

# AMOR Y CONOCIMIENTO EN EL *BANQUETE* DE PLATÓN

Julían Marrades Millet\*

## 1

Platón abordó el tema del amor en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, y lo convirtió en objeto principal de reflexión en varios de sus diálogos, dos de los cuales —el *Banquete* y el *Fedro*— constituyen obras maestras de la literatura filosófica. La riqueza de matices y de aspectos que su mirada logra descubrir es tan grande, que limitarse a considerar alguno de ellos es exponerse a incurrir en la simplificación. Aun siendo conscientes de este peligro, examinaremos aquí las relaciones que Platón establece en el *Banquete* entre amor y conocimiento, tratando al menos de que nuestro análisis conceptual se ajuste lo más posible a la literalidad de los textos en que dicho problema se plantea.

A diferencia de otros diálogos, en que Platón adopta una forma *braquilógica* de discusión, mediante el intercambio de preguntas y respuestas breves (cf. *Protágoras*, 329a-b), en el *Banquete* el tema se desarrolla mediante la confrontación de varios discursos, pronunciados sucesivamente por diferentes interlocutores reunidos en casa del joven Agatón para celebrar su victoria en un certamen literario, con otro discurso puesto en boca de Sócrates-Diótima, que pretende suscitar en el auditorio una opinión correcta sobre la verdadera naturaleza del amor y su función en la formación del filósofo. Si a este método de exposición se añade la consideración de que el contenido doctrinal del discurso de Sócrates-Diótima

refleja el punto de vista del propio Platón sobre el tema, confiamos en que no parezca arbitrario que centremos nuestro análisis en esta parte del diálogo (198b-212c), a pesar del interés que indudablemente tienen los pasajes que la preceden y la siguen.

Sócrates comienza su intervención con una referencia a dos cuestiones metodológicas. La primera de ellas afecta al género de discurso adoptado por sus interlocutores para honrar al amor. A la práctica habitual del panegírico, que pretende, mediante el recurso a “la belleza de las palabras” (198b), “atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente” (198e), contraponen Sócrates su propio modo de entender el elogio, el cual “debe decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado” (198d). En el fondo de esta contraposición subyace la vieja polémica entre Sócrates y los sofistas acerca de la práctica social del lenguaje: mientras que los sofistas —y concretamente Gorgias, maestro de Agatón, a quien se alude en este contexto (cf. 198c)— privilegiaban la función persuasiva del lenguaje y otorgaban a la retórica una preeminencia como objeto de su enseñanza, Sócrates destaca la finalidad demostrativa de las argumentaciones, la cual requiere apelar a un orden de verdades que, lejos de basarse en la comunicación intersubjetiva, la fundamenta.

La otra observación apunta a una regla metodológica a la que Sócrates concedía gran importancia, a juzgar por la insistencia con

\* Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació. Universitat de València.

que apela a ella en diferentes contextos de discusión. Según dicha regla, lo primero que hay que hacer, para determinar si una cualidad conviene o no a una cosa, es investigar su naturaleza, pues “¿de qué modo podría saber cómo (οποιον) es una cosa de la que no sé qué es (τι εστιν)?” (*Menón*, 71b). El procedimiento adecuado para conocer con fundamento las propiedades de algo estriba, pues, en deducirlas de la definición de su esencia. Dicho procedimiento, que sólo Agatón ha observado entre todos los que han precedido a Sócrates en el uso de la palabra, exige “exponer primero cuál es la naturaleza de Eros mismo, y luego sus obras” (199c).

En consonancia con esta norma metodológica, la parte doctrinal del discurso de Sócrates se inicia con una investigación acerca del ser mismo de Eros, y lo primero que se establece al respecto es que el amor tiene el estatuto propio de una relación. “¿Es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo, o de nada?” (199c), pregunta Sócrates a Agatón. Por ser una relación, tiene una realidad relativa a sus términos, y no una entidad sustancial. Ni siquiera es, propiamente hablando, una cualidad inherente al amante, pues el amor implica una referencia a otro —el amado— que se distingue del amante en cuanto tal, de la misma manera que ser padre no es una propiedad intrínseca a un varón progenitor, sino una relación que éste guarda con respecto a un vástago suyo (cf. 199d).

Pero hay una diferencia notable entre las relaciones biológicas de paternidad, maternidad o hermandad, y el amor. Mientras que aquéllas se dan entre los humanos en cuanto seres vivientes, el amor es una relación intencional que involucra estados y procesos anímicos. Bajo esta perspectiva, el rasgo peculiar que caracteriza la naturaleza intencional del amor es el deseo: “¿Desea Eros aquello de lo que es amor, o no?” (200a).

La investigación se centra ahora en especificar la naturaleza del deseo como relación intencional. Lo primero que Sócrates apunta, a este respecto, es que el deseo implica la no

posesión de su objeto: “¿Cuándo desea y ama Eros lo que desea y ama: cuando lo posee o cuando no lo posee? Cuando no lo posee, según parece” (200a). Naturalmente, para que una cosa que no se tiene se convierta en objeto de deseo, es preciso que su carencia sea experimentada como una necesidad por quien la padece: “Considera... si no es necesario que... lo que desea desee aquello de lo que está necesitado (ευδееς), y no lo desee si no está necesitado de ello” (200a-b). Sócrates sale al paso de una posible objeción a esto, según la cual se puede desear también aquello que se tiene, replicando que, en tal caso, lo que se desea realmente es seguir conservándolo en el futuro (200c-d). Pero, siendo condición necesaria del deseo, la indigencia no es condición suficiente del mismo. Hace falta que quien carece de una cosa y está necesitado de ella, tenga además conciencia de esa necesidad, “pues el que no cree estar necesitado, no desea tampoco lo que no cree necesitar” (204a). La conclusión a la que conduce este análisis de la naturaleza del deseo es, pues, la siguiente: un deseo es la referencia consciente a un objeto del que se carece y se está necesitado; o bien, es la conciencia de la privación de un objeto, entendiendo por ‘privación’, no la mera falta o carencia de una cosa, sino la necesidad de la misma.

El paso siguiente se orienta en la dirección de determinar la naturaleza del objeto de deseo, es decir, qué es aquello que se desea. Sócrates concuerda en este punto con lo dicho por Agatón, según el cual sólo se desea lo que es bello, “pues de lo feo no hay amor” (201a). La caracterización del objeto de deseo mediante la helleza —y, por extensión, mediante la bondad, ya que la belleza implica la bondad (cf. 201c)—, debe considerarse como una definición formal del objeto de deseo. Sea cual sea el objeto material del deseo, se lo desea bajo la consideración formal de su belleza y bondad. Pero, más que limitarse a definir la naturaleza de lo que se desea, el propósito de Sócrates es determinar una propiedad del deseo, que se deduce conjuntamente de su naturaleza y de la de su objeto. Esa

propiedad es estar privado de belleza y bondad. Los pasos de la argumentación de Sócrates —sin duda discutible desde un punto de vista lógico— son los siguientes:

El amor es deseo de algo (199c).

El amor desea algo, en tanto que está necesitado de ello (200d,e).

Sólo se desea lo que es bello (201a).

Lo que es bello, es bueno (201c).

Por tanto, el amor está necesitado de lo bello y de lo bueno (201c), por lo que no es bello ni bueno.

En el contexto del diálogo, este razonamiento cumple una función eminentemente negativa: refutar una falsa opinión —admitida de una manera explícita o tácita por todos los interlocutores de Sócrates, y especialmente por Agatón—, según la cual Eros no sólo tiene una naturaleza divina, sino que es además el más hermoso de los dioses (cf. 195a, 201e). Este procedimiento, consistente en someter una opinión infundada, mantenida por algún interlocutor, a preguntas efectivas a fin de refutarla, ilustra la fase inicial del método socrático del diálogo. Dicha refutación, empero, no pretende lograr sólo el efecto negativo de sumir al interlocutor en la perplejidad y hacerle ver su error, sino que pretende convertir la conciencia de su propia ignorancia en punto de partida de un proceso de investigación orientado al descubrimiento de una opinión verdadera que, debidamente fundada, conducirá finalmente al conocimiento. En el *Menón* se encuentran las siguientes observaciones sobre dicho proceso: “—Al hacerle tropezar con la dificultad [al esclavo]..., sin duda le hemos causado un beneficio en orden a descubrir la realidad. Porque ahora hasta investigará con gusto, no sabiendo, mientras que entonces fácilmente hubiera creído... que estaba en lo cierto...” (84b). “—¿Crees que él hubiera intentado investigar o aprender lo que creía saber sin saberlo, antes de caer en la perplejidad (εις ἀπορίαν), convencido de que no lo sabía, y de sentir deseo de saberlo (επιθυῶσεν το εἶδεναι)? —Me parece que no... —

Fíjate, pues, en lo que desde este estado de perplejidad va a encontrar también investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar, y no enseñar, y vigila tú a ver si me coges enseñándole, en vez de interrogarle sobre sus opiniones” (84c-d). “—¿Qué te parece, Menón? ¿Ha contestado éste algo que no fuera opinión suya? —No, sino sus opiniones. —Y, sin embargo, él no sabía, según afirmamos poco antes. —Es verdad... —Luego, en el que no sabe, sean cualesquiera las cosas que no sepa, ¿hay opiniones verdaderas acerca de esas cosas que no sabe? —Desde luego. —Y ahora en él sólo como en un sueño acaban de levantarse esas opiniones; pero si se le sigue preguntando repetidamente esas mismas cosas y de diversas maneras, tú sabes que acabará teniendo conocimientos tan exactos como cualquiera” (85b-c). A partir de estos pasajes del *Menón*, podemos reconstruir la estructura del método en ellos apuntado por Sócrates, de acuerdo con los pasos siguientes:

- 1) Refutación de una opinión falsa mediante preguntas pertinentes.
- 2) Situación aporética.
- 3) Deseo de conocimiento.
- 4) Descubrimiento de opiniones verdaderas con la ayuda de preguntas efectivas.
- 5) Fundamentación de esas opiniones.

Los pasos 1) y 2) constituyen la fase negativa del método (la refutación), mientras que las fases 4) y 5) constituyen su fase positiva o constructiva (la mayéutica).

Si hemos reconstruido aquí el esquema general del método socrático, ha sido, en primer lugar, para mostrar que el diálogo de Sócrates con Agatón en el *Banquete* ejemplifica la práctica de dicho método. En este sentido, como ya se ha dicho, Sócrates ha comenzado sometiéndolo a examen la noción misma de amor, y como resultado de dicho análisis ha llegado a una conclusión que contradice o refuta la opinión que Agatón tenía sobre el amor, dejando a éste perplejo (cf. 201c). Esa perplejidad es precisamente lo que suscita el

deseo de conocimiento —que, por cierto, en el *Banquete* no es otro que el deseo de conocer la naturaleza del deseo—. El hecho de que, una vez que ha llevado a Agatón a una situación aporética, Sócrates dé un giro a la conversación y, en lugar de seguir dialogando con él, refiera a los presentes una conversación que él mantuvo con la sacerdotisa Diótima, no afecta a la estructura argumentativa del discurso, pues poco importa, desde un punto de vista lógico, que sea Agatón o Sócrates el sujeto de aprendizaje. Lo cierto es que Sócrates fue llevado por Diótima desde una falsa opinión sobre el amor a un conocimiento de su realidad, a través de un proceso de investigación que recorre los referidos pasos; y por ello aquél experimenta en un momento dado, como resultado de la refutación de su opinión inicial, el deseo de conocer lo que es el amor.

Sin embargo, los debates que mantienen en el *Banquete* tanto Sócrates con Agatón, como sobre todo Diótima con Sócrates, no sólo ejemplifican el método del *Menón*, sino que también tematizan como objeto de investigación un momento de ese método. En efecto, en el *Menón* se introduce el deseo como el gozne en que se articulan las dos fases del método: la negativa o refutativa, y la constructiva o mayéutica (cf. 84c). Así, el *deseo de aprender* es suscitado por el desconcierto en que desemboca la toma de conciencia de la ignorancia del que ve refutado su falso saber. Y, al propio tiempo, es lo que impulsa a éste a proseguir la investigación, y a pasar de su falta de saber al descubrimiento de opiniones verdaderas que reemplazan las supuestamente tales. Pero, ¿a qué se debe que el deseo ocupe ese lugar intermedio entre la ignorancia y el saber? Más aún, ¿cómo puede desempeñar una función mediadora entre ambos? Es a estas cuestiones a las que pretende dar respuesta Diótima en su conversación con Sócrates. Podemos decir, por tanto, que el *Banquete* suministra la teoría que fundamenta la función metodológica atribuida en el *Menón* al deseo en el proceso de investigación que conduce desde la opinión infundada hasta el conocimiento.

La primera parte del diálogo que mantiene Diótima con Sócrates está destinada a completar la exposición iniciada en el diálogo de éste con Agatón acerca de la naturaleza del amor (cf. 201d). La aportación esencial de Diótima, a este respecto, se encuentra en la tesis del estatuto ontológico de Eros como entidad intermedia entre dos polos extremos. La teoría de los entes intermedios, que en los diálogos platónicos de madurez aparece aplicada en muy diferentes contextos, es referida aquí a la determinación de la naturaleza del amor para evitar la consecuencia de tener que considerarlo como feo y malo, ya que, según ha quedado establecido, no es posible atribuirle la belleza y la bondad (201e). El razonamiento analógico empleado por Diótima para justificar el carácter “intermedio” (μεταξυ) de Eros, es el siguiente: de igual manera que entre la ignorancia y el conocimiento hay un grado intermedio —la opinión verdadera—, que no es ni ignorancia —pues recae sobre algo real, mientras que ésta es un no saber, esto es, una especie de no ser—, ni tampoco conocimiento —pues no es capaz de dar razón de sí mismo, mientras que éste sí lo es—, así también hay un grado intermedio entre lo bello y bueno, de un lado, y lo feo y malo, de otro, que es precisamente Eros, el deseo (202a).

A fin de cuentas, la aplicación que hace aquí Platón de la teoría de los entes intermedios, presupone la doctrina del dualismo metafísico entre el no ser absoluto y el no ser relativo, que será desarrollada de manera explícita en el *Sofista*, en la cual se basa una determinada interpretación lógica de la negación como alteridad o diferencia: “—Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario (εναντιον) a lo que es, sino sólo de algo diferente (ετερον). —¿Cómo? —¿Acaso cuando hablamos de algo no grande, te parece que con esta expresión designamos más a lo pequeño que a lo igual? —¿Por qué habría de ser así? —No estaremos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación significa

lo contrario, y admitiremos sólo que el 'no' colocado antes hace alusión a algo diferente de los nombres que siguen, o más aún, de los hechos respecto de los cuales se colocan los nombres pronunciados después de la negación" (*Sof.* 257b-c). De acuerdo con estas indicaciones, cabe decir que Eros no es contrario a la belleza y la bondad, sino sólo diferente de ellas, por lo que tampoco es feo y malo.

Pero, si esta teoría metafísica de la negación suministra una base lógica para tal aseveración, no es, en cambio, razón suficiente de la misma. La verdadera explicación de la naturaleza "intermedia" de Eros se halla en su *status* específico de mediador entre un estado de necesidad y la consecución de los medios para satisfacerla. El mito del nacimiento de Eros en virtud de la unión de Penía (la penuria) con Poros (el recurso), proporciona la explicación genética de su constitución natural: "En primer lugar, es siempre pobre..., rudo y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia, por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y lo bueno; es valiente, audaz, y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista" (203c-d).

En la descripción que Diótima hace a Sócrates de la naturaleza de Eros, se pueden distinguir diferentes aspectos en que se concreta el carácter de "ente intermedio" propio de éste. En primer lugar, Eros es *μεταξύ* en tanto en cuanto ocupa un eslabón intermedio entre los dioses y los hombres dentro de la gran cadena del ser. Obviamente no es un hombre; pero tampoco es un dios, pues "los dioses son felices y bellos" (202c), y Eros no lo es. De este modo, su ser es el propio de un demon que, "al estar en medio de unos y otros, llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un

continuo" (202c). En virtud de su ubicación intermedia entre la esfera de lo terrenal y la de lo divino, Eros actúa como una fuerza de atracción cósmica que vincula entre sí todas las partes del universo, dándoles cohesión y unidad.

Pero Eros no es sólo un ser *intermedio* entre lo humano y lo divino, sino que es también un *intermediario* entre los dioses y los hombres, pues "interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres, y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos, y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios" (202e). Esa función mediadora de Eros es tanto más necesaria, por cuanto "la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres" (203a).

Hay aún un tercer sentido en que puede entenderse la metáfora de la mediación, que sin duda es más relevante para el tema que nos ocupa. Se trata de la idea de *participación* en la naturaleza de dos extremos opuestos. Esta idea está contenida en el relato mítico del origen de Eros, al señalarse que éste ha heredado rasgos tanto de su padre como de su madre, por lo que posee una constitución caracterizada por la duplicidad y la tensión. En efecto, su estar entre la riqueza y la pobreza, no debe entenderse meramente en el sentido de que no es ni rico ni pobre, sino más bien en el sentido de que está constantemente pasando de la abundancia a la miseria, y de ésta a aquélla. Lo característico del deseo es ser una energía que, alimentándose de la necesidad de su objeto —y, por tanto, de la indigencia—, se agota y muere por medio de su satisfacción. Hay en este proceso una doble manifestación de la unión de pobreza (*πενία*) y recurso (*πορος*): el amor tiene recursos propios para tender a su objeto sólo por cuanto carece de él —o sea, en cuanto es pobre—; y se anula —esto es, pierde su energía— tan pronto como se satisface —es decir, en cuanto posee su objeto—.

Esta participación de Eros en la naturaleza de dos términos opuestos aparece asociada en

unos casos al esquema de la *sucesión*, como cuando se nos dice que Eros “no es por naturaleza ni mortal ni inmortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre” (203d-e). La idea que se destaca aquí es la del dinamismo e inestabilidad del deseo: ora vive, ora muere, pero, cuando esto último acontece, él tiene suficiente energía para revivir de nuevo, reanudándose al ciclo, y de este modo su ser es un ir constantemente de un extremo al otro. Pero en el *Banquete* hay una clara indicación, según la cual el deseo no es sólo participación sucesiva de contrarios, sino también participación *simultánea* de ambos. Así, tras haber establecido que el amor es “deseo de poseer siempre el bien” (206a), dice Diótima que la procreación —ya se dé en el cuerpo, ya en el alma— es la actividad específica mediante la cual un viviente mortal realiza ese deseo. Lo que nos interesa destacar aquí es la caracterización de la fecundidad y la procreación (ἡ κρησις καὶ ἡ γεννησις) como “lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal” (206c). En el deseo de procrear se encuentra el vestigio de la inmortalidad en el ser mortal, de suerte que en virtud de él participa éste de la inmortalidad. O, como también puede expresarse, tal deseo constituye la manera de *ser* inmortal que es propia de un viviente que *no es* inmortal.

Entre los diferentes sentidos en que cabe entender la condición de ente intermedio propia del amor, el último es tal vez el más relevante en orden a comprender la función mediadora del deseo en el proceso de investigación que conduce desde la ignorancia hasta el conocimiento, según el método descrito en el *Menón*. La siguiente afirmación del *Banquete* es bien clara al respecto: “...Eros está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría

ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente, se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así pues, el que no cree estar necesitado (ἐνδεής), no desea tampoco lo que no cree necesitar” (203e-204a). Diótima se refiere aquí al deseo de conocimiento como un estado intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, que sólo puede darse en quien no es ni completamente ignorante —pues éste, por serlo, ignora incluso que lo es—, ni tampoco sabio —pues el que posee el conocimiento no puede desearlo—. Pero el deseo de saber no es sólo un grado intermedio en una escala que abarca desde la ignorancia hasta la sabiduría, sino también una condición necesaria de posibilidad del proceso de investigación que va del no saber al saber, y lo es justamente en la medida en que en él mismo se da una tensa unidad de cierto no saber y de cierto saber.

En realidad, el punto de partida de dicho proceso no suele ser la ignorancia —es decir, la mera ausencia de saber— sino un falso saber que se toma equivocadamente por verdadero. Por tanto, el no saber del que se parte es, más que simple ignorancia, error. Dicho error, consistente en tomar una opinión falsa por genuino conocimiento, es lo que recibe el nombre de ignorancia (ἀμαθία) en el citado texto del *Banquete*, pues en él se caracteriza al ignorante, no sólo como aquél que carece de sabiduría, sino como alguien que, no siendo bello, bueno e inteligente, “se cree a sí mismo que lo es suficientemente” (204a) y, como consecuencia de ello, no desea tener lo que no tiene, pues no cree necesitarlo.

Tal forma de ignorancia no es, pues, una situación neutra con respecto al saber, sino un obstáculo que hay que remover para poder acceder al mismo. Por ello el primer paso del método socrático del diálogo es la refutación de las falsas opiniones que el interlocutor mantiene como verdaderas, mediante preguntas adecuadas que lleven a éste al reconocimiento de lo infundado de su presunción inicial y, consiguientemente, a la perplejidad y al

desconcierto (situación aporética). Este primer momento de la dialéctica socrática es negativo, no sólo por el resultado al que conduce — la refutación de falsas opiniones—, sino también por el modo de llegar a él, que excluye toda forma de consenso entre los interlocutores y basa su eficacia únicamente en la habilidad del más inteligente para poner de manifiesto las debilidades de la posición del otro.

La refutación socrática conduce, pues, al desvelamiento de la ignorancia de quien no se tenía por ignorante, lo cual, por paradójico que parezca, implica la sustitución de la falsa creencia inicial por una creencia verdadera, a saber: la de que aquella opinión supuestamente verdadera, es en realidad falsa. Esto podría inducir a pensar que la refutación se resuelve positivamente, pues, al demostrar la falsedad de la creencia inicial, revela indirectamente la verdad de su negación. Sin embargo, hay dos razones, una de naturaleza lógica y otra de carácter epistemológico, que desaconsejan tal valoración. La primera de ellas es que un saber que recaiga sobre un hecho negativo (Sé que no  $p$ ), es un saber indeterminado —y, en cuanto tal, negativo—, pues la mera exclusión de  $p$  deja libre el resto del espacio lógico que ocupan las proposiciones compatibles con  $p$  (o sea,  $q$ ,  $r$ ,  $s$ ...), por lo que sigue sin conocerse cuál o cuáles de ellas son verdaderas. La segunda razón es que el propósito de la refutación no es sustituir una creencia falsa  $CI$  (Creo que  $p$ ) por la creencia contraria  $C2$  (Creo que no  $p$ ), sino más bien cuestionar la pretensión de considerar  $CI$  como genuino conocimiento. Esto es así desde el momento en que la situación epistémica inicial del “ignorante” no se define únicamente por mantener la creencia falsa  $CI$ , sino, además, por creer que está justificado a mantenerla. Por ello, la refutación sólo es eficaz si, además de demostrar la falsedad de  $p$ , pone de manifiesto la inaceptabilidad racional de  $CI$ . Si tal eficacia se logra, el ignorante toma conciencia, al ser refutado, no sólo de la falsedad de su creencia inicial, sino también de las razones de tal falsedad.

Pero, si ello es así, ¿no se está reconociendo que, mediante la refutación, el ignorante deja de serlo, pues pasa a *saber*, no sólo que  $CI$  es falsa, sino también por qué lo es? Desde luego que sí. Sin embargo, este saber no es suficiente para llenar el vacío dejado por la falsa creencia refutada. O, dicho de otro modo, el saber alcanzado en la situación aporética a la que conduce la refutación, no se caracteriza por tener un contenido positivo, sino precisamente por su negatividad. En realidad, y de nuevo subrayamos lo paradójico del asunto, lo único de positivo que sabe el discípulo conducido a la situación aporética, es que no sabe lo que creía saber. No obstante, este no saber difiere de la ignorancia por una razón: si el no saber del discípulo fuera absoluto, éste se identificaría sin más con su no saber y no podría ser consciente de él, es decir, no podría saber que no sabe.

Hay, por consiguiente, un saber implícito en el no saber, que hace que éste sea un no saber cualificado, un no saber relativo. Pero tal saber no consiste en una posesión de la verdad, sino más bien en una disponibilidad para la comprensión. Quien se encuentra en la situación aporética, está en condiciones de saber responder a las preguntas adecuadas, habida cuenta de que ese saber responder es crear la situación en que es posible el reconocimiento de la verdad por uno mismo (situación mayéutica). Así pues, el saber del no saber es un estado intermedio entre el no saber absoluto (ignorancia) y el saber positivo (sabiduría), en tanto en cuanto es un saber que, en su propia negatividad, tiene implícito el saber, sin poseerlo.

Pero, para poder dar cuenta de que la situación aporética no es definitivamente un callejón sin salida ( $\alpha$ -πορτα), sino que puede resolverse positivamente desde su propia inmanencia, hace falta dotarla de dinamismo interno, y este objetivo es precisamente el que cumple aquí la introducción de la noción de deseo. En efecto, la perplejidad del que toma conciencia de su no saber se resuelve en disponibilidad para el saber, porque al sujeto de

la situación aporética el saber no se le presenta ni como posesión ni como mera ausencia, sino como aquello de lo que se siente falta y necesitado, esto es, como *objeto de deseo*. De este modo, el deseo de saber se configura como el nexo necesario entre la situación aporética y la situación mayéutica.

## 3

Completada la exposición de la naturaleza de Eros, Diótima emprende en el segundo tramo de su discurso la tarea de determinar cuáles son sus obras y, en concreto, “qué función tiene para los hombres” (204c). La discusión, cuyo hilo conductor es la búsqueda de un rasgo universalizable en los objetos del deseo, lleva en primera instancia a establecer el principio general de que “el amor es el deseo de poseer siempre el bien” (206a), deseo que se canaliza a través de la actividad de “procrear en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (206b). Y, comoquiera que desear la perfecta posesión del bien implica desear la inmortalidad (206e-207a), el impulso a la procreación que se da en todos los hombres se revela como expresión del ansia de inmortalidad que les aqueja en tanto que son mortales (207d). Ese deseo de inmortalidad es lo que empuja a los seres humanos a engendrar hijos en cuerpos bellos, a fin de seguir perviviendo en ellos (206c). Igualmente, es la causa que les lleva a perseguir honores y fama, como modo de perdurar en el recuerdo de otros hombres (208c). Y es también lo que impulsa a “quienes son fecundos según el alma” (209a) a engendrar pensamientos en almas bellas, perpetuándose de este modo en “hijos más bellos y más inmortales” (209c).

La inmortalidad de la que se ha hablado hasta aquí es la propia de la criatura mortal, que en este mundo busca perpetuar en otra su naturaleza, su fama y sus pensamientos. Estas tres formas de amor a la inmortalidad guardan cierta correlación con la doctrina socrática de las tres actitudes morales básicas ante la vida, las cuales se distinguen entre sí en función de

cuál sea el fin último que guíe la conducta de un ser humano: la forma de vida propia del “amante del cuerpo” (φιλοσωματος), la del “amante de riquezas y honores” (φιλοχρηματος και φιλοτιμος), y la del “amante de la sabiduría” (φιλοσοφος) (*Fedón*, 68c). No hay que olvidar, a este respecto, que el verdadero filósofo es “el que se ejercita para morir” (67e), y que el cuidado del alma, que constituye su máxima preocupación, tiene para Sócrates un carácter incondicional, con independencia de que haya o no para ella una existencia ultraterrena tras la muerte (cf. *Apología*, 40c-e; 42c-d). Por ello, cuando Diótima pone en duda la capacidad de Sócrates para iniciarse en los “ritos finales” (209e) de los asuntos del amor, que incluyen la revelación del mundo eterno de las ideas, lo que hace es destacar la aportación específicamente platónica a la doctrina del amor en el *Banquete*, según la cual Eros es deseo de inmortalidad, no ya en el tiempo, sino en la región de lo eterno.

El tema de la parte final del discurso de Diótima es el papel de Eros en la educación del filósofo, conforme a la concepción de la filosofía del propio Platón. En correspondencia con las fases superiores de la educación intelectual descritas en el libro VII de la *República*, el *Banquete* contempla esa formación bajo la perspectiva de una educación sentimental que se lleva a cabo a través de una progresiva depuración del deseo, hasta llegar a la más alta forma de amor que el hombre es capaz de alcanzar, en la cual “le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad” (212a).

Bajo la perspectiva de esa educación sentimental, la formación del filósofo presenta la forma de un ascenso gradual por diferentes estadios amorosos, en cada uno de los cuales la naturaleza del objeto determina una forma específica de la procreación en la belleza que constituye el fin del amor. Quien aspire a la suprema iniciación en los asuntos amorosos, debe comenzar por “dirigirse a los cuerpos



bellos..., y enamorarse primero de un solo cuerpo" (210a). Pero, una vez que haya logrado esto, debe transferir su deseo de belleza corporal, desde su encarnación material en un cuerpo singular, hasta la forma que todos los cuerpos bellos poseen en común, la cual "es una y la misma" (210b). Tras esta depuración a que ha sido sometido el objeto particular, en virtud de la cual el amante consigue "calmar ese fuerte arrebató por un solo cuerpo, despreciándolo y considerándolo insignificante" (ib.), aquél debe pasar a estimar como más valiosa la belleza moral que la belleza corporal, convirtiéndolo en objeto de su amor alguna alma virtuosa, a fin de "engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes" (210c).

El amor por un alma virtuosa o por una norma de conducta honorable no deja, sin embargo, de ser "mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser" (210d). El amante debe, por ello, trascender esta singularidad, y fijar su deseo en un objeto que, por hallarse completamente desmaterializado, sea universal. Dicho objeto se encuentra en las ciencias, en cuya vasta belleza el amante de la sabiduría puede engendrar "muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos" (ib.). Pero los bellos conocimientos adolecen aún de multiplicidad y dispersión. De ahí la exigencia de superar también esta fase del amor, transfiriendo finalmente el deseo a un objeto que se caracteriza por ser eterno, inmutable, absoluto, puro y único (211a). Tal es "la belleza en sí, que es siempre única en su especie" (211b), por cuya contemplación le será posible a quien la ama "hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él" (212a).

Dos aspectos, en cierto modo complementarios, merecen destacarse en esta pedagogía del amor que conduce a la contemplación de la belleza. El primero de ellos es el carácter unitario y gradual de ese proceso que, "empezando por las cosas bellas de aquí, [permite] ir ascendiendo continuamente, en base a aquella

belleza, de uno sólo a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos y, partiendo de éstos, terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí" (211c). La continuidad del proceso tiene por fundamento ontológico la comunidad de parentesco que existe entre todas las cosas bellas (210c), tanto las que forman parte del mundo sensible como las que pertenecen al ámbito de lo inteligible, comunidad que deriva de la participación de todas ellas en la belleza misma (211b). No deja de resultar sorprendente, sin embargo, que Platón sitúe en diferentes grados de una misma escala el deseo de un cuerpo bello y la contemplación intelectual de la belleza en sí, sobre todo si se tiene en cuenta la doctrina del *Fedón* sobre el antagonismo entre el alma y el cuerpo.

En este diálogo, comúnmente considerado hoy como inmediatamente anterior al *Banquete*, Platón identificaba al alma con la función intelectual del conocimiento puro, al tiempo que asociaba al cuerpo las necesidades e impulsos más bajos, que esclavizan a los hombres apartándolos de la búsqueda de la verdad. El alma aspira al conocimiento de las realidades inmutables y eternas, pero se ve obstaculizada para lograrlo en este mundo a causa de su unión con el cuerpo, el cual "nos llena de amores y deseos ( $\epsilon\rho\omega\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\omega\nu$ ), de temores y de imágenes de todas clases, y de un montón de naderías, de modo que con él no es posible tener una idea sensata... Y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal modo que por su culpa no podemos contemplar la verdad" (*Fedón*, 66c-d). Así pues, si ha de ser posible que "alcancemos lo que deseamos y de lo que decimos estar enamorados, la sabiduría ( $\omicron\nu\ \epsilon\pi\theta\upsilon\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \phi\alpha\mu\epsilon\nu\ \epsilon\rho\alpha\sigma\tau\alpha\iota\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ,

φρονήσεως)" (66e), habrá de serlo tras la muerte, una vez que el alma se haya liberado de la carga del cuerpo y, en virtud de su condición inmortal, pueda "contemplar por sí las cosas mismas" (66d) en el mundo eidético.

Mientras que el *Fedón* opone los "amores y deseos" del cuerpo a "desear lo que es la verdad" (66b), el *Banquete* proclama que hay formas de deseo inequívocamente vinculadas al cuerpo que, lejos de impedir la contemplación de la verdadera realidad, constituyen una vía de acceso a ella. La afinidad que aquí se establece entre el amor carnal y el amor espiritual, viene posibilitada por el descubrimiento de un objeto específico de deseo —la belleza o, más exactamente, la procreación en la belleza—, que es formalmente idéntico en todas las manifestaciones del amor. Debido a que la belleza misma se manifiesta en todos los ámbitos de la realidad, es posible ascender a su grado supremo a partir del más bajo sin solución de continuidad.

Pero, y este es el otro aspecto digno de mención, el deseo de lo bello se convierte en camino hacia la contemplación de la belleza, sólo en la medida en que no queda satisfecho con ninguno de sus objetos, sino que, en cada fase del ascenso, es sometido a un proceso de transposición constante. De nuevo se pone aquí de manifiesto el cambio de perspectiva operado con respecto al *Fedón*. En este diálogo, cuyo principal objetivo es probar la inmortalidad del alma, el antagonismo entre el alma y el cuerpo es postulado como un argumento en apoyo de la tesis de que el alma sólo alcanzará a conocer adecuadamente la verdad *tras la muerte* —o sea, una vez separada del cuerpo—. En el *Banquete*, en cambio, lo que se plantea es la posibilidad de acceder de algún modo a ese conocimiento *ya en esta vida* —es decir, cuando el alma aún permanece unida al cuerpo—, y, bajo este requerimiento, se intenta buscar en la propia existencia encarnada del alma un fundamento de tal posibilidad. Dicho fundamento se encuentra en el deseo de procrear en la belleza que siente al hombre en tanto que aspira a la inmortalidad.

Este deseo es el que impulsa al amante en este mundo a fijar su amor en objetos que, no siendo idénticos a la belleza misma, no obstante participan de ella y, en cuanto tales, pueden canalizar su ansia de inmortalidad. Sin embargo, como el deseo de procrear en la belleza no es plenamente satisfecho en ninguna de las experiencias de procreación en objetos bellos, cada una de estas experiencias se convierte en punto de confluencia de una satisfacción —en la medida en que la belleza misma está presente de un modo participado en el objeto amado— y de una insatisfacción —en la medida en que, por estar en él sólo de una manera participada, lo trasciende y no se deja apresar por el amor—. De este modo, la estructura que presenta el amor a la procreación en un objeto bello, se caracteriza por la unión simultánea de una presencia y una ausencia, siendo esta tensión lo que mantiene vivo el deseo de inmortalidad en el amante y, a la vez, impide su completa satisfacción.

A pesar de esta tensión, la experiencia amorosa no conduce por sí sola a la desilusión con respecto a su objeto. Este paso requiere el concurso de la razón —y es aquí precisamente donde se hace necesaria la ayuda del maestro— a fin de despertar en el amante la conciencia de la inadecuación entre cada objeto bello y su deseo de inmortalidad, y de guiarlo en la búsqueda de un objeto capaz de satisfacer tal deseo. La función preceptora de la razón se ejerce, en primer lugar, mediante argumentos tendentes a desvalorizar el objeto inmediato del amor. Pero esta consideración negativa del objeto no se orienta a la frustración de la experiencia amorosa, sino al descubrimiento, por parte del amante, de un ámbito de realidad dotado de belleza superior. En virtud de este descubrimiento racional, el deseo no plenamente satisfecho es desplazado hacia un nuevo objeto que se muestra a la inteligencia del amante como más apropiado para satisfacer su deseo de inmortalidad.

Este esquema funciona desde el comienzo mismo del proceso, es decir, desde el deseo de engendrar en un cuerpo bello. Se trata, en este

caso, de “enamorarse de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos” (210a), operándose así un desplazamiento desde la procreación física —objeto inmediato de tal deseo— a la intelectual, desplazamiento que, según se indica expresamente, requiere la “recta dirección” de un maestro. El paso siguiente consiste en desvalorizar la belleza de un cuerpo particular, mediante la comprensión (κατανοησαι) de que “la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso conseguir la belleza de la forma (το επ ειδει καλον), es una necesidad no considerar (ηγεισθαι) una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos” (210b). Esta consideración intelectual del valor superior que posee la belleza sensible cuando se la depura de sus condiciones materiales de existencia y se la contempla completamente estilizada, es lo que permite desplazar el deseo desde este o aquel cuerpo hacia los rasgos genéricos de la belleza corporal.

Pero, una vez que ha logrado fijar su deseo en este objeto, el amante debe “reconocer que todo lo bello está emparentado con todo” (211c) y, por esta razón, transferir su deseo desde la belleza corporal a la belleza moral, “que reside en las normas de conducta y en las leyes” (ib.), convirtiéndose así en amante de la belleza inherente a las almas virtuosas. Tampoco esta forma de amor a la belleza es definitiva, pues, aunque se desenvuelve en un ámbito inmaterial, adolece aún de la depen-

dencia que conlleva la fijación en “un solo ser” (210d), por mucho que éste sea — como lo es en el caso de las normas de conducta— de naturaleza espiritual. De ahí que el amor de la belleza moral deba, a su vez, sufrir una depuración de la particularidad de su objeto, desplazándose hacia un ámbito de realidad puramente inteligible y, por ello, estrictamente universal —“ese mar de lo bello” (210d) que constituye el objeto del conocimiento científico—. Una vez que el amante ha llegado a descubrir los bellos conocimientos, su deseo de belleza quedará colmado cuando, “tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubra de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo por lo que (ου ενεκεν) se hicieron todos los esfuerzos anteriores” (210e).

Podemos decir, en conclusión, que el amor a las cosas bellas se convierte en camino hacia la belleza porque en aquél ya se experimenta ésta, pero sólo en cuanto no poseída, es decir, en cuanto *objeto de deseo*. Y, de igual modo que la no posesión del objeto es lo que mueve al amante a superar cada nivel de su experiencia crótica, así también el descubrimiento final de aquello que puede satisfacer plenamente su deseo conllevaría la inmediata anulación de éste, si no fuera porque, una vez lograda su “posesión” (κτηματος) (212b), el amante puede seguir deseando que ésta se prolongue indefinidamente en el tiempo.

\*\* Los textos de Platón de Platón se citarán conforme a las traducciones castellanas de M. Martínez (Banquete), ed. Gredos; A. Ruiz de Elvira (Menón), Instituto de Estudios Constitucionales; N. L. Cordero (Sofista), ed. Gredos y L. Gil (Fedón), ed. Guadarrama; si bien en algunos casos hemos introducido variantes que, a nuestro parecer, se ajustan más fielmente al texto.

# **Lapsus**

## **Revista de psicoanálisis**

**NOVIEMBRE 1992**

LAPSUS, Revista de psicoanálisis,  
editada por el Círculo Psicoanalítico de Valencia

Dirección: Francesc Roca i Sebastià

Secretaría: José Luis Furió Vidal

Consejo de redacción: Rosa Barberà Bardisa  
Fonseca Fernández Marche  
Francisco Hernández Díaz  
Adolfo Santamaría Ferrer  
Juan Carlos Tazedjián

© CIRCULO PSICOANALITICO DE VALENCIA

Imprime y maqueta:  
GRAFISOM  
San José de la Montaña, 8  
46008 Valencia

I.S.S.N. en trámite

Depósito Legal: V - 3.680 - 1992

VALENCIA, NOVIEMBRE 1992

# SUMARIO

Sumario .....	3
Editorial .....	7
<b>Referencias de Jacques Lacan</b> .....	9
Amor y conocimiento en el <i>Banquete</i> de Platón .....	11
<b>Tema monográfico: la Transferencia</b> .....	23
Acerca de la Transferencia en Freud .....	25
La libertad del analista .....	29
<b>La clínica</b> .....	33
Te quiero lejos .....	35
La construcción de la Transferencia .....	41
<b>Encuentro con otros discursos</b> .....	47
Historia de la psicoterapia .....	49
<b>Reseñas de libros</b> .....	67
Un niño de cien años y otros relatos clínicos .....	69
Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes? .....	70
Las estrategias de la transferencia en psicoanálisis .....	72
Sobre la lectura .....	75
<b>Círculo psicoanalítico de Valencia: Actividades</b> .....	77
Curso de iniciación al psicoanálisis: la transferencia en Freud .....	79
Lacan Cronológico .....	81
<b>Homenaje a José Miguel Arnal</b> .....	83
Homenaje a José Miguel Arnal .....	85
De Vicente Gallego a José Miguel Arnal .....	89
De un encuentro deseado .....	91
Las insensatas y exactas pasiones de Mme. L que .....	96
(Como si) una poética: del artificio .....	105
La demanda de (l) toxicómano .....	109
Psicoanalista (Trade Mark)? .....	115
Notas de biblioteca .....	121
Índice de libros .....	122