

PARA LA LECTURA DEL BANQUETE EROS, E IRONIA

Lelio Fernández

En el comienzo del Lysis, Sócrates aparece como el hombre a quien no le pasaba desapercibido ni un solo muchachito hermoso en Atenas. En el Cármides, un Sócrates cuarentón, de regreso de la batalla de Potidea, forcejea en un banco de la palestra de Taureas con otros hombres ya hechos, sátiros de risa inequívoca, para hacerle un lugar a su lado al bello adolescente que da nombre al diálogo. El ojo del filósofo soldado brilla lascivo y su corazón pierde toda seguridad ante la mirada del muchacho (1). En el prólogo del Protágoras, Sócrates responde con despreocupado humor a las preguntas sobre la suerte de su amoroso interés

(1) El sitio de Potidea acabó un año o dos antes del nacimiento de Platón. Sobre el Sócrates de entonces pudo haber oído mucho de boca de sus hermanos mayores, del mismo Cármides, que era su tío materno o de su pariente Critias, uno de los personajes del diálogo.

por Alcibíades, de cuya belleza se declara fiel enamorado en el inicio del primer Alcibíades. Desde estos y desde otros pasajes, sale al encuentro un Sócrates que podría decir desde sí mismo: "no es propio de un hombre ducho en el amor no acordarse de que todo adolescente en flor causa a quien ama a los muchachos no sé qué especie de mordedura y conmoción y merece, a sus ojos, que se lo cuide y que se le dé ternura." (República, 474 d). Pero, al mismo tiempo, este es el Sócrates que en el Lysis conduce rápidamente hacia un diálogo filosófico sobre el fundamento de la amistad a la curiosidad de los jóvenes que esperaban de él consejos sobre empresas de amor; el mismo Sócrates que, en el Cármides, pasa con sofrenada brusca de la excitación sexual al diálogo sobre la sabiduría moral con el adolescente cuya presencia lo había turbado. Es el amante que el asegura a Alcibíades que no es su cuerpo lo que ama, sino su alma, porque "el hombre es su alma" (Primer Alcibíades, 130 a sigs.) y que se mantiene impasible ante las demandas del mismo bello Alcibíades que se le deslizara debajo del rústico tribon en una noche de seducción (Banquete, 219 b-e). Parecería que en el discurso final del Banquete se debiera hallar la interpretación justa de lo que fue la real actitud de Sócrates con respecto a un amor que tiene que ver con su ironía. Alcibíades comenzó el elogio de Sócrates comparándolo con Marsyas, el sátiro capaz de entusiasmar, es decir, literalmente,

de producir una posesión divina, con la música de su flauta. Pero el rostro de Sócrates invocaba la condensación: al sátiro del mito, un sátiro de carne y hueso, como quien dice, Alcibíades superpuso aquellas figuras de Silenos que exponían los escultores en sus talleres y cuyos cuerpos evocadores de lascivia, abiertos por el medio, dejaban ver las figurillas de dioses que su oquedad ocultaba. Después, siempre animado por el vino desmedido, Alcibíades describió así la ironía socrática:

"Es un hecho que ustedes comprueban que Sócrates tiene disposiciones amorosas hacia los muchachos bellos, gira en torno a ellos, por ellos se arrebata. Y es otro hecho que él lo ignora todo, que nada sabe. ¡Aires que se da! ¿No son estas las maneras de un Sileno? Esa es, en efecto, la envoltura exterior del personaje, como es el Sileno esculpido. Pero en el interior, una vez abierto, ¿pueden figurarse ustedes, compañeros bebedores, de cuánta sabiduría está lleno? Sépanlo: uno puede ser bello, eso no le interesa, le es indiferente en medida inimaginable (...). El pasa su vida entera así, haciéndose el ingenuo y el bromista en sus relaciones con los demás..." (216de). A la luz de estas palabras, el aspecto de la ironía vinculado con el amor podría ser interpretado como una mera ficción, como simulación; pura exterioridad inconsistente, sostenida por una voluntad pedagógica. Así parece entenderlo, por ejemplo, A. E. Taylor quien, después de sugerir una "relación verdadera entre el temperamento místico y el erótico" - sin averiguar porqué -, traza una neta divisoria entre un amor mysticus y

la corrupción sensual, al tiempo que reduce a pura broma las "imágenes (socráticas) del vocabulario de la amistad romántica entre personas del mismo sexo". Es lo único que se le ocurre a Taylor para poner a salvo la "absoluta pureza moral de Sócrates" (1). Algo así hace León Robin cuando comenta que la ingenuidad socrática señalada por Alcibíades "es la ironía, es decir, la ficción: fingir que no se sabe cuando se sabe, que se ama sensualmente cuando se ama espiritualmente" (2). Su concepción de la grandeza ética lo obliga a mantener lejos de la figura del filósofo cualquier inquietante asomo de homosexualidad. Como, por otra parte, no parece disponer de una visión muy clara acerca de la naturaleza de esta, se lo ve recurrir a una singular teoría del amor: existiría una emoción de naturaleza no definida, que daría nacimiento a dos tipos opuestos de amor. Uno sería "el amor carnal, ya sea tal cual lo quiere la naturaleza, ya sea tal cual lo ha hecho la depravación de las costumbres"; otro, un amor inmaterial, de carácter intelectual, en

(1) El pensamiento de Sócrates, México, F.C.E., 1975, págs. 39-40,

(2) PLATON, Oeuvres complètes. Traduction nouvelle et notes par León Robin, París, Gallimard, 1950, vol. I, pág. 755, No. 2. En La théorie platonicienne de l'amour, París, P.U.F., 1964, Robin ofrece análisis excelentes que permitirían una interpretación distinta de la ironía en su vinculación con el eros.

el que la pasión no participa (1). La ironía vendría a ser entonces un artificio desde el que estaría al acecho un Sócrates interior, impasible, divino. Sin embargo, en los textos platónicos, la vertiente erótica de la ironía es algo distinto de esa astucia elemental de la ficción. Si puede ser comparada con la figura hueca de los Silenos, si puede ser pensada como una máscara es porque es algo de Sócrates mismo que se transforme en encubrimiento revelador. Sócrates aparece en los diálogos como el erastés, el amante de veras, "un hombre cuyo amor no es una comedia" (Fedro, 255 a). Platón no vela siquiera con una sombra de irrealdad las descripciones del Sócrates fascinado por la belleza juvenil masculina. El realismo de todas ellas queda confirmado desde el Fedro. La palinodia puesta allí en boca de Sócrates (243 a sigs.) es una clara manifestación de la necesidad que tiene el filósofo de decir su propio sentir sobre el amor. El delirio - la manía - de las pitonisas, el que inspira los ritos apotropaicos, el que mueve a la producción artística, como también el delirio de quien se enamora locamente de los muchachos (2), son recogidos en una teoría de la psiquis expresada en términos míticos. Al exponerla, resulta dramática la descripción que hace de la lucha entre las insurgencias sensuales de la homosexualidad por una parte y, por otra, el pudor y un nous fiel a las

(1) La théorie platonicienne de l'amour, págs. 160-161.

(2) Ver 249 e. Se trata de las cuatro formas del delirio divino, por oposición al delirio que es el resultado de enfermedades humanas: 265 ab.

ideas (253 d - 256 a). El "esfuerzo de una reserva reflexiva" se impon-
drá al "flujo del deseo quemante" (255 c - 256 a). El deseo, entonces,
no fue ficción (1). Si en los diálogos la inclinación amorosa de Sócrates
por los efebos aparece como uno de los aspectos de la ironía es
porque Platón vió en Sócrates el lugar de esa ironía: en él, a través de
una lucha como la descrita en el Pedro, se verificaba la transformación
de algo llamado eros desde la sentida atracción homosexual hasta la búsqueda
de un saber único. Platón comprendió en Sócrates y confirmó en sí mismo
que el eros que podía estancarse en la pederastia era el mismo que condu-
cía a la sabiduría. La tradición griega estaba bien enterada de que la
pederastia y el deseo de saber tenían vinculaciones entre sí. Los sucesivos
discursos del Banquete son un testimonio más de esa tradición. El encomio
de Pausanias es un pastiche en el que se reflejan los esfuerzos que se
hacían, en la Atenas de esos días, por exaltar los méritos pedagógicos de
una homosexualidad que iba siendo cada vez más desprestigiada. Pero los
representados por Pausanias no acertaban a establecer una relación intrín-
seca entre el eros y el deseo de saber. Por eso, sólo podían proponer como
ideal una coincidencia entre el amor a los muchachos y el amor al saber

(1) Georges RODIER, quien parece haber estado condicionado por preven-
ciones semejantes a las de Taylor y de Robin ya citadas, no puede
menos que reconocer que Sócrates "concebía sus relaciones con sus
jóvenes discípulos bajo la forma del Eros y (que) había en ellas
algún elemento afectivo y estético". Socrate, en Etudes de Philoso-
phie Grecque, Paris, Vrin, 1957, 2a. edic., pág. 5. Este escrito es
la reproducción de su artículo Socrate en la Grande Encyclopédie,
T. XXX, págs. 177a, 184a.

(184 d). El amante que merecía ser considerado seguidor de la Afrodita celeste, es decir, el amante digno, obtenía el acceso al placer sexual con el efebo a cambio de un padrinazgo cultural, única manera de que fuese una bella cosa para el adolescente haber cedido a los requerimientos del amante. En esta transacción, el eros debía quedar santificado por la voluntad, en ambos, de perseguir "lo mejor" (184 be). La ironía socrática era la negación de ese admirabile commercium y pretendía ser el rescate de su real poder pedagógico. El Sócrates del Lysis y del Banquete había llegado a descubrir que el amor de un cuerpo bello es suscitado y sostenido por la no sabida tendencia hacia un primer objeto de amor, en el cual todo amor tiene su fundación. Esto mismo se presenta en el Fedro como relación entre enamoramiento y reminiscencia: el encanto de las bellas formas corporales suscita, en quien ha sido iniciado, la reminiscencia de la Belleza. En cambio, para quien se ha familiarizado con la hybris, con la desmesura, esas bellas formas sólo despertarán los impulsos propios de un semental (Fedro 248 e - 251 b). Platón vivió, en algún momento, lo que Deleuze señala como el método de Nietzsche presentado fragmentariamente por Diógenes Laercio: llegó hasta un punto secreto en el cual es una misma cosa anécdota de la vida y aforismo del pensamiento. Encontró el gesto del filósofo Sócrates, la anécdota del pensamiento en alguna escena como aquella ubicada in illo tempore anterior a su propio nacimiento, en la que una trivial y mal arreglada ficción sobre dolores de cabeza y

encantamientos manifestaba los malestares de la metamorfosis del eros (1). Esa escena tenía su acabamiento en la narrada tentativa de seducción por parte de Alcibíades, que bien pudo ser una experiencia, real o fantaseada, del joven Platón. Por eso hizo del amor a un único cuerpo bello el primer grado de la iniciación filosófica (Banquete 210 ab) indicando así la raíz erótica del deseo de saber, al tiempo que señalaba, en los grados siguientes, la necesidad de un radical desprendimiento que hace de la vida del filósofo una preparación para la muerte. De esta manera, Platón mantenía un vínculo con la tradición que consideraba al amor entre hombres superior al amor a la mujer. En eso, no podía estar muy en desacuerdo con algunas afirmaciones de Fedro y de Pausanis (178 e y 181 c) (2). Pero esa tradición quedaba modificada por la decidida supresión de la satisfacción sensual, con lo que se transformaba la estimulación erótica producida por la belleza de un cuerpo en punto de partida estético de la búsqueda de otra contemplación más alta (3). Pero

(1) Ver DELEUZE, Lógica del sentido, Barral, 1971, pág. 166. Cármides, 155 e sigs. Fedro, 254 bc.

(2) Da para pensar el hecho de que Platón parezca mantener una substancial fidelidad a esa tradición y que proponga, sin embargo, una nueva situación para la mujer en su República ideal (Ver República, libro V y Timeo, 18 c).

(3) Fedro, 254 b: "...helos ahí frente al objeto; tienen delante de los ojos la visión, la visión fulgurante del bienamado. Pero, ante tal visión, el recuerdo del auriga se ha dirigido hacia la naturaleza de la Belleza absoluta; de nuevo la ha tenido ante sus ojos, erguida sobre su sagrado pedestal, junto a la Sabiduría".

no se debe diluir el hecho de que, en las descripciones platónicas de Sócrates, la atracción por la belleza masculina aparece como un estímulo constante (1). Sobre ese estímulo pende una prohibición que viene a cambiar los destinos del deseo, manteniendo vivo su impulso. Sócrates pone freno a sus tendencias sensuales por la inhibición ordenada por "ese algo sobrenatural", que habitualmente se designa como demonio, cuya misión se limita a desviarlo de lo que está por hacer, sin que eso implique un juicio moral (2), pero que nunca lo mueve a la acción. A la acción lo impulsa Eros. Lo que en Sócrates aparece como represión demoníaca, en Platón se hace teoría: la realización sensual de la homosexualidad debe ser condenada por ser un simulacro, no-verdad, ya que, asemejándose por una parte a la unión del hombre con la mujer y por otra, al amor filosófico por los adolescentes, nada engendra para la inmortalidad - ni hijos, ni excelencia de pensamiento (3) - y disuelve el eros en lo efímero. La sabiduría no se transmite por ella, como por ningún contacto físico

(1) W. K. C. GUTHRIE, Socrates, Cambridge University Press, 1971, pág. 74: "Todo indica que (Sócrates), por una parte, tenía todas sus pasiones bajo control y recurría a la socialmente aprobada asociación de un hombre mayor con los más jóvenes como a una ventaja educativa; pero, por otra parte, era susceptible por naturaleza a la belleza juvenil y no resistía su atracción sin un esfuerzo. Cuando él habla de eso, aunque lo haga de manera humorística, hay cierta mente algo detrás de la broma."

(2) Ver TAYLOR, o.c., pág. 37.

(3) Ver Banquete, 208 c - 209 a.

(Banquete 175 d); tampoco se alcanza por ella la inimaginable belleza interior del amado (1). Por el contrario, la "recta práctica del amor a los muchachos" - órthos paiderastein (Banquete, 211 b) - o, para decirlo en términos actuales equivalentes, la homosexualidad ideal empleada totalmente en una tarea filosófico-pedagógica (2) queda justificada por el mito de ese Eros que "de acuerdo con la naturaleza de su padre, acecha, emboscado, las cosas que son bellas y las que son buenas, porque es valiente, aventurero, arrojado con todas sus fuerzas; cazador hábil, que urde incesantemente alguna trampa; curioso de pensamiento y rico en ideas eficaces, dedicado a filosofar toda la vida..." (203 d). El mito del "Eros que es filósofo" (204 b). Queda justificada por la virtud persuasiva del mito, que es un entretenimiento razonable en el que se juega con verosimilitudes sugeridoras (3) que, además, tienen un atendible efecto político: para quien desea sojuzgar una de las más poderosas

(1) Ibid., 218 e. La condena adquiere su forma más enérgica en Leyes, 636 cd, 836 c sigs.; pero ya estaba presente en otros textos. Ver, por ejemplo, Primer Alcibiades 131 ce, República 403 ac.

(2) Freud habla de una "pederastia ideal": ver Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, en Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo V, 1972, pág. 1616. Ibid., pág. 1591: "... lo que nos lleva a atribuir a una persona la inversión no es su real actividad sexual, sino su disposición sentimental." Esa debe ser la razón por la cual Freud consideraba a Platón homosexual. Ver carta del 9 de marzo de 1935 a una destinataria desconocida, Epistolario, Barcelona, Plaza y Janés, 1971, II, pág. 170.

(3) Pedro, 265 c; Timeo, 29 c; 59 cd.

pasiones que sacuden al hombre, nada mejor que tratar de que la voz pública que la condena llegue a tener resonancias religiosas (Leyes, 838 d). En el Fedro, se ofrece otra justificación de la misma naturaleza: el "amor a los muchachos unido a la filosofía" (249 a) corresponde a las almas que "han visto más" cuando participaban del séquito de los dioses durante el giro supraceleste que permite contemplar la realidad, la ousía (247 ac; 248 cd). Deleuze ha hecho ver cómo el mito de la circulación está incorporado en la división de los delirios, que tiene la finalidad de establecer un criterio selectivo: "distinguir el puro del impuro, el auténtico del inauténtico" (1). El Sócrates de Platón sabe que tanto las divisiones cuanto los mitos que se refieren a los diversos delirios y, en particular, al del amor de los jóvenes, deben su verosimilitud al hecho de ser pinturas de la emoción amorosa (Fedro, 265 b). Eso fue fundamentalmente el desarrollo de la teoría del eros en Platón: una teorización de los delirios desde la comprensión de la enorme capacidad de rendimiento - de poder pedagógico - generado por esa ironía del constante pasaje del enamoramiento al filosofar. Esto se revela con toda nitidez en el mito de Diotima, en el cual se le atribuyen al Eros las características de la personalidad de Sócrates. El descubrimiento del poder que una vasta represión sobre sus propias tendencias otorgara a Sócrates no es ajeno a la concepción platónica del Estado como poder educador (2). Tampoco es ajeno a la institución cuidadosamente reglamentada

(1) o.c., pág. 322.

(2) Ver W. JAEGER, Paideia, México, 1967, pág. 565.

de los simposios en la Academia. Los simposios, antigua institución varonil ateniense, se ocuparon siempre del eros y de su relación con la paideia (1). Jaeger anota que fue una audacia de Platón el querer revivir la idea de tal relación "bajo una forma limpia de escorias, ennoblecida, en una época como aquella, de sobria ilustración moral, predestinada, según todos los síntomas a sepultar en el Orco todo el mundo griego primitivo del eros masculino, con todos sus abusos, pero también con todos sus ideales" (2). Los simposios platónicos tenían la finalidad de entrenar a los discípulos para que no dejaran librada "la función deseante ni a las privaciones ni a la saciedad" (República, 571 de) poniéndolos sobre el filo mismo del "bello riesgo" del vino, del amor y de la palabra, para que se ejercitaran en una especie de prope-
déutica para un dominio al que se accede en la theoría, es decir, en la contemplación, de la que proceden una impavidez que es como el potente sosiego del mar en calma (Banquete, 197 c), la capacidad de dar a luz no simulacros de virtud, sino la excelencia (areté) auténtica y de acceder a la inmortalidad, siendo amado por la Divinidad (ibid., 212 a). El ideal está figurado en Sócrates que, mientras se encamina hacia la casa, de Agatón, va quedando detenido por la gravedad de su contemplación y, al final del simposio, deja una noche de vino y discusión, en cuyo amanecer los demás "dormían como niños", para ir al encuentro de sus debates coti-

(1) Sobre los simposios en Grecia, ver W. JAEGER, o.c., págs. 565-588.

(2) O.c., pág. 569.

dianos con los jóvenes en el Liceo. En todo esto se manifiesta un propósito visual: con la visión inicial del cuerpo bello se desencadena el proceso que recibe como culminación la subitánea visión de la Belleza y son bienaventurados aquellos que más han visto porque de ellos será la fecundidad según el espíritu. Y los fecundos según el espíritu serán quienes decidan, en la República ideal, sobre la procreación de quienes son fecundos según el cuerpo (1). Por lo tanto, si se quiere considerar, en los textos platónicos, la relación entre eros y producción, no hay porqué oponer "metáforas visuales" a "metáforas sexuales", ya que aquellas son tan eróticas como estas (2). Tanto la visión de cada una de las múltiples cosas bellas como la contemplación de la Belleza aparecen como principios de variedad producción (3). Engendrar y dar a luz, espiritual o corporalmente, exigen la contemplada presencia de un objeto bello (4). Festugiere cree encontrar el fundamento de la filosofía platónica precisamente en una visión: si Platón considera las Ideas, la vida anterior, la reminiscencia, con una certeza tan plena; si su sistema, cuya verdad no procede de una demostración, tiene para él

-
- (1) Ver República, 457 b sigs. La idea ha recorrido por cierto un largo camino en Occidente.
- (2) Las expresiones entre comillas son de Eugenio TRIAS. En su trabajo "Platón: la producción y el deseo", en El artista y la ciudad, Barcelona, Anagrama, 1976, Trias contrapone las "metáforas visuales" a las "metáforas sexuales", como si las primeras correspondiesen a una primera doctrina estática y las otras a una doctrina dinámica del alma y de la idea (págs. 32-33). Trias trata a la metáfora como si fuese una alegoría.
- (3) Ver Fedro 251 a - 252 b; Banquete 209 b - 210 e; 212 a.
- (4) Ver ROBIN, La théorie platonicienne de l'amour, págs. 144-145.

la evidencia de un axioma es porque todo resulta para él de una experiencia: "sabe porque ha visto. Es una verdad de intuición (...) que apunta a un hecho de experiencia psicológica que yo no sabría definir mejor que denominándolo místico" (1). Festugiere, lector asiduo de los místicos cristianos, insiste en señalar que esa visión, que habría engendrado la filosofía platónica y que le daría su originalidad más profunda (2), es más que percepción de una idea, más que pura intelección, es una unión inmediata de orden místico (3). El ver platónico es una unión mística cuyo órgano es el nous, equivalente, dice Festugiere, a lo que designaron los místicos con la decidora metáfora de "la fina punta del espíritu" (4). No se podría señalar mejor el carácter radicalmente erótico de las metáforas visuales en la obra de Platón y, de esta manera, cuál es el vínculo que une el principio con el fin de la "dialéctica ascendente" del Banquete. Quizás quede señalado, al mismo tiempo, el motivo principal por el que se ha querido ver, en este diálogo, una anticipación precristiana de la mística (5). A ese, se añaden sin duda otros

(1) Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, Vrin, 1975, 4eme. édit., págs. 216-217.

(2) Ibid., pág. 219.

(3) Ibid., pág. 220.

(4) Ibid., pág. 219, n.1.

(5) El anhelo del místico se expresa frecuentemente en un propósito visual y erótico. I Corintios, 13, 12: "Ahora vemos como en un espejo y en enigma; entonces veremos cara a cara". Ver también S. Juan de la Cruz, Cántico espiritual, passim.

motivos, por ejemplo, la exigencia de un itinerario de progresivo despojo de lo material y de reducción a la unidad como condición negativa para la contemplación; el carácter subitáneo, es decir, de algún modo gratuito, de la manifestación de la Belleza y el hecho de que ya en el éxtasis inicial se encuentre actuante el objeto de la revelación (Banquete 211 c), cosa que en términos de mística cristiana suena así: "No me buscarías si ya no me hubieras encontrado". El mismo Platón que dio lugar a una exégesis mística de su texto, ha podido aparecer como "el padre del psicoanálisis" (1). El autor del Banquete, además de recordar el dato mítico de una bisexualidad originaria, supo conducir una múltiple pluralidad dispersa a la unidad de la noción de eros, vínculo del todo; supo descubrir las viscosidades de ese eros que, como "deseo indestructible", no se da sosiego rastreando algo que él mismo ha erigido conforme a un modelo que está detrás de sí (2); señaló con toda precisión la omnipotencia del amor en los procesos de sublimación y le atribuyó a Sócrates el discernimiento entre la demanda y el deseo. El psicoanálisis no podría reprocharle el haber hablado, en términos míticos, de ese amor como Eros, ya que Freud tampoco pudo prescindir de lo mítico para hablar de ese eros que siendo siempre el mismo nunca es lo mismo.

(1) W. JAEGER, o.c., pág. 749.

(2) S. FREUD, Interpretación de los sueños, Madrid, Biblioteca Nueva, T. II, 1972, pág. 720.