

“INMORTALIDAD” EN EL SIMPOSIO DE PLATÓN: ACABAMIENTO

“IMMORTALITY” IN PLATO’S SYMPOSIUM: FINISHING

MIGUEL LIZANO*

Resumen: Si nos tomamos el trabajo de buscar para las palabras un sentido que convierta las aparentes falacias en razonamientos válidos, y somos sensibles a rupturas de coherencia al nivel de lo no “doctrinal” (juego de los personajes, modos de expresión utilizados, temporalidad de la acción, etc.), la doctrina consabida se nos resuelve en pura descripción fenomenológica: las afirmaciones de Diotima sobre la inmortalidad describen el modo paradójico en que a los mortales nos es accesible la felicidad.

Palabras clave: Platón; Symposium; inmortalidad; Diotima.

Abstract: Abstract: If we look for a meaning to give to Diotima’s words that will convert seeming fallacies into valid reasoning, and if we are sensitive to failures of coherence at a non-doctrinal level (the play of the characters, the modes of expression used, the time of action etc.), the well-known doctrine of immortality resolves itself into pure phenomenological description: Diotima’s assertions about immortality describe the paradoxical way in which happiness is not accessible to mortals.

Key-words: Plato; Symposium; Immortality; Diotima.

De antiguo se ha observado la aparente incompatibilidad entre los tratamientos que del pensamiento de una “inmortalidad” del hombre nos ofrecen dos diálogos por muchas razones gemelas, el *Simposio* y el *Fedón*¹, pero tal vez esa apariencia sea simple efecto del hábito de leer los diálogos de Platón como si fueran tratados. Pues, ¿qué sucedería si únicamente de manera indirecta y mediante el sentido del humor, no sólo ni principalmente por lo que los personajes dicen sino ante todo por lo que al decirlo hacen, nos transmitiera Platón lo que le interesa? Tal vez si atendiéramos a eso descubriríamos en los dos diálogos una misma noción de “inmortalidad”: el “acabamiento” o “entereza” de la vida que

* Miguel Lizano é professor de cursos livres em Madrid, Espanha. E-mail: mlizano@inicia.es

¹ Para G. Picht, “man wird erst dann zu einem Verständnis von dieser Stufe des platonischen Denkens gelangt sein [sc. la de hacia 380], wenn man eine bisher ungelöste Aufgabe der Platon-Forschung bewältigt hat und diese beiden Werke, «Symposion» und «Phaidon», als eine Einheit zu interpretieren vermag” (*Platons Dialoge “Nomoi” und “Symposion”*, Stuttgart 1990, p. 331).

mientras estamos vivos nos falta siempre. Las páginas que siguen mostrarán que tal es el caso por lo que respecta al *Simposio*, pero se propondrán un objetivo modesto: tras deducir del modo en que esa palabra se introduce (205a5-207a4) el sentido que ha de tener, mostrarán cómo ese sentido aparece plasmado en cierta maniobra narrativa consecutiva a la introducción de la palabra (207a5-d2), así como en algunos detalles sorprendentes del pasaje en el que se describe el cumplimiento del amor (211c6-212a7).

1. UNA APARENTE FALACIA

Cuando Diotima enuncia la referencia del amor a la inmortalidad lo hace remitiéndose a algo anterior: ... “Y es inmortalidad lo que necesariamente se desea con el bien, a partir de lo acordado, si es que el amor lo es de que el bien sea siempre de uno (*eíper toú agathoú beautói éinai aei éros estín*)”. Necesariamente se sigue de este decir que el amor lo es también de la inmortalidad. (206e-207a) Que “el amor lo es de que el bien sea siempre de uno” se acordó en 206a11-13, pero allí el contexto inmediato no justifica la inclusión del “siempre”², por lo que es preciso atender a otro pasaje anterior, menos explícito, que subrepticamente la prepara³. En 205a, admitido que el que ama, ama lo bueno para hacerlo suyo y que el que haga suyo lo bueno será feliz, pregunta Diotima a Sócrates:

Ese querer, entonces, y ese amor, ¿qué piensas?: ¿crees que es común a todos los hombres, y que todos quieren que lo bueno sea suyo siempre (*pántas tagathà boulesthai hautoís éinai aei*), o cómo lo dices tú?

Así, dije yo: que es común a todos.

En lo cual debe observarse que el *aei*, aunque por el orden de las palabras parecería afectar más bien a *hautoís éinai*, sólo se justifica si se refiere a *boulesthai*: lo fenomenológicamente constatable es que todos “quieren siempre” poseer lo bueno. Por cierto que eso es lo que quiere decir Diotima, como muestran sus palabras a continuación: ¿Por qué, pues, en fin, Sócrates, [...] no decimos que todos aman, si es que todos aman las mismas cosas y siempre (*eíper ge pántes tón autón erósi kai aei*), sino que algunos decimos que aman, pero otros que no? (205a-b)

Ahí, en efecto, el *aei* afecta inequívocamente al *erán*, es decir, al “desear”. Pero el caso es que literalmente se ha dicho “todos quieren que lo bueno sea suyo siempre”. Así se prepara el paso de 206a:

² Para K. Dover tal inclusión “does not rest in reasoning at all” (*Plato: Symposium*, ed. by K. D., Cambridge 1980, p. 144).

³ DOVER, *ibid.*

...¿Cabe decir, sencillamente, que los hombres aman el bien?

Sí, dije.

¿Y bien? ¿No hay que añadir, dijo, que también aman que el bien sea suyo (*bautoûs*)?

Hay que añadirlo.

¿Y, dijo, no sólo que lo sea, sino que lo sea siempre (*aei éinai*)?

También eso hay que añadirlo.

Entonces, en suma, dijo, el amor es de que el bien sea siempre de uno (*toû tò agathòn bautoûi éinai aei*).

Es gran verdad, dije yo, lo que dices.

Esta vez el *aei* afecta explícitamente al *éinai*, al “ser” el bien de uno, o al menos mucho más explícitamente que antes, pues incluso aquí hay que tener en cuenta la línea que sigue al acuerdo, en la que el “siempre” se refiere de nuevo no a la posesión del bien sino al deseo: “Siendo, en fin, que el amor es siempre esto (*toûto ho éros estîn aei*), dijo ella...” (206b). Todavía en este momento, pues, hay una huella del “siempre” referido al deseo. E incluso en la frase de la que Diotima deduce que el amor lo es de la inmortalidad (207a2) la huella permanece: por mucho que para la deducción se precise, por supuesto, el sentido “el amor lo es de que el bien sea siempre de uno”, lo cierto es que *toû agathoû beautôi éinai aei éros estîn* también podría significar “siempre es el amor de que el bien sea de uno”.

En resumen, es como si Diotima quisiera apoyar el “siempre” de la posesión en el “siempre” del deseo: como si porque el deseo es *siempre* del bien cumplirlo fuera a exigir poseer el bien «siempre». Lo cual tiene el aspecto, ciertamente, de una falacia, y si tal vez sería posible todavía entender el segundo “siempre” como “en todo momento (de nuestra vida)” -y no se ve cómo el continuo deseo de poseer el bien podría no significar un deseo de poseer el bien en todo momento-, el aspecto de falacia se impone decididamente en cuanto de ahí se infiere que el amor es amor de inmortalidad: que deseemos poseer el bien siempre, donde «siempre» = «en todo momento (de nuestra vida)», no significa que deseemos que esa posesión y esa vida no acaben nunca.

2. EL SENTIDO DE “INMORTALIDAD”

Estamos, pues, ante una aparente falacia. Pero como estamos leyendo un autor y un texto que nos importa mucho no banalizar, ensayaremos de entrada la hipótesis de que las palabras tienen otro sentido, de modo que no hay falacia: el ensayo consistirá en ver si el sentido bajo el cual ese razonamiento aparezca como válido es descubridor, es decir, nos permite percibir cosas interesantes que nos pasaban inadvertidas. Así, lo primero de todo atenderemos a la premisa y nos preguntaremos por qué sería preciso hacer constar que deseamos el bien

“siempre”. Hay al respecto un pasaje decisivo, y aunque se halla en el diálogo entre Sócrates y Agatón, no debemos olvidar que Diotima refutaba a su discípulo “con las mismas razones” que él a Agatón (201e): se trata del pasaje en el que se demuestra que es imposible desear lo que se tiene (200b-d): ciertamente deseamos seguir teniendo los bienes que tenemos, es decir, deseamos tenerlos en el futuro, pero eso, observa Sócrates, no es en rigor desear lo que se tiene, pues el contenido del futuro no se tiene: “Entonces, ¿no es eso amar aquello que aún no está a disposición ni se tiene, a saber: el tener en el futuro esas cosas preservadas y presentes? / “Desde luego,” que dijo. (200d-e)⁴

Y debe advertirse que el ámbito en el que Sócrates descubre ahí algo que nos falta, el futuro, es, por una parte, algo que nos acompaña siempre mientras vivimos (ningún momento, en efecto, aparece como el último, carente de futuro) y tiene, por otra, una indeterminación que deja siempre margen para algún bien, que, por lo dicho, nos falta. Así, no podemos tener una “felicidad perfecta”, pues, si la tuviéramos, desearíamos seguir teniéndola -nadie quiere perder una “felicidad perfecta”- y eso mismo sería ya la prueba de que “aún nos faltaba algo” y nuestra felicidad no era perfecta⁵. El bien, pues, en algún respecto nos falta “siempre”. Pero ¿cuál es la causa esencial de ese estado de constante falta? El que nuestra vida “aún no” está determinada, pues aún no está acabada ni entera: aún queda, o falta, un resto (*loipón*) por decidir y determinar: un resto de indeterminación. Ésa es la carencia esencial, que en ningún momento se colma: siempre nos falta... que la vida esté entera. Y eso, habida cuenta de que ‘la vida entera’ = ‘siempre’, ¿no podríamos expresarlo diciendo que lo que nos falta es “siempre”? En griego sería todavía más natural, pues *aeí*, *aiéi* en la forma predominante en el *épos*, es por su origen una forma de un antiguo doblete del sustantivo *aión*, que designa la “vida” en cuanto intervalo entre nacimiento y muerte, la “vida entera”. Si podemos decir, entonces, que lo que nos falta mientras estamos vivos es justamente “siempre”, *aeí*, sólo hemos de recordar que en virtud

⁴ Adopto la interpretación sintáctica de C.J. Rowe, cuya explicación me permito traducir: “‘eso’ tiene [...] que referirse retrospectivamente al caso que se acaba de mencionar: el de alguien que desea seguir poseyendo bienes (así Waterfield: ‘el tener...’ está en aposición a ‘aquello que aún no está a disposición ni se tiene’ y lo explica)” (*Plato: Symposium*, ed. with an introd., transl. and comm. by C.J.R., WARMINSTER 1998, p. 171).

⁵ Podría pensarse que una salida sería el suicidio, pero tener que correr a suicidarse antes de que le sobrevenga a uno una desgracia es signo de temor: de infelicidad. Podría pensarse también en un estado tal de olvido de sí mismo que no percibiera la posibilidad de pérdida de la situación presente ni dejara margen para el deseo, pero, dado que semejante estado se funda en el engaño sobre la situación en la que se está, no parece que un griego pudiera considerarlo felicidad (*eudaimonía*): no es, en efecto, posesión del bien.

de esa carencia esencial nos falta en todo momento algún bien, para obtener: “porque esencialmente nos falta “siempre”, por eso nos falta siempre algo”.

Según eso, Diotima no cometía falacia alguna cuando se apoyaba en el hecho de que estemos siempre deseando algún bien para declarar que el amor es amor de poseer el bien “siempre”. Pues estamos viendo que bien es determinación (bueno es siempre lo determinado) y por lo tanto entereza, carácter de entero (*bólōn*), por lo que para que el bien sea de verdad bien, sin ambigüedades, ha de producirse como *aión*, como totalidad o entereza de la vida. Dicho de otro modo: dado que es en el juego de la vida donde todas las cosas adquieren su determinación y su papel, sólo cuando ese juego está decidido, dirimido y cerrado -cuando la vida tiene figura definida- puede cada cosa tener verdadera determinación; mientras tanto, el resto de indeterminación que es el futuro compromete todo eventual carácter de bueno que a cualquier cosa pudiéramos atribuir⁶. Se entiende, pues, que cuando decimos que nos falta “siempre” estamos diciendo que nos falta determinación.

El intento de entender la aparente falacia como razonamiento válido ha arrojado, pues, una nueva luz sobre los argumentos de Sócrates y de Diotima, al descubrirles un valor como constataciones fenomenológicas que de entrada no era aparente: la hipótesis se ha confirmado. Ahora el “siempre” al que Diotima se remite ha adquirido un nuevo sentido que nos obliga a entender por “inmortalidad” esa determinación, entereza o acabamiento de la vida sin la cual no hay bien. Tal “inmortalidad” sólo se da en la muerte, ciertamente⁷, y para entender que se le pueda dar ese nombre tal vez sea pertinente recordar que es la vida de los inmortales la que en cada momento tiene figura definida y determinación (ellos son *téleoi*: perfectos o acabados; no en vano son ellos “los dichosos”, *hoi mákares*⁸), mientras que la nuestra en todo momento carece de ella: ante todo somos “mortales” porque nuestra vida necesita de la determinación que confiere la muerte. Cuando ya la tiene, esa condición ya no es “mortal”: hablamos entonces de “inmortalidad”.

La nueva noción es lo suficientemente paradójica para que nos detengamos un momento en ella. Al respecto hemos de tener presente que la muerte no es hecho ni acontecimiento alguno, no es nada que “me sucede”, pues en cuanto la entendiéramos así la estaríamos entendiendo como comprendida “dentro” del vivir, y por lo tanto “dentro” de una vida que aún sigue, inacabada. Así, en la

⁶ Es la razón por la que Solón se negaba a llamar “feliz” a Cresos mientras éste aún estaba vivo (Hdt. I 30-32).

⁷ F. MARTINEZ MARZOA, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid 1995, p. 110.

⁸ Cf. 204c: el que ama ama lo *téleon* y digno de llamarse *mákar*.

moderna trivialización la muerte es ciertamente un hecho o acontecimiento que uno "experimenta", pero por eso mismo tras esa "muerte" a uno le siguen pasando cosas: no se ha librado del "aún no", del estado de inacabado. Y es que acabamiento implica límite: si el acabamiento de la vida ha de darse en la muerte es porque ella es el límite de la vida, el que le da su figura definida, y ese límite no es un acontecimiento, pues no es nada "vivido", dado en la vida. Así, de la vida mortal a la inmortalidad no puede haber "paso" ni "transición" alguna: "transición" implica continuidad dentro de la sucesión del tiempo: implica "aún no": está todavía presa del lado de la vida siempre inacabada⁹. Por eso, si la inmortalidad de algún modo ha de "tener lugar", será, por así decir, en un salto en el vacío, en una "ruptura" con el "aún no" y por lo tanto con la sucesión del tiempo ("ruptura" o "salto en el vacío" que parece ser la muerte). Por otra parte, si la inmortalidad no admite "aún no" -pues es acabamiento- ni por lo tanto sucesión, no nos quedará más remedio que imaginarla como un "todo de una vez": en ella, por decirlo así, se ha abolido el tiempo.

Ésa es, pues, la noción de "inmortalidad" que la necesidad del razonamiento nos obliga a leer en las palabras de Diotima, pero se trata de una noción lo bastante paradójica y apartada del sentido inmediato y trivial de la palabra para que mantengamos esa interpretación en suspenso hasta tanto el propio texto, expresamente o a través del hacer de los personajes, nos la confirme.

3. UN JUEGO NARRATIVO DE SÓCRATES

Por cierto que en relación con la noción de "inmortalidad" parece traslucirse en el relato de Sócrates, que -a través de Aristodemo y Apolodoro- nos transmite las palabras de Diotima, una cierta prevención. Pues es así que, en ese relato, Sócrates nos informa siempre de su reacción a las enseñanzas de Diotima... con la única excepción de la declaración de que el amor es amor de la inmortalidad (207a): en ello podemos ver una señal de que en el decir que sí o que no a esa tesis pueda haber algún problema, de que quizá la palabra "inmortalidad" sea cualquier cosa menos obvia. Lo cual nos anima a buscar tal vez ahí mismo esa confirmación que necesitamos. Y lo cierto es que ahí mismo la encontra-

⁹ De otra manera: transición implica que entre lo uno y lo otro estoy en un todo más abarcante, pues incluso estar en parte en lo uno y en parte en lo otro sólo es posible si hay un todo más abarcante. No hay, pues, transición posible cuando, como aquí, cada uno de los dos "lados" entre los que habría de producirse es ya lo omniabarcante: el uno, la vida en su suceder, en ningún momento total, pero total porque en ella están todos los momentos; el otro, esa misma vida como entereza, es decir, justamente como totalidad.

mos. Pues es ahí donde vamos a hallar representados dos de los elementos más paradójicos que en la noción de “inmortalidad” hemos descubierto: la ruptura del “aún no” y el carácter de “todo de una vez”. Nos los va a proporcionar un juego narrativo de Sócrates que se inicia ya con la mencionada omisión.

La ruptura del “aún no”, en efecto, la encontramos representada por el corte narrativo que Sócrates practica en este punto. Y es que a la omisión sigue un nuevo comienzo: «Todo esto, pues, me enseñaba (*edidaskē*), cuando hablaba (*hopóte... lógous poióito*) de las cosas del amor, y una vez (*pote*) me preguntó (*éreto*): [...] (207a). Sócrates juega a que la conversación hasta el momento narrada sería una simple muestra de algo repetido o habitual, y es ese relato de algo repetido o habitual lo que se sustituye ahora por el de algo que sólo sucedió una vez: el aspecto cursivo (“presente”) deja paso al factivo (“aoristo”)¹⁰: la acción en curso, inacabada (“me enseñaba”, “hablaba”), a la acción global, entera o “cerrada” (“me preguntó”). Tenemos ahí la representación de esa ruptura con el tiempo del “aún no”, tiempo “en curso”, del siempre inacabado ir viviendo la vida, ruptura sin la cual no puede “darse” el acabamiento o cerrazón que es la “inmortalidad”. El corte narrativo de Sócrates es, pues, representación de la muerte.

Nos falta ahora hallar representado el carácter de “todo de una vez”. Pues bien: el corte narrativo hace posible que en el tramo siguiente Diotima pueda referirse a algo anterior como “lo que muchas veces tenemos acordado”: ...si das crédito a que es de aquello por *phúsis* el amor, de lo que muchas veces tenemos acordado (*hò pollákis homologékamen*), no te maravilles. Pues aquí, por la misma razón que en aquello, la *phúsis* mortal busca en lo posible ser siempre e inmortal [...] (207c-d)

Eso que se habría acordado “muchas veces” ha de ser algo como “la *phúsis* mortal busca en lo posible ser siempre e inmortal”, pero algo así sólo ha podido acordarse, como mucho, en 207a: “el amor lo es también de la inmortalidad” – ahora se nos descubre, pues, lo que antes la omisión de Sócrates nos escamoteaba¹¹ –. Pero con esa alusión retrospectiva de Diotima va a jugar otra, contenida en la precedente intervención de Sócrates. Sucede que en la página anterior, a una pregunta acerca de si podría responder a cierta cuestión, había respondido Sócrates: Si así fuera, Diotima, de veras que no te admiraría por tu sabiduría ni te vendría a ver para aprender eso mismo de tí. (206b5-6)

¹⁰ Adopto la terminología de F. Martínez Marzosa (*Lengua y tiempo*, Madrid 1999, p. 16), pues “presente” y “aoristo” tienen el inconveniente de que el primero no es “presente” y el segundo no está claro que sea “aoristo”, esto es, “indefinido”, ya que justamente marca lo que ese autor llama “el hecho cerrado” (p. 17).

¹¹ ROWE, p. 186.

Y ahora, a otra pregunta de Diotima, la que hallamos inmediatamente después del corte narrativo, tampoco sabe responder, y cuando ella le reprende por ello, contesta: Pues por eso precisamente, Diotima, como ahora mismo (*nyndé*) te he dicho¹², estoy aquí contigo, sabiendo que me hacen falta maestros. Venga, ve diciéndome la causa así de esto como de lo demás que tiene que ver con las cosas del amor (207c). A lo cual Diotima responde lo que ya conocemos: Bien, pues entonces, [...] si das crédito a que es de aquello por *phýsis* el amor, de lo que muchas veces (*pollákis*) tenemos acordado, no te maravilles [...] (207c). Se ve qué incoherencia temporal se está dando aquí? Sócrates y Diotima tienen acordado "muchas veces" que la *phýsis* mortal busca en lo posible ser inmortal; de una de esas veces hemos sido testigos -aunque entonces justamente el acuerdo se nos escamoteó-, y fue esa vez cuando las dificultades de Sócrates le llevaron a una confesión a la que ahora, en ese mismo momento en el que el acuerdo se ha producido "muchas veces", puede aludirse con un "como 'ahora mismo' te he dicho": ¿vamos a decir ahora que en la página anterior hemos asistido a la 'última' vez que tal acuerdo se produjo, como sería exigible para mantener¹³ la coherencia temporal? Pero no era ésa la impresión que por sí mismo daba el texto, sino más bien la contraria.

No es sólo que sea la primera vez que la tesis en cuestión aparece en el diálogo, con ser ello ya razón considerable: es que tanto las dificultades de Sócrates (206b5-6, b9-10), como la ausencia, en la enunciación de la tesis, de eso mismo que encontramos en 207c, una mención de anteriores reconocimientos, así como el mismo silencio que a la enunciación de la tesis seguía y que contribuía a enfatizarla, todo ello transmitía la impresión de que nos hallábamos ante la *primera* aproximación al pensamiento de la inmortalidad. Pero entonces: ¿cómo a algo que se ha producido antes de esas "muchas veces" ya pasadas puede aludirse con un "ahora mismo"? (Un vicio muy extendido lleva en tales casos, en que la coherencia del texto, en principio, se rompe, a olvidar que es en el texto y con arreglo a sus propias leyes donde esa coherencia debe buscarse, y a tratar de fundarla en "realidades" no constatables en el texto ni vigentes en él. Así, en nuestro caso es usual suponer que la conversación presente fue, en la "realidad" de los encuentros entre Sócrates y Diotima, continuación de otra muy similar a la relatada antes del corte¹⁴, de modo que el "ahora mismo" no aludiría a la pá-

¹² DOVER (p. 150) observa correctamente que esa alusión supone ignorar las líneas 207a5-6 (el corte narrativo).

¹³ A duras penas: ver nota precedente.

¹⁴ ROWE, p. 185, así como L. STRAUSS, *On Plato's Symposium*, ed. and with a foreword by S. Benardete, Chicago 1992, p. 219.

gina anterior. Pero tal proceder no es de recibo, pues hay razones para concluir que el personaje de Diotima es un invento de Sócrates, con lo que todo el relato de sus diálogos con ella tiene carácter de ficción: no pretende reproducir suceso alguno realmente acontecido sino sólo tener coherencia y verosimilitud como relato¹⁵.

Pero es que aunque Diotima fuera real: ese imperativo de coherencia rige para todo relato, pues relato es siempre selección, y ningún narrador está obligado a reproducir detalles sólo porque sean “reales”: si esos detalles sugieren un falso sentido, como sería aquí la evocación de la página anterior, tiene incluso el deber narrativo de omitirlos.) Hay que rendirse, pues, a la evidencia: la coherencia del texto a cierto nivel se rompe. Y ello en Platón es siempre un juego que, si lo jugamos, nos descubre una coherencia más profunda. Así, aquí tenemos lo siguiente: un momento después del cual ha habido “muchas veces” ha tenido lugar “ahora mismo” (*nynde*). Y eso es justamente lo que se requería si en el lado de después del corte debía representarse el carácter de “todo de una vez”. El juego narrativo de Sócrates nos proporciona, pues, una representación de la ruptura con el “aún no” y del carácter de “todo de una vez”, elementos esenciales de la noción de “inmortalidad” que la necesidad del razonamiento nos hacía leer en Diotima. Ahora sí que nuestra reconstrucción lógica de esa noción parece confirmada por el texto.

4. EL ALCANZAMIENTO DE LA INMORTALIDAD

Pero si en el juego de Sócrates se representa así esa inmortalidad de la que el amor es amor, sucede que el discurso de Diotima acaba describiendo lo que cabe llamar el cumplimiento del amor; ¿es posible que no haya allí ninguna huella de lo que en esa representación ha aparecido? Ello sería en verdad extraño, y aunque explicar en detalle en qué consiste ese cumplimiento rebasa con mucho el alcance del presente trabajo, al menos esa huella la mostraremos. Hemos vis-

¹⁵ Sócrates se refiere a ella como “una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en estas cosas y en muchas otras -y a los atenienses una vez antes de la peste les consiguió diez años de aplazamiento de la enfermedad si hacían ciertos sacrificios y, en fin, también a mí me enseñó las cosas del Amor-” (201d). Es decir: se cree obligado a presentársela a sus colegas de simposio, con lo que está dando por supuesto que para ellos es desconocida. Pero sucede que ellos son atenienses y, ¿cómo podría para cualquier ateniense ser desconocido un personaje como el que describe Sócrates? Un personaje así tendría en Atenas una fama poco menos que legendaria. Así, lo que Sócrates al decir lo que dice está haciendo muestra que aquí lo dicho no debe tomarse literalmente en serio: más bien mantiene con los hechos esa distancia que en él dio en llamarse *eironéia*.

to cómo, cuando había que representar la inmortalidad, Sócrates se las arregla para sugerir en su relato una especie de abolición del tiempo. Pues bien: algo semejante va a suceder aquí:

...Pues ése es, en suma, el modo correcto de ir o de ser conducido por otro hacia las cosas del amor: empezando por estas bellezas, por mor de aquella belleza ir siempre ascendiendo hacia atrás, como si se sirviera uno de peldaños, de uno a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las dedicaciones bellas, y de las dedicaciones a los aprendizajes bellos, y de los aprendizajes acabar (*teleutésai*) en aquel aprendizaje que es no de otra cosa que aprendizaje de aquella belleza misma, para conocer, acabando (*teleutón*), lo que es ello mismo belleza. En ese lugar de la vida (*entaútha toú bíou*), querido Sócrates, dijo la extranjera de Mantinea, si es que en alguna parte (*eíper pou állothi*), le merece la pena vivir a un hombre, contemplando la belleza misma. [...] (211b-d)

Pues llama la atención cómo Diotima evita referirse a ese “estadio” mediante modos de referencia que impliquen tiempo: *entaútha toú bíou* (211d1) significa algo como “an dieser Stelle des Lebens”, como ya traducía Schleiermacher¹⁶, y *eíper pou állothi* (b2) es “si es que en algún ‘lugar’”¹⁷. ¿Por qué no, por ejemplo, en vez de *állothi*, lo que habría sido normal, a saber, *állote*? En un pasaje que en cierto sentido es el punto culminante de todo el diálogo sería muy grave pretender desentenderse de la cuestión como meramente estilística. Más aún cuando la cosa se repite más abajo: ...únicamente ahí (*entaútha... monakhoí*¹⁸) le será posible, viendo la belleza con aquello con lo que es visible, procrear no imágenes de *areté*, como que no es una imagen lo que está alcanzando, sino verdades, como que alcanza la verdad. [...] (212a)

Y es que, en efecto, si se está describiendo el alcanzamiento del fin de la vida, la “felicidad” (cf. 204e-205a), ya a propósito de 200b-d hemos visto que eso no es acontecimiento alguno, que uno no puede “experimentar” la felicidad en “tiempo” alguno. Así, el lenguaje de Diotima confirma lo que sugería el juego narrativo de Sócrates: la referencia al acabamiento y entereza de la vida. Las anteriores alusiones al “acabar” (*teleutésai* 211c7, *teleutón* c8) no son tampoco casuales¹⁹. Y ahora, cuando leemos las últimas palabras de Diotima «...Y al procrear *areté* verdadera y criarla, le es dado ser querido por los dioses, y, si es que a

¹⁶ PLATON, *Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch*, dritter Band, Darmstadt 1990, p. 349. Cf. “here in life” (Strauss, p. 238), “in this region of life” (Dover, p. 158), “it is here... that life...” (Rowe, p. 99).

¹⁷ “Wenn irgendwo” (Schleiermacher), “if anywhere” (Strauss, Dover, Rowe).

¹⁸ “Dort allein” (SCHLEIERMACHER, p. 351), “here alone” (STRAUSS, p. 239).

¹⁹ Cf. también el *exaíphnes* (210e4), “de repente”, que marca la entrada en ese “lugar”: también aquí la transición está excluida.

algún hombre es dado ser inmortal, es a él. (212a), ahora sí que está excluido entender ese “ser inmortal” como un vivir y vivir sin acabar nunca. Y ello no porque *teleutân* signifique “morir”, sino, mucho más importante que eso, porque verdaderamente significa “acabar”. Nada habríamos adelantado, en efecto, con seguir viviendo tras la muerte una vida sin fin: con ello no haríamos más que prolongar hasta el infinito la situación de “aún no” o de “carencia esencial” -de esencial infelicidad- que caracteriza la vida mortal.

5. NOTA SOBRE EL *FEDÓN*

La precedente interpretación invita a realizar en el *Fedón* una lectura análoga, que atienda a las indicaciones indirectas del autor. Por el momento contentémonos con señalar, entre otras cosas, que es en ese diálogo donde de una manera más explícita aparece la problemática del “aún no”: a ella se dedica el pasaje de los misólogos, como en su conclusión se hace patente: “aún no (*oúpo*) estamos sanos (*hygiós*), pero debemos ser valientes²⁰ y esforzarnos por estar sanos” (*Fd.* 90e2-3), y nótese que *hygiés*, “sano”, tiene una decidida connotación de “entero”. En la misma línea se sitúan al menos las consecuencias que se sacan de la afirmación de la inmortalidad del alma:

“Pero esto al menos, señores”, dijo, “es preciso tenerlo en cuenta: que, si es que el alma es inmortal, requiere de cuidado no en vista del tiempo éste sólo en el cual llamamos el vivir (*ouk hypèr toú khrónou toútou mónon en bói kaloúmen tò zên*), sino en vista del <tiempo> todo (*hypèr toú pantós*), y el riesgo ahora sí que parecería terrible si uno la descuida [...]”. (*Fd.* 107c)

Y ahora en “el tiempo todo” -mientras estamos vivos el tiempo nunca es “todo”- reconocemos lo que aquí hemos llamado “siempre”. Y como mientras el tiempo no es “todo” la vida es siempre más o menos indefinida y ambigua, por eso en ese tiempo el tener lugar de la vida aparece sólo como un “llamarse”. Sigue Sócrates: “...Pues si fuera la muerte liberación del todo (*toú pantós*), una suerte sería para los viles (*toús kakóús*), al morir, a la vez que del cuerpo verse libres de su propia vileza (*tés hautón kakías*) con el alma. Pero, como es así que se muestra inmortal, ningún escape de males puede haber para ella ni salvación más que el hacerse lo mejor y más inteligente posible. [...]” (*Fdn.* 107c-d) Obsérvese que no se niega que la muerte sea liberación de todo, de todas y cada una de las cosas (*pánta*), sino que sea liberación de “el todo” (*tò pán*). Pues tal vez en

²⁰ *Andristéon*. Recuérdese: Amor es *andreíos* (*Smp.* 203d5); es su *andreía* lo que constituye su poder (cf. 212b7-8).

esa separación de cada cosa tenga lugar la entereza o totalidad: "el todo". Y esa totalidad puede ser buena o mala, *areté* o *kakía*. Por eso el vil (insensato, infeliz) no se ve liberado de su vileza (insensatez, infelicidad). Sócrates lo dice exactamente: no se trata de ningún castigo que por ella se obtendría; el riesgo terrible es no poder escapar «de la propia vileza»: de la propia vida.

[recibido em dezembro 2004]