

## ***Amor, cuerpo y logos: Diotima y la génesis del pensamiento***

**Lorena Rojas Parma** <sup>1</sup>  
*Universidad Católica Andrés Bello*

### **Resumen:**

El artículo se propone un estudio filosófico sobre el amor y el cuerpo en los orígenes del pensamiento, durante los primeros peldaños del camino de Diotima de Mantinea, en *Banquete*, de Platón. Así, cómo en la experiencia de «engendrar bellos razonamientos en un cuerpo» de 210a, se implica la experiencia de *amar* a un cuerpo bello para pensar. Se explora la relación entre cuerpo y pensamiento, mediada por el amor.

**Palabras clave:** Diotima, cuerpo, Eros, *logos*, belleza

## ***Love, body and logos: Diotima and the genesis of thought***

### **Abstract:**

The article presents a study on love and body in the origins of thought, during the first steps of the path of Diotima of Mantinea, in *Symposium*, 210a, Plato is proposed. So, how in the experience of “generating beautiful speeches in a body”, it involves *love* a beautiful body to think. The relationship between body and thought, mediated by love is explored.

**Key Words:** Diotima, Body, Eros, *Logos*, Beauty

---

<sup>1</sup> Lorena Rojas Parma es investigadora del Centro de Investigación y Formación Humanística de la Universidad Católica Andrés Bello. Doctora en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Especialista en el área de los estudios clásicos con publicaciones tanto en Latinoamérica y en Europa. Dicta clases en la Escuela de Filosofía de Historia de la Filosofía Clásica y Seminarios sobre Historia Antigua y Medieval, de igual forma en la Maestría de Filosofía y el Doctorado de Educación de la misma casa de estudios.

*Y al marchar me decía:  
'Ay, Safo, qué terrible  
dolor el nuestro que sin  
yo desearlo me voy de ti'*

*Safo*

a. «Oro por bronce»

Son muy conocidos desde la poesía griega los efectos que Eros provoca en el cuerpo del amante. Flechazos, desmayos, languidez, heridas por aguijones, sudores, suelen ser síntomas apasionados de las embestidas amorosas. Recordemos tan sólo los huesos perforados de Arquíloco, el vapuleado Anacreonte lavando bajo una tempestad, o la Fedra de Eurípides herida mortalmente por el deseo. Mención especial merecen la lengua rota de Safo y su Eros agridulce. Ella nos sorprende con la experiencia del cuerpo enamorado que se revela a sí mismo y se pronuncia ante la vivencia amorosa. El amor y la filosofía, por su parte, tienen una relación muy antigua –aunque interrumpida– que se fortalece con Platón y que, a pesar del tiempo, suele volver a él cada vez que se piensa. Sócrates y Platón no han dejado de iluminar el camino reflexivo del amor, y su voz aún conmociona las relaciones entre Eros y la filosofía. En medio de sus cavilaciones hallamos testimonios muy próximos a nuestra sensibilidad, entre los que destaca la experiencia del cuerpo enamorado y su vínculo con la gestación del conocimiento. El cuerpo apasionado de los poetas lo sentimos en la filosofía amorosa de Platón, pero comprometido con el denso saber erótico que busca la belleza. A Platón debemos profundas reflexiones sobre el amor y el saber, y un amor que concentra sus fuerzas en amar la belleza del alma y el saber trascendente, lo que parece apartar las experiencias amorosas del cuerpo. Sin embargo, sólo basta atender a los primeros pasos del camino de Diotima, en *Banquete*, o

ver los estremecimientos del enamorado del *Fedro* del último discurso, para comprobar que si bien hay una estimación del alma, hay también una importante reflexión sobre el cuerpo enamorado. Particularmente en el caso de la sacerdotisa, el cuerpo bello es génesis del pensamiento. El saber que se gesta junto al amor no puede ser hostil al cuerpo. Repensar esa relación entre el cuerpo amado y el conocimiento, ocupa estas reflexiones. Por eso Platón, en este cavilar el amor que nos exige la vida, sigue siendo nuestro Virgilio.

En efecto, Platón nos permite reflexionar sobre las implicaciones del cuerpo en el saber que se forja con la ayuda del amor. Considerar su experiencia erótica en la *genesis* del pensamiento y, con ello, replantear las relaciones entre el discurso filosófico y el amor. Más aún, reconsiderar los vínculos entre el *logos* y el cuerpo, pero mediados por la «colaboración de Eros».<sup>2</sup> Como veremos, son los primeros peldaños del camino iniciático de Diotima los que permiten hacer estas disertaciones, en los que se nos muestra el origen del pensamiento *gestado* en el cuerpo del amado. No es extraño que los inicios del conocimiento tengan que ver con el cuerpo. Con todo, no es de percepciones de lo que habla Diotima; están implicadas, por supuesto, pero ella se refiere a un *logos* que se «engendra» en el cuerpo del amado. Y a un *logos* bello que tiene que ver con un cuerpo bello. *Stricto sensu*, no se trata de una percepción de la belleza que recuerda, aviva o reconoce la belleza en sí. Se trata de un vínculo erótico entre el cuerpo bello y el *logos*, y de una relación de «gestación», «procreación» o «engendramiento» entre ambos (*gennao, tiktein*) que sugiere, entonces, una consideración especial de lo corporal.

Es preciso reconocer, sin embargo, que no es del todo sencillo hacer estas reflexiones, en especial si consideramos las interpretaciones que

---

<sup>2</sup> Cfr. Banquete, 212b.  
122

generalmente omiten, subestiman o reelaboran esos pasajes en los que el cuerpo tiene un lugar relevante en la experiencia del amor y el pensamiento. Pasajes en los que explícitamente Diotima habla del cuerpo y de enamorarse del cuerpo para engendrar *logoi*.<sup>3</sup> Acaso no debemos olvidar que estamos hablando de «amor platónico». Tal vez las fuerzas calladas de la cultura nunca hayan abandonado aquella escena en la que Sócrates dice a Alcibiades que entregarse a su amor pleno de cuerpo apasionado sería como intercambiar «oro por bronce» (*chrysea chalkeion*);<sup>4</sup> tal vez esas mismas fuerzas aún se nutran de alguna visión instrumental del cuerpo en la que permanece mudo ante el conocimiento. Sea como fuere, es valioso pensar ahora junto a Diotima esta génesis del saber, reconsiderar que el pensamiento bello en sus orígenes tiene que ver con la experiencia del cuerpo enamorado y su estremecimiento. La sacerdotisa misteriosa de Platón, la voz femenina que impregna su filosofía del amor, inicia el camino hacia la belleza en sí con un cuerpo amado hecho *logos*, desde donde se labra los pasos posteriores del pensamiento. La belleza, esa suprema jerarquía de la existencia, comienza su mostrarse amoroso en los cuerpos.

Finalmente, explorar a través de los textos experiencias tan próximas al corazón, suele ser difícil. Por lo que se compromete de nosotros mismos y porque algunas veces los argumentos no son suficientes para hacer justicia a la experiencia. Con todo, es parte del proceso que acoge el «conócete a ti mismo» del maestro, espíritu secreto de estas reflexiones. Y saber un poco de nosotros, aunque no seamos el

---

<sup>3</sup> La bibliografía sobre Diotima es copiosa. Por razones de espacio hago referencia a significativas interpretaciones que omiten o reelaboran la participación del cuerpo en el primer peldaño del camino amoroso. De lo que se trata a continuación es de hacer una lectura que dé cuenta de la relación cuerpo/pensamiento que se anuncia en 210a, y de sus consecuencias para la comprensión filosófica de ese vínculo.

<sup>4</sup> Banquete, 219a.

iniciado de Platón, también nos embellece. Así, con el alma que busca mirarse a sí misma, saber de sí,<sup>5</sup> podemos ver a Diotima.

β. *Amo corporem, ergo penso*

En el camino amoroso que rememora Sócrates, en *Banquete*, sabemos de un iniciado que se prepara en cuerpo y alma para alcanzar la visión extraordinaria de la belleza en sí. La belleza es, en realidad, lo que auténticamente se ama.<sup>6</sup> Su presencia en el mundo embellece lo múltiple, pero lo sensible embellecido no es *la* belleza que ha de ser amada y contemplada. Llegar a esa visión, sin embargo, exige un proceso que comienza desde la sensibilidad del hombre y del mundo, desde su humanidad y su devenir, hasta alcanzar instancias cada vez menos materiales que van labrando el camino hacia la estabilidad del conocimiento. En esta ocasión, voy a concentrar la reflexión en los primeros peldaños de ese camino, en los que se inicia el amante, y en los que, como veremos, su experiencia con el cuerpo es aún protagonista.<sup>7</sup>

Comencemos por recordar que la inmortalidad (*tes athanasias*) tiene en las reflexiones sobre el amor un lugar relevante. A pesar de la finitud de la vida, dice Diotima, podemos ser inmortales.<sup>8</sup> Y esto sólo es posible, como leemos en su discurso, a través de la procreación: bien de hijos de carne y hueso, bien de hijos más bellos e inmortales. Con éstos se refiere a la buena poesía y los bellos discursos. Homero, Hesíodo, Licurgo y Sólon

---

<sup>5</sup> Alusión a Alcibiades I, 132d-e.

<sup>6</sup> Cfr. *Banquete*, 205a, 207a; 209e-210a; 211d; Menón, 77b-c; 77d-e; Gorgias, 468b2-d1-5; Boeri, M.: *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 44 y ss.

<sup>7</sup> Me referiré a 210a y ss. de *Banquete*, en los que Diotima anuncia los misterios superiores del amor, haciendo énfasis en 210a-c. Haré uso de la traducción autorizada de M. Martínez Hernández (salvo alguna modificación señalada), Madrid, Gredos, 2000. La edición del texto griego es de Dover, K.: *Plato. Symposium*, Cambridge, University Press, 1980. Las citas textuales del griego han sido transcritas al latín sin acentos, siguiendo una de las opciones académicas en uso al respecto.

<sup>8</sup> Cfr. *Banquete*, 206 c y ss.; Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, tomo IV, pp. 373-374, Mari, E.: *El Banquete de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 182-186; Pájaro, C., Muñoz, J.: *Erótica y destierro, inspiración poética y filosofía en Platón*, Barranquilla, Verbum, 2015, pp. 117-121; 128.

son ejemplos de esa inmortalidad.<sup>9</sup> En realidad, dice, todos los hombres son fecundos en alma y cuerpo,<sup>10</sup> pero para traer lo concebido a la vida han de hacerlo, en ambos casos, sólo *en lo bello*. Esa es la definición del amor: «deseo de generación y procreación en lo bello» (*tes genneseos kai tou tokou en to kalo*),<sup>11</sup> pues, como afirma la sacerdotisa, no es posible engendrar en lo feo.<sup>12</sup> Sin belleza nada viene a la vida. Y como ahora nos ocupa los razonamientos, y ellos también se «engendran» (*gennan*), y exigen, por tanto, la asistencia de la belleza, la pregunta es cómo ocurre ese proceso de *genesis* del pensamiento. En el caso de los que traen a la vida hijos de carne y hueso, es claro que recurren al cuerpo y a la posibilidad de concebir entre un hombre y una mujer. Ellos son los «fecundos según el cuerpo» (*hoi egkumones kata ta somata*), y los que se dirigen a las mujeres.<sup>13</sup> Pero cuando hablamos de engendrar ideas en lo bello, y nos referimos a los «fecundos según el alma» (*kata ten psuchen*), y es lo que voy a destacar, resulta que también es imperiosa la participación del cuerpo.

En estos «misterios menores» del amor,<sup>14</sup> Diotima afirma que aquellos en edad de procrear, incluidos los que *no* buscan engendrar hijos físicos -que ahora concentran mi interés-, han de apegarse (*aspazetai*) a los cuerpos bellos;<sup>15</sup> y si tropiezan (*entuche*), además, con un alma bella, entonces deben apegarse a ambos (*aspazetai to sunamphoteron*).<sup>16</sup> Así, en ese acercamiento al bello, junto a lo bello encarnado, el amante trae a la

---

<sup>9</sup> Cfr. Banquete, 209d. Cfr. Scott, G., Welton, W.: *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, State University of New York Press, 2008, p. 128.

<sup>10</sup> Cfr. Banquete, 208e-209a.

<sup>11</sup> Banquete, 206e. Además de 206b.

<sup>12</sup> Banquete, 206c. Sobre la inmortalidad y el no engendrar en lo feo, cfr. Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999, p. 248 y ss.

<sup>13</sup> Banquete, 208e.

<sup>14</sup> Guthrie, op. cit., p. 375; cfr. Banquete, 201d-209e.

<sup>15</sup> *Aspazomai* guarda en sus significados «besar», «abrazar», «pegarse». *Ta te oun somata ta kala mallon e ta aischros aspazetai hate kuon*, dice Diotima en 209a 4-5.

<sup>16</sup> Cfr. Banquete, 209b-c. Esto está en armonía con la noción del hombre que presenta Diotima en 207d-208b.

vida razonamientos hermosos sobre lo bueno y la virtud.<sup>17</sup> Ese vínculo con el cuerpo bello en el que se «engendra razonamientos», deja muy claro que la belleza está, también, *en el cuerpo* –ella lo embellece– y que su proximidad es imperiosa para el pensamiento. Que el amor a un cuerpo bello sea necesario *para pensar*, para engendrar un razonamiento y traerlo a la vida, es una idea extraordinaria que siempre nos deja cavilando: es el amor al cuerpo bello como *genesis* del pensamiento. La visión de Diotima sobre este asunto se desarrolla en los primeros peldaños de los ritos superiores que decide revelar a Sócrates, aunque con reservas, a partir de 210a.<sup>18</sup>

En efecto, en 210a 5-8, Diotima anuncia su controvertida orden: que el iniciado comience por ir (*ienai*) hacia los cuerpos bellos (*epi ta kala somata*), y que luego se enamore de un solo cuerpo bello (*henos auton somatos eran*), para que engendre en él bellos razonamientos (*kai entautha gennan logous kalous*).<sup>19</sup> Veamos: el primer contacto con la belleza es a

<sup>17</sup> Cfr. Banquete, 209b-c.

<sup>18</sup> Este estudio de los primeros peldaños del camino va a tratar cuidadosamente el orden de lo que Diotima dice que debe hacer el amante. Línea a línea, paso a paso. Esto, con el fin de evitar generalizaciones o cambios de tiempos que terminan por eclipsar la relevancia del amor al cuerpo. Cfr. Banquete, 210a; 211b-c. Por otro lado, si bien la existencia histórica de Diotima no me ocupa, sobre esa discusión puede consultarse: Moscone, O.: Sócrates, sólo sé de amor, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 483; Halperin, D.: One Hundred Years of Homosexuality, London, Routledge, 1990, p. 180. «En verdad, la cuestión sobre la historicidad es secundaria, a salvo los aspectos literarios», Marí, E.: El Banquete de Platón, Biblos, Buenos Aires, 201, p. 178. Cfr. pp. 177-186, y n. 203. «We see with Plato's eyes the interior life of the soul of Socrates», Taylor, A.: Plato: The Man and His Work, New York, Meridian Books, 1956, p. 224. Por lo demás: «I cannot agree with many modern scholars in regarding Diotima of Mantinea as a fictitious personage...», p. 224. En general, sobre su existencias histórica, cfr. p. 224. Asimismo, Ramos sostiene que la discusión histórica no tiene solución y lo que sigue siendo relevante es el perfil femenino en el Banquete; Ramos, E.: «Eros demoníaco y mujer demoníaca, Diotima de Mantinea», en Habis, n° 30, 1999, p. 79. El autor recoge la discusión más importante acerca de la historicidad de la sacerdotisa, cfr. op. cit., pp. 80-81. También, cfr. George, L.: «Gender Equity: in Search of Diotima's Place With the Ancient Philosophers», en Forum on Public Policy, Central Connecticut State University, 2006, pp. 1-10; Walker, M.: «Diotima's Ghost: the uncertain place of feminist philosophy in professional philosophy», en Hypatia, vol. 20, n°3, 2005, pp. 153-164; Wider, K.: «Women philosophers in the Ancient Greek World: Donnig the Mantle», en Hypatia, vol. 1, n°1, 1986, pp. 21-62. «Is Plato artfully clothing a new vision of masculine virtue in feminine dress?», Nye, A.: Socrates and Diotima. Sexuality, Religion and the Nature of Divinity, New York, Palgrave MacMillan, 2015, p. 2.

<sup>19</sup> Banquete, 210a. Nótese la ausencia de tiktein, de 209a. «La senda del ascenso contemplativo tiene comienzo en la sensibilidad, con todo lo que ello implica de presencia del pathos y lo corpóreo. Esta 'salida' de la marcha ascendente es de carácter necesario, por cuanto en este paso una

través de los cuerpos, para que el iniciado se enamore sólo de *uno* y colme su deseo de procreación. El enamorado *del* cuerpo –no del alma y el cuerpo, no aún, pues ese es un peldaño posterior– engendra en él bellos razonamientos. Este amante que se inicia en el saber del amor, piensa, razona, trae a la vida argumentos, enamorado de un cuerpo bello. Por tanto, si en el cuerpo «se engendra», es la belleza encarnada la que permite la *genesis* del *logos* bello. En 209a la sacerdotisa afirma que los fecundos según el alma, buscan –primero– la belleza *de un cuerpo* para concebir el *logos* bello;<sup>20</sup> y en 210a dice que su aprendiz ha de engendrarlos *en el cuerpo* bello. Y si bien lo segundo se refiere a los «ritos superiores», podemos hacer el vínculo entre alma y cuerpo para el pensamiento: el alma encarnada ama el cuerpo bello para *engendrar* y *dar a luz* su saber. Así, el pensamiento se hace de alma y cuerpo. La belleza que exige el *logos* para venir a la vida, en estos primeros peldaños, está *en* el cuerpo. Pleno de la belleza que recibe la simiente, se hace *logos*. *Logos kalos*. Es la experiencia del amor que se atraviesa de pensamiento. El saber que se forja con el amor, comienza, también, haciéndose de cuerpo.

En este sentido, Rosen sostiene:

---

ruptura con lo bello que participa de la belleza daría al traste con el programa de formación que Diotima se propone con Sócrates», Pájaro, Muñoz, op. cit., p. 125.

<sup>20</sup> Cfr. 209b. Sobre el embarazo (*kuein*) y el dar a luz/concebir (*tiktein*) masculinos, cfr. Sandford, S.: *Plato and Sex*, Cambridge, Polity Press, 2010, pp. 98-127; Long, R.: *Men, Homosexuality and the Gods*, New York, Harrington Park Press, 2004, p. 36; Pájaro, Muñoz, op. cit., p. 121. “She [Diotima] speaks of eros as no male does, striking a previously unsounded ‘feminine’ note and drawing on a previously untapped source of ‘feminine’ erotic and reproductive experience. In particular, Diotima introduces and develops the unprecedented imagery of male pregnancy... At any rate, Plato clearly means us to notice that Diotima’s conceptualization of eros derives from a specifically ‘feminine’ perspective”, Halperin, op. cit., p. 117. El tono «femenino» del amor como procreación en lo bello, que ocurre en la relación hombre/mujer, Diotima lo utiliza, de la misma manera, en el amor homosexual masculino que engendra pensamiento. Ni esa procreación de *logos* ni la compleja figura del embarazo masculino las asumo como metáforas. No tengo dudas sobre la auténtica procreación del *logos* tras el amor a un cuerpo bello, como lo dice Diotima; ni del estado de «gestación» en el alma masculina que busca lo bello –primero en el cuerpo y luego en el alma– para traer eso gestado a la vida que se hace pensamiento. La sacerdotisa alude a experiencias muy hondas del alma humana que podemos explorar, especialmente en los «ritos superiores», sin abandonar la experiencia con el cuerpo.

In any case the prospective initiate has need of a guide, since physiological Eros inclines us to all beautiful bodies, and for sexual rather than rhetorical purposes. In addition, the neophyte requires a guide to lead him away from women and toward a beautiful boy; the guide must see to it that Eros becomes 'correct pederasty' with *logos* as its end. That is, the guide draws the initiate away from the possibility as well as the desire to procreate via flesh.<sup>21</sup>

Si Eros nos inclina hacia los cuerpos bellos, y el iniciado debe enamorarse del cuerpo de un joven bello para procrear *logos*, habría que repensar si hay un alejamiento de la procreación "via flesh", a propósito del «engendrar bellos razonamientos» en el cuerpo amado. El sentido del texto de Rosen es, por supuesto, distinguir al iniciado del que tiene hijos de carne y hueso con las mujeres<sup>22</sup>. Pero si reconsideramos ese engendrar discursos en el cuerpo, sin tomarlo como una metáfora, sin forzar el texto, sin hacer omisiones, hallamos un reconocimiento de que el pensamiento puede, en efecto, engendrarse en una experiencia como la de este amor al cuerpo. Lo que destaca de Diotima en estos peldaños es, precisamente, haber señalado que el *logos* también puede concebirse, como a un hijo, entregado al amor de un cuerpo bello; que es posible dar cuenta de los vínculos entre esa experiencia erótica y el pensamiento. La sacerdotisa habla de *amar* al cuerpo y generar bellos discursos, de involucrar, así, el sentir de su belleza en la vida del *logos* hermoso y bueno. De manera que la procreación en la «carne» no debe desestimarse; y aunque se trata del primer peldaño del camino, no se trivializa el amor al cuerpo: su belleza

---

<sup>21</sup> Rosen, op. cit., p. 265. Cfr. Belfiore, E.: *Socrates' Daimonic Art*, Cambridge University Press, 2012, pp. 10 y ss. Por otro lado, "(With the emergence of such manly virtue, we can imagine the sublimation of whatever desire young man might have had to be sexually penetrated!)", Long, op. cit., p. 39. Antes de imaginar sublimaciones, platónicamente cuestionables (cfr. Sandford, op. cit. pp. 88 y ss.; Guthrie, op. cit., pp. 378-380), quizá sea más sensato asumir el enamoramiento al cuerpo del amado con sus razonables implicaciones.

<sup>22</sup> Cfr. Banquete, 208e.

provoca en el amante la excitación y el estremecimiento que permiten que lo gestado en su interioridad venga a la vida. Se haga *logos*.<sup>23</sup>

En este sentido, afirma Veggetti refiriéndose a Diotima:

Pero, ¿qué es lo que puede aportar la palabra de una mujer al más poderoso de los discursos masculinos, el filosófico? Puede aportar el cuerpo, no el cuerpo en abstracto que anima el orden geométrico como el que representan las semiesferas de Aristófanes, sino el cuerpo auténtico que desea, copula y procrea... a través de las palabras de Diotima, el cuerpo sexuado se puede hacer pensamiento gracias a la belleza, a la eternidad y a la mediación del amar.<sup>24</sup>

Ese argumento que devela el cuerpo amado hecho *logos* está, sin duda, en vínculo profundo con la experiencia. No puede eximirse de la experiencia. Las de Diotima no son palabras sin cuerpo.<sup>25</sup> Y ese «cuerpo sexuado hecho pensamiento gracias a la belleza», que se impregna de la mirada femenina del discurso erótico, nos conmociona y nos conecta con ese lado del amor que se sabe cuerpo y palabra. Estamos reconociendo, con Diotima, un deseo creador en nosotros, un «embarazo» (*kuein*), algo gestado en la interioridad, que sólo viene a la vida –se «pare» *tiktein*– en la experiencia del amor con la belleza encarnada. Somos capaces de procrear

---

<sup>23</sup> “The love for a single beautiful body enables the procreation of beautiful words (logous kalous)”, Sandford, op. cit., p. 104. El conocimiento platónico no es, por supuesto, pura razón, y «puede verse sustentado, con claridad aun mayor, mediante el examen de la articulación del logos con otros aspectos de la experiencia humana en el ascenso contemplativo de Diotima, los cuales en otros momentos del pensamiento de Platón parecen estar en absoluta e irreconciliable oposición. Este ascenso contemplativo (teorético), identificado con toda justicia como ‘erótico’, supone ya, por su denominación, el entrelazamiento de la racionalidad con la pasión y el deseo, por tanto, del logos y la irracionalidad», Pájaro, Muñoz, op. cit. p. 122. Por tanto, y como ocurre en el primer peldaño del amor, del logos y el cuerpo. Cfr. Moravcsik, A.: “Reason and Eros in the ‘Ascent’-Passage of the Symposium”, en Anton J., Kustas, G. (comp.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, NY University Press, 1972, p. 296 y ss. “In a sense, I see Socrates, both emotionally and intellectually, now –that is the key– attempting to describe how the two become three, rather than how two are allegedly collapsed into one. Love and erotics –the human (and perhaps more-than-human) realm in which two become three, never one (Symposium 201e)”, Ruprecht, op. cit., p. 76.

<sup>24</sup> Veggetti, S.: *El niño de la noche. Hacerse mujer, hacerse madre*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 222-223. Es muy lúcido que el aporte «femenino» al discurso sea el cuerpo. Con la fortaleza y la vulnerabilidad que implica la entrega amorosa y la procreación. Cfr. Halperin, op. cit., p. 117.

<sup>25</sup> Cfr. López-Pedraza, R.: *De Eros y Psique*, Caracas, Festina lente, 2003, p. 28 y ss. Y quizá, pienso, esto dificulte su comprensión.

pensamiento enamorados de un cuerpo en el que «brilla» la belleza.<sup>26</sup> Esto significa que no vamos al amor con el alma vacía; que en ella palpita el preludio de lo que exige la belleza para venir a la existencia. El saber profundo de uno mismo se hace vida en la conmoción del amor que despierta la belleza.<sup>27</sup> Es por ello que en medio de estos inicios eróticos que dan cuenta de la génesis, el *logos* y el cuerpo, quizá lo que corresponda sea consultar nuestras experiencias secretas para tratar de comprender esa «gestación»; meditar en nuestros estremecimientos y –si nos es próxima esa experiencia- sentir el *logos* bello que «nace» en el amor de la belleza encarnada. Siempre nos roba un poco el aliento que la belleza sea el único lugar para lo fecundo, para el deseo que se inflama y permite la vida. Ahora, en un cuerpo embellecido. Al final del camino, en la plenitud de la belleza en sí. “Eros in the *Symposium* is rooted in the body or genesis. A response to corporeal beauty is necessary for the understanding of genesis”.<sup>28</sup>

Por su parte, Cappelletti, quien tiene la precaución de distinguir los pasos iniciales del camino sin omitir alguno o hacer generalizaciones, afirma lo siguiente con relación a la generación de discursos en el amado:

Esta parece ser la única justificación posible de la pederastia, ya que, considerada como una mera relación sexual, sería un amor estéril para la supervivencia. El amor de los efebos sólo puede admitirse, pues, según la doctrina del *Banquete*, en cuanto implica un goce estético (es decir, espiritual) de un objeto corporal bello.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Cfr. Fedro, 250d.

<sup>27</sup> “Notice that the begetting of beautiful ideas, and the spiritual pregnancy it presupposes, are there from the very outset. Diotima is not beginning with a purely sexual relationship, although the stage at which one loves a particular body nowhere precludes sexual relations and a love at this stage would begin as a physical attraction”, Scott, Welton, op. cit., p. 129. Lo concebido en el alma viene a la vida, precisamente, en el fragor amoroso al cuerpo bello. Esa es la gennesis del pensamiento, en este primer peldaño del camino.

<sup>28</sup> Rosen, op. cit., p. 265, n. 143. Se refiere el autor al gennan de 210a.

<sup>29</sup> Cappelletti, Á.: La estética griega, Mérida, Universidad de Los Andes, 2000, p. 34.

Si la relación entre los amantes no engendra *logoi* en lo bello, por supuesto que es estéril. Y no tendría ningún sentido. En efecto, no se trata de una «mera relación sexual»: es el amante *enamorado* de un cuerpo bello en el que engendra pensamiento. Diotima está hablando de procrear, engendrar, traer a la vida *logoi* en el cuerpo amado. Y si es allí donde se engendra, no podemos hablar de infertilidad –por el contrario–, pues el «goce estético» y fértil es *en el cuerpo amado*. La dificultad ante estos pasajes sigue estando, pienso, en el vínculo que se plantea entre el amor al cuerpo y la gestación de pensamiento. En la experiencia que necesariamente se implica y la reflexión que puede sobrevenir a un alma reflexiva tras esa conmoción. En el reconocimiento, en fin, de que amar un cuerpo bello puede traer consigo una remoción lo suficientemente honda en el amante, que le permita la gestación de *logos* bello. Este primer peldaño nos confronta con la relación entre el pensamiento y el cuerpo, el cuerpo amado. Por tanto, si el amor es la procreación en lo bello, ningún peldaño del camino amoroso puede ser estéril. Nunca lo bello –aunque ahora sea lo bello encarnado– es un amor estéril. Según el orden riguroso de Diotima, aún no hay un goce espiritual aislado del cuerpo: a estas alturas el amado sólo puede amar al cuerpo bello. Es tras esa experiencia, como veremos, cuando el amante comprende que la belleza es «una», que la belleza del cuerpo amado es «hermana» de la de la belleza de todos los cuerpos bellos. Apenas comienza a perfilar la forma de la belleza.

En ocasiones, este primer peldaño del camino del amor se torna incómodo. Por la participación corporal, por supuesto, que además implica al pensamiento, y porque el amor al alma no es el inicio de este proceso erótico.<sup>30</sup> Hay un enamoramiento del amado que aún no la involucra para

---

<sup>30</sup> Es notable, en este sentido, y un buen ejemplo, la traducción de B. Jowett: “If he be guided by his instructor aright, to love one such form only –out of that he should create fair thoughts”, The University of Chicago, 1990, p. 167. Cursivas añadidas. «Ciertamente –afirma Reale–, no es fácil

engendrar, hay un amor al cuerpo que se impone como experiencia primera del «recto camino» (*ortos ionta*) del Eros,<sup>31</sup> que enciende la vida de

comprender el significado de ese 'aproximarse a los cuerpos bellos'. No se trata de la búsqueda del placer sexual sino de la emoción que produce la belleza, la única que puede estimular al alma e impulsarla a engendrar, partiendo de la belleza ya manifiesta en el cuerpo y con el cuerpo», Reale, G.: Eros, demonio mediador, Barcelona, Herder, 2004, p. 219. No sabemos por qué esa «emoción que produce la belleza» del cuerpo, se exime de la relación entre los cuerpos, en especial en el contexto de una relación de amor. Nada en el texto lo impide, y la advertencia se justifica precisamente por eso. La belleza del cuerpo –y con el cuerpo– impulsa al alma a engendrar, dice el autor, pero no sabemos cómo. Y en una relación amorosa, «engendrar» implica a dos. Uno de esos dos, según Diotima, es el cuerpo del amado. Y lo «gestado» viene a la vida en el amor al cuerpo del amado. En general, los esfuerzos por evitar el amor corporal, como se ve a continuación, traen consigo reelaboraciones que terminan por omitir lo que, en efecto, está escrito. Es cierto, «no es fácil comprender ese vínculo» con los cuerpos bellos, pero es más difícil si no se toma en cuenta el cuerpo. «La belleza que atrae al verdadero amante es la forma de la belleza que reside en el cuerpo, es decir, el trasluz metafísico de lo inteligible en lo sensible» (p. 120). Si así fuese, si no hubiese atracción por lo sensible embellecido, el amor a los cuerpos –incluso a uno– no tendría sentido, pues ya se amaría la forma. Pero el hallazgo de la forma tiene que ver con la experiencia de amor con los cuerpos; en realidad, la comprensión de la unidad de la belleza ocurre después de amar al cuerpo bello y concebir pensamiento en él, no antes. No hay una aprehensión de la forma previa al enamorarse de los cuerpos. Para una discusión sobre estos pasajes y la interpretación de Reale, cfr. Rojas Parma, L.: «Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea», en La Lámpara de Diógenes, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, vol. 8, n° 14 y 15, 2007, pp. 26-44. Por su parte, y en este mismo tono, Jaeger afirma: «Esta evolución comienza ya en la temprana juventud con la admiración de la belleza física de cada ser humano, que inflama a quien ve y la admira y le inspira 'nobles discursos'», Jaeger, W.: Paideia, México, F.C.E., 1992, p. 584. Cursivas añadidas. Aunque Diotima hable explícitamente de gennan y eran –«engendrar» y «amar»– en relación con el cuerpo. Asimismo, leemos: «Engendrar bellos discursos dedicados a un cuerpo bello», Monserrat, J.: Platón, de la perplejidad al sistema, Barcelona, Ariel, 1995, p. 79. Cursiva añadida. Cfr. Taylor, op. cit., p. 227. Rodríguez Adrados se refiere al «principio heterosexual» de la procreación, pero no se detiene en lo que significa engendrar logoi en el cuerpo bello y masculino del amado, cfr. Rodríguez Adrados, F.: Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua, Madrid, Alianza, 1995, p. 228. En el importante análisis del «Diotima's Speech» de Irigaray, no se explora esta relación entre cuerpo amado y pensamiento. Cfr. Irigaray, L.: An Ethics of Sexual Difference, London, Continuum, 1982, p. 28 y ss.

<sup>31</sup> Aunque, por lo general, se omita. *Ortos ionta*, Banquete, 210a. «Esta 'abundancia de razonamientos' (logoi) es resultado de la posesión que transfigura el filósofo en su ser inspirado cuya fecundidad parece consistir en un alzarse mediante las alas de la inteligencia racional a lo que corresponde concebir y dar a luz», Pájaro, Muñoz, op. cit., p. 128. Cursivas añadidas. ¿Qué quiere decir «posesión que transfigura el filósofo en su ser inspirado»? Es una reelaboración importante de lo que dice Diotima. Y la fecundidad como un alzarse de las alas de la inteligencia, tiene poco que ver con lo que dice en 210a-b (aunque se trate de una alusión al Fedro). Por ello los autores son precavidos: «parece consistir». De nuevo, es notable cómo se deja pasar o se reelabora la participación del cuerpo en los primeros pasajes que «engendran» logos. Quizá no haya que perder de vista que considerar ese amor del cuerpo anunciado por Diotima, aunque sea en el primer peldaño, implica un repensar afirmaciones profundamente arraigadas sobre Platón. «¿Qué nos avisa el platonismo? Que desconfiemos del cuerpo y sus impulsos, de sus afectos, de sus mensajes; que no nos dejemos arrastrar por los múltiples y contradictorios atractivos que presenta el mundo natural solicitándonos por doquier a través de las percepciones, atrayéndonos, emocionándonos o infundiéndonos pavor...», Châtelet, F.: El pensamiento de Platón, Barcelona, Labor, 1998, p. 14. Un texto como el de Diotima, reconocido por su vitalidad, plantea una relación con el cuerpo y con el mundo que no conduce a esas conclusiones, al menos no de esa manera. Por el contrario, nos permite repensar la experiencia corporal del amor como albor del logos bello; y un abandono progresivo de lo contingente que culmina en la belleza en sí, pero que no deja de embellecer el

la idea que concibe la belleza.<sup>32</sup> Podemos, sin embargo, abrirnos a las palabras de Diotima, sin reelaboraciones del texto, sin omisiones, y explorar lo que significa la participación del cuerpo en el inicio del camino del amor. En este sentido, es oportuno recordar la manera cómo la sacerdotisa asume el alma. Pues su condición fluyente, variable, en transformación constante, vierte junto al cuerpo esos cambios inevitables de la naturaleza: ambos en su devenir hacen posible que nunca seamos los mismos, que nos renovemos constantemente,<sup>33</sup> y que las tristezas, los temores o los deseos fluyan como el río aquel que nunca es el mismo. El hombre se renueva de manera continua, «y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma».<sup>34</sup> Así, ese comprometerse del cuerpo con el saber, como lo estamos considerando ahora, no tendría que asumirse tan lejano del alma, tan distante de la posibilidad de concebir *logos* en él. Ambos fluyen sin desencuentros: el alma desea procrear y lo hace en un cuerpo bello.<sup>35</sup> Y la misma «procreación» nos sugiere alguna *sympatheia* entre el alma y el cuerpo para que esa fecundación sea posible; alguna complicidad

---

mundo. Y si bien lo citado, por supuesto, no es falso, el Platón de Diotima también podría decir algo a ese «platonismo».

<sup>32</sup> Sobre la sexualidad y el Eros platónico, cfr. Sandford, op. cit., pp. 93 y ss. “The ambiguity of eros”, capítulo señalado, recoge una importante discusión sobre el deseo sexual en Platón y sus relaciones con las tesis de Freud. Por su parte, Reale afirma: «El primer peldaño de esta escalera consiste en el amor por la belleza que se encuentra en los cuerpos, no tanto el placer ligado al sexo cuanto la búsqueda de aquella emoción (shock metafísico, podríamos decir) que produce la visión y fruición de la belleza...», Reale, G.: Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta, Barcelona, Herder, 2001, pp. 250-251. La tímida «aclaratoria» sexual alude, nuevamente, a que es inevitable suponerla. Es probable que ocurra ese shock metafísico con la belleza del cuerpo y, por ello, que se ame a ese cuerpo para engendrar en él razonamientos bellos. El argumento de Diotima se refiere a la proximidad amorosa de la belleza corporal, al enamorarse de un (henos) cuerpo bello, como principio –incluso condición– para engendrar el pensamiento. Por lo demás, y como veremos, el amor a la belleza como realidad distinta de los cuerpos, como unidad que embellece lo múltiple, es un hallazgo del amante posterior al haber amado a un cuerpo.

<sup>33</sup> Banquete, 207d-e.

<sup>34</sup> Banquete, 207d-e. “She speaks first of the body and then of the psyche. Both are suffused, and so ‘informed’, by the principle of striving to be or ceasing to become, and so to be other than what one is... The rest of the form of the individual is an illusion, we may say, caused by the continuity of motion”, Rosen, op. cit., p. 253. Cfr. Ruprecht, op. cit., p. 81 y ss., y su tesis contra el dualismo platónico. Cfr. Grube, G.M.A.: El pensamiento de Platón, Madrid, Gredos, 2010, pp. 230-231; Guthrie, op. cit., pp. 374-376.

<sup>35</sup> “The inseparability of psyche from body, as reflected in the absence of any doctrine of personal immortality, as well as the equivalent between genesis and nature or the whole, means that psyche and mind are also in flux”, Rosen, op. cit., p. 254.

ontológica, algún secreto amoroso. No sólo del alma con su propio cuerpo, sino con *otro* cuerpo, el bello y amado; por no disertar ahora sobre los pactos amorosos entre los cuerpos. Es evidente que el cuerpo no es origen de percepciones engañosas, de trampas y confusiones, como tan contundentemente nos lo dice el Sócrates del *Fedón*.<sup>36</sup> Finalmente, podemos preguntarnos: ¿es posible mencionar aquí el placer? Me parece que sí, pues, aunque Diotima no lo haga de manera explícita, este enamorarse del cuerpo, que se convierte en «fuerte arrebató» por un cuerpo amado (*henos de to sphodra touto*),<sup>37</sup> con dificultad se eximiría del placer.<sup>38</sup> Suponerlo, en realidad, le restaría solidez al argumento. Esto quiere decir que la experiencia erótica y placentera –y esto es redundante– enciende la llama del *logos* que debe engendrar el enamorado. Así, que el placer del cuerpo no es un arma contra el alma y el pensamiento<sup>39</sup> ni ha de ser evitado cuanto sea posible, como sí ocurre con los amantes del *Fedro*.<sup>40</sup>

Y tras ese concebir el bello razonamiento, dice Diotima que el amante debe llegar a una siguiente conclusión: «comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es hermana de la que hay en otro (*epeita de auton katanoesai hoti to kallos to epi hotooun somati to epi hetero somati adelphon esti*)... es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos» (*polle anoia me ouch hen te kai tauton hegeisthai to epi pasin tois somasi kallos*).<sup>41</sup> Después del amor al

---

<sup>36</sup> Cfr. 65a-66b.

<sup>37</sup> Banquete, 210b.

<sup>38</sup> Sería interesante considerar el argumento en relación con la tesis de la «commensurabilidad» en el placer y el deseo, de Platón, y la akrasia, de Sócrates, según Nussbaum. Cfr. "Plato on Commensurability and Desire", en *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1992, pp. 106-124. Para una versión del sexo sin placer en Diotima, cfr. Bell, S.: *Reading, Writing and Rewriting The Prostitute Body*, Indiana University Press, 1992. La autora no alude, sin embargo, a los ritos superiores de 210a y ss.

<sup>39</sup> Cfr. *Fedón*, 83e-84a.

<sup>40</sup> Cfr. *Fedro*, 256b.

<sup>41</sup> Banquete, 210b.

cuerpo, viene una disertación del amante que le lleva a darse cuenta –nada menos que- de la unidad presente en la multiplicidad. De la belleza «una» que embellece a los cuerpos. Hay un primer acercamiento a que lo amado, en rigor, es lo bello y no el cuerpo;<sup>42</sup> pero para concluir esto, hemos visto, hubo que amarlo y engendrar en él razonamientos. La belleza es la «misma», pero de entre los cuerpos bellos a los que se acercó el amante, se enamoró de uno. Quizá ese amado develó de sí la belleza de una manera más encantadora que los otros; quizá, como la belleza es la misma, era igual amar a cualquiera. Lo cierto es que se enamora, engendra saber y hace su primer hallazgo: la belleza es una, y es lo que embellece a todos los cuerpos.

Sin embargo, no sabemos cómo ocurre esa comprensión (*katanoesai*): en efecto, ¿cómo se comprende que la belleza del cuerpo que nos estremece sea la misma que hay en los otros cuerpos bellos?<sup>43</sup> El amante viene de rodearse de cuerpos bellos y, como veremos en seguida, va hacia el amor a todos los cuerpos bellos, pero el «paso» espiritual de lo singular a lo universal ocurre *antes* de ese amar a todos los cuerpos: se ha rodeado de diversos y ha amado sólo a uno.<sup>44</sup> Y ahí debe darse el chispazo de la comprensión. Ese hallazgo de la unidad de la forma, si bien responde a las órdenes del *hegoumenos* debe ser resultado de una disertación íntima del amante, de un diálogo consigo mismo, del pensamiento que se examina a través de la experiencia. Y en ese silencio meditativo en que el amante cuida de sí, encuentra la manera de *ver* que la belleza del cuerpo amado

---

<sup>42</sup> Cfr. Fisticoc, M.: *The Beautiful Shape of the Good. Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*, New York, Routledge, 2002, p. 89.

<sup>43</sup> Cfr. Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, p. 247.

<sup>44</sup> Si la comprensión ocurriera luego de ese amar a todos los cuerpos bellos, quizá pudiésemos atribuir al roce con esa multiplicidad el hallazgo de la unidad. Pero no: ocurre amando a un cuerpo. Parece que la intensidad del amor a uno solo, en el que se concibe, es lo que prepara al espíritu para darse cuenta de la unidad. Nunca ha sido extraño al pensamiento que lo íntimo acoge lo universal.

no es el cuerpo, ni le pertenece sólo a él; que lo trasciende y es lo mismo que embellece otros cuerpos.<sup>45</sup> Si bien a estas alturas la reflexión recién comienza, no es un hallazgo menor que la belleza de un cuerpo sea «hermana» de la que hay en otro. Y precisamente por eso no podemos desestimar este peldaño de amor al cuerpo.<sup>46</sup>

γ. *Exaleipho*

Es entonces cuando Diotima pronuncia la más dolorosa de sus órdenes: «una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos (*katastenai panton ton kalon somaton erasten*) y calmar ese fuerte arrebatado (deseo violento) por uno solo (*henos de to sphodra touto chalasai*), despreciándolo y considerándolo insignificante (*kataphronesanta kai smikron hegesamenon*)».<sup>47</sup> El argumento no es, en realidad, complicado: si la belleza amada en los cuerpos es la misma, luego, no tiene sentido ni amar un cuerpo bello ni todos los cuerpos bellos. Lo que realmente tiene sentido es amar la belleza. Sin embargo, la

---

<sup>45</sup> Por las características de este camino de iniciación, es probable que el amante haga sus hallazgos en silencioso cavilar; son procesos internos que se van desplegando con el fin de aproximarse cada vez al encuentro con la belleza en sí. No parece un examen que se haga en medio de discusiones o investigaciones compartidas, como dice Sócrates en *Gorgias*, 461b. Ni el guía luce como un compañero de diálogo. Se parece más al pensar de Teeteto, 189e-190a o *Sofista*, 263e; incluso a *Carta Séptima*, 341d. Cfr. Patočka, J.: *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 85. En este sentido, Taylor se refiere a *auton katanoesai*, y alude al énfasis de *auton*: “The necessity for a director (ho hegoumenos) is admitted for the first step of the progress only. The rest of the way must be trodden at one’s own peril, by the ‘inner light’,” cfr. op. cit., p. 229, n. 2. “The guide cannot perform this act of apprehension for him”, Rosen, op. cit., p. 265.

<sup>46</sup> “The fraternal relation between instances of beauty is itself expressed erotically”, Rosen, op. cit., pp. 265-266. «Su Eros permaneció claramente enraizado en la atracción sexual, atracción homosexual fundamentalmente, como demuestran el Banquete y el Fedro», Grube, op. cit., p. 183.

<sup>47</sup> *Banquete*, 210b. Es interesante que *kataphroneo*, además de significar «despreciar» o «desdeñar», signifique también «volver en sí», como si el amante, cuando logra calmar su deseo violento tras el amor a muchos cuerpos, recuperara su *phronesis* y, en efecto, volviera en sí; como si abandonara algún estado que lo perturba en la comprensión, en este caso, de la unidad de la belleza. Salir de las fauces del deseo arrebatador, sin duda, regresa el espíritu a la «sensatez». Por otro lado, sostiene Nussbaum: «Así, pues, en cada etapa, el maestro persuade a su discípulo para que, en aras de su necesidad de salud y cordura interior, abandone una creencia humana profundamente arraigada sobre la insustituibilidad de determinados objetos eróticos», Nussbaum, op. cit., p. 249.

experiencia del abandono ya no luce tan sencilla. La misma sacerdotisa habla de «calmar ese arrebató violento por el cuerpo amado»; lo que nos deja comprender, sin mucha disertación, que se trata de una renuncia difícil que se exige al amante. Es una renuncia que demanda el abandono del cuerpo en que se ha engendrado ideas bellas, a una forma del amor. Y no podemos menos que imaginar el sufrimiento del amante, pues se trata de una ruptura con su propio querer;<sup>48</sup> de un abandono del primer deleite con lo bello.<sup>49</sup> Y el *pharmakon* recomendado para esa experiencia, luce como «hacerse amante de todos los cuerpos bellos».<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Cfr. Banquete, 210a-b. Cfr. Singer, I.: "The Nature of Love", vol. 1, Plato to Luther, Chicago University Press, 1984, pp. 74 y ss.; Halperin, D.: "Platonic Eros and What Men Call Love", Ancient philosophy, Vol. V, N° 1, 1985, pp. 171 y ss. Es curioso cómo se ignora estas líneas «penosas» del camino de Diótima. Hacerlo, pienso, deshumaniza al amante. Así, por ejemplo, Irwin, cuando afirma que el amante ha sido inducido a abandonar el amor a un cuerpo para amar a todos los cuerpos sólo "by his own reasoning", Irwin, T.: Plato's Moral Theory, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 168. No se trata, por supuesto, de anular la intervención de la razón; sino de no desestimar que la posibilidad de avanzar hacia los peldaños siguientes, abandonando el cuerpo amado, implica también una experiencia emocional y corporalmente compleja, que debe serenarse en medio de ese amar a todos los cuerpos bellos. Al menos allí lo anuncia Diótima. El desprecio que llega a sentir el amante por el cuerpo amado ocurre tras esa experiencia. Por lo general, se ignora el sufrimiento de la renuncia al cuerpo amado, se ignora el cuerpo amado. Y haciendo caso omiso de las experiencias que debe vivir el amante para alcanzar la contemplación, el camino amoroso de Diótima puede compararse, como hace Irwin, con el diálogo entre Sócrates y Laques, cfr. n. 51.

<sup>49</sup> La voz femenina no deja de ser relevante: «Lo real para las mujeres ha sido el contacto con el dolor, con el sufrimiento, con la muerte, con las pasiones y el contacto con el mundo se ha dado a través de ese dolor, no por el conocimiento o logros, pues éste siempre estuvo prohibido a las mujeres. Más bien las mujeres se han relacionado con el saber por experiencia, con la propia vida... El cuerpo también es considerado como posibilidad de trascendencia, no lo considero [Diótima] 'cárcel del alma' como Platón, sino como posibilidad de ser, lugar donde se da contacto con el origen, con lo originario o sagrado», Zavala, M.: «Diótima de Mantinea: filósofa de oído», en Ethos educativo, vol. 43, n° 109, 2008, p. 115.

<sup>50</sup> A propósito de este antídoto de Diótima, cfr. Bloom, A.: "The ladder of Love" en Bernadete, S. y Bloom, A. (comp.): Plato's Symposium, Chicago, Chicago and London, 2001, p. 570 y ss. Una visión de Diótima como hetaira, en Bell, op. cit., p. 27 y ss. Para una lectura de la sexualidad en Diótima, desde el punto de vista feminista, cfr. Miller, P.: Diótima at the Barricades, Oxford University Press, 2016, pp. 110 y ss. Esta «terapia» de lo múltiple (Nussbaum, op. cit., p. 246), en caso de ser tomada en cuenta, también suele ser apaciguada en su «corporalidad». «Hacerse amante de todos los cuerpos bellos» con frecuencia tiene poca relación con ser amante y con los cuerpos. Así, por ejemplo, Jaeger, para quien ese amar «va atenuando la relación de dependencia con respecto a un determinado individuo. Esto no significa, naturalmente, una serie de aventuras vividas al azar con numerosos individuos, sino la maduración del sentido de la belleza en sí», op. cit., p. 584. No menciona, sin embargo, de qué se trata esa «relación de dependencia con determinado individuo», ni cuál individuo o qué tipo de dependencia, ni cómo se atenúa. Pero afirma que naturalmente no se trata de aventuras amorosas. Con ello, reconoce el vínculo entre experimentar diversos amores y atenuar la dependencia por uno, pero lo despoja de su sentido. Nada se opone en el texto platónico a que efectivamente el amante experimente relaciones con diversas personas, con el fin de calmar su deseo. Por lo demás, como he señalado, la advertencia ante lo sexual alude precisamente a la

Es tan antigua como Platón la promesa de diluir el amor en lo múltiple para tranquilizar sus fuerzas. Entregarse a lo plural como manera de trivializar el ímpetu del deseo; de robarle su vigor. Ese amar a todos los cuerpos bellos que se anuncia *antes* de decretar la serenidad en el amante, busca calmar su arrebató por el amado, disolverlo en lo diverso, mientras probablemente acude al auxilio de la naturaleza cambiante del cuerpo y el alma. En esos amores *no* hay procreación de *logos* bello, lo que nos sugiere, pienso, esa condición de antídoto de este paso del camino, además del enamoramiento primero como una experiencia ajena a lo trivial. Asimismo, la necesidad de calmar el arrebató violento implica que haber escogido inicialmente al cuerpo amado tiene que ver con una cierta particularidad, con un mostrarse característico de lo bello, y no con un

---

dificultad de excluirlo. Cfr. Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 220-221. Cappelletti, por su parte, afirma: «Pero que puede haber un amor no-corporal de un cuerpo bello lo revela precisamente cuando advierte la posibilidad de pasar del amor de un solo cuerpo al amor de todos los cuerpos bellos, o sea, de la forma general de la belleza física», op. cit., p. 34. Esta interpretación, si bien muy aguda, omite la experiencia de *entautha gennan logous kalous* y del arrebató que debe calmar el amante por ese cuerpo amado; con ello, la «corporalidad» del argumento. Y así, la *genesis* corporal del pensamiento del amante. En realidad, el darse cuenta de la unidad de la belleza ocurre después de amar al cuerpo bello; es entonces cuando se va al amor a los todos cuerpos –sabiendo ahora sí de la forma–, y se calma ese deseo violento por el amado, en el que se concibió bellos razonamientos. Finalmente, Scott, Welton, señalan: “Diotima probably does not mean that one should go from monogamy to sexual promiscuity. Rather, she is referring to the first dim realization on the part of the lover that all physical beauty is similar in kind”, op. cit., p. 129. *Cursivas añadidas*. La precaución de los autores es importante, pues el texto efectivamente permite la experiencia de amar a diversas personas (a sus «cuerpos», en realidad). Sin embargo, Diotima afirma que cuando el amante ama a todos los cuerpos, ya se ha dado cuenta que la belleza es una (es *anoia* no hacerlo), que la belleza de su cuerpo amado es «hermana» de la de otros cuerpos. Luego, no es en la experiencia con lo múltiple donde el amante comprende que la belleza física es, en realidad, la misma; como hemos visto, esto ocurre después de su amor a un cuerpo bello. Cfr. Kaplan, M.: *Sexual Citizenship and the Politics of Desire*, New York, 1997, p. 102. ¿Cómo negamos a Diotima que «hacerse amante de todos los cuerpos bellos» signifique, en efecto, hacerse amante de todos los cuerpos bellos? ¿Cómo se calma un arrebató erótico por un cuerpo amado? ¿Acaso se disuelve por sí mismo? Todos sabemos desde los más hondos misterios de lo sensible, que la respuesta es un rotundo «no». Y si lo que debe lograr el amante es calmarse y sentir al amado insignificante, para poder continuar, esa terapia de lo múltiple tiene mucho sentido. Si así no fuese, y si omitimos la importancia de esta experiencia del camino, lo que probablemente ocurra al amante en la renuncia que se le exige, sea un sufrimiento por un amor «fantasma» del pasado que, finalmente, impedirá el cumplimiento del camino. Y entonces se parecerá más a Anacreonte brindando por Cleóbulo, que al amante que está formando Diotima. Lo que podríamos discutir, pienso, es la efectividad de ese antídoto, no su existencia ni su sentido en los pasajes referidos.

acercamiento indiferente a cualquiera dado que la belleza era la misma.<sup>51</sup> Pues, ¿qué es entonces lo que el amante tendría que calmar? El cuerpo es capaz de develar de sí la belleza «común», pero de maneras especialmente seductoras.<sup>52</sup> Y es esto lo que ha de quedar disuelto tras ese experimentar el amor en los cuerpos bellos.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> “Diotima’s doctrine implies that I have a duty to prefer Y to X, at whatever cost in agony to myself and to X, if it is clear that Y is a better instrument for the attainment of metaphysical enlightenment”, Dover, K.J.: *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, 1978, p. 161. No está claro cómo la doctrina de Diotima implica que el amante prefiera a un amado –a un cuerpo bello en el primer peldaño– en lugar de otro, a costa de su propio sufrimiento. De entre los cuerpos de los que se rodea, ha de escoger uno, para amarlo y engendrar pensamiento. Diotima sólo exige que sea un cuerpo bello o, como afirma más adelante, un amado de alma y cuerpo bellos. La preferencia recae en el amante. La agonía –en X y el amante– podemos sentirla cuando se le exige desenamorarse y calmar su deseo por él.

<sup>52</sup> Esta experiencia es justamente la que deja de tomarse en cuenta, cuando se subestima la intervención del cuerpo: “if he loves the first body for its beauty, he sees that he has equal reason to love anybody of equal beauty; and since beauty is the same in all beautiful bodies, he has reason to love them all. This conclusion is reached by elenchos, just as Socrates overturned Laches’ initial narrow definition of courage by showing him that courage can be displayed in all kinds of conditions”, Irwin, op. cit., p. 168. La diferencia es que, con Diotima, se busca la belleza, no la «valentía» o algún otro concepto. Platón no hace del hallazgo de la belleza, en el camino amoroso de Banquete, la búsqueda de un concepto. Estamos hablando de un saber que se alcanza con la «colaboración de Eros». Ese camino amoroso de Diotima, tan lleno de experiencias, con dificultad se acerca al espíritu del diálogo con Laques; ni siquiera al de Hipias, en el Hipias Mayor, con quien discute sobre la belleza. Esta exploración sobre lo que significa para el amante estos primeros pasos del camino, trata precisamente de evitar enunciados del tipo: «si ama a un cuerpo bello, el amante ve la misma razón para amar a cualquiera y amarlos a todos». Pues omitir la experiencia del engendrar pensamiento, de lo que significa amar un cuerpo; omitir la necesidad de calmar el deseo arrebatador por él, en medio de muchos amores, para enamorarse luego del alma de otro amado, y así procrear logoi, no hace justicia al camino amoroso de Diotima. Puede ser incluso una distorsión. Estamos tan alejados del cuerpo y del amor en los asuntos del saber, que se toma a la ligera la experiencia erótica que, en este caso, es la protagonista de la búsqueda de la belleza. El camino de Diotima no es un diálogo racional como el Laques, ni se trata de un elenchos socrático con un sofista. Es la ruta de un iniciado que, asistido por Eros, va teniendo experiencias que le permiten la comprensión progresiva, cada vez más nítida, de la belleza en sí.

<sup>53</sup> Es preciso repensar, por tanto, el conocido argument de Vlastos: “What needs to be stressed most of all in this area is that Plato’s theory is not, and is not meant to be, about personal love for persons –i.e. about the kind of love we can have only for persons and cannot have for things or abstractions. What it is really about is love for place-holders... In this theory persons evoke Eros if they have beautiful bodies, minds of dispositions. But so do quite impersonal objects –social or political programs, literary compositions, scientific theories, philosophical systems and, best of all, the Idea of Beauty itself. As objects of Platonic love all these are not only as good as persons, but distinctly even better”, Vlastos, G.: *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, p. 26. No es el lugar para discutir la tesis de Vlastos in extenso. Pero sí podemos sostener que esta teoría del amor no es tan hostil al amor entre personas, aunque, en efecto, no esté destinada a ello. Especialmente si consideramos no sólo las relaciones de amor que vive el amante, sino ese periodo complejo en que debe calmar el fuerte arrebatador por el amado. Si el amante se conmueve de esa manera, si se ha enamorado al punto de concebir pensamiento, ¿de qué hablamos si no de una intensa relación de amor entre personas? Es cierto que el camino supone ir trascendiendo esas etapas, esos amores, pero es incomprensible, desde este punto de vista, que el cuerpo del amado sea un mero lugar que sostiene la belleza. Esa afirmación parece tan ausente de la experiencia del

Ahora no es momento de discutir si ese *pharmakon* es efectivo o no.<sup>54</sup> Sabemos que nunca somos los mismos, que la carne, los huesos y la sangre se renuevan.<sup>55</sup> Y ellos han de ser los más grandes deudores de este primer amor a lo bello. En esa renovación del cuerpo se desvanecerá el deseo, en el fluir natural de las cosas, y hemos de suponer que ese saturarse de cuerpos bellos ha de cumplir su cometido: no sólo que el amante olvide al amado, sino que ahora lo vea «insignificante». Aquel cuerpo amado en el que se concibió el pensamiento, se vuelve pequeño y prescindible a los ojos del amante. Lo nubla el olvido, que para Diotima es como un dejar ir que no se repone, una consecuencia del devenir de la naturaleza.<sup>56</sup> Desde su concepción del alma y el cuerpo –y también de las cosas– no tiene ningún sentido, ningún asidero, aferrase a algo que, por naturaleza, siempre deviene. El hombre es un acontecimiento, siempre está sucediendo. «Algo» aquí significa cualquier cosa del mundo, cualquier amor, pues lo único que se exime de ese devenir, por supuesto, es lo divino. Y lo divino ya no es de este mundo, pues su estabilidad y eternidad no son cambiantes como lo mortal.<sup>57</sup> Y como aún no hablamos, en rigor,

---

amor, de lo que significa amar un cuerpo, que pierde un poco su sentido. El hecho que el amante haya amado apasionadamente a un cuerpo y no a otro, lo aleja de ser tan sólo un recipiente. Los objetos impersonales no son mejores que las personas: en las alturas que se acercan al «mar de lo bello», el amor a un solo ser, sea un muchacho, un hombre o una norma es un comportamiento de esclavo. Cfr. 210d. Sobre la discusión acerca de los argumentos citados de Vlastos, cfr. Mari, op. cit., pp. 130-135; Nussbaum, op. cit., p. 245 y ss. Una discusión contra el argumento de Vlastos, especialmente desde el Lisis, en Mooney, T.: “Plato’s Theory of Love in the Lysis,” en *Irish Philosophical Journal*, 7, 1990, pp. 131-159. Sobre el sexo, Eros y las relaciones interpersonales en Platón, cfr. Belfiore, op. cit., pp. 8 y ss.

<sup>54</sup> «Resulta que este paso esencial es, sorprendentemente, una decisión basada en consideraciones tocantes a la ‘insensatez’ y el buen sentido. Empezamos a preguntarnos qué tipo de necesidad impulsa a este enamorado [...] Las referencias a la ‘pasión excesiva’ y al ‘sosiego’ apuntan a la posibilidad de que, al menos en parte, este proceder responda a motivos de salud mental (algunas tensiones se han vuelto insoportables o demasiado peligrosas). Con la terapia propuesta se altera la mirada sobre el mundo, convirtiéndose lo semejante en idéntico y lo insustituible en reemplazable [...] Ello es posible a condición de que se posea la determinación suficiente y se cuente con la ayuda de un sabio maestro», Nussbaum, op. cit., pp. 246-247. *Cursivas añadidas.*

<sup>55</sup> Cfr. Banquete, 207d-e.

<sup>56</sup> Cfr. Banquete, 208a. Si bien en el pasaje se refiere al conocimiento.

<sup>57</sup> Cfr. Banquete, 208b. «Pero el hombre, como hemos de ver, no es su cuerpo, sino su alma. Por tanto, la verdadera belleza del hombre no es la de su cuerpo, sino la de su alma: la primera es la apariencia de lo Bello, la segunda es la verdadera belleza del hombre», Reale, op. cit., p. 251. Los argumentos de Diotima sobre la naturaleza del alma y del cuerpo, como se ha señalado ya, no

de la belleza en sí, hemos de asumir la naturaleza con sus cambios. Con todo, ese desapegarse, esas renunciaciones al amor, en este caso, probablemente no se vivan tan lejanas del dolor.<sup>58</sup> A pesar del devenir hay una lucha con lo que pretende lo estable, con el amar lo contingente como si no fuera a cambiar nunca. Y Diotima lo sabe: por eso el amor es deseo de *la* belleza.<sup>59</sup> No saberlo es vivir preso del acontecer, sufrir inevitablemente porque las cosas nunca permanecen las mismas. Amar la belleza en sí es un secreto del amante.<sup>60</sup> Por eso el camino que lo forja exige esas renunciaciones. Saberlas, saborearlas y vencerlas.<sup>61</sup> Así, quizá el amante sí logre serenarse ante el amado, pleno de la impermanencia

---

sugieren que el hombre sea su alma, cfr. 207d-208b. Esa es una afirmación explícita de Sócrates en el Alcibiades I, 130c. (Para este pasaje, cfr. Ruprecht, op. cit., p. 81). Ahora bien, el sentido de todo el camino de Diotima es el hallazgo de la belleza en sí. Es una «revelación» que comienza por «dirigirse a los cuerpos bellos» y «enamorarse de uno para engendrar discursos bellos». Sabemos que en los peldaños posteriores el enamorado se va aproximando a la belleza de modos cada vez menos sensibles, hasta, finalmente, alcanzar la contemplación de la belleza. ¿Será posible, entonces, que en el inicio del camino, donde el enamorado se rodea de cuerpos bellos y ama a uno, en el que concibe pensamientos bellos, donde se da cuenta, además, que la belleza de todos los cuerpos es la misma, Diotima esté hablando de una apariencia de lo Bello? Si el dirigirse a los cuerpos bellos, es dirigirse a una apariencia; si el enamorarse de un cuerpo bello, es enamorarse de una apariencia, ¿qué sentido tendría no sólo estos peldaños del camino, sino el camino mismo? Si se comienza con una apariencia, ¿cómo el enamorado logra darse cuenta de la unidad de la belleza? En el próximo amor, en el que se valora más la belleza del alma que la del cuerpo, éste podría no ser muy agraciado. Pero, en ningún caso, se trata de un cuerpo feo o «aparentemente bello», porque allí no se engendra. Y si el cuerpo amado es bello, como dice Diotima, es porque es embellecido por la belleza, pues ¿de qué otra manera podría ser bello? Y si la belleza no es la que lo embellece, entonces no es bello. Y, si así fuese, todo lo que Diotima sostiene sería un sinsentido. Que la belleza del cuerpo resulte insignificante (smikron) frente a la pureza de la belleza en sí, o, como señala Nussbaum, que sea un asunto «cuantitativo» (cfr. op. cit. pp. 246-247), no implica de ninguna manera una belleza aparente en contraste con la verdadera del alma. Este sí es el caso de Alcibiades, en 218e-219a. Y es poco probable que la sacerdotisa platónica se refiera, en sus primeros peldaños, a amar a un Alcibiades. La belleza del cuerpo amado, en fin, donde se conciben razonamientos bellos, donde se comprende la unidad de la belleza, no puede ser una belleza aparente.

<sup>58</sup> Cfr. Rojas Parma, op. cit., pp. 32-44.

<sup>59</sup> «Si bien es cierto que Diotima se ocupa de la verdad del amor, no lo hace en tanto enamorada, sino que más bien describe la experiencia de la catarsis de la carne en la excensión a las cumbres de la belleza», Luri, G.: Una guía para no entender a Sócrates, Madrid, Trotta, 2004, p. 48. En ese proceso de catarsis, sin embargo, ella involucra el enamorarse de los amados.

<sup>60</sup> El amor contemplativo del filósofo «no entraña riesgo de pérdida o frustración. Los discursos y pensamientos están siempre bajo nuestro dominio en mucho mayor grado que las relaciones pasionales y físicas con individuos concretos. En fin, aunque un ejemplar de belleza mundana desaparezca o nos rehúya, el mar ilimitado no se desvanece: apenas se dejará sentir la pérdida de una gota», Nussbaum, op. cit., p. 249.

<sup>61</sup> El amante tiene que sufrir el desapego a lo uno contingente. Tiene que dejarlo ir, como en efecto se van las cosas del mundo, para aprender a superar los arraigos a lo sensible que inevitablemente cambia.

rebosada de multiplicidad que siempre deviene, mientras persiste en su espíritu lo único estable: la unidad de la belleza. Para, entonces, poder seguir adelante. Pero con el saber aprendido del cuerpo bello, con el *logos* engendrado en él, con ese razonamiento fraguado en el amor de los cuerpos. Pero sin apego a ninguno, pues tras ese encuentro con la belleza que hace bellos a los bellos, se abandona el frenesí por lo que ahora luce desdibujado y pequeño.<sup>62</sup>

Ese desapego a los cuerpos que tiene que vivir el amante, ese amar y dejar ir, recuerda el *zographoumenon te kai exaleiphomenon* de la imagen (*eidolon*), que Platón describe en la *Carta séptima*.<sup>63</sup> A través de lo que se dibuja y se borra, lo que sufre su destrucción cada vez, se constata la fragilidad de lo sensible, de lo contingente, y la evidencia de que la verdad de las cosas tiene que ser «algo distinto». Su ejemplo para ello es la imagen

---

<sup>62</sup> “What we are to love in persons is the ‘image’ of the Idea in them... This seems to me the cardinal flaw in Plato’s theory. It does not provide for love of whole persons, but only for love of that abstract version of persons which consists of the complex of their best qualities. This is the reason why personal affection ranks so low in Plato’s *scala amoris*”, Vlastos, op. cit., p. 31. «Sentirse atraído sexualmente por la belleza corporal» (Nussbaum, op. cit., p. 247), más aún, tener sexo con el cuerpo bello y procrear, no sería comprensible desde el amor a un complejo abstracto de cualidades que parece no tener cuerpo. El amor de este amante es a una belleza encarnada, por la que incluso sufre. Esas críticas tienen sentido haciendo una lectura «descorporalizada» de las experiencias amorosas del iniciado. Ese «afecto personal» es realmente un enamorarse. Diotima comienza por el cuerpo embellecido, invita al amante a engendrar pensamiento en él, y le muestra el camino progresivo que, a partir de sus experiencias, lo conduce a la contemplación. ¿Podría el amante concentrarse en lo puramente intelectual sin haber vivido sus experiencias eróticas? Si la sacerdotisa afirma que este es el recto camino, y que su cumplimiento ha de ser estricto (210a; 211b-c), la respuesta es «no». Y no es «tan bajo», es el inicio (y no significa necesariamente lo mismo), donde el amante comienza a comprender que la belleza es una, donde el *logos* guarda un vínculo con el cuerpo, y donde se trae a la vida por primera vez lo gestado. El «error cardinal» quizá esté, pienso, en el abandono de los amados, de los que no sabemos nada; especialmente cuando se han vuelto «insignificantes».

<sup>63</sup> «Dibujamos y borramos», *Carta séptima*, 342c. *Exaleipho* significa «borrar», «quitar frotando», «untar»; «borrar de la memoria», «olvidar». Ese proceso del amante de calmar el apasionamiento y considerar *smikros* al amado, tras la terapia del amor a muchos cuerpos, tiene que ver con este olvido, con este borrar de sí el arrebató, que implica la experiencia de «frotar» que extingue lo contingente. Si bien es un abandono que se ordena al amante, no es una orden «intelectual» que se exime de la experiencia: no podría serlo, es la renuncia al amado. Por eso hay que atravesar experiencias en la multiplicidad del amor para lograrlo. Al menos en estos primeros peldaños, el proceso físico es expresión de lo que ocurre en el pensamiento. Ese proceso físico de borrar y frotar es correlato del «chispazo» del alma, del hallazgo de la forma de la belleza distinta de los cuerpos y de todo lo que embellece. Para *exaleipho*, cfr., también, *República*, 386c; 501b-c. Fedro, 258b Teeteto, 187b; Leyes, 785b.

del círculo, que se traza en un giro y luego se borra, pero que se borra «frotando» (*exaleipho*), como se implica en el verbo, lo que nos sugiere no sólo la desaparición inevitable de lo sensible, su desarraigo de lo real, sino el roce necesario que exige su abandono como verdad. En otras palabras, la renuncia al mundo y sus formas, imágenes o cuerpos, no sobreviene sin la experiencia. Platón nos sitúa ante la repetición que, en tanto tal, se borra y se aniquila, una y otra vez, con el fin de constatar que la contingencia no es «lo verdadero», y que, por tanto, es preciso apartar el intelecto hacia algo distinto que se descubre estable. Se borra y se olvida lo que no es esencial, y lo esencial es precisamente lo que permanece. Por ello el círculo no se afecta, en nada padece, porque él es «otra cosa».<sup>64</sup> Ese proceso que va desvaneciendo la verdad de la imagen, es como esa terapia de amar muchos cuerpos que busca serenar el ímpetu por un amado, y su aparente verdad como objeto del amor. En el borrar (*exaleipho*) y calmar (*chalsai*) se nos exige *la experiencia*, esto es, la fricción, el roce que trae consigo el desmayo de la realidad de la imagen y del furor. Deshacerse de lo sensible, que el espíritu perciba su irrealidad, no responde sólo a un mandato intelectual. Tiene que ver con la propia experiencia del desvanecimiento, de la repetición que satura, de la disolución que apunta hacia el hallazgo de la unidad que permanece.<sup>65</sup> Y como borramos la imagen del círculo, que *no* es el círculo, borramos la experiencia de lo sensible amoroso, que *no* es lo bello. Ese frotar que borra y desvanece, luce como un prelude del olvido. Como no es extraño a la vida, esas experiencias que padece el cuerpo son expresión «visible» de los procesos del alma, de su propio cavilar, que en este caso van perfilando la

---

<sup>64</sup> Cfr. Carta Séptima, 342c. El estudio de la imagen va precedido por el nombre y la definición (onoma, deuteron de logon), y le siguen el conocimiento, la inteligencia y la recta razón (episteme kai nous alethes te doxa), cfr. 342b-d. Y esto aplica al conocimiento de todo, incluida, por supuesto, la belleza.

<sup>65</sup> Cfr. Carta Séptima, 341d. «Frotar» tiene que ver con el brote de la chispa que se hace saber en el alma.

inteligibilidad de la belleza mientras agota el apego por lo que deviene. El amante, entonces, cuando ha *borrado de sí* el ímpetu por el cuerpo amado, cuando ha logrado sentirlo insignificante, debe seguir su camino progresivo hacia el conocimiento vaciado de rostros, manos o amados.<sup>66</sup> «En lugar del doloroso suspirar por un determinado cuerpo y espíritu, se propone la aspiración a una dichosa completud contemplativa».<sup>67</sup>

Suelen ser discutibles estos conocidos giros platónicos que se desplazan de una disertación sobre la gimnasia hacia lo justo, o de la geometría hacia lo bello. Pero ahora parece lúcido ese «borrar frotando», con la experiencia del roce y el desvanecimiento, para pensar el abandono a los amados. Recuerda también esa línea de Parménides, bellamente comentada por Gadamer, en la que sostiene que es sólo «nombre» (*onoma*) el cambio que sufre un «color resplandeciente» (*dia te chroa phanon ameibein*):<sup>68</sup> «Se trata de una alusión al disiparse y a la futilidad de las cosas. El color se extingue, se pierde [...] No es posible observar con precisión este proceso de atenuación del color, sólo se puede constatar, en un cierto momento, que el color se ha ‘descolorido’, pero no se puede ver cuándo y cómo comienza a debilitarse: pasa el tiempo y los colores también pasan...»<sup>69</sup> Si sustituimos el color por el amor, quizá comprendamos un poco el desvanecerse amoroso que vive el amante. El borrarse de sí la pasión que, como dice Diotima, se acompaña de un transitar por lo diverso. El roce que borra, que aniquila, va debilitando el

---

<sup>66</sup> Cfr. Banquete, 211b; Carta séptima, 342 d-e.

<sup>67</sup> Nussbaum, op. cit., p. 250. “Happiness, as a function of the body, is a private affair”, Rosen, op. cit., p. 245. Cursivas añadidas.

<sup>68</sup> «Por tanto, será un nombre todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades, que llega a ser y que perece, que es y que no es, que muda de lugar y cambia de color resplandeciente», *poi pant’ onom’ estai, hossa brotoi katethento pepoithotes einai alethe, gignesthai te kai ollysthai, einai te kai ouchi, kai topon allassein dia te chroa phanon ameibein*, fragmento 40, traducción de A. Bernabé, Madrid, Istmo, 1997, p. 27. No es real el desvanecimiento del color, su palidecer progresivo, por supuesto, como no lo es nada de lo que acontece. Aludo ahora al disiparse lento y paulatino de lo sensible, a un borrar más detenido y hasta imperceptible, que podríamos percibir en la imagen coloreada del círculo.

<sup>69</sup> Gadamer, H.-G.: El inicio de la filosofía occidental, Barcelona, Paidós, 1995, p. 130.

amor hasta que palidece. La sacerdotisa no establece «tiempos» cuando da sus órdenes, tiempos para superar al primer amado, por ejemplo; permite que la naturaleza cambiante de las cosas, junto al proceso de disolución que atraviesa el amante, logre ese languidecer de la experiencia, hasta que finalmente esté descolorida, borrada. No nos damos cuenta, en efecto, cuándo «palideció» la pasión. Podríamos decir, por supuesto, parafraseando a Gadamer: «pasa el tiempo y los amores también pasan». Sin embargo, para Diotima, y esto es lo importante, sí queda algo de ese desvanecerse: queda lo *realmente* amado, lo que *es*; va perfilándose cada vez mejor la belleza. Se decolora y se borra lo contingente, lo que se agobia con el halo de irrealidad.

Y tras esa experiencia con el primer amado, el amor a los cuerpos bellos y el espíritu ya distante de aquellos ímpetus, nos elevamos a otro peldaño: son los tiempos de un nuevo amor,<sup>70</sup> uno en el que se ama el alma –ahora sí-, y en el que su belleza es más valiosa que la del cuerpo. Al punto que si el cuerpo no goza de gran esplendor –lo que no quiere decir que pueda ser feo-, la belleza del alma será suficiente para amarlo y engendrar bellos razonamientos.<sup>71</sup> La procreación de *logos* bello encuentra su lugar fecundo en la belleza del alma. Y de las cosas más agudas de Diotima, quizá una sea esta: que el amor del alma no sea el inicio de los amores del amante. Que tenga que vivir el enamoramiento del cuerpo y su frenesí, la experiencia del discurso que nace de ese amor, para luego estimar la belleza del alma. El amante *sabe* del amor al cuerpo, y ese saber no puede estar ausente del fragor de lo vivido. En adelante, sabe del amor

---

<sup>70</sup> Cfr. Banquete, 210b-c.

<sup>71</sup> Cfr. Banquete, 210b-c. Ni en el discurso de Agatón ni en el de Sócrates, afirma Rosen, se dice algo sobre un cuerpo feo sin considerar la calidad de su alma. “The neophyte is able to make do with the smallest degree of psychic bloom (210b), but he is not impervious to or emancipated from physical beauty”, op. cit., p. 266. No es cierto que en esta segunda etapa, como dice Cappelletti, «el objeto no es ya nada corporal sino el alma bella. Quien capta la belleza de un alma puede olvidar la del cuerpo que ella habita. Poco le importará que el cuerpo sea feo», op. cit., p. 35. Ni olvida el cuerpo –sólo estima más la belleza del alma- ni el cuerpo es feo.

al alma, en compañía de su nuevo amado. Así, el *logos* bello del amor viene ahora a la vida rebosante de la belleza del alma, que en su fluir junto al cuerpo –aunque no descuelle en hermosura– hace posible la vida de lo gestado. Este es el amor del alma. En esta etapa del camino, el amante se percibe más sereno, más calmado, quizá con la piel del que ha padecido el dolor, y que ahora se concentra, también, en amar el alma. A la agudeza de Diotima no escapa que tras un amor frenético, con todas sus consecuencias, suele venir una experiencia más sosegada y serena. El amante ya sabe que la belleza es una, y con este nuevo amado vive la singularidad embellecida por esa unidad que va perfilándose distinta de lo sensible. «De cada etapa sale teniendo en menos lo que antes valoraba, aunque sin olvidarlo por completo».<sup>72</sup>

Sin embargo, el enamorado se ve obligado de nuevo a dejar atrás a este amado. Pero ahora el abandono es silencioso, ya no hay terapia de lo múltiple, ni arrebatos apasionados qué calmar. Ahora se dispone a contemplar la belleza en las normas de conducta, en las leyes y a «reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo» (*kai tout' idein hoti pan auto auto suggenes*).<sup>73</sup> Se fortalece el saber de la unidad de la belleza, desde el cuerpo a la ley y, con ello, Diotima repite que el amante debe considerar la belleza del cuerpo *smikron*.<sup>74</sup> Si quedaba alguna duda, ha de quedar disuelta. En adelante, con esos apegos liquidados, asumiendo el amor a lo sensible como asunto de esclavos,<sup>75</sup> el amante

---

<sup>72</sup> Nussbaum, op. cit., p. 247. Sin embargo, “Diotima does not explain how the neophyte distinguishes between [the beauty of] the body and the psyche”, Rosen, op. cit., pp. 266-267. El amante olvida el frenesí por el amado, no su belleza. Aprende que está más cerca de «la belleza» cada vez que se aleja de lo sensible. Sin embargo, cuando ha llegado a la cumbre de la contemplación, no deja de estremecerse con la belleza del mundo ni, por tanto, con la de los cuerpos. Pero regresa distinto. Es complejo ese lugar del corazón donde hay recuerdo sin emociones, sin estremecimientos; así, olvido.

<sup>73</sup> Banquete, 210c. *Sygenes*, «de la misma familia»; como en 210b, donde la belleza de uno y otro cuerpo es *adelphon*.

<sup>74</sup> Banquete, 210c.

<sup>75</sup> Cfr. Banquete, 210d.

concentra su espíritu en la contemplación del «mar de lo bello» (*pelagous tetrammenos tou kalou*),<sup>76</sup> desde donde se vigoriza, y sigue su camino hacia el encuentro con la belleza en sí. Eterna, inalterable, siempre igual a sí misma. Objeto auténtico del amor. Con todo, su hallazgo ha sido un camino forjado desde el amor al cuerpo, a los amados, a la carne y al alma. Hay peldaños intermedios, por supuesto, entre los cuerpos y lo Bello, pero la verdad de su existencia, de su unidad, de su parentesco con todo lo que embellece, la sabe el amante desde sus hallazgos en el amor a los cuerpos. El primer amor, el del cuerpo bello, es el chispazo que enciende en el alma la luz de la forma. “It is sure knowledge indeed, *love’s knowledge*”.<sup>77</sup>

#### δ. *Cidias*

La concentración intelectual del amante en la belleza en sí, en la que ahora engendra virtudes y *logoi* verdaderos,<sup>78</sup> finalmente lo hace feliz: comprende el dolor (*ponos*) que ha padecido durante su camino<sup>79</sup>, y el sentido mismo de la vida.<sup>80</sup> Y estando en trato con la belleza, procrea *logoi* verdaderos y no tan sólo imágenes (*eidola*), como en las etapas anteriores. *Eidola* amparados por la belleza, pero aún afectados de sensibilidad. Es en comunión amorosa con la belleza, despojada de su halo sensible, cuando el alma humana engendra lo verdadero. Esta es, quizá, una de las intuiciones platónicas más estremecedoras. Así, en los amados y en la belleza, sin omitir las diferencias, se engendra razonamientos y virtudes: por ello la visión de la belleza por parte del amante, el «estar con» ella (*sunontos*) para procrear, es descrita, como se ha hecho notar en

---

<sup>76</sup> Banquete, 210d.

<sup>77</sup> Ruprecht, op. cit., p. 93. “Even in the perception of the unity of beauty within the customs and laws of the city, he does not despise or ignore the body. In fact, Diotima says that this perception is necessary ‘in order that he may suppose beauty in the body to be a small thing’ (210c). A small thing is still something”, Rosen, op. cit., p. 266.

<sup>78</sup> Cfr. Banquete, 212a.

<sup>79</sup> Cfr. Banquete, 210e.

<sup>80</sup> Cfr. Banquete, 211d.

ocasiones, en términos sexuales.<sup>81</sup> Es una relación de amor, de procreación y de inmortalidad. El amante ante la belleza, ante lo realmente amado, permanece trémulo y pleno de deseo. Sumido en la contemplación, ha de perpetuarse como un amante profundamente conmovido.

En este sentido, la omisión de la experiencia corporal en esta etapa de sabiduría, según hemos visto, no responde a su destierro de los procesos del saber o a una proscripción de su naturaleza desde el inicio. El amante no llega a la contemplación reprimiendo una parte del amor que se impregna de cuerpo. Por el contrario, la relación con el cuerpo tiene que ver con un desvanecerse progresivo de sus inquietudes e ímpetus. Con un borrarse poco a poco, que va disipando la intensidad de sus experiencias, y que trae consigo el saber profundo de la irrealidad de la contingencia. Es como si lo que viene a la vida con el cuerpo tuviera un límite –que, por cierto, no fija Diotima-. Como si dibujáramos la imagen del círculo, y luego la borráramos una y cien veces: nos daríamos cuenta que ya no nos enseña nada nuevo, y que sólo se repite. Así, que la imagen del círculo *no* es el círculo; que el cuerpo bello *no* es la belleza. Y se abandona el cuerpo y la imagen por una realidad que los supera: el círculo y la belleza. La de Diotima es una suerte de invitación al agotamiento, a recoger lo sabido y seguir hacia otro peldaño que, en efecto, ya es algo distinto: leyes y normas de conducta. Quizá por ello el abandono del segundo amado sea silencioso y sosegado.

Diotima diría que ese apasionamiento que se borra y palidece, ocurre sólo al amor por lo que deviene, por lo que cambia. Y todos sabemos que la

---

<sup>81</sup> Cfr. Banquete, 211d5; 212a2. El «estar con» (sunonton) la belleza, lo describe Diotima como a Sócrates, cuando le reclama que sólo quiere «estar con» (suneinai) el amado. El verbo, como es sabido, también significa «estar sexualmente con alguien». Cfr. Nussbaum, op. cit. 250; Belfiore, op. cit., p. 10; Rosen, op. cit., 274. Por ello, afirmaciones como: “In other words, sexual desire may play a role in the search for wisdom but it is not present on stage at the finale”, Warren, K. (comp.): *An Unconventional History of Western Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2009, p. 60, son muy discutibles. Así como: “sexual desire may play a role...”

naturaleza del amor no gusta de lo contingente.<sup>82</sup> Ella ha definido a Eros como deseo de posesión de la belleza,<sup>83</sup> de lo que permanece. De manera que la belleza, lo inmortal amado, lo que realmente desea el amante, debe existir. Desde este punto de vista, puede volverse un sinsentido que lo amado se «desvanezca», se «borre» o «palidezca» como el color. Podemos preguntarnos, en medio de una pérdida mortal, por ejemplo, si *ha muerto lo amado* y nuestro propio amor. Si consultamos de nuevo los secretos de nuestra experiencia amorosa profunda –si la hemos tenido–, quizá encontremos lo que «permanece», lo que perdura y lo que no se ha extinguido, aunque materialmente ya no quede nada. No hablo del recuerdo de un amor sino de lo amado «permaneciendo», siendo, a pesar de una ausencia física. Y lo amado es, se nos ha develado, *la belleza*. Ante la ausencia, la renuncia o la muerte, ante las cóleras del devenir, permanece sereno lo realmente amado, la belleza. Ella es la que vence la muerte, y en su amor nos hace inmortales. Por eso el amante comprende la *forma* y debe renunciar al amado en pleno apasionamiento; por eso en la catarsis de la carne se comprende *lo que permanece*. Cobra sentido esa orden de abandono y despedida. Será la altura espiritual del amante lo que haga posible la compleja distinción entre la belleza y el cuerpo embellecido. El amor a los cuerpos enseña su contingencia y, al mismo tiempo, la naturaleza «una» y estable de la belleza.

---

<sup>82</sup> En principio nadie ama –o se compromete con– lo que sabe que va a perder, pero todos sabemos que lo que amamos lo vamos a perder –o, por lo menos, que lo podemos perder–. La posibilidad de la muerte nos lo hace muy claro. Esa suerte de «fantasía» en la que vivimos los mortales «no iniciados», en la que el devenir parece que no nos va a sacudir –y que nos hace la vida potable–, es precisamente la que abandona el amante de Diotima. La sacerdotisa deja en claro: i) la naturaleza cambiante del mundo y del ser humano; y ii) la naturaleza estable del objeto amado: el amor quiere permanecer. De allí su vínculo profundo con la inmortalidad. Pero como el amor busca lo bello, poseerlo y poseerlo siempre, lo auténticamente deseado debe ser estable. De lo contrario, el amor nunca podría ser plenamente cumplido o, si lo es, será siempre temporal y, con dificultad, exento de dolor. La pérdida siempre es una sombra en las relaciones amorosas. Los ritos superiores del amor «garantizan», por así decirlo, que lo amado nunca se pierde, y que lo que se engendra junto a él son razonamientos y virtudes verdaderos.

<sup>83</sup> Banquete, 206b. Cfr. Strauss, L.: *On Plato's Symposium*, The University of Chicago, Press, 2001, pp. 239-240.

Finalmente, una vez que el amante ha logrado la visión de la belleza en sí, que ha experimentado la belleza en todo su recorrido, no se vuelve un enemigo de la vida frágil del mundo. Ama la belleza, la conoce, pero no da la espalda a la sensibilidad embellecida ni, por tanto, desconoce la belleza de los cuerpos; ellos, por supuesto, no dejan de tener su brillo atrayente. En este sentido, Rosen tiene razón cuando afirma que si bien la belleza queda excluida de los cambios espacio-temporales, *no se excluye* de la presencia en lo espacio-temporal. La belleza, entre otras cosas, como dice Diotima, no es un cuerpo o un discurso: “but the fact that it cannot be ‘pictured’ as a body does not mean that it does not ‘appear’ at all. On the contrary, the beautiful, despite its uniqueness, is visible in its uniqueness... it is a contradiction in terms to call beauty ‘invisible’ or ‘nonapparent’... but that which is visible or apparent must be visible or appear in and through bodies, speeches, or whatever is bound by the spatio-temporal conditions of genesis.”<sup>84</sup> No en vano se ha llamado a la belleza «frontera» entre lo que cambia y lo inalterable,<sup>85</sup> pues a ella le es dado *dejarse ver, mostrarse* en el mundo variable de los sentidos. Si bien el amante aprendió a *distinguir (diagignosko)* la belleza de lo que es mortal.<sup>86</sup> Sigue siendo una idea estremecedora que la belleza, en su realidad inmutable y divina, pueda –e incluso deba– revelarse mediante el embellecimiento del mundo. Y que provoque el amor. Ella es la comunión entre el devenir y la eternidad; el lugar de amparo para la fragilidad de lo sensible, que se agita siempre entre nacer y morir, mientras su existencia no padece los vaivenes del acontecer.

---

<sup>84</sup> Rosen, op. cit., 271. Rosen incluso excluye las Ideas de Banquete. Las particularísimas características de la belleza y sus vínculos con lo sensible, le permiten concluir que no se trata de una Idea platónica, cfr. pp. 271-273. Asimismo, “The understanding of beauty includes an appreciation of bodies”, op. cit., p. 274.

<sup>85</sup> Cfr. n. 72 de la traducción de E. Lledó al Fedro, Madrid, Gredos, 1997, p. 354; Guthrie, op. cit., 409; Taylor, op. cit., p. 308; Gadamer, H.-G.: La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 2002, p. 52.

<sup>86</sup> Cfr. Protágoras, 356e1-2.

Y desde esos linderos de los que se adueña la belleza, en los que se conjuga con el cuerpo, recordamos aquel encuentro maravilloso entre Sócrates y Cármides en el gimnasio, tan lleno de cuerpo, de seducción, de Eros, del ímpetu del que se sirve Sócrates para traer a la luz razonamientos, mientras se concentra en el cuidado de sí.<sup>87</sup> Allí pierde el aplomo ante la belleza de Cármides, y en medio de desvaríos sudorosos, fuera de sí, imagina lo que hay bajo la túnica del joven. Cármides es como un «león», dice, aludiendo al poeta Cidias, y él un «cervatillo» atrapado en las garras de esa fiera. Pero el filósofo sale bien librado de esa batalla, y la fiera de la belleza –a la que «le duele la cabeza»- termina muy necesitada de su «ensalmo» terapéutico para aliviarse,<sup>88</sup> es decir, de «buenos razonamientos».<sup>89</sup> Y estos, según Diotima, al menos al inicio, se engendran en el cuerpo bello del que se enamora el amante.

Tiene su encanto imaginar que el ensalmo sanador de los médicos tracios de Zalmoxis<sup>90</sup>, «de los que se cuenta que resucitan a los muertos», sea concebido en el amor a un cuerpo bello.

Eros es capaz, nadie lo discute, de hacernos delirar nuestros más profundos ensalmos.

---

<sup>87</sup> Cfr. Cármides, 156e-157a. «El Eros socrático apunta hacia lo divino sin cancelar lo bello humano», Marino, A.: Senderos dialógicos entre antiguos y modernos, México D.F., UNAM, 2004, p. 24. Sobre la «ausencia de deseo» en Sócrates, cfr. García, I.: El jardín del alma: mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010, p. 159. Para una versión distinta, cfr. Rojas Parma, L.: «De amore, Sócrates y Alcibiades en el Banquete de Platón», en Areté, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XXIII, 2011, pp. 160-186. Especialmente en las pp. 162-169 se presenta una disertación sobre el «Sócrates erótico». «In a word, Socrates loves, therefore he knows», Ruprecht, op. cit., p. 88.

<sup>88</sup> Cármides, 176b.

<sup>89</sup> Cármides, 157a.

<sup>90</sup> Cármides, 156d.