discursos que hagan mejores a los jóvenes, para que, por otra parte, se vea obligado a observar la belleza en las acciones y en las leyes, y a ver que todas éstas están relacionadas entre sí, para considerar así que lo físicamente bello es bastante pequeño.

Después de las acciones, sin embargo, debe ser conducido a las ciencias, para que aquí reconozca ahora la belleza de las ciencias, y, al mirar ya así hacia lo bello en su plenitud, no sirva ya servilmente a la belleza en el individuo, ya sea en el amor a un niño o a un hombre o a una acción aislada, y demuestre así ser un miserable y de mente pequeña, sino que, navegando, por así decirlo, en los altos mares de lo bello, y supervisándolos con la mirada, en inagotable lucha por la sabiduría, da a luz muchos bellos y espléndidos discursos y pensamientos, hasta que, fortalecido y enriquecido por ello, es capaz de contemplar aquí una sola de tales realizaciones, dirigida hacia una cosa bella del siguiente tipo. ¡Trata de escucharme lo más atentamente posible!

Pues el que hasta ahora ha sido conducido por el amor, contemplando las muchas cosas bellas en el orden y modo correctos, llegará por fin a la meta de

este camino y contemplará de repente una cosa bella de naturaleza maravillosa; y esto es precisamente, Sócrates mío, por lo que se han hecho todos los trabajos anteriores.

En primer lugar, es un ser constante que ni se hace ni se pasa y ni aumenta ni disminuye; luego no es por una parte ya, pero, por otra, feo, ni a veces bello, a veces no, ni en relación con aquello bello, con aquello feo, ni aquí bello, pero allí feo, de modo que sería bello para unos, pero feo para otros. Tampoco lo bello se le presentará como rostro o manos o cualquier otra cosa en la que esté implicado el cuerpo, ni siquiera como habla o conocimiento, ni siquiera como nada en absoluto que esté en otro, como en un solo ser o en el cielo o en cualquier otra cosa, sino él mismo en sí mismo y para sí mismo y eternamente de la misma forma; mientras que todo el resto de lo bello participa de algún modo de tal manera que lo otro, en efecto, llega a ser y pasa, pero que ni llega a ser más ni menos, ni sufre nada.

Si, por tanto, uno ha partido del recto amor de un muchacho y ahora comienza a contemplar él mismo esa cosa bella, casi debería estar tocando ya la meta. Pues esto es precisamente lo que significa llegar al amor por el camino recto o dejarse llevar, que por amor a eso bello uno avanza desde este muchos bellos de aquí como sobre escalones, de uno a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las acciones bellas y de las acciones bellas a las cogniciones bellas y termina en esa cognición que no es cognición de otra cosa sino de eso bello mismo, y así finalmente reconoce por sí mismo lo que es intrínsecamente bello.

En este punto de la vida, mi querido Sócrates, dijo la forastera de Mantinea, cuando el hombre contempla lo bello en sí mismo, si es que, en algún lugar, la vida vale la pena ser vivida. Si un día contemplas esta belleza, no te parecerá comparable a la belleza del oro y de los vestidos, a la de los muchachos y jóvenes hermosos, a cuya vista ahora estás fuera de ti y, como muchos otros, estás dispuesto a renunciar a comer y beber por la vista constante del predilecto y la convivencia constante con él, si tan sólo fuera posible, y tan sólo por mirarlo constantemente y asociarte con él.

¿Qué debemos creer, entonces, de alguien a quien se le concediera contemplar lo bello en sí mismo puro y sin mezclas, no mezclado con carne y colores y otras muchas baratijas terrenales, sino que fuera capaz de contemplar lo bello divino en su forma única? ¿Crees, dijo, que la vida de un hombre podría parecer pequeña a quien la mirara y la contemplara en la forma en que quiere ser contemplada y consorciada?

O acaso no te parece lógico, dijo, que sólo aquí pueda lograr ver lo bello con el ojo con que debe ser visto, y no engendrar ilusiones sino verdaderos ejemplos de virtud, puesto que su contacto no es con la ilusión sino con la verdad. Así, cuando ha engendrado una virtud verdadera y la ha criado, está destinado a ganarse la amistad del Cielo; él, por encima de todos los hombres, es inmortal.

—Tales cosas, mi querido Fedro y el resto de ustedes, dijo Diotima, pero ella me ha convencido con ellos. Con esta convicción intento ahora de nuevo convencer a los demás de que no podría encontrarse mejor ayudante que Eros para

procurar esta posesión a la naturaleza humana. Por lo tanto, afirmo que todos deben honrar a Eros y honrar yo mismo su arte y practicarlo ante todos y recomendarlo a los demás y alabar el poder y la eficacia de Eros ahora y siempre, en la medida en que yo pueda hacerlo.

De este discurso ahora, mi Fedro, cree, si quieres, que lo he pronunciado en alabanza de Eros; si no, illámalo por el nombre que quieras!» [Diotima sobre el amor, en el *Simposio* de Platón]

TEXTO DEL DISCURSO DE ALCIBÍADES ELOGIANDO A SÓCRATES

«Para elogiar a Sócrates, amigos míos, tendré que recurrir a comparaciones: Empiezo diciendo que Sócrates se asemeja a esos Silenos que vemos expuestos en los estudios de los escultores, a los que los artistas representan con una flauta o con pitos en la mano; si separáis las dos piezas de que se componen estas estatuas, encontraréis en su interior la imagen de alguna divinidad.

Digo en seguida que Sócrates se parece especialmente al Sátiro Marsyas. En cuanto al exterior, no me negarás, Sócrates, el parecido, y en cuanto a lo demás, escucha lo que tengo que decir: ¿no eres un presumido burlón?

¿No eres también un flautista y mucho más admirable que Marsyas? Él encantaba a los hombres con la potencia de los sonidos que su boca arrancaba a los instrumentos, que es lo que todavía hacen hoy quienes ejecutan los aires de este sátiro; en efecto, los que tocaba Olimpo pretendo que son de Marsyas, su maestro. Pero gracias a su carácter divino, sea un hábil artista o una mala flautista quien los ejecute, tienen la virtud de arrebatarnos a nosotros mismos y de hacernos conocer a los que tienen necesidad de las iniciaciones y de los dioses; la única diferencia que hay en este asunto entre Marsyas y tú, Sócrates, es que, sin necesidad de instrumentos, con simples discursos, haces lo mismo que él.

Otro que hable, aunque sea el más famoso orador, no nos causa, por decirlo así, ninguna impresión, pero que hables tú mismo o que otro repita tus discursos por poco versado que esté en el arte de la palabra; y todos los que te escuchan, hombres, mujeres y adolescentes, se sienten impresionados y transportados. Si no fuera, amigos míos, porque temo que creáis que estoy completamente borracho, os testimoniaría con juramento la impresión extraordinaria que sus discursos me han producido y siguen produciéndome todavía. Cuando le escucho me late el corazón con más violencia que a los corybantes, sus palabras me hacen derramar lágrimas y veo a numerosos oyentes experimentando las mismas emociones.

He oído hablar a Pericles y a nuestros más grandes oradores y los he encontrado elocuentes, pero no me hicieron sentir nada parecido. Mi alma no se turbaba ni se indignaba consigo misma de su esclavitud. Pero escuchando a Marsyas, la vida que llevo me ha parecido a menudo insoportable. Tú no discutirás, Sócrates, la verdad de lo que digo, y ahora mismo siento que si prestara oído a tus discursos me resistiría a ellos y me producirían la misma impresión.

Es un hombre que me obliga a reconocer que, faltándome muchas cosas, descuido mis propios asuntos para ocuparme de los atenienses. Para alejarme de él tengo que taparme los oídos como para escapar de las sirenas, porque si no estaría constantemente a su lado hasta el fin de mis días.

Este hombre despierta en mí un sentimiento del que nadie me creería susceptible: es el de la vergüenza; sí, únicamente Sócrates me hace enrojecer, porque tengo la conciencia de no poder oponer nada a sus consejos; y sin embargo, después de separarme de él me siento con fuerza para renunciar al favor popular. Por esto huyo de él y procuro evitarle, mas cuando le vuelvo a ver me avergüenzo ante él y enrojezco por haber hecho que mis actos desmintieran mis palabras, y a menudo creo que desearía que no existiera; y no obstante, si esto sucediera, sé que sería mucho más desgraciado todavía, de manera que no sé cómo debo proceder con este hombre.

Tal es la impresión que produce en mí y en muchos otros también la flauta de este sátiro. Pero todavía quiero convencerlos aún más de lo justo de mi comparación y del poder extraordinario que ejerce sobre los que le escuchan. Porque tenéis que saber que ninguno de nosotros conoce a Sócrates.

Puesto que he empezado, os diré todo. Veis el ardiente interés que Sócrates demuestra por los bellos mancebos y adolescentes y con qué apasionamiento los busca y hasta qué extremo le cautivan; veis también que ignora todo y que no sabe nada; al menos así lo parece. ¿No es propio todo esto de un Sileno? Enteramente. Tiene todo el exterior que los estatuarios dan a Sileno, pero ¡abridle!, mis queridos comensales, ¡qué tesoros no encontraréis en él! Sabed que la hermosura de un hombre le es el objeto más indiferente.

Nadie se podría imaginar hasta qué punto la desdeña e igualmente a la riqueza y las otras ventajas que envidia el vulgo. Para Sócrates, carecen de todo valor, y a nosotros mismos nos considera como nada; su vida entera transcurre burlándose de todo el mundo y divirtiéndose en hacerle servir de juguete para distraerse. Pero cuando habla en serio y se abre, no sé si otros habrán visto las bellezas que guarda en su interior; yo sí las he visto y me han parecido tan divinas, tan grandes, tan preciosas y tan seductoras, que creo es imposible resistirse a Sócrates.

Pensando al principio que lo que le interesaba en mí era mi belleza, me felicité por mi buena fortuna; creí haber encontrado un medio maravilloso de medrar contando con que complaciéndole en sus deseos obtendría con seguridad de él que me comunicara toda su ciencia. Tenía yo, además, la más elevada opinión de mis atractivos exteriores.

Con este fin empecé por despedir al servidor que se hallaba siempre presente en mis entrevistas con Sócrates, para quedarme solo en él. Necesito deciros toda la verdad; escuchadme atentamente, y tú Sócrates, repréndeme si mintiere. Me quedé, pues, sólo con Sócrates, amigos míos; esperaba inmediatamente me pronunciaría uno de esos discursos que la palabra inspira a los amantes cuando se encuentran sin testigos con el objeto amado, y de antemano experimentaba un placer al imaginármelo.

Pero mi esperanza me engañó: Sócrates estuvo conmigo todo el día hablándome como de costumbre, hasta que se retiró. Otro día le desafié a ejercicios gimnásticos, esperando conseguir algo por este medio. Nos ejercitamos y a menudo luchamos juntos sin testigos, pero nada adelanté.

No pudiendo conseguir nada por este camino, me decidí a atacarle enérgicamente. Había empezado y no quería declararme vencido antes de saber a qué atenerme. Le invité a cenar como hacen los amantes cuando quieren tender un lazo a sus bien amados; al pronto rehusó, pero con el tiempo concluyó por acceder. Vino, pero apenas hubo cenado quiso marcharse. Una especie de pudor me impidió retenerle. Pero otra vez le tendí un nuevo lazo, y después de cenar prolongué nuestra conversación hasta muy avanzada la noche, y cuando quiso marcharse le obligué a quedarse, pretextando que era demasiado tarde. Se acostó en el lecho en el cual había cenado, que estaba muy cerca del mío, y nos quedamos solos en la sala.

Lo que va a seguir no lo oiríais de mis labios si el vino, con la infancia o sin ella, no dijera siempre la verdad, según el proverbio, y porque ocultar un admirable rasgo de Sócrates después de haberme propuesto elogiarlo, no me parece justo. Me encuentro además en la misma disposición de ánimo de los que han sido mordidos por una víbora, que no quieren hablar con nadie de su accidente si no es con aquellos a quienes ocurrió lo propio, como los sólo capaces de concebir y excusar todo lo que hicieron y dijeron en sus sufrimientos.

Y yo, que me siento mordido por algo más doloroso y en el sitio más sensible, llámesele corazón, alma o como se quiera, yo que he sido mordido y estoy herido por los discursos de la filosofía, cuyos dardos son más acerados que el dardo de una víbora, cuando alcanzan a un alma joven y bien nacida y la hacen decir o hacer mil cosas extravagantes; viendo en derredor mío a Phaidros, Agatón, Eryximacos, Pausanias y Aristodemos, sin contar a Sócrates y a los otros, afectados como yo de la locura y la rabia de la filosofía, no cavilo en proseguir delante de vosotros el relato de aquella noche, porque sabréis excusar mis actos y a todo hombre profano y al sin cultura cerradle con triple candado los oídos.

Cuando se apagó la lámpara, amigos míos, y los esclavos se hubieron retirado, juzgué que no me convenía usar rodeos con Sócrates y que debía exponerle claramente mi pensamiento.

Le toqué, pues, con el codo y le pregunté –¿Duermes, Sócrates? –Todavía no, me respondió. –¿Sabes en lo que estoy pensando? –¿En qué? –Pienso en que tú eres el solo amante digno de mí y me parece que no te atreves a descubrirme tus sentimientos.

De mí puedo asegurarte que me encontraría muy poco razonable si no buscara complacerte en esta ocasión, como en toda otra en la que pudieras quedarme obligado bien por mí mismo o bien por mis amigos.

No tengo empeño mayor que el de perfeccionarme todo lo posible y no veo a nadie cuyo auxilio para esto pueda serme más provechoso que el tuyo. Si rehusara alguna cosa a un hombre como tú, temería más verme criticado por los sabios que no por los necios y vulgares concediéndote todo.

Y Sócrates me contestó con su habitual ironía: "Si lo que dices de mí es cierto, mi querido Alcibíades; si tengo, en efecto, el poder de hacerte mejor, no me pareces en verdad poco hábil, y has descubierto en mí una maravillosa belleza muy superior a la tuya. Los ojos del espíritu no empiezan a ver con claridad hasta la época en que los del cuerpo se debilitan, y tú estás todavía muy lejos de ese momento.

Después de estas palabras le creí alcanzado por el dardo que le había lanzado. Sin dejarle tiempo para añadir una palabra, me levanté envuelto en este mismo manto que veis, porque era invierno, y tendiéndome sobre la vieja capa de este hombre, ceñí con mis brazos a esta divina y maravillosa persona y pasé a su lado toda la noche.

Pues bien: después de tales insinuaciones permaneció insensible y no tuvo más que desdenes y desprecios para mi belleza y no ha hecho más que insultarla, y yo, amigos míos, la juzgaba de algún valor. Después de esto, ya concebiréis cuál debió ser la situación de mi espíritu.

Por una parte, me considera menospreciado y por otra admiraba su carácter, su temperancia y la fortaleza de su alma, y me parecía imposible encontrar un hombre que le igualara en sabiduría y en dominio sobre sí mismo; sabía muy bien que era mucho más invulnerable al dinero que Ajax al hierro y que el único atractivo al que le creía sensible no había podido nada contra él.

Tales fueron mis primeras relaciones con él. Más tarde nos encontramos juntos en la expedición contra Potidaia, donde fuimos compañeros de mesa. Allí veía a Sócrates descollando no solamente sobre mí, sino sobre todos por su paciencia para soportar las fatigas y penalidades.

Si como suele ocurrir en campaña nos faltaban víveres, Sócrates soportaba el hambre y la sed mucho mejor que todos nosotros, y si teníamos abundancia, sabía disfrutar de ella mejor que los demás. Sin ser amigo de la bebida, bebía más que ningún otro si le obligaban y lo que va a sorprenderos es que nadie le ha visto embriagado.

En aquel país es el invierno sumamente riguroso y el modo de resistir Sócrates el frío era prodigioso. Cuando helaba más y nadie se atrevía a salir de sus alojamientos o si salía era muy abrigado, bien calzado y los pies envueltos en fieltro o en pieles de oveja, no dejaba de entrar y salir con la misma capa que tenía la costumbre de llevar, y con los pies descalzos marchaba más cómodamente sobre el hielo que nosotros que íbamos bien calzados, tanto, que los soldados le miraban con malos ojos, creyendo que los desafiaba. Tal fue Sócrates entre las tropas.

Una mañana se le vio de pie entregado a una profunda meditación. No encontrando lo que buscaba no se marchó, sino que continuó reflexionando en la misma postura. Era ya el mediodía; nuestra gente le observaba diciéndose extrañados unos a otros que Sócrates estaba desde muy temprano abstraído en sus pensamientos. Por fin, cuando ya había anochecido, los soldados jonios, después de haber cenado, armaron sus camas de campaña cerca de donde él se hallaba para dormir a la intemperie, porque entonces era verano, y observar al

mismo tiempo si pasaría la noche en la misma actitud, y en efecto, continuó estando de pie hasta la salida del sol, en que después de haber hecho su plegaria al astro del día se retiró.

Fue él quien me salvó la vida. Viéndome herido, no quiso abandonarme, y nos libró a mí y a mis armas de caer en manos del enemigo. Insistí entonces, Sócrates, cerca de los generales para que te adjudicaran el premio al valor; pero los generales, por consideración a mi categoría, quisieron otorgarme el premio, y tú te mostraste más interesado que ellos en que me lo concedieran con perjuicio tuyo.

Podía añadir en alabanza a Sócrates un gran número de hechos no menos admirables, pero que también pueden ser contados de otros. Pero lo que hace a Sócrates digno de particular admiración es no tener semejantes ni entre los antiguos ni los contemporáneos. No se encontrará ninguno entre los antiguos ni entre los modernos que se aproxime en nada a este hombre en sus discursos y en sus originalidades, a menos de compararle, como he hecho, a él y a sus discursos, a los silenos y a los sátiros, porque me olvidé de decirlos al empezar que sus discursos tienen también un perfecto parecido con los silenos que se abren.

Cuando acabó de hablar Alcibíades, se rieron de su franqueza y de que parecía que todavía estaba enamorado de Sócrates.

Éste tomó entonces la palabra.

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://www.hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten