

EROS Y DIALÉCTICA EN EL BANQUETE

Santiago Cirrincione / Universidad de Buenos Aires

En línea con la lectura del dialogo que hemos propuesto, nuestro trabajo se orientara a mostrar el error que se cometería si se le da al discurso socrático una valoración absoluta en sí mismo, la equivocación en la que se caería si se le atribuye independencia con respecto a todo lo demás que se afirma y niega en *Banquete*. Justamente el valor real que tiene la definición del *eros* platónico aquí mismo es el no surgir *ex nihilo*, sino estar interrelacionada con otras definiciones, que desde ya son funcionales a la socrática, pero que permiten al mismo tiempo la existencia de ella. Se observa un movimiento dialéctico del que participan varios discursos de los oradores de *Banquete* incluido el de Sócrates, y que permite el crecimiento paulatino de la tesis platónica sobre el *eros*: la afirmación y la negación entre varios discursos permite llegar al discurso socrático con la posibilidad de desarrollar una definición unificadora que toma lo más importante y decisivo de cada encomio en cuestión.

En estos términos, la tarea por delante tiene por objeto delimitar la decantación del discurso socrático a partir de las disertaciones de Agatón y Aristofanes. ¿Por qué Aristofanes? ¿Por qué Agatón? Ambos discursos junto al socrático conforman una triada fundamental para la comprensión del dialogo. Recordemos que ambos son representantes de la comedia y de la tragedia respectivamente y Platón mismo les da un lugar de privilegio sobre el final del texto al ser ellos quienes permanecen despiertos conversando con Sócrates. Ambos son los que exponen exactamente antes que Sócrates, lo que para nuestro enfoque no se transforma en un dato menor: entre los tres oradores van a desarrollar la tesis platónica sobre el *eros*. Esto es lo que nos proponemos sostener.

El discurso aristofánico se presenta dentro de *Banquete* como un corte argumentativo muy claro por parte de Platón. El filósofo retrasa la intervención del comediante, logrando una continuidad entre el discurso aristofánico, el agatonico y el socrático. Esta repentina reubicación de los discursos por parte de Platón se realiza para lograr una continuidad conceptual entre los tres discursos tal como lo enunciamos en la introducción al trabajo mismo.

El filósofo utiliza al personaje de Aristofanes para presentar una descripción del todo inesperada del *eros*, teniendo en cuenta que quien la llevara a cabo es ni más ni menos que un comediante. El discurso comienza sin embargo con puntos de contacto con opiniones previas, como es el caso del discurso de Eriximaco. Aristofanes destaca nuevamente el aspecto sanador del *eros*, caracterizándolo como “auxiliar de los hombres y médico de enfermedades” (Platón, 1986: 189 d1), sin embargo pocas líneas después, apelando al igual que muchos de los oradores a la mitología, esgrime una descripción del *eros* que no se conecta con las previamente dadas. Es aquí donde se explica el mito de la antigua naturaleza humana, que sirve de sostén de toda la tesis aristofánica: toda la teoría que esbozará el comediante reside principalmente en las circunstancias que envuelven al surgimiento de *eros* en el hombre, y para tal propósito apela a una naturaleza humana de corte mitológico que acompañará al orador hasta sus palabras finales. ¿Por qué es tan importante la descripción aristofánica en función del discurso socrático? El aporte aristofánico es decisivo para la conformación de *eros* entendido como un *daimon*, ya que entre otras características, por su condición de intermedio, presenta también una situación de carencia. Ya aquí encontramos un punto de anclaje del discurso socrático en el aristofánico: sin carencia, el *eros* no existiría.

El hombre fue fragmentado por los dioses en dos partes, y obligado por aquellos a observar constantemente el lugar donde había sido seccionado para moderar su espíritu y sus actos. Es aquí donde surge, siguiendo a Lacan, la “fatalidad pánica” (Lacan, 2003: 106) que abrumba al hombre. Aquí es el instante donde *eros* surge: nace de la separación, de la distancia, del dolor.

¿Qué es lo que provoca risa por antonomasia en esta descripción que el cómico realiza sobre la antigua naturaleza del hombre? La esfera; que cumple ese rol decisivo, pero también cumple otro rol importante: “la esfera es lo viviente por excelencia” (Lacan, 2003: 111) afirma Lacan. Los dioses, al fragmentar al hombre, le quitaron la vida, su plenitud. Lo que era objeto de risa y felicidad se torna repentinamente en tragedia, que gana lugar nuevamente con los primeros intentos del hombre por recuperar su antigua naturaleza perdida. Las imágenes desgarradoras se explicitan una tras otra, dando origen al *eros* mismo. De la tragedia nace el *eros*: los hombres, extrañando su otra mitad, buscaban involucrarse en abrazos eternos, sin embargo sin la posibilidad real de unirse, morían. Por lo tanto, *eros* surge de la necesidad de unión. Dice Aristofanes:

(...) desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana (Platón, 1986: 191 c9).

El *eros* tiende a unir, a ayudar; es aquel dios que logra el acercamiento entre las partes que fueron divididas trágicamente; es lo que le permite al hombre tener esperanzas de vivir luego de la magnitud del dolor sufrido: al igual que un médico, tiende a sanar. Sin embargo, pese a surgir como una necesidad, el *eros* también convive con el azar: No es simple ni especialmente planificada la búsqueda de nuestra otra mitad, sino que depende en parte de cuestiones modificables que pueden darse en la realidad o nunca aparecer. Por ese motivo la naturaleza de *eros* pareciera tener dos atributos en un principio no compatible: necesidad y azarocidad. El *eros* se entremezcla entre los mortales para aliviar la pena que les toca vivir, es el más cercano a ellos y también el más querido y necesitado, porque está presente en la carencia y en la desgracia del hombre mismo, pero al mismo tiempo “es difícil ver cómo pueden utilizarse la razón y la planificación para encontrar a nuestra otra mitad” (Nussbaum, 1986: 240), como afirma Nussbaum en *La fragilidad del bien*. El azar participa necesariamente. Cuando se encuentran las partes, *eros* las comprende y las sana, y en ese sanarse desaparece, ya que alivia el dolor que le dio origen, autodestruyéndose con su propio actuar. Generado por los dioses inconscientemente, deseado por los hombres fervientemente, *eros* desaparece al cumplir su función.

Antes de proceder al siguiente discurso que anunciamos al comienzo, es importante notar la intervención de Sócrates luego del encomio aristofánico: el filósofo dice estar desesperado luego de oír lo dicho por Aristofanes, ya que tiene miedo de no tener palabras que lo puedan superar; también dice estar expectante ante el futuro discurso de Agatón. Es este último quien acusa a Sócrates de querer hechizarlo con su discurso poético. Este hecho aparentemente aislado de *Banquete*, es vital ya que denota la importancia que Sócrates atribuye tanto al discurso aristofánico como al de Agatón, demostrando que formaran parte de su desarrollo discursivo posterior. Por lo tanto, lo que normalmente es considerado el primer desenmascaramiento de Sócrates en *Banquete* por parte de Agatón, puede ser interpretado también como el anuncio socrático de la importancia de sus dos discursos previos en relación al suyo. Las palabras del filósofo pueden ser interpretadas literalmente.

Agatón hace comenzar su encomio de *eros* desde la antípoda de donde ha comenzado el su discurso Aristofanes. Se plantea la posibilidad de encomiar al dios *eros* mismo y no como el considera que han hecho sus antecesores, quienes, desde esta óptica, solamente hablaron de los bienes que el dios brinda a los hombres. Partiendo de esta base, Agatón intenta describir la naturaleza del dios en primer lugar para luego comentar cuáles son sus características y dones. “Eros (...) es el más feliz de ellos por ser el más hermoso y el mejor” (Platón, 1986: 195 a8). ¿En qué se basa Agatón para afirmar que *eros* es el dios más feliz? Principalmente lo hace recaer sobre tres notas: juventud, delicadeza y flexibilidad. La postura que el poeta trágico asume con respecto a estas tres notas es evidentemente antitética con las notas presentadas en el *eros* aristofánico; la alusión al discurso del poeta cómico es clara. Agatón busca esgrimir una descripción del *Eros* que no ingrese en largos mitos y explicaciones trágicas tal como lo ha hecho Aristofanes.

Eros es el Dios joven por excelencia; la juventud acompaña a *Eros* a lo largo su camino, siempre será joven. En cambio huye de la vejez, la odia. Por este y otros motivos, *Eros* no puede haber participado de las epopeyas y mitos en las que se lo cita, ya que si hubiese sido así, las cosas hubiesen tomado otro curso y “no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras muchas violencias, (...), si no amistad y paz, como ahora” (Platón, 1986: 195 c4). Claramente la función de esta nota es la de establecer el discurso entero en otra perspectiva de la que Aristofanes ha ubicado el suyo.

La segunda nota es la delicadeza, y se apoya en fragmentos de Homero para explicarla. “Eros no anda sobre lo duro sino sobre lo blando” (Platón 1986: 195 d8), dice el poeta. Agatón ubica al hombre como el lugar blando donde reside el *eros*, no reside sobre la tierra ni sobre lugares inhóspitos, incluyendo dentro de estos últimos las almas de temperamento duro, de las cuales se marcha para posarse sobre aquellas de temperamento suave. Por lo tanto, no todos los hombres son capaces o tienen el privilegio de hacer de convivir con el dios.

La tercera nota también hace alusión a lo dicho por Aristofanes, ya que Agatón postula al *eros* como flexible. Tiene la posibilidad de modificar su forma, buscando siempre la mejor forma de envolver cada alma en la que habita. La rigidez y la deformidad es ajena a una posible descripción de *eros*, tal como lo había planteado previamente Aristofanes mismo: las imágenes circenses descritas por el poeta cómico

hacían alusión a la forma perdida por los hombres luego de la división que habían sufrido en mano de los dioses, mostrando cómo se dificultaba su existencia a partir de la poca docilidad de sus movimientos y de la rigidez de la nueva forma asumida. Aquí Agatón ya no utiliza este tipo de imágenes para describir al *eros* o a las almas donde habitan. La terminología cambia completamente de un discurso al otro.

Agatón hace hincapié en la sabiduría del dios, caracterización que resulta llamativa. Esto se debe a que el poeta trágico identifica la sabiduría con la capacidad y disposición para la poesía. *Eros* es poeta, y de tal magnitud, que tiene la capacidad de hacer poetas a los demás. “¿Acaso no sabemos que aquel a quien ensene este dios resulta famoso e ilustre, mientras que a quien *Eros* no toque permanece oscuro?” (Platón, 1986: 197 a4). El hombre común tiene la posibilidad de trascender si permite que el dios ingrese en su vida. *Eros* tiene la capacidad de hacer que aquellos que son simples puedan dar un salto de calidad y ser iluminados. Y no es casual que aquel que desarrolla este concepto en su discurso sea Agatón, uno de los dos personajes que permanece al final del banquete dialogando junto a Sócrates y Aristofanes, mientras todos los demás invitados están dormidos. Agatón anticipa lo que veremos sobre el final del dialogo en su discurso. Sócrates toma el lugar del dios *Eros*, que tiene la capacidad de ilustrar, de enseñar a ambos poetas la verdad sobre el amor.

Antes de finalizar su encomio, el personaje de Agatón asegura que:

Eros es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestra guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza (...) (Platón, 1986: 197 c8).

¿No tiene acaso este comentario final de Agatón muchos matices similares al que presentara previamente Aristofanes? Según mi opinión, pese a las divergencias que se postulan al comienzo del discurso de Agatón con respecto al enunciado por Aristofanes, en esta pequeña descripción sobre *Eros* encontramos que el núcleo conceptual presentado por ambos es el mismo: *Eros* como guía y como tranquilidad. Los matices son diferentes en ambos poetas: uno habla de un mito, el otro no. Pero básicamente sus discursos provienen de lugares diferentes pero se orientan hacia un mismo destino, permitiendo encuadrar dentro de un marco conceptual único el discurso que continua a los dos ya analizados en este trabajo: el discurso de Sócrates.

La primera parte del discurso socrático, caracterizada por el dialogo con Agatón, se asemeja mucho a los diálogos platónicos anteriores, donde Sócrates iba construyendo su verdad a partir de la presencia de un interlocutor, el cual a través de sus respuesta permitía la construcción y el develamiento de la verdad socrática. Aquí el interlocutor es Agatón, y este hecho no es casual, ya que ha sido el poeta trágico quien previamente ha postulado una lectura del *Eros* inmaculada, tendiente a la belleza y la bondad, que luego de oír el discurso que Sócrates pone en boca de Diotima se comprenderá que permanece latente en parte, pese a haber sido derrumbada aparentemente por Sócrates mismo es este lapso del dialogo.

Del dialogo con Agatón, pareciera resultar que ser carente y feo son los dos atributos primeros que *Eros* posee. Sin embargo Sócrates al abordar el discurso de Diotima deja en claro que no es así, mostrando el núcleo argumentativo de lo que será su postura acerca del *Eros*. El hecho de no poseer la belleza sobre sí, no implica decididamente poseer por el contrario el atributo de la fealdad, sino que existe algo intermedio. Este análisis le permite cortar de raíz el carácter divino de *eros* que Agatón, entre otros, se había preocupado por dejar en claro una y otra vez. ¿Cómo puede ser un Dios alguien que no posee belleza y que la busca constantemente? La posibilidad de considerarlo una divinidad queda de lado. *Eros* es un *daimon*, tal como dice Diotima, “algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal”. La mujer sabia describe su función con las siguientes palabras:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, suplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y de otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo (Platón, 1986: 202 e3).

Con esta cita última, nos interesa mostrar cómo Sócrates deja al descubierto, al caracterizar al *Eros* como *daimon*, la influencia y la importancia del discurso aristofánico al momento de formular el propio. La humanización de *Eros* que Aristofanes plantea es el boceto de lo que finalmente Sócrates traerá a la luz como *daimon*; y este hecho quedará con mayor claridad demostrado cuando el filósofo mismo describa los orígenes del *Eros*. El *daimon* tiene como padres a Poros y Penia. Esto le permite al filósofo lograr la mediación necesaria entre el discurso de Agatón y el aristofánico

Cada uno de los padres de *Eros* refleja las características aparentemente opuestas que presentaban ambos poetas. Poros representa aquello que Agatón establecía como característico de *Eros*. Sócrates dice que “Eros de acuerdo a la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, aviso de sabiduría y rico en recursos (...)” (Platón, 1986: 203 d4). La búsqueda de la belleza, el hecho de tender siempre hacia lo bueno es característica del *Eros* agatoniano. La plenitud que representa Poros, la vitalidad que carga consigo se identifica con el amor por la juventud que planteaba acerca de *Eros* Agatón en su discurso. Vitalidad, actividad, bello, rico, perfecto y jovial son atributos que pueden asignarse tanto a Poros como al *Eros* agatoniano; y conforman una parte del sostén conceptual sobre el que descansa el *Eros* socrático y platónico. La otra parte, la conforman los atributos que se desprenden del concepto de *Eros* que se observa en el discurso aristofánico y de la descripción de Penia, madre de *Eros*, por parte de Sócrates. El filósofo dice acerca de *Eros*:

(...) es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre (Platón, 1986: 203 d4).

Claramente atribuye a Penia las características asociadas con *Eros*. Pero podemos remontar fácilmente esta descripción al *Eros* aristofánico, donde el punto de vista trágico que utiliza el poeta cómico se asemeja a la terminología utilizada en este fragmento por Sócrates. La pobreza eterna, la no-delicadeza y la fealdad, la rigidez y el hecho de vivir entre las dificultades junto a aquello que más necesitan, nos lleva a la comparación inevitable que surge de la relectura del mito aristofánico de la antigua naturaleza humana. *Eros* se ve obligado a transitar los caminos que deben transitar los hombres que sufren la pérdida de su otra mitad, al ser castigados por los dioses. Rodeado de tristeza y ajeno a la belleza, camina al costado de aquel que sufre las vicisitudes del castigo divino, dándole esperanza y la visión de un futuro mejor a sus compañeros.

Sócrates construye el concepto de *Eros* apoyándose en los que previamente habían formulado tanto Agatón como Aristofanes y encuentra en las figuras mitológicas de Poros y Penia los personajes perfectos para introducir las concepciones sobre *eros* de

los poetas ya nombrados; superando las opiniones formuladas en aquellos discursos, evitando la confrontación entre estos discursos y logrando formar una opinión única que elimina las diferencias y toma lo necesario de cada una de ellos para poder lograr así una formulación definitiva.

Podemos atribuirle al momento agatoniano el rótulo de primer momento conceptual; donde se postula a un Dios perfecto, sin atenuantes, amante de la belleza y perseguidor incansable de ella. Como segundo momento conceptual establecemos la postura aristofánica, donde Eros desciende de su mundo divino. Se sitúa al costado del hombre para acompañarlo, dándole un matiz mortal a su caracterización, y permitiéndose sufrir junto a los que sufren; sin embargo el tipo de unión que permite el *eros* aristofánico es incompleta, no es una verdadera satisfacción. El tercer momento de este proceso que atraviesa gran parte de *Banquete* se encuentra en el discurso socrático, allí donde el filósofo reelabora los momentos previos y le otorga un matiz ambiguo, recogiendo datos de ambos discursos y colocando en un nivel ontológico intermedio aquello que Agatón había elevado al cielo y que Aristofanes había hecho descender al nivel de los hombres, etiquetándolo como un *daimon*, aquel que permite la comunicación entre un nivel y el otro y que lleva al hombre al verdadero objeto del amor que es el bien en sí mismo, donde se realiza la verdadera unión, el verdadero anhelo de unidad que es del alma, de sus deseos, proyectos y aspiraciones (Nussbaum, 1986: 241). El amor, de esta forma, "...no lo es ni de una mitad ni de un todo (...). (...) lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien" (Platón, 1986: 205 d15). El plano físico aristofánico queda de lado, la verdad de la búsqueda amorosa reside en alcanzar el bien, eje fundamental de la filosofía platónica.

Bibliografía

Lacan, J. (2003). El seminario de Jacques Lacan. Libro 8: la transferencia, Buenos Aires, Paidós.

Nussbaum, M. C. (1986). La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega, Madrid, Visor.

Platón, Banquete, trad. de M Martínez Hernández (1986). en Diálogos, Madrid, Gredos, vol.III.