

# LAS VERDADES DEL BORRACHO

## THE TRUTHS OF THE DRUNKARD

LUIS FALLAS\*

**Resumen:** Se incursiona en el último discurso del Banquete platónico el de Alcibiades, que en condiciones éticas extremas relata e interpreta su verdad sobre la persona de Sócrates. Valorando este discurso desde su fidelidad al personaje, se pretende dar algunas luces sobre la capacidad cognitiva de aquel que está entregado a sus pasiones más fuertes, que le obligan a relatar lo que ha sentido y sufrido a la manera de un fenomenólogo.

**Palabras-clave:** *Symposium*; Alcibiades; pasiones; conocimiento.

**Abstract:** We approach the last discourse in the Platonic Symposium the one made by Alcibiades who in extreme ethical conditions tells us about and interprets his truth on the person of Socrates. Accounting for the discourse in regard to his character, we aim to shed some light on the cognitive capability of him whose strong passions coerce to report what he has felt and suffered in the way of a phenomenologist.

**Keywords:** *Symposium*; Alcibiades; Passions; Knowledge.

“...οἴνο~ ἀφευ τε παίδων και; μετα; παίδων ἢν ἀἷηθη.”

(Platão, *Simposio* 217.e.3-4)

Para quien asume la deliciosa tarea de degustar los diálogos platónicos, una de las razones que le impulsan normalmente es el encuentro con una bifurcación siempre compleja y perturbadora: **εἶψω~** y **λογο~**, un binomio con una gran cantidad de variaciones y posibilidades, que van desde la connotación sexual-racional, hasta la místico-discursiva. La impresión general, acaso la más gustada por su simpleza y reduccionismo, es la que supone que Platón es un racionalista con la capacidad de traducir verosímilmente sus ideas en imágenes, solo para persuadirnos y lograr adeptos a la causa de una filosofía pura. Pero esto no resulta suficiente, ni siquiera para leer la propia *República*, cuyo esfuerzo por comprender y reaprender el valor de las pasiones, incluso las más banales, le hace proponer una justicia de respeto y reconocimiento de las diferencias y de sujeción de los potenciales excesos de una racionalidad

---

\* Luiz A. Fallas é professor da Universidade de Costa Rica, CR. E-mail: lfallas@le.ucr.ac.cr

que en plenitud de poder podría caer en la tentación de la tiranía.<sup>1</sup> Como dice el filósofo costarricense Roberto Murillo (1987: 246): “no parece haber en él un movimiento lógico que no sea erótico. Todo su pensamiento fue palabra, su palabra diálogo, su conversación, posesión fecunda del amigo”.

Platón, con todo, es un filósofo en tensión, que se propone edificar los más altos ideales del entendimiento y la criticidad reflexiva, pero al cual no lo queda otro remedio que asentarlos en el complejo mundo de nuestras pasiones y propensiones. En este ensayo, pensado para “un encuentro racional de apasionados”, intentamos repensar el valor de esa parte aparentemente contraproducente e irrefrenable; pero todavía con exceso mayor: ¿es posible dar valor cognitivo a lo que se hace en estado pasional? ¿Hay verdad en el dialéctico ocultamiento, o incluso superación, de la racionalidad?

Para mirar este asunto, vamos a evitar caer en la tentación de ir al *Fedro*, el diálogo que ciertamente inspira nuestra lectura, pese a que en parte compartimos la idea de que hay en este una cierta ruptura frente al platonismo “clásico” –*Fedón, Simposio, República*–, al modo como lo plantea hermosamente Nussbaum (1995), às páginas 269 a 308, y que vemos en la explicitación de la cuarta locura, la Filosofía (249d4ss), la expresión más acabada del enlace “coribántico” (228b7) que unifica en ella la pasión y la razón. La razón es que estamos especialmente interesados en mostrar el valor de encuentro fenomenal con lo singular, lo cual no es tema prioritario en este diálogo. Nos interesa ver hasta dónde es posible decir “la verdad” evitando la universalidad, la propia racionalidad, e intentar apreciar las consecuencias que de ello se derivan.

Hay varios lugares en la obra platónica donde se exalta a individuos, sobre todo cuando se hace homenaje a grandes personalidades: Teeteto, Menón, Cármides, son quizás buenos ejemplos; aunque obviamente el personaje por excelencia es Sócrates, y no solo en perspectiva a la apologética que tanto gratifica a Platón –pensemos, por ejemplo, en *Apología* y *Gorgias*<sup>2</sup>–, sino también en vistas a la perplejidad que provocan sus particulares palabras y actos,

<sup>1</sup> En principio esto se resolvería con una buena educación (491d), pero es de todos conocido que discípulos de Sócrates, o cercanos suyos, se habrían convertido en tiranos en la propia Atenas, de modo que la hipótesis de su maldad en cierto nivel de poder sería más que factible. Cf. CAÑAS-QUIRÓS 1996: 155-162. No es posible, a este propósito, dejar de tener en cuenta el *Fedro*, cuando nos habla de los problemas que pueden tener los aurigas para contener sus caballos en las almas no divinas (248a–b), su impericia, que parece un problema de manejo efectivo de su poder, les lleva a caer muchas veces en géneros malvados de humanidad (248c–249a).

<sup>2</sup> Apologéticos se podrían también considerar el *Laques*, donde se busca rehabilitar ante la comunidad al filósofo, el *Lisis* y el *Cármides*, en los que aparece como un verdadero formador moral, y por supuesto el *Eutifrón*, donde se respondería a la otra acusación central, la falta de piedad.

cuestión que, como bien sabemos, el pensador refiere en multitud de lugares, aunque de un modo paradigmático en el *Simposio*. Es en esta última obra, en efecto, donde encontramos uno de los relatos más sinceros y veraces de lo que podía sucederle a aquel que enfrenta la extravagante experiencia de entregarse a las mieles “de la filosofía”, o más propiamente del filósofo, sin la distancia que permite una razón discursiva. Hablamos fundamentalmente del relato del reencuentro de Alcibíades con su amante por excelencia, Sócrates, ahora como antes, perdido en su “sano juicio”, sin poder huir a tiempo, sin tener la posibilidad de alejarse de ese “encantador” cuya naturaleza cuasi-divina le pervertía hasta el apasionamiento, curiosamente por la vía de la razón.

Vamos de nuevo al discurso de aquel de los comensales que llegó más tarde y más borracho al más renombrado festín de las palabras, uno que no estaba convidado, ni era esperado, pero que a fin de cuentas llegará a ser el orador más veraz de todos: su relato podrá tener imágenes, incluso los excesos propios de alguien que sigue enamorado, pero tiene una fuerza y consistencia extraordinarias, pues está curiosamente fundado en la presencia de las pasiones más fuertes, las que no se pueden ocultar, ni permiten ocultarse, pues se ha perdido la vergüenza.<sup>3</sup> Alcibíades –permítasenos la extravagancia hermenéutica– describe lo que ha vivido, “las cosas mismas” que le han marcado en la inocencia de su mocedad, cual fenomenólogo ante su “mundo de la vida”. Si ello puede aprenderse “trascendentalmente”, quizás no interese; pero su relato no quiere tan solo representar una oda a la singularidad, sino abrir los ojos de aquellos que caen en las garras de su pensamiento, de aquellos que, como muchos de nosotros, caemos en la tentación de hacernos con el filosofar, como si pudiésemos atraparlo y dejarlo a merced de nuestro supuesto encanto. El discurso de Alcibíades quizás podría representar la poética que viene a resaltar a los seres que están por encima del común,<sup>4</sup> pues nada menos que disertará sobre un hombre único, el filósofo por excelencia; pero ello en parte se ha solventado con la participación de literatos: la comedia (Aristófanes) y la tragedia (Agatón) han aportado su visión del amor; además, por otra parte, sus mismas metáforas explicativas parecen pretender ir más allá del mundo poético, o más bien retrotraernos a esta inmediatez que las exige –nos resulta

<sup>3</sup> Como destaca RHODES (2003: 371 y 386), cabría considerar a Alcibíades como el representante en el diálogo del Eros dionisiaco, uno que parecía haberse puesto en entredicho a la luz de la superposición de la fuerza de la palabra frente a la de las pasiones.

<sup>4</sup> Cf. NUSSBAUM 1995: 231-2.

muy difícil poder hablar de ello sin dejar de caer en juegos imaginativos y las excentricidades que permite el lenguaje—. <sup>5</sup>

Mas, no nos interesa mostrar que Alcibíades viene simplemente a completar el panorama de la naturaleza del amor: tan divino y sublime como humano y encarnado, tan encantador y bondadoso como fiero y cruel. <sup>6</sup> Más nos preocupa encarar el valor de verdad que maneja quien llega a la “realidad” sin tanto divagar, incluso “de repente”, con la misma sorpresa que produce él mismo en su estruendosa entrada a la fiesta en casa del poeta Agatón.

“¿Estarías acaso dispuesto (**εἴτείν**) a ir al banquete sin estar invitado?” (*Simp.* 174a9-b1), pregunta Sócrates a Aristodemo al inicio del relato de este sobre aquella gran celebración, donde las más altas expresiones de la cultura se harían presentes, rindiendo tributo al poeta trágico Agatón, pero más a la propia filosofía, que tendría allí su gran presentación <sup>7</sup>. Y el joven acepta correr el “peligro” (**κινδυνεύω**) de enfrentar la osadía de llegar sin invitación y además sin cumplir con la dignidad de los comensales: **φαῦλο** **ῶν** (174c7).

La misma vergüenza debería llegar a pasar Alcibíades, quien no solo podría ser descalificado por sus antecedentes –si es que sus conocidos excesos eran ya conocidos<sup>8</sup>–, sino sobre todo por las “lamentables” condiciones en

<sup>5</sup> Conforme con la interpretación de IRWIN (2000: 497), gracias al discurso de Sócrates (Diotima) el amor a los individuos se puede ver finalmente subsumido, o explicado, por el deseo generalizado de lo hermoso, esto es, lo bueno (cf. también REALE 2001: 243; para este autor es crucial entender este fin como el Bien que se puede equiparar con el Uno [254-7]). De este modo, amar a Sócrates en sí sería el producto de una clara incomprensión por parte de Alcibíades de la grandeza de lo erótico –Irwin de hecho no lo considera en su estudio sobre el tema de lo erótico–. Por esta vía VLASTOS (1981: 31-34) asume también que el amor a un objeto temporal, por grato y hermoso que pueda ser, no es comparable con el eidético: “the Idea, and it alone, is to be loved for its own sake; the individual only so far as in him and by him ideal perfection is copied fugitively in the flux” (34). Nuestra lectura obviamente asume la necesidad de reconsiderar la realidad fenoménica que vive y representa el militar; partimos de que el diálogo platónico va más allá de aquella “pureza cognitiva” que nos permite despegar en búsqueda de la “plenitud” y abandonar radicalmente el presente, al reflejar la compleja naturaleza del fenómeno erótico, que precisamente, según la propia alocución de Sócrates, es la pasión que por excelencia se valida en el reconocimiento en todos los niveles de la formabelleza, la más accesible y acentuada de todas la realidades plenas.

<sup>6</sup> Evidentemente no compartimos la lectura de Ferrari (1992: 262-3), para quien el discurso de Alcibíades destacaría simplemente la complejidad de la tarea de honrar a Eros a la luz del nivel al que nos exige llegar Diotima, un grado “metafísico” que no logra evidentemente él.

<sup>7</sup> Cf. KAHN 1996: 342.

<sup>8</sup> Conforme con NUSSBAUM (1995: 232-237), podría suponerse que la fecha dramática de la fiesta en honor a Agatón sea cercana al año de muerte de Alcibíades, de modo que sus relativamente comunes cambios de filiación militar y política serían más que conocidos, asimismo sus maniobras poco éticas para ganar poder a favor de alguna de las ciudades a las que sirvió

que se presenta al festín: en calidad de “fiestero”, extremadamente borracho (*sfodra mequonto*); adornado, eso sí, con una corona de hiedra, violetas y cintas, que lo que menos podría signar es la “nobleza” y “dignidad” de aquel gran encuentro literario y filosófico.<sup>9</sup> Pero, cualquier manera, Alcibíades entra de golpe, *ejxaivnh*” (212c6), con esa sorpresa que se produce igualmente en el acceso al estadio final de la *scala amoris* (210e4),<sup>10</sup> a la fiesta, viniendo sin duda de otra, pero además con el ánimo de cambiar la tonalidad de aquella: un festín de bebedores que ahora descansan –el día anterior habían tomado hasta el desfallecimiento (176b-c)–, pues habían decidido que “en el presente banquete no llegarían hasta la embriaguez (*meqh*)”, sino que estarían bebiendo según su gusto (*hilonha*)” (176e1-3). ¿Qué clase la fiesta era aquella en la que seguro que todos se cuidarían de decir lo adecuado, de mantener ese recato del *fronimo*” (cf. 204a5) que es capaz de contenerse, e incluso mentir,<sup>11</sup> para no llegar al ridículo o a la desfachatez?

Tengo que confesar que soy un abstemio empedernido, de esos que son capaces de protestar por el alto volumen de la música, que toma distancia de quienes han dado pasos más lejos de la cuenta en su pasionalidad, y ríen, lloran, gozan, vociferan, cantan o bailan, sin control. De modo que ante la llegada de aquel personaje, seguramente habría huido de allí, sin importarme en última instancia lo que pudiera llegar a decir. Mas, para esta ocasión me he planteado la posibilidad de quedarme: no leer tan solo con ese típico desprecio con que descuidamos ciertos textos “literarios” de nuestro filósofo, por su lejanía a nuestra “preclara” racionalidad; e incluso mantenerme para valorar en la medida de lo posible lo que allí se diga, aunque con ello de alguna manera pueda parecer un traidor de esos que van luego a contar esas verdades que la fiesta permite develar.

---

como jefe militar; además no estaría lejos de la memoria colectiva la famosa mutilación de las cabezas de Hermes en Atenas, sacrilegio que le atrajo una condena radical por parte de la ciudad, fuese o no provocada por él.

<sup>9</sup> Según RODHES (2003: 386), la corona de hiedra simboliza la suplantación de todos los dioses por parte de Alcibíades; las violetas hablarían de Atenas, como si él quisiera presentarse como un gran rey para la ciudad; finalmente, las cintas signarían sus triunfos políticos y militares.

<sup>10</sup> El adverbio *ejxaivnh*” se utiliza en cuatro ocasiones en el *Simposio*, los dos citados y además 213c1 y 223b2. Se trata, sin duda, de un golpe de estilo para marcar el desarrollo del texto, pero muy significativo, como veremos más adelante.

<sup>11</sup> Recuérdese que mentir, aunque resulta odioso en general (*República* 382a), se podría permitir a quien esté pensando en beneficiar “médicamente” a una comunidad política (cf. 389b, así como 459c-d).

Muchas veces intuimos, los que vivimos ajenos a esos ‘bajos’ mundos, que, cuando asistimos a determinadas reuniones definitorias, lo esencial ya venía resuelto, y lo que toca es afinar detalles, los cuales de todos modos no se pueden manejar cuando las pasiones están sublimadas.

Mas, ¿hasta dónde hay posibilidad de dominio en una borrachera? Bien sabemos que llega el momento en que se pierde la conciencia de sí y su correspondiente memoria; pero en general podríamos suponer que mientras haya un cierto manejo del lenguaje, se mantiene la capacidad de determinación. Ahí está el asunto. Lo cierto es que Alcibíades llega muy borracho, al punto de que tiene que ser conducido por otros (212d5-7); pero su interpelación a los presentes, y su mismo manejo del lugar, suponen que aún mantiene ciertos cabales. De hecho va a cumplir con el ritual que tenía previsto: la exaltación y coronación del gran vencedor en el certamen de tragedias; además desde el principio sabe a lo que viene y puede discurrir en torno a ello. Aunque hay cosas que se le van, como es la propia presencia de Sócrates, quien también se le aparece de improviso (**εἰκῆιφνῆ**) [213a1], señal de clara de que se da un acceso privilegiado al conocimiento, porque se enfrenta un hecho contundente: se llega a la cuestión misma, sin mediaciones, sin siquiera preparación, y ante ello su reacción inicial está cargada de emociones muy complejas, pues son tan positivas como negativas.

Pero Alcibíades no actúa como tantas otras veces, en las que probablemente tendría un papel pasivo y dispuesto para el amor o la amistad; en esta ocasión se encuentra *in fraganti* a su amante entregado a otro, acaso después de un período de alejamiento entre ambos. Obviamente lo esperable en tal situación es la característica reacción del ultrajado, quien presa de la ira se dispone a responder a la agresión; pero de hecho no es así, incluso todo parece un juego, pues el mismo Sócrates le pide a su compañero de lecho que le defienda de su locura y filerastiva, una afición esta última impropia de quien habría de cumplir en principio el papel de amado, y no de amante (cf. 222b3-4), si es que podemos asumir que habría tenido amores con Sócrates con las típicas condiciones de una relación entre dos hombres con bastantes años de diferencia.<sup>12</sup> El que habría sido un amado pasaba a cumplir el papel

<sup>12</sup> Esto no deja de ser problemático: Nussbaum, en efecto, explicita el carácter de **εἰρομένο** de Alcibíades frente a su **εἰραστήν**, recordándonos las características de las relaciones homosexuales típicamente pederásticas que detalla K. Dover (1978: 96-99), conforme con las cuales la pasividad e indiferencia serían los signos por excelencia del primero; pero esto bajo el supuesto de que la relación habría iniciado muchísimos años atrás, cuando el militar era apenas un adolescente. Sin embargo, resulta extremadamente lejano en el tiempo como para que se piense que sigan su vínculo con ese talante (atenidos a la cronología establecida por la profesora Nussbaum,

activo, lo que obviamente rompía con la lógica de esta relación, así como con la propia costumbre de Sócrates, a quien lo habremos visto al menos en dos ocasiones en la misma obra platónica gozando activamente con la presencia de niños hermosos (cf. *Lisis* y *Cármides*). El juego está precisamente en que el amor que profesaba el filósofo por Alcibíades parece seguir en pie, y por ello él mismo pide a Agatón que medie, a fin de que se evite una reacción extravagante del ofendido, pero además se alcance una suerte de reconciliación (*diallaghē*).

La cuestión es que el encelado, pese a estar preso de sus pasiones [además de celos, envidia, según interpreta Sócrates (213d2), en efecto termina reconociendo que su otrora acosador merece un trato reverencial: un coronamiento no menor que el del homenajeado y, todavía más, un discurso de exaltación, también para un vencedor, pero no de una contienda particular, sino de todas y cada una de las que se pudieran presentar. Acto seguido, Alcibíades entra en pleno dominio de la fiesta, incluso se autoproclama a “árbitro de la bebida” (*ařconta posew*) [213e9-10], exigiendo que todos beban en gran cantidad. Así prepara todo para que se vuelva a la dinámica discursiva que fuera interrumpida repentinamente – valga, en este sentido, insistir en que no estaban aquellos comensales en “plena condición de racionalidad”, pese a que tomaban con mayor parsimonia y recato, y menos lo estarían en lo sucesivo—.<sup>13</sup> De esta manera, recuperada un poco la “equidad pasional”, Alcibíades acepta disertar; pero esta vez ya no hacía falta presentar una nueva teoría o alguna exaltación retórica, sino que era el momento para despertar del sueño filosófico y literario, y dejarse interpelar por la crudeza de esa “realidad” que golpea: la vivencia –en cuanto *parousia* y no *meqexi*– de la pasión erótica, esa inmediata y singular para la que nunca se está suficientemente preparado, ante la que ni el más grandioso discurso metafísico funciona como paradigma hermenéutico. Alcibíades, en efecto, discurrirá sobre su “adorado” amante, pero también en la perspectiva que le ofrece su propio sentir; mas lo que anuncia es un elogio, uno que bien podría parecer una excusa para burlarse o censurarle, pero más se trata de la

---

Alcibíades tendría cerca de 46 años, y en el caso de que el banquete se hubiese dado cerca de 416, año de la primera victoria de Agatón en el certamen de tragedia, tendría más bien 34, siendo Sócrates 19 o 20 años mayor).

<sup>13</sup> Para GÓMEZ R. (1974: 413) la entrada de Alcibíades viene a “aliviar de algún modo la tensión espiritual que embarga a todos después de escuchar a Sócrates, y volver al clima festivo con que debe acabar”. Ello supone, por supuesto, que Sócrates ha suscitado una ruptura emotiva lanzándonos a un ámbito metafísico, que para este autor se comprende como la perfección espiritual de carácter ético, que sacaría el filósofo de la fuerza ciega y loca que constituye el Eros (418).

expresión y representación de esas “verdades” que los amantes ocultan para sí y solo en estado de excepción –pasión sublimada- son capaces de revelar: “gustosamente no falsearé en modo alguno lo que es” (214e11-215a1).

Mas la tarea no es sencilla, primero por la borrachera que carga a costas y segundo porque Sócrates es sin duda una figura desconcertante (**thn shn ajtopian** [215a2]); por eso se entiende que él no se comprometa a ofrecer una enumeración exitosa ni ordenada (**euporw kai efexh katariqmhsai** [a3]). Y ya sabemos, de cualquier manera, que hacer una descripción de lo que se vive –al modo fenomenológico- supone vacíos de comprensión muchas veces insalvables; y obviamente la que podría realizar alguien que no está en plenas condiciones como para medir sus pasos, ni alcanzar una línea discursiva e interpretativa plausible desde los parámetros de la racionalidad, resultará probablemente poco creíble. Si atendemos, con todo, a los contenidos de este elogio, nos encontraremos no solo un recuento de hechos, sino incluso una perspicaz lectura de la naturaleza de Sócrates, pero sobre todo de lo que provoca en quienes le conocen, fundamentalmente aquellos “elegidos” que fueron buscados, tentados y atrapados precisamente por él, o quizás su **daiwnn**. Será una imagen para lo verdadero (**tou ajhqou~ epeka**), no para la burla (215a6).

Alcibíades se suma a esos que creen que un símil no es un modelo simplemente elegante o eficaz para hacerse una “idea” de algo, sino que tiene como meta la verdad, y que acaso se pueda entender, pues, como un acceso interpretativo a lo no comprendido. Ciertamente se diría que esta postulación es un tanto paradójica, por cuanto se esperaba “la cosa misma” y no subterfugios literarios; pero en el fondo subyace la idea de que la singularidad en sí y por sí no es representable, y que para ello necesitaríamos algún modelo, forma, o universal, al cual acogernos para su descripción. Mas la **eijkwn** al menos logra la plausibilidad de impactar en nuestra imaginación y cargar de sentido lo que por principio no debería tenerlo.<sup>14</sup> Este mecanismo retórico, que es más bien primordialmente hermenéutico, como bien sabemos, no es nuevo, menos aún en Platón: Sócrates es un tábano (**muwy**) para los atenienses, como él mismo se describe en la *Apología* (30e 5), uno que agujereña y produce la misma sensación de incomodidad, y su correspondiente reacción, de los caballos, aunque, como estos, el ateniense atacado apenas puede defenderse. Y para quienes le enfrentan, incluso discípulos maduros de Gorgias como Menón, su palabra embruja (**gohteuei**), intoxica (**farmateei**) y encanta (**katapathei**), hasta llevar a la aporía, por lo cual él se parece a un

<sup>14</sup> Sobre el problema de la singularidad en Platón hemos hecho alguna incursión, cf. FALLAS 2002.

pez torpedo que al tocar deja paralizado, aunque en el entendimiento y el habla (*Menón* 80a-b).

Alcibíades usa más bien imágenes relacionadas con lo misterico: es a la manera de un sileno, es decir, una suerte de caja que sirve para guardar imágenes de divinidades y que tiene la forma de una divinidad del séquito de Dioniso que utiliza una flauta o siringa, precisamente el llamado Sileno (*Simp.* 215a-b). Sócrates, por ello, se presenta en general festivo, apasionado y embrujador, como la música –también como lo había hecho el propio Alcibíades al llegar al banquete–; mas esa música divina parece solo un modo de preparación del ánimo para la manifestación de lo que vendrá, o de lo ocultado; así como las campanas de una iglesia avisan de una celebración litúrgica, pero ellas por sí no dicen nada, solo deben anticipar y atraer.

Por otro lado, el filósofo es como el sátiro Marsias, el flautista que se atreve a desafiar a Apolo en un concurso musical y que en consecuencia termina no solo perdiendo el enfrentamiento, sino desollado por el dios. Este personaje encantaba (**εἰκόνει**) con su tañido de la flauta (215c1), con melodías que se apoderan de uno (**κατεσσαι**) y provocan la sensación de dependencia de lo divino y lo misterico (**τελετων**) [c5-6]. Sócrates se le parece incluso en lo físico, pero sobre todo en su soberbia (**υβριστη**, **ει** [b7]); aunque su música son sus discursos, unas palabras que provocan en quienes le escuchan –por cierto incluso en mujeres y niños– quedar fuera de sí, como espantados (**εἰκπεπληγμενο**), además de poseionados (**κατεκομαι**) [d5-6]. En línea con ello, quien le conoce empezará a sentir sensaciones convulsas: como en los ritos mistericos de los coribantes,<sup>15</sup> Alcibíades dice sentir que su corazón salta, llega al punto de derramar lágrimas ante sus palabras (215e1-3), se alborota (**γορubeω**) su alma entera, pero además se irrita, puesto que se ve esclavizado (e6-7). Aún más, llega a poner en cuestión su propia vida (216a1), sin duda si es que se viera obligado alejarse de aquel; de ahí que para contrarrestar esto intenta huir, cerrando sus oídos a esa sirena que es capaz de obligarle a quedarse a su lado el resto de su vida (216a6-8).

Como podemos ver, en todo esto hay un papel fundamental de las pasiones que conlleva la música, esa que pervierte y persuade, que no puede dejar de escucharse y que, por ende, no solo acompaña, sino que determina nuestra aprehensión de lo dado: al quedar como embrujados, o drogados, por sus encantos, no se tiene capacidad de respuesta frente a lo que acontece: o se

<sup>15</sup> Sobre los ritos coribánticos Platón hace referencias paradigmáticas, incluso en las que establece paralelos con la Filosofía: cf. *Critón* 54d 3, *Íón* 533e 8 y 536c 2, *Eutidemo* 277d 7, *Fedro* 228b 7, además *Leyes* 790d.

le une o se huye. Se trata de una posesión que abrumba en todos los sentidos: cuerpo y alma se ven llevados; de ahí que se trate de una crisis incluso vital, que supondría una enajenación completa. Lo curioso es que esto no solo ocurre frente al propio filósofo, sino también ante aquellos que reproducen su música (215d4) –como el propio Platón–. Si ese encanto es tal, la filosofía misma habrá de ser un pensar con ropaje misterico, uno que quizás conlleva un premio: estatuillas llenas de oro y belleza, pero que no pueden ser divisadas como tales sino entramos en el trance que abotarga, que abrumba nuestro entendimiento, dejándolo a expensas de lo que ella diga, más allá de que sea la verdad, una quimera o solo un juego.

Alcibíades, en este sentido, desnuda a Sócrates: manifiesta lo que siendo obvio no parece poder mirarse, pues quizás solo se escucha, y no es fácil ni natural tapar los oídos, como sí lo puede ser cerrar nuestros oídos.<sup>16</sup> Cuando accedemos a este pensar, habremos de estar propiamente iniciados, y cual creyentes solo repetiremos lo que se nos pida, ciegos a toda otra realidad. Ya luego vendrán momentos propicios para huir de ahí, cuando sintamos la necesidad de reconciliarnos con nosotros mismos, cuando Alcibíades recupere su sensatez: ¿cómo puede ser posible que el gran militar, adorado, admirado y anhelado por Atenas, pase a ser un mero servil, que incluso llegue a sentir vergüenza de sí (216a8-b2), y que frente a ese viejo embaucador no sepa qué poder hacer, y por ello se vea obligado a huir miserablemente?

Mas, ¿dónde se manifiesta lo propiamente filosófico? Evidentemente no se trata de un mero proceso de emociones sublimadas. De hecho podríamos decir que el sileno de suyo es feo, pues solo pasa ironizando y jugando (216e 4), y ¿a quién puede agrandar una persona que se burle de los demás sistemáticamente y que en última instancia no parece decir nada en serio? Pero, en efecto, por dentro se manifiestan estatuillas divinas. Alcibíades dice haberlas visto en una ocasión (6e-7). Parece que están llenas de **swfrosunh** (216d 7); por ello, a fin de cuentas se traducen en algunas normas o consideraciones casi incomprensibles para el común –lo bello no importa, ni tampoco los privilegios, ni las riquezas; todo esto se puede despreciar; aún más, nosotros no

<sup>16</sup> Valga considerar la perspectiva que permite abrir Gadamer en este sentido: “el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando otra dirección. Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace la verdadera primacía del oír” (1977: 553). Con todo, Alcibíades advierte que para oír la verdad sobre Sócrates se exige cierta dignidad: no se puede ser rústico ni impuro, pues no se entendería la manía filosófica ni su delirio báquico; de manera que sin tales condiciones más valdría que se cerraran nuestros oídos con grandes puertas (218b2-7).

somos nada (216d-e)–, pero para quien las conoce desde esas melodías que reverberan por todo el discurso, la aceptación es prácticamente inmediata, y no le queda otro remedio que obedecerle (217a2).

Curiosamente para que esto se manifieste mejor, hace falta que Sócrates deje de lado su música y hable en serio. Esto no parece tan fácil, especialmente porque el filósofo mismo está también llevado de sí: está turbado (**εἰπεληκται** –nótese el uso del mismo verbo en 215d5–) por la belleza de los jóvenes a los que su “espíritu” le hace elegir para ofrecerles su ser. No obstante, en él esto se muestra como algo no completamente sincero, en la medida en que los límites entre lo musical y lo filosófico se desdibujan con la misma facilidad con que establecen.

Y es que precisamente para nosotros esa escucha quiere convertirse en un palpamiento, y por eso espera más: llegar hasta la mismidad de lo singular; pese a que debería quedarse un poco más allá, en la sola expectación obediente. Ese es el paso hacia “la verdad” que quiso dar Alcibíades, por el cual esta valoración desde la distancia que nos ha ofrecido parece quedarse corto, como si se tratase de la sola preparación de unos comensales que ya suman suficiente vino, pasiones y palabras, para ahora seguir con los hechos. “Me pareció que no era (ya) necesario adornarme (**ποικιλλεῖν**)<sup>17</sup> para él (218c1–2)”... En estado de emoción acontece una ansiedad tal por lograr nuestros cometidos, que no somos capaces de refrenar ni lo que nos puede parecer malo o inconveniente. Hay una suerte de acaloramiento acompañado de esos escalofríos que hacen también, como bellamente se describe en el *Fedro* a propósito del amor (251a–b), se aceleren nuestros pasos, al punto de perder casi completamente la cabeza; aunque seguimos conscientes, como si fuésemos espectadores de la participación de alguien distinto.<sup>18</sup> Y es gracias a esto que Alcibíades puede contarnos al detalle su encuentro definitivo con el sileno.<sup>19</sup>

Valga insistir en que quien había lanzado el anzuelo en esta relación erótica era Sócrates y, por ende, Alcibíades había sido el objeto de admiración y encantamiento. Por otra parte, debemos tener en cuenta que Sócrates no

<sup>17</sup> Literalmente el verbo **ποικιλλω** podría traducirse por “pintar”, o más bien “hablar con astucia”, optamos por adornarse por cuanto resulta un término que habla tanto de ponerse colores corporales cuanto discursivos. Alcibíades decide que ya no seguirá disimulando más su deseo.

<sup>18</sup> Recuérdese la graciosa imagen de Leoncio, aquel personaje ateniense que duplica su personalidad para justificar su distancia racional y moral frente a sus bajos instintos (*Rep.* 439e–440a).

<sup>19</sup> De alguna manera Alcibíades profanará el misterio de Sócrates develándolo públicamente, como lo habría hecho con los Misterios eleusinos, por eso la preparación pasional es fundamental y el acto siempre complejo y atrevido (cf. RHODES 2003: 415).

parecía amigo de multitudes o reconocimientos públicos –pese al banquete presente–, de manera que no habría sido idea suya conquistar al joven militar para que lo vieran otros: lo quería para sí y lo disfrutaba en soledad, de particular manera en la práctica gimnástica (217b-c). Por eso, Alcibíades en principio no tendría que pensar demasiado en cómo llevarlo a la plenitud de la relación de los amantes, la compenetración corporal; más bien ello sería una lógica iniciativa del **εἰσάθῃ**. No obstante, esta presunción resultó falsa: había algo muy extraño en aquello que vivía él, como si el que debía ser objeto de conquista tuviese que pasar a ser el principal sujeto actuante.

Así, en efecto, el amado terminó iniciando un proceso de asedio: empezó tratando de seducirlo, atrapararlo con su belleza, pero ya no parecía hacerle falta a Sócrates llegar a ello, pues este solo charlaba (**διὰ ἔξῃσαι**) [217b]; luego le invitó a cenar, y siempre se le escabulló. Y conforme insistía más y el otro se ponía difícil, su ardor erótico aumentaba: él estaba como picado ya no por un tábano, sino por una víbora, una que cruelmente (**ἀγριώτερον** [218a5]) atacaba eso interno que él mismo no osa definir: el alma, el corazón o lo que ello sea, pero que hace sentir un dolor más intenso que el que sufre el cuerpo, pues acontece donde más débil se es cuando se tiene la disposición hacia la filosofía (218a 6). Mas lo curioso de la situación es que el dolor anímico terminara trasladándose al ámbito corporal, pese a la “pureza” del primero; con ello, pues, la ansiedad se volvió dueña y señora del amante.

Lo cierto es que Alcibíades dejó por fin de disimular y, aprovechando que en una de tantas Sócrates aceptó quedarse en su casa a dormir, se le entregó, incluso prometiéndole favores económicos y de poder (hacienda y amigos a su disposición): “muy insensato creo que sería que no te diera gusto (**καρίζῃσαι**)” [218c 9-10]. Pero la oferta de todo lo suyo, que además añade una suerte de promesa: “que yo llegue a ser lo mejor posible” (d2), supone siempre una ostentación que acaso resulte excesiva: él le escogió porque era un **φρόνιμος**, y, por tanto, sería lo que correspondería a su dignidad y belleza. Sócrates, que hasta ese momento no se había dado por enterado, rechazó la oferta, pero a partir de una interpretación de esa última jactancia: si fuese cierto lo que piensa de él, en esta relación habría una disparidad grave, pues la belleza y bondad no serían correspondientes entre uno y el otro; mientras Sócrates tendría la ambicionada belleza anímica, Alcibíades solo mostraría un hermoso cuerpo y una tendencia a la frivolidad; de esta manera se cambiaría oro por bronce, **ἀἴτι; δοξῃ- ἀἴησιαν καλῶν** (218e-219a). Aunque el filósofo llega aún a poner en duda que ello pueda ser cierto, a la vista de lo que se evidencia inmediatamente de su ser: un personaje con una piel de sátiro lujurioso, que

incluso en lo discursivo muestra despreciables ejemplificaciones de la vida más cotidiana (221e), un pensador que no sabe ni vale nada (219a).

Ante todo ello cualquiera habría reaccionado y detenido la pretendida seducción, pues aquel no estaba interesado; en efecto, todo su enamoramiento era una farsa, y en el mejor de los casos estaba jugando, aunque siempre tomando esa desagradable distancia de quien no se suma al intercambio pasional. Mas Alcibíades estaba llevado de sí, no era capaz de entenderlo. De este modo, termina entregándose a su voluntad, sin mediar razones ni palabras; mientras tanto, Sócrates parece aceptar, después de concordar ambos en que harán lo mejor para los dos (219a–b). De esta manera Alcibíades se acostó a su lado, le cubrió con su manto y le abrazó, con la expectación de que se está uniendo a una deidad verdaderamente reverenciabile (tw/ daimoniw/ wʔ aj hqw~kai; qaumastw) [215b7–8]. Y allí mismo se manifestó de un modo contundente lo que era impensable para una relación erótica: Sócrates nada hizo, como si no lo deseara ni le importara; simplemente le ignoró, al punto de que permaneció imperturbable como si estuviera durmiendo con un hermano suyo, o incluso su propio padre.

Cuando se nos manifiesta la “realidad” con una contundencia tal, es indudable que necesitamos de algún modo restregarnos los ojos o los oídos, pues no puede ser que ocurra aquello. Para otras situaciones cognitivas podríamos tener una cierta preparación; de hecho para eso sirven nuestras largas disquisiciones o estructuraciones epistémicas; pero ante una paradoja que te golpea de frente no queda más que aceptar aquello como *lo que es*. Y fue precisamente ahí donde las pasiones que antes turbaron a nuestro intrépido “amado”, y que no dejaron nunca de acompañarle, encontraron una especie de equilibrio aporético: ante tal soberbia (**uþerhʔania**) lo lógico era una reacción violenta, ¿cómo no responder ante semejantes menosprecio, burla e injuria? Pero Alcibíades no podía enojarse; más bien habría de crecer en él su asombro y reverencia, pues la firmeza, prudencia, temperancia y valentía de aquel realmente eran irreprochables (219d); en otras palabras, su entereza moral estaba muy por encima de toda tentación, su racionalidad por sobre toda pasión, por mucho que pudiera gustar de su “amado” acompañante.

Con todo, en este estado de estupefacción de pronto todo se vino a terminar de aclarar y los recuerdos a aflorar: el paso por Potidea y Delión, donde aquel se mostró abrumadoramente superior a todos los demás en valentía, entrega y serenidad en la adversidad, sin los apasionamientos típicos de los guerreros por la comida, la bebida y el sueño, sin sufrimiento ante los extremos del frío; todavía más, sin buscar el más mínimo reconocimiento; y movido a la preocupación tan solo por los dilemas que a su mente llegaban.

En efecto, este hombre era un sileno: su burda figura, la aparente simplicidad de sus ejemplos en las discusiones más profundas, la extravagancia de sus actos, no eran más que un señuelo para atraernos a su interior, en busca de esas estatuillas que a fin de cuentas apenas las podemos divisar, no tocar ni menos aprovechar.

Alcibíades desarmado por la verdad de aquel, entonces comprendió que lo mejor era huir de él: alguien que tanto admiras cuanto desprecias, tanto conoces como ignoras, tanto amas cuanto odias, en quien tanto confías como dudas, no solo resulta incomprensible, sino que agrede en lo más profundo. Lo mejor será no dejarse caer en sus tentáculos. Por eso el discurso mismo se convierte en una exhortación a los presentes para no dejarse imbuir por las palabras del filósofo, esas que con un aire de revelación ya han sido pronunciadas. En efecto, ellos pueden saberse conocedores (**gnwsomenoi**) del dolor consecuente del veneno de aquella víbora, pero además pueden ser indulgentes (**suggnwsomenoi**) [217e–218a] con este que llegó más borracho que todos, y que ahora intenta salvarles de aquella condición, pese a que él mismo ha tenido que envalentonarse con vino para decirlo todo sin temores, y con ello podría estar sujeto a una recaída en las tentaciones filosóficas. Agatón, no te dejes engañar (**εἰκπατασῆσαι**) por este, sino que se precavido conociéndole (**gnonta**) por nuestros padecimientos (222b5–6). Sócrates tenía originalmente las palabras de Alcibíades, pues suponía que habría de ridiculizarle, presentando solo esa faceta satírica que tan fácilmente le descalificaba; pero habida la promesa de la verdad, no tuvo reparos, ni siquiera llegó en momento alguno a rechazar ninguno de los detalles expuestos. Todo era cierto. Mas, frente a la presupuesta seriedad y objetividad del discurso, la fiesta retornó, y todos gozaron con el desplante “filosófico” del orador final, pues vieron que aquel que decía haber huido, parecía seguir prendido de su anterior captor, y sus advertencias resultaban un motivo de regocijo, al demostrar que seguía encenládolo como el que más.

De esta manera, Sócrates terminó saliéndose con la suya, al resemantizar lo discurredo e incluso dudar de la condición del borracho: **nhfein moi dokei-** (222c3); y si estaba sobrio, en realidad todo lo que habría dicho estaba planeado para hacer que Agatón dejara a “su” Sócrates, y para que él mismo pudiese amar a Agatón sin estorbos –esto supone, obviamente, que volvemos al esquema del **εἰραστή-εἰρώμενο-**, que asume la pasividad del amado, así como la necesaria superioridad en edad del amante frente al otro; aunque ahora se estaría conformando un trío–. De modo que el drama se convirtió en una comedia, la exhortación en un reclamo, la verdad en una ficción. Y así lo entiende, en medio del festejo de los demás, el propio Agatón, quien pasó de

nuevo a ser el aparentemente deseado. Peor aún: el propio Alcibiades pierde su distanciamiento y reclama lo que el mismo Sócrates interpretó que ansiaba en realidad.

Mas, ¿hasta dónde ese despliegue discursivo sobre la singularidad fue algo más que una representación teatral para justificar un exceso pasional? Sabemos bien que Platón se ríe constantemente del lector, que hay incluso obras enteras en las que esto de hablar en serio y con un sentido estricto no parece ser el objetivo; y si quiere hacerlo, entre líneas y recortando de por aquí y por allá se puede uno encontrar lo que no esperaba; por lo que la seguridad hermenéutica está lejos de establecerse. Por ahí de alguna manera asumimos el *Simposio*, pero esto no nos exime de hacer un esfuerzo de reposición con intención filosófico doctrinal. El juego, en todo caso, no es solo para vivirlo, se aprende con ello; todavía más, sirve para purificar, porque de alguna manera después de pasar por ahí, ya no podemos ser los mismos, aunque volvamos una y otra vez. Así, no es posible desdecirnos de lo hallado, aunque Sócrates quiera obligarnos a hacerlo: es cierto, el amor con él es trágicamente infructífero; puede parecer marcadamente pasional, pero muy en el fondo no es sincero; pero además la verdad necesita ser replanteada, pues el borracho no podía estar mintiendo, más aún cuando se trata del recuento de lo pasmosamente evidente.

En efecto, más allá de la fiesta tenemos que reconocer que Sócrates ha sido desnudado, que la sinceridad del celoso borracho ha mostrado que aquel que podía aparecer como un viejo pícaro y licencioso ocultaba una serenidad sensual y erótica que no parece caber en lo humano, a menos que concibamos una mala intención de fondo; aunque ello resulta impensable en quien se propone a sí mismo como un verdadero pedagogo para quienes su espíritu mande conquistar. De cualquier manera, “las carnes” han mostrado solo extravagancia y paradoja: alguien tan cercano y amado como lejano y odiado, tan conocido como ignorado, tan burdo como sublime. Y es ello lo que quizás más embruja, atrae, determina y horroriza. ¿Cuánta verdad hay en todo ello? Es obvio que no existen datos suficientes como para hacernos una imagen veraz de Sócrates, y de cualquier modo lograrla es una tarea casi imposible, a la luz de las variantes que nos ofrecen las múltiples fuentes antiguas.<sup>20</sup> Pero el cuadro que representa Alcibiades, o nuestro apasionado Platón, tiene elementos que nos permiten al menos discutir el asunto, tanto en el sentido positivo

---

<sup>20</sup> Una muestra de esto la ofrece A. TOVAR (1984: 47-54), aunque para hacer un recorrido adecuado y quizás completo tendríamos que acudir a la primera parte de la obra de GIAN-NANTONI (1990: 1-341), donde incluso se consideran los múltiples testimonios sobre Sócrates de la Patrística.

como negativo. En general podríamos suponer que es más bien creíble, en la medida en que Alcibíades habría de ser uno de los más cercanos al personaje y, como solemos decir, son estas personas las que mejor nos pueden conocer; pero en todo caso, es fundamental hacer al menos una valoración de razones en contra y a favor de la veracidad del relato.

Así pues, valga señalar algunos puntos que podrían estar en contra de la fidelidad del discurso: primero, el uso de imágenes inicial supone una carga comprensiva que nos aleja de lo evidenciado en cuanto tal; aunque ello tiene que ver con la compleja situación de no tener un modelo desde el cual se pueda hacer un enjuiciamiento adecuado. En segundo lugar, el relato que podría resultar burlesco termina presentando un modelo de vida que el propio Platón enarbolaría como paradigmático.<sup>21</sup> En tercer lugar, el discurso está cargado por la maestría de Platón para hacer una especie de gran broma final en un encuentro ideal de lo mejor de la cultura ateniense; de este modo, podría haber verdades entre las ficciones, pero habría notables dificultades para discernir entre unas y otras. Finalmente, el relato permite llenar un vacío de los discursos anteriores, que es la perspectiva individualizada que tiene el amor; por ende, lo más natural es que Platón dejara volar su extraordinaria imaginación en la construcción de todo.<sup>22</sup>

Frente a ello, hay argumentos que podrían respaldar nuestra tesis central, la credibilidad del personaje: en primera instancia, la extravagancia de los hechos relatados, sobre todo el desprecio de la sexualidad de un amante, cuestión que sería sin duda vergonzosa. Cualquiera que sea capaz de contar algo de esta naturaleza sin duda alguna se expone a la burla de los demás, y obviamente es paradójico que un personaje engreído y autosuficiente como Alcibíades sea quien debe los hechos; pero en las condiciones en que lo hace, propicia el que se le pueda creer; no hay razones que justifiquen contar una anécdota falsa con estos alcances. Ciertamente se podría dudar de otros sucesos descritos, sobre todo los de carácter épico, en la medida en que están contados con una carga de fascinación casi incontenible; pero el relato de sus relaciones

<sup>21</sup> En correspondencia con ello, señala GRUBE (1987: 184), por ejemplo, que el erotismo fundamental en Platón está en el nivel de lo eidético, que es lo que realmente resulta “satisfactorio y mucho más real”, mientras que “lo que debemos excluir es todo deseo violento, todo Eros de placer físico”.

<sup>22</sup> Sobre la historicidad efectiva de un acontecimiento es obviamente muy complejo emitir un juicio de veracidad, quizás por ello hay que recordar la extraordinaria apreciación de Aristóteles en la *Poética*: **διο; και; φιλοσωτερον και; σπουδαιότερον ποιησι- ιστορια- εστιν:** (1451b-6), en correspondencia con la cual señala TOVAR (1984: 45) “una vez que el hombre se ha muerto, resulta más real una creación artística, Aquiles, Edipo, Don Quijote, que el pobre fulano cuyos huesos están en cualquier tumba”.

eróticas tienen un grado de credibilidad muy alto.<sup>23</sup> En segundo lugar, el uso constante de la primera persona en alguien que está muy alcoholizado supone que en general este no está en capacidad de interpretar demasiado la realidad, más bien tendería a contar una vivencia singular. Al respecto de esto cabría considerar el valor de la intuición o conocimiento sensible como medio eficaz para acceder a lo dado: el encuentro privilegiado con un hecho contundente supone una carga de credibilidad muy alta frente a lo que se pueda saber por segundas vías.<sup>24</sup> Esto se puede relacionar de manera clara y fuerte con el uso del adverbio **ejai fñh-**, que hemos procurado resaltar, por cuanto habla de esa inmediatez que asegura no solo la novedad de lo que acontece, sino su veracidad, aunque resulte tan sorprendente. En tercer lugar, la constante insistencia de Alcibíades en tratar de convencer a los presentes de la veracidad de sus palabras, pese a que puedan generar incredulidad. Es él mismo quien afirma el aforismo con que iniciamos nuestra exposición: “el vino, con niños o sin ellos, era verdadero” (217e3-4). Finalmente, a todo ello se suma de un modo casi definitivo que el narrador se presente muy borracho, porque en principio no tendría capacidad de manejo pleno de la distancia discursiva del **fronimo-**. En general quien habla en plena condición de racionalidad, adorna, suaviza o incluso oculta lo que ha de decir sobre alguien, mientras que el alcoholizado normalmente se desinhibe, quiéralo o no. Obviamente esto no hace que la persona posea la “verdad real” de los hechos, como suele afirmarse en términos legales, pero sí la que fenomenológicamente pretendemos: una descripción sin tapujos, prejuicios, cargas intencionales o requerimientos teóricos.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Frente a esto se podría sostener que la veracidad quedaría entredicho cuando hay una mezcla de verdades con errores, mentiras, exageraciones u opiniones muy personales. Según RODHES (2003: 350), “*Nothing that Alcibiades says can be accepted as true simply because he has promised to adhere to the truth -as if every character in a play who gives this assurance should be believed.*” Según este autor, Sócrates simplemente parece preferir no objetar los múltiples detalles errados, sino rechazar el discurso como un todo, para lo cual recurre a su típica ironía.

<sup>24</sup> Se puede considerar a este propósito esta explicación de Aristóteles en la *Ética nicomaquea*: “la intuición (**noú-**) es propia de los límites primeros y los últimos, y no el razonamiento (**lovgó-**); por un lado, en las demostraciones es propia de los límites primeros e inmóviles; por otro, en las cosas prácticas lo es de lo último, lo posible (contingente - **ejdecomeww**) y la otra premisa (la menor)” [1143a36-b3]. El conocimiento sensible alcanza precisamente límites de esta clase; en efecto, afirma casi inmediatamente: “desde los individuos (se deducen) los universales, de esos es necesario tener percepción (**aiśqhsi-**), y esta es la intuición” (1143b5)

<sup>25</sup> Conforme con BRAUN (1996: 51-2), estudios recientes en neurología muestran que quien está intoxicado por alcohol entre otras afecciones pierde una significativa capacidad para adquirir nuevos datos para la memoria, así como para comprender lo que acontece; pero esto no habla de lo que se ha vivido, que acaso puede verse más bien sublimado. En cualquier

Con todo, Sócrates no es un mero personaje que pueda quedar para el recuerdo o la tradición; él representa a la filosofía misma, en toda su grandeza y pobreza.<sup>26</sup> No es un pensador como tantos, sino el más importante protagonista del nuevo género literario que transformará a Grecia en la cuna de nuestra occidentalidad, y no solo porque sus discípulos inmediatos lo convirtieron en el mártir por excelencia de la Filosofía –piénsese en los distintos creadores clásicos de diálogos: Antístenes, Jenofonte, además, por supuesto, de Platón–, sino porque fueron muchos los que le llegaron a considerar la ideal personificación del filosofar; aunque, evidentemente, ello tiene que ver con la propia obra platónica, donde la racionalidad se apropia de la literatura y de nuestras mentes.<sup>27</sup>

Así, frente a este idear para soñar, este gozar para creer, entender para sufrir, que parece el filosofar, difícilmente podamos huir, ni siquiera rehuir, cuando sintiéndonos sus amados, creamos que la manejamos a nuestro antojo. Más aún, seguramente se podrá asegurar que un profesor de Filosofía –perdóneseme tener que referirme a lo que me es más inmediato– no tiene la dignidad suficiente para poder escucharle sin terminar riendo solamente por la gracia de su sonoridad externa; y, aunque la tuviera, posiblemente no pasaría de vislumbrar aquellas doradas estatuillas, sin siquiera tomarlas en sus manos. A nosotros, en mejor de los casos, nos ha tocado enamorarnos como Alcibíades, y a la larga nos terminamos emborrachando, y no poco, para perder la vergüenza de revelar la verdad: tampoco a nosotros nos tocó, nuestros efluvios

---

caso, según el autor (41), estudios estadísticos de número de neuronas entre alcohólicos y no alcohólicos no señalan diferencias significativas. Un factor de deterioro cognitivo importante que parece mostrar Alcibíades es la falta de atención –el procesamiento central cognitivo–, mostrada a su entrada al no reconocer en primera instancia a Sócrates. Esto puede resultar evidente en el alcoholizado, pero las investigaciones hasta el momento no permiten demostrar hasta dónde este tipo de afecciones son determinables de forma universalizable desde el punto de vista de su intensidad (cf. SHER 2005b: 145-7); caben diferencias tales entre los individuos que en general es difícil poder asumir un criterio estricto de valoración: depende, por ejemplo, de condiciones genéticas, familiares, condiciones temperamentales, motivacionales, de que se una a otro tipo de drogas, la cantidad ingerida, la situación psicológica o psicosocial de la persona, entre otros factores.

<sup>26</sup> Cf. JAEGER 1957: 587. Como señala este autor, Sócrates representa a Eros, el hijo de Penia y Poros. Esto fue señalado con fecundas palabras por Marsilio Ficino en su conocido *Comentario al Banquete* (Editado por Les Belles Lettres, 2002): Sócrates era *macilentus, aridus, incuria sordidus, nudus sine calceis incedens, sine domicilio, ad fores, in via, semper egenus, viriles, audax, ferox, vebemens*, etc. Curiosamente esto lo convierte en una suerte de demonio intermedio entre lo humano y lo divino (cf. GÓMEZ 1974: 417).

<sup>27</sup> Pensamos en la perspectiva que genera HAVELOCK (1994), especialmente en su capítulo XV “La música suprema es la Filosofía”.

eróticos no pudieron ser compartidos, porque por hermosos que creíamos ser, no éramos más que apariencia frente a la realidad.

Alcibíades, y no Sócrates, nos representa, intentando decirlo todo, presumida la verdad, pero fracasando en última instancia sin remedio ante la potencia y pericia de aquella insidiosa extrañeza que desnudada terminó mostrando nuestras carnes, que desmentida finalizó ratificada, que temida y odiada acabó gozada y amada. Y ya sin orden (**kosmō** alguno se vieron obligados (**ajagkazēsqai**) a beber muchísimo vino (223b5–6). La fiesta es como un juego donde a fin de cuentas todos ganamos, nos hayan tocado los mejores élixires, bailes, compañías o no. Si al menos pudimos estar allí, y volver a sentir las pasiones de esos comensales de la palabra, seguro que podremos contarles a los demás lo que hemos vivido, sentido y entendido. Aunque ello es como una obra de arte en la que somos nosotros, los meros escuchas, los que servimos de caja de resonancia de lo que acontece.<sup>28</sup> Es ello lo que justifica nuestra espera hasta el final. En medio de la disputa por la atención por Agatón, de repente (**εξαίφνης**) reverberaron las pasiones, a la entrada estrepitosa de un enorme grupo de fiesteros que vinieron a desplazar las elucubraciones y sentidos. Así, de nuevo volvimos a un estado de inconciencia, o acaso catarsis, como si los coribantes reiniciaran sus sonos y bailes, ahora sin presumir alguna intención curativa explícita, pues lo que parece quedar pendiente es acabar con las últimas fuerzas que quedan para festejar. Para ello el gran motivador, el vino, de aquí en adelante sin el arbitraje que antes al menos acotó el exceso, fue el que determinó la “realidad”, y así, poco a poco, fue acabando todo: la pasión, la cognición, los espacios de disputa dialéctica –estos suelen ser los momentos en que esto se vuelve más común y serio: el propio Sócrates demuestra todavía al final que entre tragedia y comedia el arte poético se puede gestar, como si fuese posible una **τεχνή** intermedia que acaso le corresponda a la propia filosofía–, y la misma fiesta; hasta que finalmente, ya de día, el que no falló en la bebida, pero no se emborrachó; no descansó, pero tampoco se agotó; ese sileno terrible terminó demostrando que lo descrito por Alcibíades era cierto: siempre cerca, pero desde una cierta distancia; siempre jugando, pero sin

<sup>28</sup> No asumimos aquí la versión “moderna” de sustentar la preponderancia del sujeto sobre el arte, sino al contrario: seguimos la perspectiva gadameriana que nos permite ver una cierta distancia necesaria entre la conciencia del que juega y el juego mismo al que asiste, la obra de arte; en esta es menester comprender que es un juego que tiene sus propias reglas, y que si aceptamos entrar en este, es bajo esa rúbrica; por eso, como explica ZÚÑIGA (1996: 203), “no es un comportamiento subjetivo, sino algo que ‘acontece’ al sujeto. Alguien juega de verdad cuando se ‘abandona’ completamente al juego, cuando acepta sus reglas; si el jugador no hace esto, deja de jugar”.

perder; siempre dispuesto, pero jamás entregado. Sí, el borracho tenía razón en su sinrazón. Lo mejor será, de momento, huir de él, mientras podamos.

[recebido em maio 2007]

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Ethica nicomachea*. Oxford: Clarendon Press. (1962)  
 ———. *De arte poetica*. Oxford: Clarendon Press. (1965)
- PLATONIS. *Opera*. Oxford: Clarendon. (1967 [1902]) Del *Simposio* específicamente hemos consultado las siguientes versiones: Gredos, Madrid, 1986 (trad. Martínez H.), Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil) y Laterza, Roma, 1996 (trad. Calogero [1946])
- GIANNANTONI, G. *Socratis et socraticorum reliquiae* [v.1]. Napoli: Bibliopolis, (1990)
- BRAUN, S. *Buzz: The Science and Lore of Alcohol and Caffeine*. North Carolina: Oxford University Press. (1996)
- CANÁS-QUIRÓS, R. (1996) “La degeneración del filósofo según Platón, I”. *Acta Académica* 18, , pp. 155-164. mayo 1996
- DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. London: Duckworth. (1978)
- KAHN, Ch. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. New York: Cambridge. (1996)
- FALLAS, L. “Para un discurso sobre la singularidad en Platón”. *Estudios de Filosofía* nº 26, pp. 75-109, agosto de 2002.
- FERRARI, G. R. F. “Platonic love”. En KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. (1992)
- GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. (1977)
- GÓMEZ R., A. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. (1974)
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos. (1987)
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega* (vol. IV). Gredos, Madrid. (1990)
- HAVELOCK, E. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor. (1994)
- IRWIN, T. *La ética de Platón*. México: UNAM. (2000)
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica. (1957)
- MURILLO, R. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. (1987)
- NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor. (1995)
- REALE, G.) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder. (2001)

- SHER, K. J. et al “Subjective Effects of Alcohol I. Effects of the Drink and Drinking Context”. In Earlywine, M., *Mind-Altering Drugs : The Science of Subjective Experience*. North Carolina: Oxford University Press, pp. 86-134. (2005)
- \_\_\_\_ & Wood, M. D, “Subjective Effects of Alcohol II. Individual Differences”. In Earlywine, M., *op. cit.*, pp. 135-153. (2005)
- TOVAR, A. *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza. (1984)
- VLASTOS, G. “The individual as an Object of Love in Plato”. In *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press. (1981)
- ZÚNIGA, J. F. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Granada: Universidad de Granada. (1996)