

EL SIMPOSIO DE PLATÓN: ESTRUCTURA Y ESCENOGRAFÍA AL SERVICIO DE LA PERSUASIÓN FILOSÓFICA

José M. Lissandrello

Universidad Nacional de Córdoba

lissandrellos@yahoo.com.ar

Resumen

Los diálogos de Platón se caracterizan, entre otras cosas, por la gran riqueza escénica a través de la cual se presenta el mensaje filosófico. En el presente trabajo se reparará en la importancia que tienen los aspectos escénicos y la estructura del *Símposio* para su interpretación. Sin restarle valor a los elogios a Eros hechos en casa de Agatón y a las cuestiones filosóficas presentes en ellos, se procurará mostrar cómo las situaciones y personajes, que en principio no tienen un rol protagónico en la casa del autor de tragedias, constituyen claves hermenéuticas de la obra en su totalidad.

Palabras clave: estructura - escenografía - persuasión - ascenso dialéctico.

Abstract

Plato's dialogues are characterised, among other things, by great the stage richness through which the philosophical message is conveyed. In the present text, the importance of stage aspects and the structure of the *Symposium* will be considered for its interpretation. Without taking away the value of the praises to Eros done in Agaton's house and the philosophical matters present in them, the intention is to show how the situations and characters, who do not have at the beginning a main role in the house of the tragedies' author, constitute hermeneutic keywords of the work on its whole.

Keywords: structure - stage design - persuasion - dialectical rise.

El *Símposio* es uno de los diálogos más ricos en cuanto a los aspectos escénicos que contiene. En el presente trabajo haremos mención de algunos pasajes que dan cuenta de la estructura de la obra y de aspectos escénicos particularmente significativos. El primero de esos pasajes se ubica en la parte introductoria en la que se distinguen dos marcos de relato. Aquí efectuaremos algunas consideraciones en relación con lo que Apolodoro comenta a los primeros oyentes antes de narrar lo que Aristodemo le contó; además, repararemos en la experiencia de Apolodoro -al escuchar directamente a su maestro, o a otro hablar sobre él- comparada con la experiencia que más adelante narrará Alcibiades. Ambos personajes representan, en cuanto discípulos directos de Sócrates, distintas maneras de responder a la propuesta socrática. El segundo pasaje se refiere a la llegada de Sócrates a casa de Agatón con motivo de lo cual se inserta una reflexión sobre el problema de la transmisión de la sabiduría. Por otra parte, prestaremos atención al discurso de Diotima, de manera especial al lugar que ocupa dentro del diálogo y la función que cumple como otra modalidad distinta de elogio a Eros. Finalmente, haremos hincapié en las palabras de Alcibiades, luego de su incursión en la última parte del diálogo, para efectuar un elogio no del amor sino de Sócrates.

Nuestro análisis intentará poner de manifiesto cómo esos elementos predominantemente escénicos -y simultáneamente significativos para indicar la estructura del diálogo-, pueden contribuir a enriquecer la interpretación general del *Símposio*.

En la parte introductoria -lo que sucede antes de que Sócrates junto con Aristodemo se pongan en marcha hacia la casa de Agatón- se distinguen dos marcos de relato: al primero, y que envuelve a toda la obra, pertenece un grupo de oyentes que pide información a Apolodoro acerca de lo sucedido en casa de Agatón (172 a 1)¹. Ante este requerimiento Apolodoro refiere en primer lugar -ya en un segundo marco- el encuentro casual que tuvo con Glaucón en el camino de Falero a su casa (172 a 2). Por este hecho Apolodoro no se encuentra desprevenido (οὐκ ἀμελέητος) para lo que lo requieren. Él ha tenido recientemente la experiencia de narrar lo sucedido en casa de Agatón y Glaucón lo de-

¹ Si bien los oyentes no se expresan, su presencia puede deducirse a partir del uso de la segunda persona del plural por parte de Apolodoro en esa primera línea: δοικῶ μοι περὶ τῶν συνθέντων οὐκ ἀμελέητος.

tiene en el mencionado camino ya que precisamente estaba interesado en saber qué había sucedido en casa de Agatón. Glaucón ha escuchado algo de Fénix; sin embargo, no tiene datos ciertos sobre la fecha y detalles de lo sucedido. Apolodoro no refiere de manera inmediata lo sucedido sino que hace una consideración sobre su experiencia antes de conocer a Sócrates (172 c 4-173 a):

“Todavía no hace tres años que trato con Sócrates y he hecho como una de mis diarias preocupaciones saber qué dice o qué hace. Antes de esto casualmente andaba a la deriva... y creía que era necesario hacer todo menos filosofar”.

Él es un discípulo en formación que ya sabe de los beneficios que conlleva el camino filosófico². De la misma manera cuando retoma el primer marco del diálogo -esto es con los primeros oyentes que le demandan información-, tampoco entonces pasa directamente a lo sucedido en casa de Agatón sin antes hacer mención a lo que representa su experiencia con Sócrates y la filosofía (173 c 2 ss.):

“Por lo que a mí me toca, cuando oigo a otros hablar sobre filosofía o bien cuando yo mismo lo hago, aparte de considerar que saco provecho, me lleno de extraordinario júbilo”.

En estos dos primeros marcos encontramos un elemento en común: el interés de los primeros oyentes y de Glaucón en escuchar ‘lo sucedido’ en casa de Agatón. En ambos casos se percibe una avidez de información, en principio solamente para enterarse de las cosas. Más aún, hay en ambos marcos un tono de chanza hacia Apolodoro cuando éste comenta su experiencia acerca de Sócrates y acerca de la filosofía: (173 a 3 ss -segundo marco-): “No bromees, sino dime cuándo tuvo lugar ese encuentro” (Μὴ σκώπῃ, ἔφη, ἀλλ’ εἰπέ μοι πότε ἐγένετο ἢ συνουσία αὐτῆ) En el primer marco -concluida la referencia de Apolodoro a la conversación que mantuvo con Glaucón- también los primeros

² Friedländer (1975: 3) opina que la inclusión de Apolodoro y Aristodemo tiene que ver con una clase de discípulos apasionados pero improductivos y algo graciosos. Discrepamos en este punto ya que, al menos Apolodoro, ha obtenido frutos de la συνουσία junto a Sócrates

oyentes no toman con seriedad las palabras de aquél al referirse a la filosofía (173 d 4 ss.):

“Siempre eres el mismo; Apolodoro; siempre estás hablando mal de ti y de los demás, y me parece sencillamente que tienes por unos infelices a todos menos a Sócrates...”³.

Estos dos marcos se caracterizan, además, por contener, de alguna manera, lo que posteriormente se desarrollará en el centro del diálogo. Esto puede apreciarse en la relación que guarda con estos marcos introductorios la intervención de Alcibiades. La misma es tomada en tono de chanza –en parte por su favoritismo hacia Sócrates, en parte por su estado de ebriedad–; sin embargo, él deja muy en claro que no va a formular un discurso sobre el Amor sino sobre el mismo Sócrates. En tal sentido los marcos introductorios son una pequeña muestra de lo que se desplegará en el centro del diálogo: no el simple escuchar o narrar sino el reflexionar sobre el quehacer filosófico. Tanto en las palabras de Apolodoro como en el discurso de Alcibiades queda claro que a los interesados en escuchar el relato no les cabe el lugar de oyentes pasivos, ajenos a lo que se trata, sino que son advertidos de que no pueden quedar indiferentes ante el relato que van a escuchar. Debe haber una toma de conciencia de que lo que está en juego en el fondo es el ser feliz en la vida o no⁴. A través de las palabras de Alcibiades la figura de Sócrates cobra máximo relieve y se constituye en el tema central. Se desplaza cualquier otro interés y todo gira en torno a una preocupación por la filosofía; desde esta perspectiva, la primera parte podría ser leída como un pequeño anticipo de la situación que se presenta en el discurso de Alcibiades. En efecto, así como Glaucón estaba muy interesado en saber lo sucedido en casa de Agatón, pero Apolodoro daba claros indicios de que

³ Las traducciones del presente trabajo son propias; se ha procurado respetar el sentido del texto original y, cuando ha sido necesario, se han incorporado algunas variantes en orden a la claridad.

⁴ Esto puede deducirse de dos pasajes: uno donde Apolodoro le dice a Glaucón que antes era desdichado, no menos de lo que Glaucón es ahora (173 a 1 ss.): *καὶ σίόμενος τι ποιεῖν ἀθλιώτερος ἢ ὅπουσιν, οὐχ ἦρτον ἢ σὺ νυν...* El otro pasaje se encuentra un poco más adelante cuando el mismo Apolodoro se dirige a los primeros oyentes, afirmando que, a pesar de que los demás lo consideran infeliz, en realidad es todo lo contrario (173 d 1 ss.): *καὶ ἴσως αὐτὸ ὑμεῖς ἐμὲ ἡγεῖσθεσ κακοδαίμονα εἶναι, καὶ οἶομαι ὑμᾶς ἀληθῆ οἶεσθαι· ἐγὼ μὲντοι ὑμᾶς οὐκ οἶομαι ἀλλ' εὖ οἶδα.*

lo más importante para él fue el conocimiento de Sócrates y el frecuentar su presencia, así también Alcibiades no responde a la expectativa generada entre los oyentes de que él hiciera su respectivo elogio de Eros, sino que antepone la narración de su experiencia con Sócrates. En ambos casos, tanto en el relato de Apolodoro como en el discurso del joven Alcibiades y a pesar del interés de los oyentes, ellos dan primacía a lo que ha significado el encuentro con el filósofo. De esta manera, los marcos introductorios ofrecen una pequeña muestra de lo que se desarrollará posteriormente y alertan a los distintos oyentes y, en alguna medida, también a nosotros los lectores, de que más allá de los variados e importantes elementos que el diálogo ofrece, la figura socrática, como paradigma del ejercicio filosófico, debe ocupar el primer plano de atención.

La última reflexión nos lleva a considerar la importancia que los marcos de relato tienen para los lectores. En efecto, todo lo señalado acerca de los mencionados marcos no tiene ninguna incidencia en los comensales ubicados en casa de Agatón. Resulta entonces legítimo pensar que el escritor Platón ubicó toda la primera parte -no vinculada directamente con el tema central (el elogio a Eros)- atendiendo al problema de la recepción⁵. Tuvo en cuenta a los primeros receptores, es decir, quienes demandaron información a Apolodoro, pero pensó también en los últimos, los lectores. Son éstos quienes tienen ante sus manos la totalidad de la obra y son invitados al esfuerzo hermenéutico.

Dioniso: juez acerca de la posesión de la sabiduría

Dentro de los detalles escénicos es de notar el momento en el que Sócrates arriba a casa de Agatón y éste desea que el filósofo se siente junto a él pretendiendo que el saber fluya en él de una manera más directa. Ante tal pretensión Sócrates es claro (175 d 3)⁶:

“Sería bueno, ciertamente, Agatón, que, al ponernos en contacto unos con otros, cual agua que pasa por un hilo de copa más llena a copa menos llena, así fluyera la sabiduría entre nosotros y pasara del más lleno al más

⁵ Para este tema ver Link (1976).

⁶ Guthrie (1998: IV 356), al comentar este episodio, no repara en la incidencia posterior de esta escena, sino que la vincula con el hecho de que Sócrates buscaba conocer “cuándo era posible que se dieran los requisitos mentales y la afinidad moral entre él y un joven, necesarios para que las relaciones maestro-discípulo tuvieran éxito”.

vacío; si sucede de esta manera, mucho estimo hallarme reclinado junto a ti”⁷.

Una vez más en el diálogo, se alude al aspecto de la transmisión del saber y en este caso mediante un claro detalle escénico. Todavía se está en los prolegómenos de los discursos sobre Eros que serán el centro del diálogo; sin embargo, en Platón nada está colocado azarosamente. Todos desean saber del filósofo o estar cerca del mismo. En el primer marco todos los oyentes estaban deseosos de saber lo sucedido; no obstante, Apolodoro demoraba esa información presentando primero lo que había significado su experiencia con Sócrates y la filosofía, experiencia que no se dio precisamente de un día para otro. Aquí también -en el caso de Agatón- aparece el deseo de obtener conocimiento rápidamente. Sócrates, a través de la comparación entre dos recipientes, muestra que no es posible la transmisión del saber por un mero contacto exterior. Este detalle visual-escénico, que hasta puede pasar inadvertido, es retomado en otros momentos del diálogo. Por una parte, cuando Alcibiades narre su encuentro con Sócrates y comente su desilusión por no haber obtenido de Sócrates lo que él esperaba: si bien este joven pretendía el amor exclusivo de su maestro, no habría que descartar que en todo lo erótico estuviera incluido el deseo de obtener la sabiduría de parte del maestro por un mero contacto. Alcibiades se quedó en ese primer nivel de atracción por el maestro y no alcanzó a entender “en ese momento” lo que significaba la experiencia junto a Sócrates como un camino de búsqueda en común de la sabiduría. Destacamos la expresión “en ese momento”, pues consideramos que la actitud y posición de Alcibiades en aquel tiempo en el que se produjo el episodio narrado por el joven discípulo es distinta de la posición y rol que Platón le adjudica en el diálogo. Si bien en la obra mantiene aún los conocidos celos hacia su maestro, no debemos tomar su participación de manera totalmente irónica ni debemos desconocer en sus palabras la presencia de la verdad respecto de su maestro⁸. Por otra parte,

⁷ Friedländer (1975: 6) opina que con esta “comparación chistosa” (scherzendem Vergleich) se señala un motivo fundamental de educación socrática. Y el sabio Agatón y el no sabio Sócrates aparecen en un estar al lado y en contra irónicamente desafiante (in ironisch herausforderndem Neben-und Gegeneinander).

cuando el filósofo narre su encuentro con Diotima se verá con claridad que la experiencia implica un camino de ascenso difícil, por cierto, pero promisorio en cuanto a las metas por alcanzar.

Hay todavía un detalle más de cierta importancia en esta parte preliminar en la que dialogan brevemente Sócrates y Agatón. Cuando el primero se refiere a su sabiduría la describe como “de poco valor y dudosa” (φαύλη καὶ ἀμφοισθητήσιμος), mientras que alude a la sabiduría de Agatón como “brillante” (λαμπρά) la cual “llegó a ser manifiesta ante más de tres mil griegos como testigos” (καὶ ἑκατοντῆς ἐγένετο πρώην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις)⁹. En este reconocimiento irónico que hace el filósofo de la sabiduría de Agatón en contraposición con la suya, se destacan el detalle temporal y la modalidad que Sócrates utiliza para referirse a la sabiduría del autor de tragedias: brillante, como un golpe de luz y que se manifestó anteaer ante una multitud. Nada más opuesto a lo sugerido hasta ahora -tanto en los primeros marcos como por el mismo Sócrates hace un momento- sobre la verdadera sabiduría. Apolodoro ya nos había anticipado la necesidad de frecuentar diariamente a Sócrates y el beneficio de esto, en contraposición con la actitud de esos primeros oyentes; el mismo Sócrates acaba de alertar que es imposible adquirir la sabiduría en forma casi repentina por mero contacto. En este breve pasaje puede reconocerse la presencia de una pequeña clave: la situación en que Agatón adquiere la sabiduría -o mejor dicho el reconocimiento de mucha gente-, no es la buscada por el dialéctico. Lo repentino y la necesidad de muchos testigos (μάρτυσι) no es garantía del saber filosófico. Todavía un elemento más: la afirmación que hace Agatón -en tono de broma- sobre cómo se va a dirimir la cuestión de estos dos tipos de sabidurías (175 e 7 ss): **“Eres burlón, oh Sócrates, dijo Agatón. En cuanto a estas cosas un poco más tarde juzgaremos tú y yo acerca de la**

⁸ Gaiser (1984: 59) hace valiosas consideraciones sobre el discurso de Alcibíades. Tal discurso está estructurado en base a la distinción de exterioridad e interioridad. En esta distinción hay que delimitar tres niveles: el ámbito de la apariencia exterior, el ámbito de los valores interiores y el ámbito de la verdad, el bien y la belleza en sí. La misma distinción, según Gaiser, valdría para el comportamiento de Sócrates: en su aspecto exterior la verdad aparece en un modo provisorio, casi escandaloso. En su interior resaltan en modo más claro la belleza y el bien verdadero. Sin embargo Sócrates, con toda su virtud, no es un dios. Representa lo divino y lo hace visible; pero no puede ponerse en su lugar.

⁹ *Simposio* 175 e 2 ss.

sabiduría sirviéndonos de Dioniso como juez¹⁰.

Éste es un dato que, aparentemente, no tiene resolución en el diálogo, pues en ningún momento se pone a aquel dios como juez de la sabiduría que cada uno posee. Sin embargo, encuentra su significación y resolución en dos momentos posteriores de la obra: en el discurso de Alcibiades y al final de la obra con un detalle escénico. En el primer caso, de entre los varios elementos que nombra el joven discípulo de Sócrates hay dos referencias a su maestro con respecto al vino o a la posibilidad de embriagarse: en la primera, Alcibiades afirma que Sócrates beberá cuanto se le ordene beber, mas nunca se emborrachará (214 a 4-5); en la segunda, al narrar el momento que compartieron en Potidea, destaca Alcibiades (220 a 2 ss.): “nunca nadie vio a Sócrates emborracharse y de esto, me parece, habrá inmediatamente una prueba”. En el segundo caso, ya en la parte final del diálogo, quienes quedan despiertos después de todo lo debatido son Aristófanes, Agatón y Sócrates. Primero se duerme el comediógrafo y luego Agatón; Sócrates, por su parte, después de haber bebido a la par de aquéllos, se levanta para continuar con las actividades diarias lejos de denotar algún signo de cansancio. Un elemento dionisiaco, como es el vino, ha sido la prueba, el juez que ha dirimido la cuestión en el nivel escénico. Esto último se ve avalado, además, por el hecho de que al comienzo de la reunión Erixímaco y los demás declararon no estar en condiciones de beber mucho, por lo que se insistía en ver la forma de hacerlo lo más fácilmente posible (176 casi b); Sócrates, por el contrario, no tiene problemas sobre esto, pues está en condiciones de beber mucho o poco (176 c 3): Sócrates ha sido el único en mantenerse en pie después de todo lo debatido y ha vencido largamente en la prueba propuesta por Agatón, en silencio, sin comentarios¹¹. La prueba planteada por el filósofo exige un conocimiento y un esfuerzo de otra naturaleza: constancia en la tensión ascendente, mediante la búsqueda de las cosas bellas. Una vez más un detalle escénico se constituye en una clave de interpretación para valorar el diálogo en su totalidad.

¹⁰ Ὑβριστής εἰ, ἔφη, ὃ Σόκράτης, ὁ Ἀγάθων. καὶ πάντα μὲν καὶ ὀλίγον ἕστερον διαδικασόμεθα ἐγὼ τε καὶ σὺ περὶ τῆς σοφίας, δικαστῆ γράμενοι τῷ Διονύσῳ.

¹¹ Szlezák (1985: 225) entiende que “la comunidad (los participantes) que une estas conversaciones encerradas en sí, es la comunidad del ‘Agon’.”

Estas consideraciones, nos parece, arrojan luz sobre los detalles formales-es-cénicos de los primeros niveles del diálogo. En efecto, la demora de Apolodoro en referir lo sucedido tanto a Glaucón como al resto de los primeros oyentes, tiene relación con las reflexiones expuestas más arriba sobre la transmisión de la sabiduría. Ni el camino a través de la experiencia dialéctica, ni siquiera el informarse sobre tal experiencia puede pasar por una mera comunicación. El detalle en el cual Apolodoro se detiene no es menor: lo que representó para él frecuentar a Sócrates día a día.

Por otra parte, podríamos preguntarnos: ¿por qué Platón no comenzó el diálogo directamente en casa de Agatón?¹² Es que no interesa solamente lo sucedido allí; interesa también cómo se ha de entender, cómo se ha de procesar y transmitir lo sucedido. Así como Sócrates le deja en claro a Agatón que no puede transmitirse la sabiduría como si se tratara de un líquido que va de un recipiente a otro, también los oyentes -y aun los lectores- que no han tenido contacto con la experiencia del camino dialéctico deben ser alertados de que se trata de algo que pone en juego la felicidad. Y si bien los primeros oyentes no participan más en el diálogo, no debe olvidarse que no dejan de escuchar todo el relato que está haciendo Apolodoro, por lo que sería pensable que todos estos detalles tuvieran alguna incidencia en ellos.

La inserción de “un tercero imaginario” al servicio de la persuasión¹³

Dentro de la parte central del diálogo -lo discurrido acerca de “Eros” en casa de Agatón- podríamos delimitar dos partes: la primera, que comprende elogios a Eros mediante monólogos a cargo de diversos interlocutores: Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón; la segunda, a partir de todo lo dicho

¹² Cfr. *Protágoras* 319. Allí también, el diálogo no comienza por la cuestión filosófica central que se debatirá en casa de Calias, a saber, si la virtud es enseñable o no; por el contrario, entran en juego otros aspectos que, en principio, no tendrían directa vinculación e incidencia en la parte principal de la obra. Sin embargo, leída toda esa primera parte con detenimiento, se aprecia el interés que tiene Platón en alertar al joven Hipócrates acerca de lo que intenta hacer. Junto a la cuestión filosófica de la posibilidad de enseñar la virtud, se destaca en el comienzo de la obra la preocupación por el alma de este joven que hace las veces de un discípulo directo de Sócrates. Cfr. Lissandrello (2005: 36 ss.).

¹³ Importantes consideraciones tiene sobre este tema Cornavaca en su tesis doctoral *La persuasión en Platón*. Realiza allí un exhaustivo análisis a partir de un análisis de la raíz *πειθω*- a lo largo de toda la obra platónica. (Cornavaca: 1988).

por Sócrates, la refutación que éste hace del autor de tragedias, el discurso de Diotima, el ingreso de Alcibíades y el final mismo. En la primera parte puede apreciarse cómo cada uno de los interlocutores va dando más precisiones acerca de la naturaleza de Eros: Fedro elogia a Eros como un gran Dios por su nacimiento y por ser uno de los primeros en crearse; Pausanias plantea que un Amor es el proveniente de la Afrodita hija del cielo (Urania) y otro Amor, más reciente, es el proveniente de la Afrodita popular, hija de Zeus y Dione. Erixímaco, luego de tomar el turno de Aristófanes por encontrarse aquejado de hipo, aclara en primer lugar que Pausanias “dio bello arranque a sus razones, más no las llevó a conveniente término” (185 e 6). Reconoce que el discurso anterior fue “bello” (καλῶς) pero no “suficiente” (ικανῶς). Él propone “llevar a término el discurso” (τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ)¹⁵. Sin embargo, tal intención no condice con el proceso dialéctico pues no es a través del λόγος de uno solo que se puede llegar a aclarar un concepto sino, en todo caso, a través del diálogo que es el que puede arrojar luz sobre lo tratado. Aristófanes se propone decir algo distinto de lo ya dicho por Pausanias y Erixímaco: él intentará determinar la δύναμις del Amor y se referirá luego a las tres clases de hombres que hubo en un principio: varón, mujer, andrógino. Por último, Agatón critica los otros discursos que se han dedicado no tanto a alabar a Eros sino a alabar a los hombres por los bienes de los que aquél es causa. Postula que hay que alabar primero al Amor por lo que es y después por sus dones (195 a 3-5)¹⁶.

Sin entrar en más detalles¹⁷, podría entenderse que cada interlocutor relativiza el discurso anterior y propone a su criterio uno superior. Queda de manifiesto así, el ascenso que se va ganando en la delimitación de Eros, desde Fedro hasta Agatón, cuyo discurso es el más reconocido y representa el punto culminante de las exposiciones anteriores. El discurso de este último deja la sensación de que ya nada queda por decir sobre Eros. Precisamente será Sócrates quien

¹⁵ *Simposio* 186 a.

¹⁶ Friedländer (1975: 474) refiere valiosos puntos de vista de otros críticos que consideran los distintos discursos sobre Eros como pertenecientes a diferentes partes. De esos diversos puntos de vista cabe destacar el de García Bacca quien entiende a los cuatro primeros discursos como pertenecientes a una primera parte, mientras que los discursos de Agatón y Sócrates se enmarcan dentro de una segunda parte.

¹⁷ Para mayor información acerca de los diferentes discursos en casa de Agatón, ver Friedländer (1975: 8 ss.); Guthrie (1998: IV 356 ss.).

produzca un cambio en la modalidad de exposición: él siente que no podrá hablar a la manera en que lo han hecho los demás; más aún, declara su estado de aporía (198 a 4 ss):

“¿Te parece, hijo de Acúmeno, que no tenía por qué temer y que no dije más bien con previsión de adivino lo que entonces dije: que Agatón, hablaría maravillosamente y yo estaría en aprietos?”

La aporía de Sócrates es real, pero sólo en el nivel del ἄτακτος en que se viene hablando sobre Eros. En su aporía hay una declaración de la imposibilidad de avanzar según su intención que es, simplemente, decir la verdad (199 a 6 - 7). La verdad en boca de Sócrates tendrá dos momentos: la refutación a Agatón y la narración del discurso de Diotima. En cuanto a lo primero, es oportuno detenerse en la parte final del diálogo entre el autor de tragedias y el filósofo cuando se refiere a la aporía en la cual se cae y que debe ser reconocida por Agatón (201 c 6-7): “Yo -dijo- oh Sócrates, no podría (estaría en la capacidad de) contradecirte, sino sea así como tú dices” (Ἐγὼ φάνηαι, ὃ Σόκρηναι, οὐδὲν ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ’ οὕτως ἔγχετο ὡς σὸ λέγεις). Este es un paso muy significativo: antes de emprender la experiencia dialéctica, es necesario reconocer la insuficiencia de otras modalidades, las cuales no deben ser eliminadas pero sí superadas cuando se quiere buscar la ‘verdad’ de algo. La aporía de Agatón, el homenajead, no puede haber pasado inadvertida ni a los otros comensales, ni a quien camina junto a Apolodoro, ni a los primeros oyentes. Tampoco puede pasarnos inadvertida a nosotros. Se constata, de esta manera, cómo el efecto de un momento del diálogo alcanza a toda la obra, a todos los marcos que la envuelven y toca también al lector. Aquel reconocimiento es fundamental: para poder avanzar a otros niveles se debe ‘reconocer’ que la aporía, lejos de ser un punto de cierre, constituye uno de los principales peldaños del ascenso dialéctico¹⁸. Sócrates necesita dejar constancia de esto antes de relatar su diálogo con Diotima.

En cuanto al segundo momento, recordemos que Sócrates declara que ha recibido muchas enseñanzas de parte de Diotima en cuanto al amor y que

¹⁸ Para el tema de la aporía ver Villagra Díez (1999) y Eiler (1987).

hablará en función de las cosas acordadas entre él y Agatón (201 d 5 ss.); además, refiere que él mismo había utilizado ante Diotima casi los mismos argumentos que Agatón refirió ante él, y que Diotima lo refutó con las mismas palabras con las que él había refutado a Agatón. Sócrates ya aprendió las lecciones de Diotima y ahora pone a disposición de los demás aquello que ha recibido. Es ésta la narración por excelencia. Aquí se ve claramente la finalidad que se persigue con el discurso: persuadir a otros tal como el narrador ya ha sido persuadido (212 b 2 ss.):

“Y yo he sido persuadido; y habiendo sido persuadido intento también persuadir también a otros de que para esta adquisición, nadie podría obtener más fácilmente un mejor colaborador para la naturaleza humana que Eros”¹⁹.

Sócrates intenta persuadir a los demás sólo después que él ha quedado persuadido (212 b). La persuasión se constituye en un elemento movilizador. La expresión “me enseñó las cosas relativas al amor” (ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδαξεν)²⁰ con la cual comienza el relato socrático de lo vivenciado con Diotima, representa una experiencia que vive el filósofo y que encuentra su punto culminante en el hecho de intentar persuadir a los demás. Lo aprendido por Sócrates no se agota en lo meramente conceptual sino que lo lleva al compromiso íntimo de seguir persuadiendo. El διδάσκειν no implica un proceso con comienzo y término sino un movimiento permanente donde el sujeto recepta lo enseñado y debe transformarse en transmisor de lo recibido. Sócrates ya persuadió a Agatón, el máximo orador hasta el momento, hecho que muestra el plano superior

¹⁹ “πέπεισμαι δ’ ἐγὼ πεπεισμένος δὲ πειρώμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν ὅτι τοῦτο τοῦ κτήματος τῆ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἂν τις ῥαδίως λάβῃ”. Es de notar que al final del Menón, luego de una larga discusión acerca de la enseñabilidad de la virtud, Sócrates expresa que ya es tiempo de partir y delega en Menón la tarea persuasiva (100 b 8-c): “Pero ahora para mí es tiempo de partir; tú, por tu parte, persuade también a tu huésped Anito de las cosas en cuanto a las cuales tú mismo has sido persuadido, para que esté más afable; porque en el caso de que logres persuadirlo, harás también un favor a los atenienses” (ὄν δ’ ἐμοὶ μὲν ὄρα ποιῆσαι, σὺ δὲ ταῦτά ταῦτα ἕπερ αὐτὸς πέπεισαι πείθε καὶ τὸν ξένον τόνδε Ἄνιτον, ἵνα πρῶτος ἢ ὡς ἐὰν πεισῆς τοῦτον, ἔστιν ὅτι καὶ Ἀθηναίους ὀνήσεις).

²⁰ *Simposio* 201 d 5.

Sócrates ya persuadió a Agatón, el máximo orador hasta el momento, hecho que muestra el plano superior en el que se encuentra el filósofo. Ahora bien, en el momento de plantear temas de mayor vuelo, como son el valor de intermedio de Eros y el camino de iniciación en la belleza que incluye los más altos grados (τέλεια καὶ ἐποπτικά), todo lo cual pertenece a un nivel más elevado, acude al recurso de la inserción del personaje de Diotima. Ya han sido pronunciados todos los elogios hacia Eros, ya ha hablado Agatón, ya ha sido refutado éste por Sócrates. El discurso de Diotima no podrá ser seguido por ninguno de los interlocutores presentes a excepción del filósofo. Platón acude en el *Símpo* "al tercero imaginario ideal"²¹ frente al cual Sócrates se ubica también como "el interlocutor ideal": Diotima, si bien no está segura de que el filósofo pueda seguirla, pondrá todo su empeño (210 a 2); Sócrates, por su parte, pondrá toda la disposición para dejarse guiar y todo su esfuerzo en continuar con la tarea persuasiva (212 b 2).

La inserción de Diotima resultaría así un recurso extra-dialógico destinado a la persuasión y una pequeña clave hermenéutica que Platón deja caer. Persuasión, además, que se da en las óptimas condiciones para un diálogo fructífero: por un lado, alguien que conoce el camino, que guía, y más aún, que hará todo el esfuerzo por guiar; por otro lado, alguien que reconoce su ignorancia y por eso mismo se pone en disposición de seguir. Ante la pregunta de Diotima "¿Cuál es la obra del amor?", Sócrates queda desconcertado pero agrega que precisamente por esto viene junto a ella, para aprender estas mismas cosas (206 b 6). Vale la pena reiterarlo: Sócrates, quien ha refutado a Agatón, aparece en actitud de discípulo dispuesto a aprender, hecho que lo distingue claramente de la actitud que han tenido todos los oradores que han hablado antes y que sólo han pretendido hacer un discurso lo más adornado posible acerca del amor.

²¹ El tercero imaginario tiene variaciones según el diálogo y según la intención de Sócrates. En otras situaciones la inserción de un tercero es solamente para convencer a un interlocutor más directo: en el caso de *Hippias Mayor*, la mención de ese "otro", que no deja de preguntarle a Sócrates, tiene por objeto lograr que Hippias siga dialogando. La inserción o prosopopeya de las Leyes en *Critón*, tiene también por fin la persuasión del amigo de Sócrates. Ángela Longo (2000: 94 ss.), a propósito de este tema, realiza particulares observaciones en el capítulo dedicado al análisis de los diálogos del primer período.

Estructura del diálogo como camino de ascenso dialéctico

De igual manera que lo señaláramos antes -con respecto al efecto que generaba, por ejemplo, la aporía de Agatón en los primeros marcos de relato y aún en nosotros los lectores- la estructura del diálogo en su totalidad representa un camino de ascenso dialéctico para todos los involucrados en los distintos marcos que presenta el diálogo. Este camino se deja ver tanto en el desarrollo argumentativo cuanto en la configuración formal.

En lo argumentativo, si tomamos como eje lo sucedido en casa de Agatón, podrían demarcarse dos momentos: todos los discursos pronunciados antes de la intervención de Sócrates y lo que ocurre desde su participación en adelante. Ambos momentos tienen su propia gradación. Como mencionáramos más arriba, Fedro, Pausanias, Erixímaco, etc., ofrecen, cada uno de ellos, mayor precisión acerca de la naturaleza de Eros. Agatón representaría el punto culminante de este camino. Sócrates introduce el otro momento, con una nueva gradación e invita a un nuevo ascenso. El primer peldaño, en donde se ubica el diálogo entre Sócrates y Agatón, supone no los aplausos, regocijos y mutuas alabanzas sino el reconocimiento de la propia ignorancia. Si miramos a los dos momentos señalados como una gran escalera, el diálogo entre estos dos últimos sería un peldaño de descanso que sirve para la reflexión de lo que todavía queda por ascender. Para este otro ascenso, la aporía es un momento que debe ser reconocido y asumido para continuar la experiencia dialéctica. Sócrates, desde esta perspectiva, tendría la función de un escalón intermedio que ayuda al ascenso. Él está capacitado para hacerlo pues ya ha recorrido ese camino. Así como Eros será definido por Diotima como un intermediario (*μεταξύ*) entre dioses y hombres, Sócrates también es el *μεταξύ* que va a ayudar a elevar el diálogo a otros niveles.

En cuanto a la estructura, el camino de ascenso dialéctico cobra relevancia, por un lado, para aquellos que asistieron al Simposio y también para quienes se enteraron de él por comentarios de otro; pero, por otro lado, este aspecto se vuelve más rico para el lector quien puede asistir, casi a la manera de un drama, a toda la obra. Aquí rozamos el tema de la intencionalidad de los diálogos platónicos, aspecto que sobrepasa los alcances de este trabajo; sin embargo, creemos que 'la estructura de la obra completa' ofrece claves que a nosotros, como lectores, nos permiten un ascenso a través del decurso de la obra. Somos nosotros quienes debemos asumir el desafío de no descuidar ningún detalle

dentro de cada diálogo y de buscar posibles respuestas. Es el lector quien puede evaluar la importancia acerca de la estrecha relación que en Platón guardan “forma y contenido”²². Precisamente, el contenido de la parte central es un modelo de ascenso dialéctico que queda de manifiesto para los asistentes. Pero también la macro-estructura ofrece al lector un camino de ascenso en su lectura y en su interpretación. Él es quien tiene todos los elementos, al menos los que Platón nos quiso dejar, para el esfuerzo hermenéutico. Creemos que la estructura fue concebida de esta manera por Platón pensando en el futuro lector. Así como en el primer marco los oyentes se dejan guiar por Apolodoro al escucharlo, así como el *Hetairo*²³ se deja guiar en el camino a la ciudad y así como el mismo Sócrates se deja guiar por Diotima, así también el lector debe dejarse guiar por el mismo diálogo, con una actitud abierta que permita una y otra vez el esfuerzo para el ascenso a pesar de los puntos aporéticos que se encuentren. De esta manera, la estructura considerada en su totalidad, representa una clave de interpretación para entender la finalidad de aquellas partes que no están dentro del núcleo que se debate, es decir, los elogios a Eros en casa de Agatón. En el caso del *Simposio*, tales partes no sólo guardan relación con el resto de la obra sino también se constituyen en claves para vislumbrar la intención de Platón en cuanto a los destinatarios.

Alcibíades: la verdad en boca del borracho

Después de todo lo sucedido, e inmediatamente después que ha concluido el discurso de Diotima, Platón inserta el episodio de Alcibíades, cuya verdad tendrá que ver, nada más y nada menos, con la figura misma de Sócrates. Alcibíades representa un giro en todo el diálogo: del elogio a Eros se pasa a un elogio a Sócrates, es decir, al filósofo²⁴.

²² Slezák (1997: 18) nos advierte acerca de la importancia que en Platón tiene la pregunta por la forma literaria “en la que nos son ofrecidos los contenidos filosóficos y en consecuencia la pregunta por el método con el que el lector debe enfrentarse a esa particular forma, ya que en ningún otro pensador es la forma de expresión tan inmediatamente importante para el contenido como lo es en su caso: la correcta comprensión de la forma del diálogo y la correcta comprensión de la idea platónica de filosofía se condicionan mutuamente”.

²³ Hemos optado aquí por mantener la palabra griega ya que la misma -si bien puede traducirse como amigo o compañero- tiene además una connotación erótica que esa traducción no mantiene.

Si bien Alcibíades representa al discípulo que no es capaz de sobrepasar ese primer peldaño del camino dialéctico, no deja de ser interesante todo lo que aporta respecto de la figura del maestro. Precisamente en la descripción que él realiza hay algunos elementos de carácter escénico que merecen ser mencionados: corona (213 e) a Sócrates, quien -según dirá enseguida- vence en los discursos, no sólo ahora sino siempre; declara que los demás tienen un aspecto de demasiado sobrios y exhorta a que se beba lo suficiente, declarándose él jefe de la bebida (ἔρχονται... τῆς πόσεως) (213 e 9). Pide una copa grande y hace llenar una para Sócrates sabiendo que este "artificio" (σόφισμα) no logra afectarle (214 a 2-4) y todo cuanto alguien le pida que beba, él podrá hacerlo sin emborracharse. En este detalle escénico que deja caer Alcibíades, hay un anticipo de la escena que cierra el diálogo: Sócrates es quien puede permanecer en pie, como podrá verificarse al final de la obra cuando todos se vayan durmiendo y sólo queden despiertos, Aristófanes, Agatón y Sócrates²⁵. Los dos primeros se dormirán, quedando solamente el filósofo en pie para pasar el tiempo (διατριβεῖν) al otro día en sus quehaceres habituales (223 d 7 ss.).

Entre las palabras que pronuncia Alcibíades acerca de su maestro, hay una expresión que se conecta directamente con la primera parte y que ilumina su sentido. Manifiesta el joven que cuando alguien -sea mujer, varón o criado- escucha a Sócrates o a otro que habla sobre él queda atónito y poseído (215 d). Tal declaración tiene directa vinculación con el momento en que Apolodoro

²⁴ Guthrie (1998: IV 381), al hacer el comentario de este pasaje, explica que la participación del joven tiene por fin marcar un momento más propio de la situación festiva: "no debemos permanecer en las alturas de la filosofía, y la aparición súbita de Alcibíades, balanceándose y dando gritos en el pórtico, nos lleva de nuevo efectivamente a la tierra". Consideramos esta explicación un tanto parcial ya que no tiene en cuenta todos los aspectos relevantes que aporta Alcibíades en su discurso, como son, por ejemplo, los vinculados a los "λόγοι σοκράτικος".

²⁵ Friedländer (1975: 27-28) ofrece sobre este pasaje interesantes consideraciones: Sócrates permanece despierto sólo con ambos poetas con los cuales él bebe de una gran copa, testimoniando así, en lo exterior, la victoria del orden sobre lo desordenado, con los cuales él conversa y a los que obliga a confesar que el verdadero escritor de tragedias debe ser al mismo tiempo escritor de comedias. Tan importante es para Platón esta cuestión que la conserva por más de diez años desde Ion (534 c) hasta en Leyes (VII 816 d e). En Ion la separación de poesía trágica y cómica se basa en que cada poeta obtiene (su don) a través de un favor divino (θεῖα μοῖρα); quien pretende, sin embargo, componer con arte y con ciencia (τέχνη καὶ ἐπιστήμη), tiene que reunir en sí ambas. Aristófanes y Agatón, entonces, no logran (su actividad) como quienes saben. Sócrates, por el contrario, reúne ambas cosas; ¿cómo puede suceder esto? En su existencia. Él es quien se burla, quien actúa irónicamente, quien conoce, quien lucha, quien muere.

hablaba de su experiencia con Sócrates y expresaba que cuando él mismo hacía algunos discursos acerca de la filosofía o los escuchaba de otros, además de creer que le era muy útil, sentía una gran alegría (173 c 2 ss.). En ambos casos hay un efecto especial que producen las palabras acerca de la filosofía o acerca de Sócrates, ya sea que el mismo filósofo las pronuncie o se las escuche de otro. Esto último resulta significativo por cuanto ratifica lo observado en la primera parte donde encontrábamos ese primer marco de relato entre Apolodoro y los que requieren información, y luego entre Apolodoro y el amigo que le solicita datos sobre lo sucedido mientras caminan hacia Atenas. De la notoria coincidencia de estos dos pasajes -ubicados fuera de los elogios hacia Eros- se desprende lo relevante que resulta escuchar algo acerca de la filosofía. Si bien tal hecho -mencionado por Alcibíades- no se encuentra en el nivel del ejercicio dialógico, no deja de ser importante el efecto positivo que ejerce en los oyentes. Tanto Apolodoro como Alcibíades son dos personas que han estado en contacto con Sócrates y refieren su experiencia. La de Apolodoro más positiva en lo personal que la de Alcibíades; sin embargo, las dos resultan enriquecedoras para quienes escuchan pues se van impregnando de lo que es el contacto con la filosofía y la figura de Sócrates. Así como antes nos preguntábamos por qué Platón no comenzó el diálogo en casa de Agatón sino que presenta toda una primera parte introductoria, también podríamos preguntarnos por qué el ateniense no finalizó esta obra luego del discurso de Diotima, cuando quizás ya nada más importante podía agregarse. Una respuesta probable podría ser, también aquí, que Platón ha querido llamar la atención no sólo de los participantes que asistían al Simposio, sino también de los receptores, tanto de los que escuchan el relato de Apolodoro cuanto de los que recibirían la obra en su totalidad, es decir, los lectores.

Acerca de la participación de Alcibíades, resultan particularmente valiosas las observaciones de Szlezák quien opina que la figura de este personaje tendría un sentido ante todo irónico, lo que se vería corroborado por el hecho de que fue el único que no estuvo para escuchar lo referido a los pequeños y grandes misterios²⁶. Aunque esto es así, vale la pena pensar en que la irrupción de Alcibíades justamente en ese momento -después que el diálogo ha alcanzado un punto culminante con el discurso de Diotima- puede ser un detalle escénico que llame la atención sobre "otro tipo de misterio": lo que llamaríamos "el misterio socrático". Tal misterio requiere el esfuerzo de penetrar en el interior

de los λόγῳι socráticos²⁷. El joven discípulo marcaría, así, un giro en el diálogo que desplaza la atención del Eros en sí hacia la figura de Sócrates, quien encarna el Eros filosófico. Tal giro, sin embargo, no debe sorprendernos y resulta hasta lógico si, una vez más, tenemos en cuenta la primera parte del diálogo: en efecto, Apolodoro había dejado en claro que, antes de narrar lo sucedido en casa de Agatón, comentaba lo que significaba para él la experiencia de frecuentar a Sócrates. De allí que resulte armoniosa esta parte final de Alcibíades ya que cierra -casi de una manera circular- lo planteado en aquellos primeros marcos: la necesidad de comunicar su experiencia con el maestro prevalece ante cualquier otra cosa.

Considerada la obra en su totalidad, la presencia de aquellos dos marcos introductorios y los aspectos escénicos señalados -principalmente lo vinculado a la transmisión de la sabiduría y a la intervención de Alcibíades- constituyen claves que ayudan no sólo a la interpretación de diversos aspectos de la obra sino también brindan al lector pistas acerca de la intención que Platón habría tenido al escribir esta obra. El placer que experimentan tanto Apolodoro -en aquellos primeros marcos de relato- cuanto Alcibíades -después de los diferentes discursos acerca de Eros- no sólo hablan de la importancia del Eros filosófico sino también advierten a los distintos receptores de la importancia que significa el contacto con el maestro y con el quehacer filosófico; esto, además, conlleva un entusiasmo que impulsa a seguir persuadiendo a otros de aquello de lo cual cada uno ha sido persuadido. Precisamente esto último debe estar por encima de cualquier asombro ante los diversos elogios de Eros en casa de Agatón. No debe resultarnos indiferente que quienes se asombran y se entusiasman frente

²⁶ Slezák (1985: 263) ofrece importantes aportes en relación a la figura de Alcibíades: "Pues Alcibíades habla de cosas, que él en realidad no entiende completamente. El mismo cree por cierto, como iniciado de la filosofía, hablar ante otros iniciados. En el curso de la conversación narrada él es, sin embargo, el único no completamente iniciado: sólo él no estuvo allí, cuando Sócrates informó de los pequeños y grandes misterios de Diotima". (Denn Alkibiades redet von Dingen, die er in Wirklichkeit nicht voll versteht. Er selbst glaubt zwar, als Eingeweihter der Philosophie vor anderen Eingeweihten zu sprechen. Im Rahmen des erzählten Gesprächs ist aber gerade er der einzige nicht voll Eingeweihte: nur er war nicht dabei, als Sócrates von den Kleinen und den Grossen Eros-Mysterien der Diotima berichtete).

²⁷ Resulta aquí oportuno citar palabras de Gaiser (1984: 60) al hablar de los λόγῳι socráticos: "Si se piensa en este ascenso del Eros, resulta ahora también claro en qué cosa consiste la energía que permite descubrir los λόγῳι de Sócrates: es el auténtico entusiasmo erótico, que no se acaba en la impresión exterior, sino está en la búsqueda de la belleza interior espiritual e intelectual".

a la figura socrática no son las personalidades notorias que hacen los respectivos elogios de Eros sino los discípulos que están allegados a su maestro; probablemente con menos recursos retóricos pero, seguramente, con la íntima convicción de estar en la correcta senda de una auténtica búsqueda filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

- AVLONITIS, S. (1999). "Aristophanes βωμολόχος. Platon, Simposion 185 c – 189 b". En: *Rheinisches Museum für Philologie*. J.D. Sauerländer's Verlag. Frankfurt am Main.
- BRANDWOOD, L. (1976). *A Word Index to Plato*. Leeds.
- BURNET, J. (1900 – 1907). *Platonis Opera*. T. I, II, III, IV, V. Oxford.
- CORNAVACA, R. (1988). *La persuasión en Platón*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Córdoba.
- ERLER, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin, Walter de Gruyter.
- FRIEDLÄNDER, P. (1975). *Platon*. Band III. Die platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode. Berlin, New York, Walter de Gruyter.
- GAISER, K. (1984). *Platone come scrittore filosofico*. Bibliopolis, Napoli.
- GUTHRIE, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega*. Tomo IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid, Gredos.
- LINK, H. (1976). *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*. Stuttgart, Kohlhammer.
- LISSANDRELLO, J. (2005). *Elementos formales en algunos diálogos platónicos como claves hermenéuticas*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Córdoba.
- LONGO, A. (2000). *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*. Pisa, Scuola Normale Superiore.
- SZLEZÁK, T. (1977). *Leer a Platón*. Versión española de José García Rúa. Madrid, Alianza Editorial.
- SZLEZÁK, T. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin. New York, Walter de Gruyter.
- VILLAGRA DIEZ, P. L. (1999). *Hacia una nueva interpretación del "Laques" de Platón*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Córdoba.