



# EL IDEAL CLÁSICO DE LA FORMACIÓN HUMANA

Bayron León Osorio-Herrera  
Juan Fernando García-Castro  
Óscar Hincapié Grisales  
*Editores académicos*



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

370.3

O83

Osorio-Herrera, Bayron León, autor

El ideal clásico de la formación humana / Bayron León Osorio-Herrera [y otros 9] – Medellín : Universidad Pontificia Bolivariana, 2021.

184 p: 14 x 23 cm. -- (Colección Teología)

ISBN: 978-958-764-986-4

1. Narración – 2. Formación humana – 3. Educación universitaria –  
4. Argumentación (Retórica) – I. Osorio-Herrera, Bayron, compilador  
-- II. García-Castro, Juan Fernando, compilador – III. Hincapié-Grisales,  
Óscar, compilador – IV. Título (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA  
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Bayron León Osorio-Herrera  
© Natalia Cardona Suárez  
© John Edison Mazo Lopera  
© Juan Fernando García-Castro  
© José Daniel Gómez Serna  
© Óscar Hincapié Grisales  
© Andrés Ramírez Nieto  
© Juan Carlos Echeverri-Álvarez  
© Claudio César Calabrese  
© Ethel Junco  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

**El ideal clásico de la formación humana**

ISBN: 978-958-764-986-4

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-986-4>

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades:** Luis Fernando Fernández Ochoa

**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya

**Gestor Editorial:** Luis Alberto Castrillón López

**Coordinación de Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Transparencia duo

**Corrección de Estilo:** Santiago Gallego

**Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

[www.upb.edu.co](http://www.upb.edu.co)

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

**Radicado:** 2126-05-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

# La erótica de la formación. Una lectura del *Simposio* de Platón<sup>1</sup>

*Bayron León Osorio-Herrera*  
*José Daniel Gómez Serna*

*ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ*  
*Apología (38a)*

## 1. Introducción

En la obra platónica, el *Simposio* se ubica entre los diálogos de madurez junto a *Menón*, *Fedón*, *República* y *Fedro*; en ellos, aunque Sócrates es su personaje principal, a través del cual Platón expone sus postulados filosóficos, se entrevé una separación intelectual con el pensamiento del maestro (Martínez, 1988, p. 146). Sobre el hecho de que aquel plasme sus propias ideas a través del personaje de su mentor en el *Simposio*, Reale refuta dicha tesis manifestando que es a través de la máscara de Aristófanes en la que aquel revelará sus “doctrinas no-escritas” (2004, pp. 13-14).

Este capítulo aborda el concepto del “ἔρωσ”, una de las cuatro formas de expresar la realidad del amor en la antigua lengua griega, especialmente en su dialecto ático o lo que luego se llamará

---

1 Este capítulo hace parte de los resultados de investigación del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria”, radicado ante el CIDI de la Universidad Pontificia Bolivariana con el número 137C-05/18-42.

“koiné”. La alusión a los otros tres términos afectivos —φιλία (*philia*), ἀγαπή (*agapē*) y στοργή (*storge*)— solo se hará en relación a ἔρως.

Sobre el nombre propio —con mayúscula inicial— de Eros (Ἔρωσ) como dios que inspira el amor a los hombres, no hay mención alguna en los poemas homéricos, solo aparece escrito con minúscula inicial el sustantivo “ἔρωσ” como deseo pasional y sexual<sup>2</sup>. Revisando el género trágico, Esquilo asumirá el mismo sentido que Homero ha adoptado para la palabra, añadiendo su tendencia a desatar el exceso o la soberbia (ὑβρις) en los personajes y llevarlos a situaciones funestas (Osorio y Gómez, 2019, p. 51). Por su parte, Eurípides menciona 79 veces en su obra el concepto, relacionándolo no solo con la pasión amorosa, sino también con los dioses Eros y Afrodita (López, 2020, p. 65).

Platón, retomando las concepciones intelectuales vigentes en su época, hace una propuesta filosófica sobre el amor en el *Simposio*. En esta majestuosa obra, se sirve de 40 formas de dicho vocablo a partir de la raíz -ἔρ-, desde las más diversas conjugaciones del verbo amar —ἔρώω (voz activa) y ἔραμαι (voz pasiva)— hasta las múltiples declinaciones de sustantivos y adjetivos derivados de aquella raíz, para un total de 286 menciones (Gómez, 2015, p. 3). Con estos usos del término, el fundador de la Academia enseña una perspectiva diferente del ἔρωσ, concibiéndolo como un tipo especial de amor —predilectamente— entre hombres o pederasta (παιδεραστής), el cual inspira el deseo por lo bello, se revela a través de un camino que lleva a sus múltiples manifestaciones y, como se verá, de principio a fin, es condición de posibilidad de la formación y esta, a su vez, de aquel.

Se presenta una interpretación inédita de los numerales 210a-212a del *Simposio*<sup>3</sup> de Platón. El Eros (Ἔρωσ) o el amor

2 En el verso 294 del canto XIV de la *Iliada* de Homero, el narrador describe lo que le sucede a Zeus al ser asechado sexualmente por su esposa Hera: “entonces (ὥς) el deseo apasionado (ἔρωσ) envolvió (ἀμφεκάλυψεν) el sensato (πυκινύς) corazón (φρένας)”. Como esta, solo habrá un par de menciones a dicho sustantivo sin alguna otra connotación. La versión griega del texto homérico retomada es la de Murray (1976).

3 La edición del texto griego original que será referenciada en el presente ejercicio es la de Bury (1909).

(ἔρωξ), como fuerza vital que se convierte en principio de la formación humana se resemantiza como ascenso-descenso hacia la profundidad de sí, gracias a ser conducido por otro. En primer lugar, se establecerá una contextualización alrededor del concepto de *eros* en el *Simposio*. En un segundo momento, se presenta un análisis de los conceptos griegos del pasaje en cuestión, el cual posibilitará una traducción propia, una propuesta de una hermenéutica divergente a la tradicional, asumiendo el ascenso hacia la belleza en sí no como una cosa exterior al ser humano, sino como el descenso hacia la propia interioridad. Por último, se mostrarán las implicaciones pedagógicas del proceso erótico como condición de posibilidad para el cuidado de sí y el ejercicio de la formación desde la figura de Sócrates como maestro.

## 2. El ἔρωξ en el *Simposio*

La escritura del *Simposio*<sup>4</sup> o *Banquete* data hacia el 380 a. C. El escenario usado para el desarrollo del relato que cuenta Apolodoro a un amigo, que a su vez aquel recibió de Aristodemo, fue el de una celebración realizada por Agatón con motivo de su victoria en el certamen llamado Leneas con su primera tragedia para el 416 a. C. (Martínez, 1988, p. 163). Apolodoro narra todo lo que le fue transmitido con respecto a la fiesta realizada un día después de que el poeta trágico hubiera festejado con la multitud (172b).

Antes de pasar a contextualizar el concepto erótico en el *Simposio* como preámbulo del análisis del diálogo entre Sócrates y Diotima en 210a-212a, hay un detalle que vale la pena señalar al inicio de la obra y que alcanzará mayor comprensión al final del capítulo. Es el reproche que le hace Platón, a través de Apolodoro, a un personaje anónimo —quizá para que cada lector ocupe dicho lugar— acompañado por otros y que en el texto griego aparece de

---

4 Se escoge esta palabra y no “banquete” por su cercanía a la palabra griega Συμπόσιον -ον, τὸ, que se deriva del verbo συμποσιάζω, cuya acepción principal es la de “beber juntos”, y es el momento posterior a la comida, en el que se proclamaron los elogios al amor y el título fijado en la versión griega que se está siguiendo.

nominado como *ἐταῖρος*, que es traducible a “compañero, amigo, discípulo” (Yarza, 1998, p. 577)<sup>5</sup>.

Apolodoro le llama la atención porque, al estar ocupado en los negocios, ha desaprovechado el tiempo para filosofar; ante las implicaciones éticas y políticas de tal descuido, aquel confiesa su sentimiento hacia ellos en 173c: “αὐτός τε ἄχθομαι ὑμᾶς τε τοὺς ἐταίρους ἔλεω” (“Me affijo y me compadezco de vosotros, compañeros”)<sup>6</sup>.

La anterior expresión parece un recurso literario de introducción a la obra, pero advierte una de las consecuencias de llegar al culmen del camino erótico-formativo que se mostrará como novedad hermenéutica, y es la capacidad de compadecerse, es decir, *padecer con* aquel que se ignora a sí mismo, a sus posibilidades humanas y como ciudadano; pues se conforma con lo que cree saber y no desea (*ἐπιθυμεῖ*) aquello que no piensa (*οἶηται*) necesitar (*ἐνδεής*), como lo concluirá Sócrates en 204a.

Este mismo compadecerse (*ἐλεῶ*) de la oscuridad interior en la que se encuentra el otro, de la que no es consciente y que conmueve al filósofo, aparecerá de nuevo en la *República*, VII, 516; precisamente, en el pasaje tradicionalmente llamado el “mito de la caverna”, en que Sócrates al final de la alegoría cuestiona a Glaucón por el estado de quien ha salido de la caverna y recuerda a sus antiguos compañeros de cautiverio: “οὐκ οἶει αὐτὸν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς τοὺς δὲ ἔλεειν” (516c), (“¿no crees que experimente la felicidad por su conversión, pero se compadezca de ellos?”). Ese doble movimiento de vivir por instantes la felicidad (*εὐδαιμονία*) y de sentir la necesidad de llevar a otros a tal experiencia evidencia que el *ἔρω*s es condición de posibilidad de la formación.

Retornando al inicio de la obra, Apolodoro narra aquello que escuchó de Aristodemo, el cual, el día de la fiesta en casa de Agatón, se encontró casualmente con Sócrates y fue convidado por

---

5 Los significados literales de las palabras griegas al español serán extraídos de este diccionario.

6 Cada vez que se cite algún pasaje del *Simposio* en griego con sus respectivos numerales y la traducción no tenga nota al pie, será una propia; las que sí sean referenciadas serán tomadas de la edición castellana ya referenciada de Marcos Martínez (1988).

este a la celebración; cuando se dirigían juntos al lugar y creyó haber llegado con él, se percató de que su maestro se había quedado inmóvil en el camino “consagrándose” (ἐαυτῷ προσέχοντα) “a la disposición de su alma” (τὸν νοῦν) (174d). Este dato anecdótico quizá sea para mostrar la urgencia de volver a sí mismo y de estar atento al momento propicio para ser llevado por el amor hacia lo bello (Martínez, 1988, p. 190).

Una vez Sócrates llega al festín, es acogido por los selectos invitados, comparten el alimento, inician la bebida (Συμπόσιον) y Erixímaco, hablando por Fedro, propone que cada uno haga un elogio (ἐγκωμιαζέτω) a *eros* (τὸν ἔρωτα). Son cinco los encomios a través de los cuales se recogen las posturas intelectuales de los coetáneos de Platón. Este genio consigue crear o recrear diversas concepciones sobre el dios y la pasión que este inspira, preparando así la exposición de su teoría.

La proclamación de los elogios al amor se hace en el siguiente orden: Fedro (poesía), Pausanias (sofística), Erixímaco (medicina), Aristófanes (comedia) y Agatón (tragedia). Al llegar el turno de Sócrates, este se excusa por no exponer un elogio como los anteriores, cuyo propósito era expresarse retóricamente sobre el objeto encomiado, sino que a través de su intervención intentará revelar la verdad (ἀλήθεια) (199b) de lo que sabe sobre las cosas del amor (τὰ ἐρωτικὰ), las cuales le fueron enseñadas (ἐδίδαξεν) por la sabia (σοφῆ) Diotima de Mantinea (201d). En este momento, se aprecia a Sócrates como un discípulo que es guiado, haciendo notar que, antes de formar, primero se debe ser formado.

Para esbozar la anterior intuición, se presentan aquellos pasajes que arrojan claves de interpretación a partir del análisis filológico del texto original. En primer lugar, se ha mostrado el reconocimiento de Sócrates como un hombre que sabe escuchar a quien lo acompaña; en este sentido, cabe la expresión de ser *alumno*, literalmente, aquel sin luz —desde la etimología latina *a* (sin) *lumen* (luz)— que necesita ser iluminado por otro para ir descubrir la luz interior. En segundo lugar, muestra el paso a paso del quehacer formativo, pues hace con sus discípulos lo que Diotima ha hecho primero con él. En el *Simposio* revela lo que sabe del amor a través de un diálogo (διάλογος) con Agatón. De manera precisa lo expresa él mismo en 201e:

Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interrogándome (ἀνακρίνω). Pues poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba (ἐλέγχω) con los mismos argumentos (λόγοις) que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello (καλὸς) ni bueno (ἀγαθός) (Martínez, 1988, pp. 244-245).

Luego de haber preparado su audiencia, Sócrates, en 201e, enseña lo aprendido sobre el amor, respondiendo a las preguntas que se pueden reconstruir de la siguiente manera, sin perder el sentido del pasaje: ¿Quién es *eros*? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cuáles son sus obras? Ante la primera pregunta, se presenta la siguiente conclusión: es un demon (δαίμων), en otros términos, un ser intermedio (μεταξύ) entre el conocimiento y la ignorancia (φρονήσεως καὶ ἀμαθίας) (202a), lo divino e inmortal (θεοῦ καὶ θνητοῦ) (202e). Además, gracias a tales características puede interpretar y comunicar (Ἑρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον) a dioses y hombres (202e).

Con respecto a su naturaleza, Diotima vincula el nacimiento de Eros al de Afrodita, pues el día del nacimiento de la diosa, Penia (Carencia) se unió a Poros (Abundancia). Como consecuencia de aquella unión, Eros —y desde nuestra interpretación, la condición erótica humana— tiene las siguientes características: inicialmente, es precario (πένης) y compañero de indigencia (ἔνδεια) por la naturaleza de su madre (203c-203d).

El amor humano, aunque potencialmente es una fuerza interior hacia las dimensiones más nobles del hombre, por su influencia materna, es decir, su carácter biológico, finito y limitado, se encuentra en la carencia y la fragilidad; según esto, los seres humanos están fragmentados como aparece en el discurso de Aristófanes (189c-193d), los cuales andan buscando su mitad faltante para hallar plenitud; desde esta perspectiva, se propone que no necesariamente sea otra persona, sino aquello dentro de sí mismo, quien dé la coherencia interior, a través de la que se haga coincidir el pensar, el sentir, el decir y el actuar.

En cambio, por la naturaleza heredada de su padre, es amante de la sabiduría (φιλοσοφῶν) de por vida y capaz de sanar o enve-



nenar (φαρμακεύς) (203d-203e) las almas con sus palabras. Una última condición de su naturaleza, y que llama poderosamente la atención, es el hecho de no estar identificado con lo amado (ἐρώμενον), sino con lo que ama (ἐραστὸν) (204c). Esta idea rebata la postura de Agatón en la que presenta a Eros como el dios más amable de todos (197e), pues la capacidad de desear y amar es impulsada por el *eros* según la propuesta que hace Sócrates, por lo que no se identifica con lo deseado y amado.

En cuanto a la tercera pregunta, sobre la función de Eros en la vida humana, Platón relaciona directamente el amor con la consecución de la felicidad. La obtención de esta es el resultado de la posesión de lo bueno y bello de manera permanente, implicando la noción de inmortalidad (ἀθανασία). Esta revelación es expuesta a través de dos caminos; al primero lo llamaremos “exterior” y al segundo “interior”. Uno establece los cimientos conceptuales del otro, en cuanto que va perfeccionando la definición del Eros, pues se entretije el amor con conceptos como lo bello, lo bueno y lo inmortal.

La primera definición del *eros* aparece en 206a como “el deseo (ὁ ἔρωξ) de vivir o poseer (εἶναι) el bien (τὸ ἀγαθόν) siempre (ἀεὶ)”; pasión que dota al ser humano de un *impulso creador* que conlleva al engendramiento (τῆς γεννήσεως) y al dar a luz (τοῦ τόκου) en lo bello (τῷ καλῷ) (206e). Este es considerado un camino exterior porque el resultado de lo engendrado en lo bello será la prole, según el cuerpo, y, en el caso del alma, las obras escritas o los pensamientos generados en los demás; ambas acciones con el fin de inmortalizar a su autor en la memoria de los otros.

Sobre el origen de tal deseo humano de procrear —que para Schopenhauer será una “estratagema de la Naturaleza” (1993, pp. 46-47)—, Diotima dice que por naturaleza vivimos en una disposición amorosa (ἐρωτικῶς διατιθέμενα) (207b). En este punto, la sacerdotisa de Mantinea pregunta a Sócrates por la causa de tal disposición, a lo que este responde, -confirmando la intuición que se está defendiendo-: “παρὰ σὲ ἦκω, γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι” (207c) (“he venido a tu lado, reconociendo que estoy necesitado de maestros”).

La extranjera le responde a su “iniciado” que todo mortal anhela ser siempre (ἀεὶ εἶναι) y ser inmortal (ἀθάνατος) (207d). Este proceso de inmortalización se logra, en primer lugar, a través de la

procreación como medio de extensión de la propia existencia en otros. Ambas ideas evocan algunas de las tesis centrales de filósofos posteriores, por ejemplo, y sin entrar en detalle, el ser siempre (ἀεί εἶναι) se asemeja al *conatus* spinoziano (Spinoza, 2000, p. 133)<sup>7</sup>, y aquel anhelo de inmortalidad reaparece en la angustiada dicotomía entre la razón y la voluntad con respecto a la cuestión de la vida *pos-mortem* que tanto aquejó a Miguel de Unamuno, quien la reflexiona de principio a fin en *Del sentimiento trágico de la vida en los pueblos* (1958, pp. 125-451).

Seguidamente, Diotima agrega una pincelada antropológica al precisar que el ser humano es cambiante, por lo que nunca se es el mismo: está condicionado por el tiempo y el espacio, y por ello está en potencia de formarse, de-formarse, re-formarse y trans-formarse una y otra vez. La interioridad es el lugar donde ocurren aquellas mutaciones, pues, aunque sean mayormente visibles las variaciones exteriores o físicas, tampoco en nuestra alma (ψυχή) las costumbres (τρόποι), los caracteres (ἦθη), las opiniones (δόξαι), los deseos (ἐπιθυμίαι), los placeres (ἡδοναί), los sufrimientos (λῦπαι) y los miedos (φόβοι) permanecen iguales: unos nacen (γίγνεται) y otros desaparecen (ἀπόλλυται) (207e).

La anterior idea entra en conflicto con la suposición de que el alma humana siempre sea idéntica a sí misma o que, según Platón, el alma sea de naturaleza inmutable —retomando las consideraciones parmenídeas sobre el ser—, pues hasta los conocimientos (ἐπιστήμας) varían en el ser humano (208a), clarificando que el *devenir* de Heráclito no solo es aplicable a lo inmanente, sino también al ámbito psíquico de la persona. Se podría concluir que un aspecto no cambiante en el ser humano es el anhelo de plenitud, ese deseo de poseer siempre el bien y lo bello, ser feliz, amar y ser amado; en últimas, no cambiará su deseo insaciable de infinito (Blanchot, 1994, p. 130)<sup>8</sup>.

---

7 En la tercera parte, proposición VII de su *Ética*, Spinoza establece: “el conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su propio ser, no es nada más que la esencia actual de la misma”.

8 Desde una perspectiva diversa, pero que apunta a la infinitud del deseo o el deseo de infinito, se cuestiona el autor francés en esta página: “¿Acaso no sería el deseo ya siempre su propia carencia, el vacío mismo que lo haría infinito, carencia sin carencia?”.

Para concluir este primer acercamiento al amor (ἔρως), Diotima propone varios objetos de deseo con los cuales refuerza el argumento de que la inmortalidad es amada por sí misma y que es buscada por el ser humano, por ejemplo, en el amor a los hijos (παίδων), los honores (φιλοτιμίαν) y la fama (ὄνομαστός) (208c-d).

Así, pues, este camino “exterior” como propedéutico que conduce al denominado “interior” presenta en 209c una primicia de lo que sucede con aquel que se enamora de la belleza del alma: “ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos (λόγων) sobre la virtud (ἀρετῆς), sobre cómo debe ser el hombre bueno (ἀγαθὸν) y lo que debe practicar, e intenta educarlo (παιδεύειν)” (Martínez, 1988, p. 259). Este último verbo es clave para comprender el concepto de formación (παιδεία) —pues esta palabra se deriva de aquella, etimológicamente hablando— y significa “educar a un niño (joven), instruirlo, formarlo, habituarlo; enseñar, reprender; castigar; corregir” (Pabón, 1967, p. 444).

### **3. Súbitamente (ἐξαίφνης), descubriré (κατόψεταί) lo bello por naturaleza (τὴν φύσιν καλόν) (210e)**

Diotima finaliza el primer discurso erótico en 209e, al afirmar: “ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες κἄν σὺ μνηθεῖης” (“cierta y realmente, ¡oh Sócrates!, también tú, podrías ser iniciado en estos asuntos del amor”). Con estas palabras se evidencia que el camino “exterior” es susceptible de ser recorrido por un profano o cualquiera que desee hacerlo; no ocurre así con el “interior”.

Seguidamente, en 210a, expresa dubitativamente: “τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔάν τις ὀρθῶς μετήη, οὐκ οἶδ’ εἰ οἷός τ’ ἂν εἴης” (“pero solo si alguien va rectamente hacia los últimos grados de la iniciación en los misterios, por amor a estos, los alcanzará; no sé si tú serías capaz de tal cosa”).

A partir de este momento, el relato adquiere un matiz místico en el que la sabia mujer introduce a Sócrates en los misterios del amor, que sin la etapa propedéutica no estaría preparado para lo que le presentará a continuación. Diotima, en 210a, se propone develar a Sócrates un recto (ὀρθῶς) camino que inicia con el dirigirse a los cuerpos bellos (καλὰ σώματα); primero a uno en el que engendrará bellos razonamientos (γεννᾶν λόγους καλοῦς), y luego

a otros hasta llegar a considerar que la belleza de todos los cuerpos es la misma (ταὐτὸν) (210b).

El segundo estadio en el camino del amor es el dirigirse a la belleza del alma (ψυχὴν) y considerarla más valiosa que la del cuerpo (210b). Este no es un simple pasar de lo físico a lo metafísico, sin más, sino una situación formativa, pues se recalca que para llegar hasta allí es necesario un guía (ἡγήται) que lo dirija (ἡγούμενος) rectamente (ὀρθῶς) (210a).

Quien se halla en dicha transición y encuentra a alguno de alma bella, debe procurarse un escenario —se indica el carácter formativo no solo de quien forma, sino de quien es formado— donde sea posible amarlo (ἐρᾶν), preocuparse por él (κηδεσθαι), engendrar (τίκτειν) y buscar (ζητεῖν) pensamientos (λόγους) en él (αὐτῷ) que hagan (ποιήσουσι) mejores (βελτίους) a los jóvenes (νέους) (210c). Seguidamente, en este mismo numeral, aquel que está siendo dirigido hacia la consecución de lo bello (καλὸν) contemplará eso que anhela —por necesidad (ἀναγκασθῆ)— en los modos de vida (ἐπιτηδεύμασι) y en las leyes (νόμοις).

Al llegar aquí, el iniciado debe, por una parte, concluir que todo (πᾶν) lo bello (καλὸν) tiene el mismo origen (συγγενές) y que su manifestación corporal, si bien es la inaugural, es la más breve (σικρόν) de todas (210c). La corporeidad es punto inicial del amor y debe ser reconocida su importancia por ser la “chispa” que ha encendido el deseo. Desde un rastreo comparativo de los términos griegos, en toda la obra hay 35 referencias al cuerpo (σῶμα), en comparación a las 28 sobre el alma (ψυχή), comparación numérica que muestra la constante atención hacia aquel.

Platón, para referirse al siguiente nivel al que impulsa el amor —al final de 210c—, se sirve del verbo “ἀγαγεῖν”, forma del aoristo infinitivo de la voz activa de “ἄγω”, cuyas acepciones son: llevar, guiar, conducir, dirigir, atraer, transportar, seducir, educar, arrastrar, empujar con violencia, provocar y excitar, entre otros (Yarza, 1998, p. 17). Según la conjugación, se podría traducir: después (μετὰ) de los modos de vida (τὰ ἐπιτηδεύματα), ha de ser dirigido (ἀγαγεῖν) hacia (ἐπὶ) las ciencias (τὰς ἐπιστήμας) (210c).

La unión de este verbo con el sustantivo niño/joven (παῖς, παιδός, ὁ) ha generado los términos castellanos de “pedagogo” y “pedagogía”. Se desprende de esto que el maestro señala, intenta convencer, enamorar, apasionar; verbos que manifiestan la inten-

cionalidad de proponer y esperar la respuesta libre del discípulo, aunque por momentos también lo obligue aceptar lo que aún no puede comprender por sí mismo.

En el último sentido aludido al verbo “ἄγω” de carácter impositivo o ejercicio de dominación sobre el otro, se discierne la prevención que hace el maestro a su educando del peligro de quedarse atado a alguna de las formas de belleza anteriores y no continúe hacia el final del proceso erótico. Platón sugiere dicho riesgo expresando uno de los verbos que nos recuerdan otra manera de referirse al amor (ἀγαπή); el pasaje se encuentra en 210d: “contentándose (ἀγαπῶν) con la belleza de un joven (παιδαρίου), de un hombre (ἀνθρώπου), de un modo de vida (ἐπιτηδεύματος)”. Por esto propone, a continuación, que una vez haya sido dirigido (τετραμμένος) a las ciencias (ἐπιστήμας) y contemple (θεωρῶν) el gran mar (πέλαγος) de lo bello (καλοῦ), llegue a engendrar (τίκτη) bellos discursos (καλοῦς λόγους) y grandiosos (μεγαλοπρεπεῖς) pensamientos (διανοήματα) en un amor a la sabiduría (φιλοσοφία) libre de envidia (ἄφθόνῳ) (210d).

Llegando al momento culminante, en 210e, Diotima hace una pausa y expresa: aquel (ὄς) que haya sido conducido (παιδαγωγηθῆ) hasta aquí (ἐνταῦθα) en relación (πρὸς) a las cosas del amor (τὰ ἐρωτικὰ), al contemplar (θεώμενος) ordenadamente (ὀρθῶς) las cosas bellas (τὰ καλά), súbitamente (ἐξαίφνης) descubrirá (κατόψεται) lo bello por naturaleza (τὴν φύσιν καλόν). Belleza que la sacerdotisa describe majestuosamente:

Existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a unas cosas y a otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos, bello y para otros, feo (Martínez, 1988, p. 263).

Teniendo en cuenta el adverbio de tiempo que aparece en 210e, súbitamente o de repente (ἐξαίφνης), y la posible duración total del proceso erótico, se llega a concluir que la contemplación de lo bello en sí no es proyectable cronológicamente, sino que hace parte de una temporalidad *kairológica*, se dará en un tiempo propicio e inesperado, dependiendo de quién guíe y de quién sea guiado; en últimas, de la respuesta que se le dé al llamado que

hace lo bello a cada uno a través del amor. Este argumento permite pensar que el camino del amor es el camino de la vida, que tal experiencia de la belleza en sí es comparable a un *apocalipsis*, a una *mística*, a un éxtasis de carácter divino que solo sucede en presencia de la belleza.

Continuando con el análisis del pasaje, Martínez en su traducción agrega al proceso erótico la categoría de ascenso; en 211b, escribe: “Por consiguiente, cuando alguien asciende (*ἐπανιών*) a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar (*καθορᾶν*) aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin” (1988, p. 264). Con respecto al primer verbo subrayado, *ἐπάνεμι*, al indicar movimiento, también asume las siguientes acepciones: levantarse, crecer, pasar de un lugar a otro, trasladarse, volver al asunto, recapitular (Yarza, 1998, p. 508). Se hace énfasis en los demás sentidos del verbo, porque si bien pasar de la dimensión estética (cuerpo), a la ética (almas y modo de vida) y política (leyes), hasta la filosófica (ciencias) y teológica (Idea de Belleza) es una muestra de superación de estadios que va en aumento y se relaciona con el crecimiento, también puede entenderse como un ir hacia el interior a modo de descenso.

Luego se encuentra el verbo “*καθορώ*”, el cual tiene como objeto directo lo bello en sí y significa “mirar desde arriba. Examinar; observar. Respetar” (Yarza, 1998, p. 702). Se resalta su cercanía al verbo “*κάτεμι*”, que traduce bajar, soplar con fuerza, volver o regresar (p. 751). Además, es un verbo que se compone por el prefijo “*κατά*”, que significa “abajo”, y el verbo “*ὀρώ*”, que es “ver”; aunque se entiende como una visión desde lo alto, es posible comprenderlo como “ver con profundidad”, “contemplar el fondo de sí mismo” y, en esta visión, hallar allí lo divino. Este mismo verbo reaparece antes en 210e como “*κατόψεταί*”, y luego en 211b como “*καθορᾶν*” y “*κατιδεῖν*”.

Surge la pregunta: ¿por qué tal contemplación da sentido a la vida? Al ser una primicia de la plenitud o la felicidad, imposible de alcanzar definitivamente por las condiciones precarias y cambiantes de la vida, se busca experimentar constantemente, pero ello solo es posible si se está en el “camino del amor”. Esta conclusión la confirma la extranjera cuando, al estar finalizando su discurso, cuestiona a su interlocutor en 212a: “¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contem-

pla esa belleza con lo que es necesario contemplarla (θεωμένου) y vive en su compañía (συνόντος)?” (Martínez, 1988, p. 265).

Tal disposición de contemplar y de vivir en compañía de lo bello —que también es bueno— tendrá como consecuencia natural, que no forzada, que las acciones humanas sean buenas. “Al relacionarse o participar (ἐφαπτομένω) de la verdad (ἀληθῆ), engendrará (τεκόντι) una virtud verdadera (ἀρετὴν ἀληθῆ)” (212 a). Este pasaje muestra que, ante la cuestión de si la virtud (ἀρετή) es enseñable (διδασκτὸν) o no —pregunta rectora del *Menón*, 70a (Burnet, 1903b)—, se concluye que lo enseñado no es la virtud misma, sino el camino por el cual se llega a ser virtuoso, lo que implica ser testimonio del mismo; en conclusión, como aparece en *Menón*, 110b, ser bueno es una gracia divina (θεῖα μοῖρα).

Desde una hermenéutica de la interioridad, el ἔρως es una fuerza, impulso y pasión llamada amor. Su objeto de deseo es la felicidad. Dicho deseo de plenitud como búsqueda constante que no se satisface definitivamente implica un camino y un proceso; aunque sea personal, exige ser mostrado por otro que lo esté recorriendo —una vez iniciado se continúa en él—; aquí se entiende que también se es formado en la autoformación.

Así, pues, se descubre en la propuesta de Platón un camino erótico que se realiza por el conocimiento de sí mismo en perspectiva de descenso, como si se tratara de unas escaleras que conducen a la dimensión antropológica más profunda. ¿Por qué un descenso? Porque aquel que se dispone a recorrer tal camino se topa con sus propios límites, sus incapacidades, sus faltas, su pobreza, pues, guiado por el amor hacia lo bueno y bello en sí, que habita en su interior, va de fracaso en fracaso y de decepción en decepción al no encontrar lo que desea.

Aquel descubre que el goce efímero del placer físico no agota su deseo, reconoce que este ha sido encendido y estimulado por lo más visible, los propios instintos y las necesidades naturales; estos, al quedar en deuda con el deseo, abren las puertas de los niveles descendentes, el primero es el psíquico, a través de pensamientos y discursos que lo hacen reflexionar y engendrar en otros la búsqueda de ser mejores, entonces es consciente de su insuficiencia e ignorancia.

Posteriormente, al adentrarse en los modos de vida en cuanto costumbres y comportamientos en la consecución de lo bello, dejará al descubierto la fealdad, es decir, tendrá claridad en ese

aspecto de su vida, podrá ser crítico con lo heredado por tradición y transmitido por sus progenitores, amigos y demás educadores. No quedándose ahí, lo bello que va descubriendo en sí mismo lo lleva a las leyes y ciencias; las primeras inspiran lo inmutable, lo que permanece, y evocan la vida en comunidad que aquellas regulan. Esa necesidad de vivir bien en la *polis* (πόλις) y de ser un ciudadano justo brotará del interior del hombre y no será una actitud externa, si de verdad es sincera.

En definitiva, Platón ha heredado de su maestro ese afán político de reformar las leyes, la educación de los jóvenes y la política. Finalmente, el último nivel al que se puede ascender-descender será el de las ciencias que recuerdan las preguntas más profundas que se tienen y el mar de ignorancia ante todo lo que puede ser conocido, y que, de manera misteriosa, le revelan al hombre su procedencia. Porque el amor a lo bello, bueno y verdadero a través de los anteriores niveles o escalones, y precisamente este, dejan al hombre ante la nada de su ser, ante sus imposibilidades y en ese momento que “toca fondo” no hay más, su deseo está purificado de todo aquello que es una falsa belleza y queda ante lo bello en sí mismo, lo divino. Se reconoce emparentado con los dioses.

Filosofar es volver a esta conexión y relación consigo, una experiencia inefable que supera el orden corporal, psíquico, tradicional, legal, y cognitivo, manteniéndose el aspecto ético-político que descubre lo teológico. Tal filosofía se podría ver como *erosofía*, como encuentro consigo mismo que deviene conocimiento de lo más divino de sí, y, al estar en este punto, el hombre se verá libre de envidia (ἄφθόνω) (210d). ¿Por qué razón? Una posibilidad desde lo etimológico tiene que ver con la palabra envidia, del latín *invidia*, que significa “fijarse en otro” -*in* (con idea de dirección: hacia) *video* (ver)-, ver desviadamente o con perversidad: quien ha contemplado lo bello y bueno en sí, desea contemplar y vivir en su compañía y no desviará su mirada en el deseo de otra cosa.

#### **4. La erótica de la formación y la figura socrática del amante (παιδραστής)**

Una vez Sócrates finaliza su discurso, aparece en escena Alcibíades, ebrio con intenciones de felicitar y coronar a Agatón por su victo-



ria. Este interesante personaje es presentado al final del *Simposio* como un amado (ἐρώμενος) de Sócrates, que se siente rechazado y, por ende, despedido. Sin embargo, cuando es incluido en la dinámica de los elogios al amor, su encomio se dirigirá al amante (ἐραστής), como ejemplificando y personificando el carácter formativo del ἔρωσ en su maestro.

¿Cómo el *eros* es la pasión que sustenta la formación tanto del amante como del amado? Para responder a esta pregunta, se retoma el pasaje en que Alcibiades reprocha a Sócrates su presencia en tal celebración; este le solicita a Agatón que lo defienda, confesando en 213d: “pues mi pasión (ἔρωσ) por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia” (Martínez, 1988, p. 267). Y es que el maestro, desde que se enamoró de su discípulo, teme (ὀρρωδέω) a la locura (μανίαν) y al amor al amante (p. 267) o la inclinación al amor (Yarza, 1998, p. 1473) (φιλεραστίαν) de aquel. En esta referencia sobre el amor del discípulo aparece el concepto de φιλία como aquella respuesta de este hacia su maestro; dicho vocablo contiene las siguientes connotaciones: amistad, afecto, cariño y amor (p. 1474).

La intervención de Alcibiades podría entenderse como un recurso de Platón para “hacer carne” lo dicho por Sócrates sobre el ἔρωσ; es la ejemplificación o humanización de la divinidad amorosa. Pasa del amor a los cuerpos y trascendiendo esto pasa a al amor del alma y a engendrar en ella bellos pensamientos, los cuales provocan sufrimiento y arrobamiento, despertando la necesidad (δεομένουσ) de lo divino (τῶν θεῶν) y de los ritos de iniciación (τελετῶν), que a su vez causan aceleración en su corazón (καρδία) y derrame de lágrimas (δάκρυα) (215c).

¿Por qué las palabras de Sócrates generan esa arritmia cardiaca y esa tristeza en Alcibiades? Porque lo ponen en dirección al descenso erótico, al conocimiento de sí mismo, a su verdad, a su condición humana, sobre la cual él mismo confiesa en 216a-b que, al escuchar (ἀκούω) a Sócrates, su alma se perturbaba (ἐτεθορύβητό) y se indigna (ἠγανάκτει) al reconocerse en un estado de esclavitud (ἀνδραποδωδῶσ) del τιμή, ἦς, ἠ —que puede significar estimación, precio, consideración, honor y aprecio (Yarza, 1998, p. 1379)— que los demás le proveían.

Por lo tanto, Alcibiades es consciente (σύννοῖδα) y lamenta su estado: me he descuidado y despreocupado (ἀμελῶ) de mí mis-

mo (ἐμαντοῦ) (216a), me he dejado dominar (ἡττημένω) por el honor (τῆς τιμῆς) de la mayoría (τῶν πολλῶν) (216b). Luego, en 216d, el encomio de Alcibíades manifiesta un doble sentido; a saber, entre 216d y 223a, mientras expresa los intentos de ofrecer sus favores a Sócrates en diversas ocasiones a las que este nunca accedió; a su vez, va revelando detalles que servirán de evidencia sobre las implicaciones formativas del camino erótico desde la figura del maestro.

En 218a, se resalta que los discursos filosóficos (φιλοσοφία λόγων) son comparables a mordidas de víboras (ἐχίδνης) que se apoderan del corazón (καρδίαν) y del alma (ψυχὴν) de quien los escucha; así, el discípulo descubre el poder (δύναμις) del maestro para convertirlo (γένοιτο) en alguien mejor (ἀμείνων) (218e); y los ojos del entendimiento (τῆς διανοίας ὄψεις) adquieren la capacidad de intuir que sea verdaderamente (ἀληθῶς) un inspirado por los dioses (δαίμονίω) (219c) como se ha dicho antes.

Sumado a lo anterior, en el discípulo iniciado en los misterios del amor, a medida que recorre su camino y desciende a su interior, se va gestando una conversión μετάνοια (cambio de mentalidad) o ἐπιστροφή (vuelta o cambio de dirección —Yarza, 1998, p. 549—); se transforman su mirada, su manera de pensar y amar. Pues, como lo lamenta Alcibíades en 222b, Sócrates, al iniciar la relación con los jóvenes, aparece como amante (ἐραστής), pero luego resulta ser el amado (παιδικὰ), dando sentido a que Sócrates, más que como una pareja sexual, actúe como un padre (πατὴρ) o hermano mayor (ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου) (219d); o, como aparece al inicio del *Fedro* en 228b (Fowler, 1925), un compañero de la inspiración divina (συγκορυβαντιῶντα).

Con respecto a la formación, se concluye que el maestro con su coherencia de vida y sus palabras muestra el camino erótico que conduce a la virtud. Entonces, tendrá sentido lo dicho por Sócrates para dar paso al desenlace del *Simposio* y a la reinterpretación en clave erótico-formativa de la intervención de Alcibíades: “convencido (πεπεισμένος), intento (πειρῶμαι) persuadir (πειθεῖν) a los demás (τοὺς ἄλλους)” (212b).

Sócrates ha sido el primero en ser persuadido, no solo por Diotima, sino, de manera primordial, por el oráculo, al pronunciar el imperativo de “Conócete a ti mismo”; sobre este, profie-

re en *Fedro*, 229e-230a, que su preocupación más importante es él mismo, y llega a expresar: verdaderamente (δῆ), se muestra (φαίνεται) absurdo (γελοῖον) para mí (μοι), que alguien, ignorándose a sí mismo (ἀγνοοῦντα), examine (σκοπεῖν) lo que no tiene que ver consigo (τὰ ἀλλότρια) (229e-230a). ¿Cómo entender aquel imperativo en clave erótico-formativa?

Es una invitación al reconocimiento de que cada uno es un don para sí mismo y para el otro: contemplar el bien y actuar conforme a él, conforme a lo verdadero que se puede conocer y a lo bello que se llegaría a gozar; en últimas, ser una donación (δῶσις) del dios (θεοῦ) para los demás, como lo declara en *Apología*, 30e (Burnet, 1903a). Por ello, continuando con la anterior referencia del *Fedro* (230a), el ateniense, fijándose en sí mismo —y con juego de palabras incluido—, examina si se ha convertido en una fiera (θηρίον) inflamada (ἐπιτύφομαι) como Tifón (Τυφῶνος) o en un ser viviente (ζῷον) sencillo (ἀπλός) y que por su origen (φύσις) es partícipe (μετέχων) del humilde (ἀτόφου) destino (μοίρας) divino (θείας).

En este pasaje se confirma que el descendimiento a las profundidades del sí mismo, lleva no al aumento o la hinchazón del yo (ἐγώ), sino a su disminución, al reconocimiento de lo que se es, y esta es una de las definiciones de humildad que, como consecuencia, revela lo sagrado en el propio interior.

Como se ha dicho hasta el momento, es la fragilidad, la carencia y el deseo lo que primero se topa quien reflexiona sobre su propio estado. Y, luego de recorrer lo bello en sus diversas instancias, se podrá encontrar con el designio del dios o la vocación formativa. Esta debe entenderse primero como *ethos* y luego como *paideia*. El maestro muestra y señala el camino, su misión es iluminar, recordar, dar consciencia, pero jamás habrá formación a través de la imposición o la normatividad. Desde una perspectiva contemporánea, es lo que Foucault (1994) propone como “estética de la existencia” y “cuidado de uno mismo”.

Con respecto a la figura socrática del *pederasta*, no queda duda de que, tanto él como su discípulo —y autor de lo que sabemos de aquel, a través de sus *Diálogos*— era un lector de su tiempo y un revolucionario, cuyas ideas y capacidad para criticar la tradición lo condujeron a ser condenado a muerte. En su caso,

se trataba de morir por la verdad, por amor al bien, tal como lo dice el personaje Fedro en su discurso respecto a la valentía que inspira ἔρωσ (179d-e).

Como lo recuerda Platón en la *Apología* (30d), la muerte de Sócrates es un mal para los atenienses, más que para él mismo: “sabed bien que, si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañareis a mí más que a vosotros mismos” Y es un perjuicio para ellos porque no habrá quién los despierte del letargo de la ignorancia, los persuade de ser virtuosos y les reproche el descuido de sí mismos (*Apología* 31a); en últimas, no habrá quién los lleve a sí mismos amorosamente para encontrarse con la divina felicidad.

## Referencias bibliográficas

- Blanchot, M. (1994). *El paso (no) más allá*. Trad. Cristina Peretti. Barcelona: Paidós.
- Burnet, J. (1903a). “Apology”. En: *Platonis Opera. Vol. 3: Tetralogía V-VII*. Oxford: Oxford University Press.
- (1903b). “Meno”. En: *Platonis Opera. Vol. 4: Tetralogía VIII*. Oxford: Oxford University Press.
- Bury, R. G. (1909). *The Symposium of Plato. Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary*. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- De Unamuno, M. (1958). *Obras completas. Tomo XVI. Ensayos espirituales y otros escritos*. Madrid: Afrodísio Aguado.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Trad. Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Fowler, H. (1925). “Phaedrus”. En: *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gómez, J. (2015). *El concepto de ἔρωσ en el Banquete de Platón. Un análisis morfosintáctico*. Tesis de pregrado. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. Disponible en: [https://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/2487\\_2](https://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/2487_2)
- López, J. (2020). “Eros en Eurípides”. *FORTVNATAE*, (31), pp. 65-142. Disponible en: <http://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.31>.
- Martínez, M. (1988). *Introducción a Banquete de Platón*. Madrid: Editorial Gredos.
- Murray, A. (1976). *The Iliad of Homer. II*. Cambridge: Harvard University Press.
- Osorio, B. y Gómez, J. (2019). “La condición erótica en Agamenón de Esquilo: un análisis morfosintáctico del lenguaje amoroso. En: *Estudios clásicos*:

- la kalokagathía y la semántica del cuidado de sí*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Pabón, J. (1967). *Diccionario Manual Colección Vox, griego clásico-español*. Madrid: Vox.
- Platón (1997). “Apología de Sócrates”. En: *Diálogos*. Trad. J. Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos.
- Reale, G. (2004). *Eros, Demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder Editorial.
- Schopenhauer, A. (1993). *El amor, las mujeres y la muerte*. Trad. Miguel Urquiola. Buenos Aires: Edaf del Plata.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta.
- Yarza, E. (1998). *Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Ramon Sopena.