

VELÁSQUEZ, Óscar, *Platón. El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2002, 129 págs.

El libro de Óscar Velásquez contiene los siguiente capítulos: I. Estudio preliminar (pp. 20-41); II. Los cinco primeros discursos del *Banquete* (pp. 45-85); III. El discurso de Sócrates (pp. 88-96); IV. Epílogo al convivio, o el discurso de Alcibíades (pp. 107-118).

El primer capítulo está precedido por un prefacio (pp. 11-13) y por un exordio al *Banquete* (pp. 14-19), y después del último capítulo encontramos una bibliografía selecta (en español, inglés y francés), un índice general (palabras clave), un índice de nombres, referencias a otros diálogos de Platón, palabras griegas transliteradas, y finalmente un índice de palabras griegas relevantes en esta obra.

Mi reseña sigue el orden del libro, esto es, voy a comentar parte por parte. Quiero adelantar que se trata de un estudio muy bueno y cuidadoso que vale la pena ser leído, pues muestra algunas facetas que a veces escapan al lector de este diálogo. Velásquez escribe con soltura, el trabajo se lee con facilidad y agrado.

En el prefacio se mencionan los siete actores que participan en el *Banquete*; Platón pone “en boca de siete diferentes invitados la mayor diversidad de opiniones que le pareció oportuno reunir acerca del crucial tema del eros” (p. 12), y se señala correctamente que el discurso de Sócrates es el punto culminante del diálogo.

---

PALABRAS CLAVE: amor, banquete, discurso, platón, sócrates.

RECEPCIÓN: 19 de noviembre de 2003.

ACEPTACIÓN: 15 de enero de 2004.

En las páginas dedicadas al exordio al *Banquete*, Velásquez hace hincapié en la extraordinaria belleza literaria de esta obra; también señala que la palabra que se traduce por “amor”, eros, no significa lo mismo para los griegos que para nosotros (punto al que se regresa); subraya que un cierto encantamiento que envuelve al lector del *Banquete*, puede deberse precisamente a este fenómeno:

pues cuanto menos griegos somos, tanto más parecemos haber olvidado y se nos escapa en definitiva el significado real que el eros pudo haber tenido para los habitantes de la Hélade y su cultura (p. 16).

Se menciona un factor que no suele tratarse cuando se interpreta el *Banquete*: hay en el diálogo un “respeto democrático” (p. 17), esto es, a cada uno de los participantes en el simposio se concede la palabra por igual. También es importante tener presente el ambiente dionisiaco que se da como trasfondo en la obra: de suyo es un convivio en el que se toma vino; luego llega Alcibíades con los “atuendos iconográficos del dios” (p. 17); después todos son obligados a beber gran cantidad de vino. De tal suerte, “Dioniso queda como el único dios indiscutido de la fiesta” (p. 18).

El primer capítulo, el “Estudio preliminar”, tiene varios subcapítulos: en primer lugar, el autor se refiere a las fechas del diálogo: después de hacer ciertas ponderaciones, Velásquez llega a la conclusión de que “la composición del *Banquete* se sitúa entre 385 y 379 a. C.” (p. 20) o entre 385 y 380. La fecha dramática sería el año 416.

En cuanto a las cuestiones de estilo, el *Banquete* está escrito en un estilo indirecto, pero los discursos de los oradores están reproducidos en oración directa. Otros diálogos platónicos tienen una estructura semejante, por ejemplo, *Parménides*, *Lisis*, *Cármides*, *Protágoras*. “Este modo de escribir en forma de relato tenía ya un uso aceptado *mucho antes* que Platón...” (p. 22; subrayado mío).

El apartado acerca del significado de “banquete” explica que el *symposion* no es una cena, sino aquello que se lleva a cabo después de la cena: es una “drinking party” (LSJ; p. 23): los comensales toman vino de acuerdo a ciertas reglas. Velásquez resalta que el término *symposion* se da exclusivamente en el título de la obra; para aludir a la cena y la bebida posterior se usan otros términos, como por ejemplo *deipnon* y *pótos* (cfr. p. 23). Cuando Platón usa

el término “banquete” en otras obras suyas, casi siempre tiene una connotación negativa.

El siguiente apartado se ocupa de la historia de las reuniones conviviales. Se trataba de una actividad esencialmente masculina, que data de la época arcaica y se presentó en cuatro modalidades: el festival religioso, la comida común militar, el banquete público ofrecido por la *polis*, y el *symposion* que se realizaba por placer. “El *symposion* propiamente dicho es el sucesor de la comida común de los clubes arcaicos de los guerreros” (p. 25). Ahora bien, el *Banquete* de Platón presenta un convivio *sui generis*, cuyo foco central es una persona, Sócrates, y no el vino. En muchos banquetes, especialmente en los de hombres cultos, se acostumbraban los discursos, igual que en el nuestro.

El tema siguiente habla de “eros” y el lenguaje del amor. Eros se suele traducir por “amor”; según Velásquez, el uso originario era el del deseo sexual. En un sentido más lato, eros “es el nombre para el impulso del deseo en todas sus formas” (p. 26).

Eros, como deseo erótico, se da en los poetas líricos de los siglos VII y VI a. C., y también en los trágicos. Nuestro autor incursiona en los distintos sentidos, en la evolución y la larga historia del término “eros”. Sus disquisiciones son sumamente interesantes, por ejemplo, el señalar que eros era considerado también como poder cósmico.

Para comprender bien el *Banquete*, se debe tener presente que el vocablo “eros” forma también parte del campo semántico de *epithymía*, “apetito”, deseo bruto de poseer algo. Eros desea y ama, mientras que *epithymía* sólo desea.

Ahora bien, para designar el amor al conocimiento, Platón no se sirve de *eros*, ni de *epithymía*, sino de *philía*. En general, *amor* es en griego *philía*, implicando amistad y afecto.

Un ejemplo clarificador de un cierto uso del término, es el caso de la relación entre el “eros” del amante Aristogitón y la correspondiente “philía” del amado Armodio, cuya mutua amistad ... les proporcionó la fortaleza suficiente para enfrentar y destruir el poder de la tiranía de Atenas (pp. 27 s.).

Velásquez subraya que es complicada la relación entre la pasión erótica como se da en el diálogo y la sexualidad en sí. El lenguaje

del eros no es necesariamente el de la sexualidad (éste es *tà aphrodisia* en *República*, 426a8). Empero, según nuestro autor, sí se puede ver que en el *Banquete* se discuten principalmente asuntos relativos al eros.

Otro punto importante en este contexto es la distinción entre *erastés*, “enamorado”, “amante”, y *erómenos*, “amado”.

Se puede decir, conforme a los relatos del *Banquete*, que el *erastés* está poseído de eros, mientras que el *erómenos* lo está de *philia*” (p. 29).

Se expone bien que la relación entre ambos no es simétrica; las respectivas emociones son diferentes, ya que sólo el amante está poseído por el eros. El amado responde con afecto y amistad al eros del amante. Así se produce un estado psicológico determinado, una tensión entre dos seres, que se llama precisamente “erótica”.

Caracterizar los ‘erotikoi logoi’ (sic) es el tema del siguiente apartado. Estos *logoi*, un “género literario ... que ha debido florecer en el curso del fin del siglo v...” (p. 31) constituyen un tipo especial de discurso en relación a asuntos amorosos. Mediante ellos se quiere, o bien, obtener el favor del ser amado, o bien, ganarse su confianza para establecer con él una amistad que *favorezca* la intimidad (cfr. p. 31). Son autores de este género, por ejemplo, Antístenes y Simias de Tebas; también Jenofonte en su *Banquete*. Un clásico de esta índole es, en el *Fedro*, el discurso de Lisias, como también el primero de Sócrates en el mismo diálogo.

Lo que el hombre desea, los “objetos eróticos”, es de diversa índole y, para obtenerlo, se requiere de la persuasión. Ésta se realiza mediante la palabra, instrumento por excelencia de la persuasión. Nuestro autor hace hincapié en el hecho de que en aquella época se vivía un auge de la palabra, gracias al desarrollo de las comunicaciones (vías y medios de transporte), de la economía (comercio e industria) y de la consolidación de la democracia (cfr. p. 35).

En el apartado “Vino y verdad” se subraya que la búsqueda de la verdad no es exclusiva de la filosofía; la verdad surge frecuentemente con el vino, como Alceo de Mitilene parece haber dicho por primera vez, igual que el refrán latino *in vino veritas*. Se bebe principalmente en las reuniones convivales, y uno de los ejemplos

más claros de que *in vino veritas*, lo tenemos en el conocido episodio de Alcibíades al final de la obra.

El título del siguiente apartado es “Tensiones espirituales”. En él se menciona que, si bien Platón es consciente del carácter individual del amor, lo es “como nadie en la gran tradición filosófica” (p. 37) del carácter social del amor, pues los hombres procrean por este mismo amor —una de las formas del eros— y así dan origen a la sociedad. De ahí la creencia platónica de que los hijos son también del Estado; de ahí que haya exigencias para el individuo en tanto que individuo, pero de igual modo en tanto que ciudadano.

En los párrafos de “La parte de Dioniso” se aporta una serie de datos importantes acerca de esta divinidad, sus funciones, sus muertes y nacimientos. Tradicionalmente es el dios del vino y de la embriaguez; él viene, al final, en la persona de Alcibíades. Si bien se le menciona expresamente sólo dos veces en la obra (175e y 177e), está tácitamente presente durante toda la reunión.

El último apartado de este excelente capítulo está intitulado “Agapé y Eros”. Los párrafos correspondientes revelan mucha erudición lingüística en relación al término *agapé* y sus significados. *Agapé* es una idea central del cristianismo, noción posterior a Platón (quien nada más usa el verbo *agapao* con el sentido de *phileo*), ya que denota el amor de Dios para con el hombre. Es interesante recalcar, como lo hace Velásquez, que San Juan (4, 7 ss.) usa *agapé* relacionado con el conocer, función que en el *Banquete* tiene el eros.

Abordo el segundo capítulo: “Los cinco primeros discursos del *Banquete*”. Se trata de los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón. Antes de entrar propiamente a esta materia, el autor presenta un comentario, en el cual adelanta que en los discursos se entrelazarán filosofía, eros y retórica.

Ahora bien, Velásquez trabaja del modo siguiente: en un primer paso, indica en pocas líneas el tema del discurso en cuestión. Después sigue un resumen más largo del discurso, y al final hace un comentario al mismo. A continuación me voy a referir casi exclusivamente a los comentarios, dando por sabido los contenidos de los discursos.

Fedro es el primer orador; por lo que expone, Velásquez lo llama “para-sociólogo” (p. 74) a la vez que “entusiasta seguidor de

la retórica” (p. 49). Al exhibir sus dotes de orador, elogia un eros claramente heroico, militar y elitista; manifiesta así un punto de vista tradicional y arcaico con respecto a Eros. Alaba una tradición en la cual se debe dar el amor entre amantes y amados, en tanto que eros es un poder de perfeccionamiento humano, ya que inspira valentía.

Es interesante el comentario donde Fedro menciona en su discurso que Eros es el dios más antiguo: después del Caos originario se engendraron primero Tierra y Eros. Dice Velásquez que Eros da cohesión —de la que Caos carece—, y la cohesión se manifiesta como virtud, tanto en el alma como en la sociedad.

Ahora bien, Pausanias, el siguiente orador, supone dos eros: por un lado, el “popular”, en el cual sólo interesa el cuerpo como objeto del deseo, y el “celeste”, en el cual la relación sexual se realiza con la intención de un perfeccionamiento espiritual. Según Pausanias, *erastés* de Agatón, una bella realización amorosa se muestra al observarse ciertas reglas y valores morales, como la honradez, la espiritualidad y la fidelidad. “El amor honorable de los hombres por los mancebos es el modo bello de amar” (p. 58); en el amante y en el amado deben coincidir las normas que embellecen, también moralmente, su realización amorosa. Según nuestro autor, el discurso de Pausanias es “complejo”, y señala aquél, asimismo, que “no hay, en la historia anterior de la literatura griega, un análisis sobre estos aspectos de eros que sea comparable” (ibid.).

Erixímaco, el médico, fue quien había ordenado que la reunión fuera de discursos y que no se bebiera demasiado. Él, elogiando el amor, hace una exhibición oratoria del arte médico. De entrada pretende continuar las ideas de Pausanias, pero, al referirse a la sexualidad humana, pierde la idea de la moralidad que manejó Pausanias y declara que la medicina hace ver que Eros es un dios admirable quien extiende su acción a todo, a los asuntos humanos y divinos (cfr. 186a-b). Erixímaco ve a los dos eros como un impulso en todas las cosas y, como médico, insiste en que, en cuanto a las relaciones sexuales, se debe favorecer lo bueno y lo sano en los cuerpos.

Señala Velásquez su inconformidad con una opinión hasta cierto punto común, de que el discurso de Erixímaco sea pedante y superficial. No es así: Erixímaco trata de plantear la medicina como

*episteme* a la vez que la presenta como una búsqueda de la armonía de “toda realidad corporal en el universo” (p. 70). Empero, en el contexto acerca del amor, Platón pone “al descubierto las limitaciones explicativas que un discurso basado en el arte médico de hecho manifiesta” (p. 66).

El discurso de Aristófanes manifiesta que el amor tiene una *dynamis*, una capacidad especial de producir en el hombre la felicidad más grande. En algunas partes de este discurso el autor descubre unas cuantas analogías con el pensamiento de Bergson; así dice, por ejemplo, que ambos pensadores (el francés y el griego):

conuerdan en un hecho capital: que el ser humano proviene de formas de vida diferentes de la actual, las que mantienen de algún modo su impulso vital en el estado presente (p. 73).

Aristófanes habla del amor como de un sentimiento de carencia; es el deseo de otro en tanto que deseo de perfección y totalidad (punto que también aparecerá en el discurso de Diotima). Por medio del sentimiento amoroso, que supera las relaciones sexuales, buscamos la reintegración con otro ser humano; buscamos nuestra antigua naturaleza de completud.

El comentario al discurso de Aristófanes me parece especialmente logrado, entre otras cosas, porque se destaca que se da un primer paso de la medicina a la filosofía, y también por hacer ver ciertas relaciones en el terreno lingüístico entre medicina y filosofía.

Agatón, inspirado en Gorgias, presenta un discurso que es una mezcla de broma y de seriedad mesurada; presenta a Eros como bellísimo y como el más feliz de los dioses. Según él, participa, además, de las cuatro virtudes que Platón maneja en la *República*: justicia, sabiduría, valentía y templanza.

Comenta Velásquez, en primer lugar, que el discurso de Agatón prepara el terreno para contrastar el discurso de este orador con el del siguiente, el de Sócrates, en el cual ya se abordará el tema del eros como Platón lo entiende. En segundo lugar, observa acertadamente que Platón quiso tal vez presentar dos tipos de belleza en las figuras de Sócrates y de Agatón. Éste, muy bello por fuera, competente en los discursos retóricos, y Sócrates, en boca de Alcibíades, “el más sabio y el más hermoso” (212e) por dentro.

Indica nuestro autor que los cinco últimos discursos:

han mostrado ... el saber acumulado en relación al tema por la cultura en general, ...por la poesía y el arte, la sofística y la retórica, la medicina, la dramaturgia y la filosofía. Representan lo más relevante quizá que la cultura griega ha logrado atesorar acerca de Eros en su rica historia... (p. 85).

El capítulo III está dedicado al discurso de Sócrates en el que aparece Diotima de Mantinea, quien le enseñó “las cosas del amor”.

El comentario al discurso de Sócrates es con razón mucho más largo que los anteriores. Aquí terminan la retórica y el “método laudatorio que se ha usado hasta [ahora]...” (p. 96); se introduce otro tipo de *laudatio*, a saber, el elogio del eros filosófico. Éste es descrito como anhelo de belleza y de lo que es bueno, como un filósofo vigoroso y, por serlo, se halla entre la sabiduría y la ignorancia. No es un dios, es un *daimon*, capaz de realizar este misterioso enlace entre el hombre y la divinidad (cfr. p. 98); por ello y en calidad de *daimon* debe ser elogiado, no en calidad de un dios.

Para entender mejor la idea de Eros, hay que entender bien la naturaleza de Poros. Velásquez aduce la opinión de Plotino, quien afirmó que los recursos de los que Eros dispone, se deben a una parte *racional* de su naturaleza, heredada de Poros (subrayado mío). Por otro lado, la embriaguez de Poros permite asociar el amor con la bebida, la pasión y la irracionalidad. Ahora bien, Eros es capaz de salir de su estado de carencia y de miseria, porque Poros y Penía se unen en él, quien así es padre y madre a la vez, ambos en un estado de mutua interdependencia.

Según Diotima, Eros es el deseo de poseer siempre lo que es bueno (cfr. 206a); a este fenómeno se debe la “procreación en la belleza, la cual estimula a los hombres a ser fértiles, tanto según el cuerpo como según el alma” (206b). Platón ya tiene la idea de la inmortalidad por reemplazo en los seres vivos. Algunos individuos prefieren procrear de otro modo: su gravidez se da en el alma; es el caso, por ejemplo, de poetas, artistas, políticos; ellos engendran mediante la educación. Se trata, como por ejemplo en los casos de Homero y Solón, de “una fecundidad espiritual inspirada por Eros” (p. 103).



Acto seguido, Sócrates, considerado como “iniciando”, es llevado por Diotima a comprender la escala de la belleza, que empieza por los objetos bellos y termina con la Idea de la Belleza. Quisiera señalar una fina observación de Velásquez, en el sentido de que, poco antes de llegar a la Idea de la Belleza, Platón usa los mismos términos que se usaron en la *República* cuando el prisionero se dispone a ver el sol. Es una “vuelta” hacia una nueva experiencia espiritual.

En la conversación con Diotima, llama la atención un lenguaje propio de iniciación; Sócrates debe pasar por una “iniciación mayor”, esto es, comprender la escala de la Belleza, y Diotima duda por un momento si él podrá seguirla. No falta una alusión, por parte de Velásquez, a que Platón conoció los misterios de Eleusis (sin que él se pronuncie acerca de si el mismo Platón pudo haber recibido esta iniciación).

La experiencia de la Belleza invade la totalidad del ser humano y

si bien se sugiere que se trata de una situación pasajera aunque intensa, parece evidente que es precisamente esa suprema experiencia la que sostiene y fundamenta una vida dedicada a la filosofía (p. 106).

En cuanto a este capítulo, quisiera comentar que, a mi entender, se debió haber hecho más énfasis en la Idea de la Belleza. Por lo demás, el camino hacia la Belleza está muy bien descrito, y se reproduce perfectamente bien el “ambiente” iniciático, ritual y lleno de misterios que reina en la conversación de Sócrates con Diotima.

En el último capítulo, Platón usa el recurso de la sorpresa: interrumpe el clima casi místico que había dejado el discurso de Sócrates mediante la aparición de Alcibíades —borracho, pero en sus cinco sentidos—. Este episodio es muy conocido: en él, el tema del eros se lleva al límite, ya que el amor se muestra también como pasión y deseo sexual. Señala el autor que tal vez no está representado exactamente el Sócrates histórico, pero sí se trata de un Sócrates verosímil. El que Alcibíades se proponga expresamente elogiar a Sócrates y no a Eros, hace pensar que el maestro de Platón simboliza el Amor.

Primero se dio un ascenso a la Idea de la Belleza; ahora viene, como en un movimiento dialéctico, el descenso. Alcibíades está

avergonzado: su maestro trató de llevarlo por el camino correcto, pero el discípulo no lo pudo seguir; comprendió el mensaje, pero no es capaz de actuar coherentemente.

Alcibíades contiene a Poros y a Penía: hay paralelismos al respecto: de Poros se dice en 203b *methustheis*, y de Alcibíades, en 212d, *sphodra methuntos*. Penía representaría el estado de carencia en el que se encuentra Alcibíades, y que le hace buscar la cercanía de Sócrates. Ella estaba “junto a la puerta” (203b) y Alcibíades “se detuvo en la puerta” (212d) (pp. 116-117).

Observa Velásquez muy bien que en el discurso de Alcibíades se enlazan elementos de (casi todos) los demás discursos. La mención de la valentía de Sócrates en las batallas junto a Alcibíades recuerda partes del discurso de Fedro. Los dos tipos de Amor de Pausanias están presentes en los personajes de Sócrates y de Alcibíades. El discurso de Aristófanes mostró la invalidez del hombre y el amor como remedio, lo cual Alcibíades busca en Sócrates. Hasta se puede ver también a Erixímaco, quien ordenó que cada uno hablara a favor de Eros: Alcibíades habló elogiando a Sócrates, quien encarna a Eros.

Como puede apreciarse, este libro no es para principiantes, ya que se debe haber leído el *Banquete* con anticipación. Los muy conocedores del diálogo probablemente no encuentran tantas cosas nuevas; yo diría que el estudio de Velásquez es para personas que conocen el diálogo, pero no exhaustivamente. A este nivel es muy recomendable, en especial las partes que comprenden el primer capítulo.

Después de la lectura de los discursos del *Symposion* y los comentarios de nuestro autor, sólo me queda decir algo que Platón muestra bellamente (en palabras de W. Bergengrün, en su libro *Der Grosstyrann und das Gericht*): *nil pluriformius amore*.

Ute SCHMIDT OSMANCIK