

## ***Eros, polis* y filosofía. Meditación antropológica sobre los discursos de Aristófanes y Sócrates en *El banquete* de Platón**

Eros, Polis and Philosophy. Anthropological Meditation on the  
Speeches of Aristophanes and Socrates in Plato's Symposium

LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ\*

Recepción: 29/05/17

Aprobación: 24/10/17

Reenvío: 03/11/17

**Resumen:** El propósito de este ensayo consiste en exhibir la enseñanza de Platón respecto a la relación entre *Eros, polis* y filosofía, a partir del análisis del mito de los andróginos y del discurso de Sócrates. El método que se aplica está basado en las reglas ofrecidas por Leo Strauss para la interpretación de las obras herméticas. La tesis a demostrar es que mientras el erotismo que impulsa al hombre a la unión sexual lo hace olvidar que es un ciudadano, el erotismo filosófico conduce al hombre al conocimiento de la totalidad y al autoexamen.

**Palabras clave:** *Eros, Polis*, Antropología filosófica, Platón, *Banquete*.

**Abstract:** *The purpose of this essay is displaying Plato's teaching on the relationship between Eros, Polis and Philosophy, from the analysis of androgynous myth and Socrates's speech. The method applied is based on Leo Strauss's rules for the interpretation of hermetic works. The thesis to be proved is that while the eroticism that impels man to sexual union makes him forget he is a citizen, a philosophical eroticism leads man to the knowledge of totality and self-examination.*

**Keywords:** Eros, Polis, Philosophical Anthropology, Plato, Symposium.

\* Universidad Nacional Autónoma de México, noche\_oscura27@yahoo.com.mx

## INTRODUCCIÓN

Una de las afirmaciones más radicales que aparecen en *El banquete* es que quien desconoce el poder de *Eros* está condenado a ignorar quién es el hombre. Tomando como punto de partida el reconocimiento de que estar bajo el poder de *Eros* no equivale a conocer su naturaleza, la meditación que ahora se ofrece tiene por propósito presentar algunas aportaciones para la comprensión de la relación entre *Eros*, *polis* y filosofía.

A fin de no generar expectativas equivocadas, quisiera aclarar desde ahora que mi intención no es clarificar “la doctrina platónica sobre el *Eros*”. Como hermenauta, parto del supuesto de que ensayar la lectura de un diálogo platónico es algo totalmente diferente al acto de identificar las ideas principales de un tratado, para luego reconstruir y criticar los argumentos expuestos. Considero que una aproximación hermenéutica a *El banquete* de Platón no puede consistir en el acto de tomar nota y permanecer inmune a las preguntas de Sócrates. Para que efectivamente el diálogo sea leído como tal es menester dejarse interpelar y resistir las ironías socráticas; indagar junto con el filósofo la naturaleza y el poder de *Eros*, tomando parte en el banquete y asumiendo diversas posiciones, que dan origen a distintos niveles hermenéuticos.

El presente artículo no es el resultado de una lectura minuciosa del texto platónico, orientada de forma exclusiva por los hallazgos de especialistas destacados en la materia. La metodología empleada para la interpretación del mito de los andróginos y del discurso de Sócrates consiste fundamentalmente en la escucha atenta de lo dicho por los personajes platónicos, así como en la ubicación de sus palabras en los contextos hermenéuticos correspondientes.

Quien escucha las palabras de Platón y se deja interpelar por ellas no es un individuo abstracto, sino una existencia cuya concreción y particularidad es efecto de múltiples factores. El horizonte de comprensión de cada intérprete está modelado por la época en la que vive, la tradición en la que se ha formado, su historia personal, el erotismo que lo define, los enigmas que anhela responder, etc. Para comprender el sentido de aquello que le hace frente en la experiencia, cada uno de nosotros echa mano de los saberes previos de los que dispone,

a fin de iluminar su contacto con la realidad. Es por ello que, a fin de comprender de modo significativo los discursos de Aristófanes y Sócrates, he tenido que valerme de autores y filósofos de muy distinta procedencia. Toda vez que el intercambio con ellos me ha aportado los elementos necesarios para descubrir la profundidad filosófica de Platón, puede decirse que la luz que alumbró mi recorrido por los distintos niveles del diálogo platónico deriva de una doble fuente: la sabiduría de quienes me preceden y mi propia inquietud filosófica.

El método aplicado para el análisis de *El banquete* es la hermenéutica desarrollada por Leo Strauss para la interpretación de las obras esotéricas, cuyos principios han sido expuestos en *Persecution and the Art of Writing*. En tal sentido, parto de la idea de que al escribir sus *Diálogos*, Platón expresó su pensamiento tanto a través de las palabras como de las acciones de sus personajes, de donde se sigue la necesidad de considerar que “entender los discursos a la luz de los actos significa entender cómo el tratamiento filosófico del tema filosófico se modifica por lo particular o lo individual, o cómo se transforma en un tratamiento retórico o poético” (Strauss, 1978: 60).

Strauss ha dejado en claro que Platón no solo conquistó el arte de escribir discursos edificantes para el lector superficial; ante todo, supo mostrar de forma indirecta sus ideas, a fin de quedar a salvo de un doble peligro: la persecución política y el dogmatismo, para lo cual se valió de múltiples estrategias, de las cuales destacan: la introducción de contradicciones lo suficientemente evidentes como para que sea imposible pensar que no fueron intencionales, la repetición inexacta de ideas, la utilización de seudónimos, el recurso a expresiones extrañas, las advertencias sobre el carácter velado del discurso, etc.

Al igual que Strauss, pienso que la comprensión adecuada de un diálogo platónico no puede limitarse a la reconstrucción de los argumentos que se presentan; además de ello, debe atender a lo que ocurre en el nivel dramático: lo que dicen los dialogantes y la manera en la que actúan. Es por ello que mi interpretación de los discursos de Aristófanes y de aquellos elementos del discurso de Sócrates, que me permiten arrojar luz sobre el pensamiento de Platón acerca de la naturaleza de *Eros*, atiende tanto a aquello que los personajes dicen como a lo que hacen.

Estas páginas tienen por propósito indicar una posible manera de dialogar con Sócrates acerca de *Eros*. Las conclusiones a las que he llegado no pretenden constituirse en la única ni la última palabra sobre lo que “verdaderamente” pensaba Platón sobre el erotismo; mucho menos mi intención es problematizar los matices que los términos *Eros* y *polis* adquieren a lo largo de la filosofía platónica, puesto que este no es un estudio sobre la “evolución” del pensamiento platónico; simplemente, es el eco de una conversación filosófica en torno a lo que, desde mi perspectiva, constituye la esencia del hombre: el erotismo. Las aportaciones que a continuación ofrezco para la comprensión de los discursos de Aristófanes y de Sócrates buscan ser una invitación para que el lector se disponga a examinar por sí mismo la tesis de que el erotismo es la esencia del hombre.

El primer apartado es una exhibición de la antropología que subyace al mito de los andróginos. En el segundo, se argumenta que el impulso erótico que culmina en el orgasmo produce irremediamente un olvido de las preocupaciones políticas. El tercer apartado es un esbozo del conflicto entre *Eros* y filosofía a partir del análisis del discurso de Sócrates, cuya pretensión es mostrar que el filósofo es un amante radical. Finalmente, a partir del análisis de algunos elementos del discurso de Sócrates, se explora la relación entre *Eros*, *polis* y filosofía.

La tesis a demostrar es que mientras el erotismo que exalta el mito de los andróginos conduce a un olvido de sí que aparta al hombre de toda preocupación política, el *Eros* filosófico es favorable para la constitución de una ciudad donde cada quien, haciendo lo que le es propio, contribuye a la generación de un orden bello: la justicia; no obstante, es imposible negar que los límites de la educación filosófica coinciden con los límites de la disposición erótica, por lo que no toda alma puede ser conducida desde la opinión hasta la contemplación de la esencia de la realidad.

## 1. LA ANTROPOLOGÍA SUBYACENTE AL DISCURSO DE ARISTÓFANES

Al comenzar su discurso, Aristófanes señala que los hombres no han comprendido de modo suficiente el poder de *Eros* (ἔρωτος δύναμιν). En honor a la verdad, respecto a *Eros* cabe sostener que “todos lo

viven, se dan a él y en él se pierden. Todos creen dominarlo y todos, en seguida, padecen su tiranía” (Châtelet, 1973: 68). Si desconocer el poder de *Eros* “es ignorar la naturaleza del hombre” (Marino, 1995: 31), de ello se desprende que la intención de Aristófanes no es hacer un encomio del dios, sino mostrar que el erotismo es la esencia del hombre. El mito del andrógino (ἀνδρόγυνον) no es teogónico sino antropogónico: no busca dar cuenta del origen ni de la esencia del dios (Ἔρως), sino de la naturaleza humana (ἀνθρωπίνην φύσιν).<sup>1</sup>

Por otro lado, si *Eros* es la esencia del hombre y si el origen del erotismo es la decisión de Zeus de limitar la ambición humana de poder, de ello se sigue que el hombre tiene que pensar sobre su relación con lo divino para comprender quién es. Si el autoconocimiento tiene por condición previa la exigencia de investigar la naturaleza de los dioses y su relación con los hombres, quien no está dispuesto a hacer teología, no puede hacer antropología filosófica.

La verdad que el mito muestra cómicamente es que el hombre solo ha podido comprenderse (reconocer aquello a lo que aspira, saber de qué es capaz y admitir la desproporción entre lo que desea y lo que es capaz de obtener por sus propios medios), al confrontarse con la presencia de lo divino.<sup>2</sup> La imagen que cada cultura se forma sobre el hombre está íntimamente relacionada con el modo en que ha comprendido el misterio de lo divino: así como son los dioses, son los hombres que los adoran; idea que María Zambrano (2007: 43) ha presentado de modo magistral al explicar que “Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de

<sup>1</sup> Es importante destacar, siguiendo a Bloom (2001: 105) que en el marco de *El banquete*, el discurso de Aristófanes es el único que presenta al orgasmo como la experiencia erótica por excelencia. A la luz del mito de los andróginos, el erotismo es el remedio pasajero que los dioses han otorgado a los hombres, a fin de hacerles llevadera su insuficiencia ontológica. El origen del erotismo es divino, mas lo erótico constituye la nota esencial del hombre.

<sup>2</sup> El prejuicio de que la comedia no es tan profunda como la tragedia ha sido desde siempre un lugar común. En contra del mismo, en *The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures*, Strauss pone de manifiesto que las enseñanzas antropológicas y políticas de la comedia pueden ser tan fundamentales como las de la tragedia.

En esta misma línea interpretativa, al referirse al mito de los andróginos, Nehamas (2010: 195) advierte que “Aunque contenga una parodia en su uso del mito, dicho discurso en su totalidad es altamente serio”.

todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad”.

El contacto directo con lo divino permite al hombre descubrir la proximidad y la distancia que media entre la esencia divina y la humana. El modo específico en que se produce el enfrentamiento entre los hombres y los dioses decide tanto la antropología como la teología de cada pueblo. El *ethos* cultural está determinado por la manera en que acaece el encuentro entre los mortales y los inmortales; la reunión del Cielo y de la Tierra.

La verdad última del mito es que si el hombre quiere conocerse debe reflexionar sobre su relación con los dioses. No es dirigiendo su mirada en torno, para descubrir sus semejanzas con el animal ni con la planta, como logra entender quién es; sino esforzándose por comprender la palabra sagrada sobre los orígenes. La esencia de lo divino “nos es más próxima que la extraña esencia de los ‘seres con vida’; más próxima en la lejanía esencial, nos es más íntima (=nos inspira más confianza) que el difícilmente pensable y abismal parentesco con el animal” (Heidegger, 1996: 78).<sup>3</sup> Si bien es cierto que somos

<sup>3</sup> En este punto, es de esperarse que el lector conocedor de Heidegger se pregunte: ¿por qué se trae a colación el pensamiento de quien abocó sus escritos a exponer las instancias metafísicas que apuntan hacia el concepto de “naturaleza racional”? Ciertamente, el filósofo alemán consideró que la ecuación “animal más *logos*” era insuficiente para comprender quién es el hombre. A diferencia de la entidad natural, el hombre no es un *qué* sino un *quién*. Por tanto, el camino para la comprensión del ser del hombre no puede ser el mismo que el seguido por la filosofía de la naturaleza.

Lo que Heidegger condena de la visión naturalista del hombre, es su incapacidad para abrir paso a la comprensión de los rasgos esenciales de la existencia. Cuando se piensa que el ser del hombre es susceptible de ser conocido tomando como punto de partida la animalidad para luego esclarecer la “naturaleza racional”, se deja de lado que el hombre no “tiene *logos*” sino que es *logos*. Esto es, que el *ser-ahí* se distingue de cualquier otro ente por su capacidad para abrirse a la comprensión del Ser; pues, mientras que el animal carece de mundo, el hombre es en el mundo.

En contraste con el hombre moderno, que se afana por conocerse a partir del animal, el hombre de la Edad Media –poseedor de una mentalidad abiertamente mítica–, pensaba que por encima de las funciones orgánicas estaban un conjunto de quehaceres, cuya condición de posibilidad no se encontraba en la vida natural. El medieval jamás hubiera pensado que por llevar a cabo las mismas funciones orgánicas, entre el animal y el hombre no había más diferencia que el atributo de la racionalidad. Por el contrario, pensaba que tanto la vida activa como la contemplativa eran signos manifiestos de la semejanza entre Dios y el hombre.

La superioridad de la comprensión mítica frente a la visión naturalista del hombre radica en que solo la primera ofrece una respuesta a las preguntas por el origen y el sentido último de la existencia. Tal es la razón por la cual Heidegger piensa que el hombre está en mejor situación para conocerse a sí mismo cuando presta oídos al relato mítico que cuando se limita a investigar la dimensión biológica de su ser.

vivientes, también lo es que lo distintivo de la existencia (su apertura a la trascendencia de lo divino, su capacidad racional, su ser simbólico, su dimensión política, su talante erótico, etc.) no se esclarece en modo alguno a través del estudio de la vida en general.

¿Cuál es la enseñanza antropológico-teológica del mito de los andróginos?<sup>4</sup> El Aristófanes platónico narra la existencia de una condición protohumana que poseía una forma esférica: dos cuerpos, cuatro brazos, cuatro piernas y dos cabezas. Entonces, los géneros existentes eran tres: masculino-masculino; femenino-femenino y masculino-femenino. En virtud de su constitución, tales seres no tenían experiencia de la separación, de la unión, ni de la soledad.<sup>5</sup>

A causa de su afortunada condición, los andróginos “carecen de la necesidad de hablar, de trabajar y rendir culto a los dioses” (Marino, 1995: 31). Con relación al primer punto, tanto si se piensa que el origen del lenguaje es la insuficiencia ontológica, como si se afirma que es el deseo de poner en común con otros al propio ser, queda claro que quien nada necesita ni conoce la soledad, tampoco requiere hablar. En ambos casos, la implicación política de la manera en que el mito de los andróginos explica el origen del mismo es que el lenguaje es signo de la insuficiencia ontológica del hombre. Si Aristófanes describe a los andróginos como seres silenciosos y solitarios, encerrados en sí mismos, es porque hablar para llegar a acuerdos racionales sobre

<sup>4</sup> A propósito de la construcción dramática del diálogo, Friedländer ha señalado que, de acuerdo con la secuencia inicial de los oradores, Aristófanes debería haber pronunciado su discurso como el tercero de los cinco oradores presocráticos (Fedro, Pausanias, Aristófanes, Erixímaco, Agatón). El hipo hace evidente que Platón lo saca de ese centro –él no está destinado a ser comparado con ellos– y que le da un nuevo e incluso más destacado papel (1969: 15).

Después de que el hipo cede, Aristófanes “ofrece una historia acerca del amor que se pregunta sobre el poder de las contingencias del cuerpo para interrumpir y someter las aspiraciones de la razón práctica” (Nussbaum, 2001: 172). Lo anterior es un claro indicio del ensamblaje entre aquello que los personajes de los diálogos platónicos dicen y hacen. No es de extrañarse que, quien se ve forzado a guardar silencio a causa de un movimiento incontrolable, proponga una visión del hombre de acuerdo con la cual el máximo éxtasis solo se alcanza en la soledad y el silencio.

<sup>5</sup> Como señala Guthrie, antes que Platón, Empédocles había hablado de los andróginos. Asimismo, su presencia era común en la mitología oriental (1990: 370). Al poner dicho relato en boca de Aristófanes, Platón no destaca por haber sido el primero en concebir al andrógino, sino por su maestría para valerse de esa imagen a fin de enseñar qué es el hombre. Frente al hombre actual, el rasgo distintivo del andrógino es su autosuficiencia y su no apertura hacia lo otro. El andrógino poseía una forma esférica: “Una esfera no puede tener relaciones con nadie” (Nussbaum, 2001: 176).

la manera en la que se debe actuar concertadamente resulta en un signo de un poder limitado. Quien no padece necesidad alguna, tampoco está obligado a asociarse con otros para resolver sus carencias.

En segundo término, si los andróginos no trabajaban ello obedece a que “Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo” (Platón, *Banquete*: 190b4-5). La manera en que el Aristófanes platónico habla del trabajo tiene una implicación política de suma importancia: únicamente un ser insuficiente requiere y gusta de trabajar. Ni los dioses ni quienes gozan de sus favores trabajan. De ahí que mientras la fuerza y el vigor de los andróginos son el origen de su *hýbris*, el poder limitado de los hombres es causa de la solidaridad.

Finalmente, con la intención de esclarecer la tercera característica de los andróginos que destaca Marino, es importante tener presente que la religión es un conjunto de mediaciones, orientadas a la religación con lo divino; religar no es otra cosa que restablecer un vínculo roto. Solo puede haber religión cuando están dadas tres condiciones: 1. Que en el principio, entre los dioses y los hombres haya habido una relación de cercanía; 2. Que ese vínculo haya sido quebrantado, a consecuencia de una transgresión de los designios divinos; 3. Que el hombre albergue un anhelo por restablecer el contacto original con lo divino.

La raíz de la impiedad en la que incurren los andróginos es su doble ignorancia antropológica y teológica. De haber tenido clara la relación entre su ser y el de los dioses, no habrían intentado arrebatarse a Zeus su poder. Con todo, ignorancia no es sinónimo de inocencia; motivo por el cual, para castigar la *hýbris* de los andróginos, Zeus ordenó a Apolo que los cortara por la mitad.

La división de la que son objeto los andróginos los obliga a mirar su nueva constitución corporal: están obligados a reconocer su ombligo como la cicatriz de la separación. Como Möllendorff (2009) apunta, en el relato aristofánico no se presenta de forma explícita la razón por la cual es propio del hombre actual tener la capacidad de constatar su insuficiencia. Empero, el enigma se disipa si se toma en cuenta la manera en la que continúa el discurso de Aristófanes:

Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: “¿Qué es, realmente, lo que queréis,



hombres, conseguir uno del otro?”, y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: “¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno [...] (Platón, *Banquete*: 192d3-192e2).

Las palabras que Platón pone en boca del poeta cómico son desconcertantes. Por un lado, en ellas resuena un eco de piedad, por cuanto únicamente gracias a la intervención de Hefesto el hombre logra identificar su deseo más profundo. Por otro lado, Hefesto no solo promete “forzar a los amantes a permanecer juntos sino fusionarlos, para finalmente anular la dualidad y la separación de aquéllos” (Möllendorff, 2009: 90). La relación entre *Eros* y religión es sumamente compleja. La interpretación superficial de lo dicho por el Aristófanes platónico presenta la salvación del hombre como resultado de un proceso técnico, que le permite al primero recobrar hasta cierto punto su condición original. Pero la lectura atenta del mito platónico pone de manifiesto que la actitud religiosa encubre un deseo impío: ser como dioses con la ayuda de los dioses.

Al ser divididos, los andróginos no solo padecieron la soledad y la necesidad, sino que accedieron a la vivencia del temor ante la presencia divina, de donde se desprende una implicación política que una y otra vez podemos encontrar en los filósofos de la religión modernos: la religión tiene su origen en el temor. Por lo que, aun si no hay dioses, el hombre puede mantener un vínculo religioso con cualquier institución capaz de infundirle temor.

El mito aristofánico enseña dos cosas. La primera es que ser hombre es desear ser dios. Y que no se puede desear usurpar el lugar de los dioses si no se participa de algún modo de su poder, lo suficiente como para desear más, pero no tanto como para estar en condiciones de someterlos. La segunda es que únicamente se puede alcanzar una comprensión suficiente del ser del hombre a la luz de la confrontación con la presencia de lo divino. Para comprender la diferencia entre el poder de los inmortales y el de los mortales, es necesario padecer sus efectos.

Lo que el mito de los andróginos explica es la razón por la cual en el ser del hombre coinciden tanto el poder limitado como la sed de omnipotencia; el pleno conocimiento de su ignorancia y el deseo de saberlo todo. La sabiduría aristofánica, como precisa Juliana González, consiste en la revelación de que “el hombre es y no es al mismo tiempo: es ‘lleno’ y ‘vacío’, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica: penetrado del deseo de llenar la oquedad de un ser que le falta” (2007: 63).

A fin de reconocer la profundidad del discurso pronunciado por el Aristófanes platónico, resulta imprescindible comprender que el mito es una modalidad del decir, a través de la cual se torna manifiesta la verdad sobre los orígenes, para lo cual resulta imprescindible prestar atención a las aportaciones de la fenomenología de la religión. Pues, en franca oposición al positivismo, la perspectiva fenomenológica inaugurada por Mircea Eliade –cuyas líneas generales se encuentran expuestas en *Lo sagrado y lo profano* y *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*– ha permitido desechar el prejuicio de que el mito es un discurso primitivo, prefilosófico, irracional y carente de valor. Una de las principales aportaciones de la fenomenología de la religión ha sido mostrar que el mito es un discurso sobre los orígenes, cuya finalidad no es describir sucesos de índole histórica sino dar cuenta de por qué algo es así y no de otro modo. La verdad del mito no radica en su capacidad para relatar una serie de acontecimientos de los que nadie podría tener experiencia –puesto que tienen por protagonistas a los dioses y han ocurrido *in illo tempore*– sino en el hecho de que, al narrar cómo fue que todo empezó a existir, funda el sentido de su estar allí.

El propósito del mito sobre los orígenes del hombre (antropogónico) es dar cuenta de por qué, pudiendo no haber sido, el hombre es; cuál es la razón de su pertenencia a un mundo histórico concreto; quién es el hombre en relación con los dioses y cuál es el propósito último de la vida.

Lo que el mito antropogónico aporta es un modelo de humanidad y una guía para la acción moral. Al narrar el origen del hombre, el mito explica por qué y para qué crearon los dioses a los hombres; cuál fue la razón que llevó a los dioses a colocarlos en la tierra –desde donde pueden mirar el cielo– y de qué manera debe obrar cada uno, según su condición, para darle cumplimiento a la misión de su existencia.

## 2. LA RELACIÓN ENTE *EROS* Y *POLIS* EN EL DISCURSO DE ARISTÓFANES

El mito aristofánico permite comprender que el erotismo es consecuencia de la contienda entre los dioses y los hombres; motivo por el cual, al mismo tiempo pero desde perspectivas diferentes, es una cura y un castigo que desciende de lo alto.

La primera idea que Aristófanes anuncia es que Ἔρως es, de entre los dioses, el más amigo de los hombres (φιλανθρωπότητος), la cual es la más fácil de aceptar. A ella se refiere la presentación del dios como médico de enfermedades que, una vez curadas, darían lugar a la mayor felicidad para la raza humana (μεγίστη εὐδαιμονία).

La enseñanza del mito de los andróginos consiste en que el poder de *Eros* deriva de su capacidad para conducirnos al olvido temporal de nuestra insuficiencia ontológica. El mensaje central del discurso aristofánico es que el deseo humano de evitar la soledad no buscada se explica por una condición previa, en virtud de la cual “éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad” (Platón, *Banquete*: 193a1-2). De tal suerte, el amor (ἔρως) es el remedio gracias al cual los dioses se han dignado a curar (ιάσασθαι) y reunir la naturaleza, de modo que durante la unión sexual puedan volver a ser uno.

El discurso de Aristófanes destaca por su realismo. De acuerdo con Juliana González, “La remisión a un estado míticamente originario completo, hace comprensible, por contraste, la condición actual, definida precisamente por una ‘falta’, por el hueco del algo ‘propio’” (2007: 74). Marino (2004: 21) apunta que la fuerza retórica del mito de los andróginos puede deberse a dos razones:

Una es que la experiencia erótica de todos los seres humanos en efecto se mantenga dentro de los límites marcados por Aristófanes, en cuyo caso la versión socrática no puede sino parecer aberrante. Otra es que la naturaleza humana admita una mayor diferenciación de lo que sugiere el mito aristofánico, en cuyo caso lo excéntrico de la comprensión socrática tan sólo subraya la enorme distancia entre Aristófanes y Sócrates.

El deseo de autosuficiencia que distingue al hombre se explica por la pérdida de una condición ontológica superior, de la que no tiene experiencia pero a la cual aspira. Para que el castigo de Zeus cumpla su objetivo, es necesario que el hombre reconozca su limitación y que sea capaz de pensar en un modo de vida más dichoso y afortunado. Solo al cobrar conciencia de la limitación de su poder, el hombre comprende su condición ontológica y conoce la distancia que lo separa de los dioses.

El éxtasis al que todo hombre aspira en la unión sexual nace de una necesidad ontológica de unidad. Al buscar la fusión con el cuerpo amado, lo que el amante desea es superar su existencia fragmentada. En tal sentido, el hombre es el símbolo (σύμβολον) del hombre. El aspecto cómico de la enseñanza aristofánico-platónica consiste en el hecho de que los andróginos quieren ser dioses y para lograrlo se empeñan en empujar una parte de sí mismos en el interior del cuerpo al que identifican como su “otra mitad” (Nussbaum, 2001: 173). La imagen es risible. Empero, esa es la naturaleza humana. Solo cuando nos percatamos de que el mito de los andróginos es una descripción de nuestra condición ontológica, dejamos de reír; lo que a su vez muestra que la comedia puede ser tan profunda como la tragedia.

Por boca de uno de sus personajes, Platón enseña que “Eros es el deseo de existir sin ningún deseo contingente. Es un deseo de segundo orden, de que todos los deseos sean cancelados” (Nussbaum, 2001: 176). Sin embargo, como advierte Nehamas, “Lo que tenemos, en cambio, es la satisfacción temporal de relaciones sexuales, y estas son, en el mejor de los casos, promesa de una felicidad más permanente” (2010: 196).

Para todo aquel que haya gozado y padecido los efectos de *Eros* resulta evidente que, sin considerar el deleite de la contemplación, la realización máxima del deseo es el orgasmo. Como apunta Greta Rivara: “El orgasmo mismo es limitado, finito y por eso es la hora del éxtasis y la desposesión de sí” (2004: 35). Además,

En el orgasmo, el existente abandona la experiencia ordinaria del tiempo vulgar para ingresar en la vivencia de su existencialidad en términos de duración y convertirse en habitante de un mundo

donde la cercanía y la lejanía están dadas por los estremecimientos compartidos del otro. En el orgasmo, el existente accede a la experiencia oceánica de la continuidad con el ser del otro; a la confirmación de que a través de su carne el mundo se resuelve en unidad (González Suárez, 2013a: 49).

Tan pronto caemos en la cuenta de lo anterior, resulta evidente que lejos de ser una cura auténtica, ἔρωσ es solamente un fármaco que le permite olvidar temporalmente su insuficiencia ontológica. Toda vez que la unión con el otro nunca es total —en el sentido de que el deseo profundo de los amantes es ser uno solo, pero siguen siendo dos— el erotismo no es la cura a nuestra insuficiencia ontológica, sino un fármaco que nos hace olvidar temporalmente nuestro deseo de ser dioses; de donde se sigue que “Sed e insatisfacción perpetua son los atributos máximos del erotismo profano. Porque incluso en presencia del amado, el amante no deja de echar de menos su futura ausencia; sabiendo que está condenado a la separación intermitente” (González Suárez, 2013a: 48).

A un mismo tiempo, *Eros* es la enfermedad y la cura que los dioses han enviado a los hombres para enseñarles la diferencia entre finitud e inmortalidad. El erotismo consiste en una enfermedad de carencia que únicamente se cura fugazmente con el éxtasis sexual. En el principio, *in illo tempore*, éramos uno; mas por nuestra impiedad fuimos separados. Al reparar sobre este aspecto y preguntarse por la naturaleza de *Eros*, Reale (2004) sostiene que mientras la perdición del hombre deriva de la división a la que los dioses lo someten en castigo por su impiedad; el impulso erótico es la única medicina capaz de devolverle al hombre la unidad perdida.

El poder de *Eros* no consiste en permitir al hombre acceder a una plenitud tal que, libre de toda carencia, se crea en condiciones de rivalizar con los dioses, sino en sumergirlo en la embriaguez del placer, para hacerlo olvidar su finitud y la limitación de su poder. Si el éxtasis sexual nos hace piadosos es porque la soledad y el silencio necesarios para el encuentro con el otro impiden que surja el deseo de usurpar el lugar de los dioses.

A la luz del mito de los andróginos, la religión es hija de la impiedad. La actitud piadosa consiste en no perder de vista la incompletud del

propio ser; es decir, en no quitar los ojos de la sajadura que nos separa de aquel con quien, más que estar unidos, desearíamos fundirnos. El Aristófanes platónico sostiene que la religión surge de dos fuentes: el temor y la conciencia de los límites del poder humano. Es por ello que en su discurso, *Eros* es germen de la piedad.

El santo temor al que alude Aristófanes acerca de que, “si no somos mesurados respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas” (Platón, *Banquete*: 193a3-6), solo puede entenderse como la declaración de que lo propio del hombre no es construir ciudades para incrementar su poder —puesto que ello provoca el orgullo y la soberbia que favorece la contienda entre los dioses y los hombres— sino vivir subyugado bajo el poder de *Eros*.

A partir de la antropología derivada del mito de los andróginos, todo exceso que rebase el ámbito de la intimidad constituye una impiedad. La conclusión que se impone es que el amante de los cuerpos es el hombre más piadoso; sin embargo, al mismo tiempo, es el peor de los ciudadanos.

Una de las posibles críticas que se pueden hacer a la antropología subyacente al mito de los andróginos es que al dar cuenta de la insuficiencia ontológica que distingue al hombre de los dioses, justifica el desinterés por las cuestiones políticas. De ser así, podría pensarse que dicha antropología está más cerca del pensamiento político moderno que de la filosofía política clásica, por cuanto asume que formar parte de una comunidad política no es el mayor de los bienes sino un mal necesario, derivado de nuestro ser menesteroso y frágil.

La idea central del mito de los andróginos es que el erotismo es la expresión más elevada de la piedad, y que la piedad libera al hombre de todo afán político. La consecuencia política de tal comprensión de la piedad no puede ser peor. Si la única experiencia capaz de hacer al hombre olvidar su insuficiencia ontológica es la unión sexual —cuya realización tiene lugar en el silencio y la soledad—, de ello se sigue que el hombre piadoso y el buen ciudadano se excluyen mutuamente. El discurso de Aristófanes atenta contra la existencia de la *polis* porque propicia la soledad y el silencio, y postula que el escenario donde actúa el poder de *Eros* es la intimidad.

Finalmente, para concluir con este breve balance crítico de la antropología propuesta por el mito de los andróginos, conviene preguntarse si el cuerpo y su erotismo únicamente pueden ser concebidos como fármacos, o si el éxtasis sexual, en tanto es una experiencia límite, puede conducir al hombre al conocimiento del Ser y de su ser. A manera de respuesta, sin pretender de ningún modo finiquitar la cuestión, me limitaré a señalar lo siguiente:

En primer lugar, la aproximación hermenéutica a los diálogos platónicos obliga al lector a considerar cada discurso o argumento como parte orgánica de una construcción dramática, en vez de proceder a su análisis de forma aislada. Dicha exigencia hermenéutica parte del reconocimiento de que ninguno de los discursos o argumentos que aparecen en los diálogos platónicos son teorías. Antes bien, la manera en que cada uno de los dialogantes habla sobre *Eros* exhibe su propio erotismo: pone de manifiesto el tipo de amante que es. El gran reto para el lector de Platón es decidir si es posible jerarquizar las diversas tesis sobre un mismo tema que figuran en cada sus *Diálogos*; lo que, a su vez, tiene por condición de posibilidad indagar si las posturas de los dialogantes se cancelan mutuamente, son complementarias o requieren ser desarrolladas por parte del lector.

Por otro lado, que el discurso de Aristófanes pueda ser legítimamente tachado de reduccionista no es casual; hay que recordar que los discursos que integran *El banquete* no son crónicas de sucesos reales sino construcciones poéticas, las cuales le han permitido a Platón explorar la naturaleza del *Eros* desde diferentes perspectivas. No es de extrañarse que un hombre como Aristófanes, para quien el goce máximo es el que procede de los sentidos, sostenga que el poder de *Eros* radica en sumergirnos en el goce silencioso del orgasmo. Es allí justamente donde reside su insuficiencia. Sin embargo, únicamente quien sabe por experiencia propia que hay placeres más elevados que el del goce sexual puede notar la limitación de la comprensión que el Aristófanes platónico tiene de *Eros*. Para criticar su comprensión sobre la naturaleza de *Eros*, hace falta conocer por experiencia la intensidad del goce al que alude y, al mismo tiempo, saber que el encuentro erótico puede ser ocasión de la experiencia ontológica.

Si comprender en términos existenciales el poder de *Eros* hace al hombre piadoso, es porque quien se olvida de los asuntos públicos

para sumergirse en el goce del orgasmo no alberga tampoco el deseo de igualarse con los dioses. En conformidad con la antropología aristofánica, la determinación ontológica que nos define “no es ser animales racionales, sino hombres y mujeres incompletos, constantemente en la búsqueda del otro o la otra para sentir, aunque sea fugazmente, que hemos recuperado la unidad prístina previa al castigo de Zeus” (Marino, 2004: 20).

### 3. LA RELACIÓN CONFLICTIVA ENTRE *EROS* Y FILOSOFÍA, A LA LUZ DEL DISCURSO DE SÓCRATES

El discurso de Aristófanes ha hecho comprensible que lo erótico constituye el rasgo esencial del hombre. De esa manera, el poeta ha respondido a las preguntas fundamentales de la antropología filosófica (¿Quién es el hombre?, ¿cuál es el origen de su existencia?, ¿cuál es el sentido último de la existencia?) y a la pregunta que articula toda preocupación ética (¿Cómo se ha de vivir para alcanzar la realización plena de la propia condición de ser?).

Frente a tal concepción antropológica, Sócrates estaba obligado a decir algo. El reto no era menor: el mito había conseguido dar cuenta del poder de *Eros*; no obstante, el filósofo no podía aceptar el planteamiento del poeta debido a que la comprensión que ofrece sobre el erotismo es limitada, toda vez que sostiene que hay un solo tipo de amante.

La deficiencia antropológica del mito de los andróginos radica en la afirmación tácita de que todo amante es “amante de los cuerpos”. Tal conclusión hace imposible explicar la existencia de hombres como Sócrates, que no aspiran a olvidar su insuficiencia ontológica gracias al éxtasis sexual sino a superarla, en la medida de lo humanamente posible. A fin de evitar errores de interpretación, juzgo necesario aclarar que lo anterior no significa que, por definición, el filósofo sea no-amante en el sentido ordinario del término. Atendiendo al nivel dramático de *El banquete*, podemos percatarnos de la refutación platónica de tan errada idea sobre el erotismo filosófico. Que para Sócrates la búsqueda de la verdad es fuente de deleites, es del todo evidente; sin embargo, en el nivel dramático del diálogo platónico hay suficientes referencias al talante dionisiaco de Sócrates, como para afirmar de modo tajante que



entre ascetismo y filosofía existe un vínculo inquebrantable, idea que, por otra parte, obliga al lector a caer en la cuenta de hasta qué punto es insostenible la interpretación de Platón que lo convierte en un pensador que ignora la fuerza del erotismo de los cuerpos.

De acuerdo con el Aristófanes platónico, si todos estamos bajo el poder de *Eros*, es debido a que solo en el goce temporal del orgasmo logramos olvidar la insuficiencia que nos agobia. Por mi parte, pienso que no hay manera de negar que la existencia del asceta da cuenta del poder de *Eros*, y de la pretensión de quedar libre de sus efectos. Sin deseos desordenados, la negación que busca el autodomínio no tendría sentido.

Ahora bien, una cosa es reconocer el poder de *Eros* y otra aceptar la antropología que subyace al mito de los andróginos. Si para Sócrates no es viable aceptar como verdadero lo que propone Aristófanes, es porque considera que ha incurrido en un grave olvido. La intervención de Sócrates surge como un intento de exhibir las limitaciones del discurso pronunciado por el poeta.

Como es de esperarse, al hablar del poder de *Eros*, Sócrates exhibe la manera en que el deseo se manifiesta en el modo de vida que le es propio. Su discurso comparte con el de Aristófanes el hecho de que tampoco constituye un encomio del dios (*Ἔρως*); no es de la divinidad sino de la naturaleza humana de lo que Sócrates habla. Antes bien, su discurso deja en claro que “no hay algo como ‘amor como tal’, sino solamente ‘amor a alguien o a algo’. El amor es intencional” (Friedländer, 1969: 23-24).

No obstante la coincidencia antes señalada, la intención de Sócrates no es hablar de *Eros* como deseo de unión que culmina en el orgasmo, sino mostrar que el filósofo es un amante más radical que aquel a quien ordinariamente se llama simplemente amante. De acuerdo con el mito de los andróginos, lo propio de todo hombre es olvidarse de su insuficiencia ontológica a través del goce sexual. Si Sócrates rechaza tal conclusión es porque, desde su experiencia, o bien el filósofo no es hombre o habría que aceptar que no todo erotismo conduce al olvido de sí.

En contraposición al mito aristofánico, lo que explica el mito narrado por Sócrates en torno al nacimiento de *Eros* es que la filosofía

no aspira al olvido, a la embriaguez, ni al ensueño que sigue al orgasmo, sino al conocimiento de la totalidad. Aquello que la antropología aristofánica ha ocultado es que aun si se acepta la idea de que ser hombre es desear ser dios, el deseo al que se alude puede interpretarse al menos en dos sentidos distintos.

En primer lugar, el deseo de ser dios puede significar que el hombre quiere para sí la omnipotencia de los divinos; por lo cual, para ponerse a la altura de aquellos, busca por todos los medios extender su poder. Tal es el deseo que explica el origen de la técnica. En todas las épocas y situaciones históricas, el hombre ha sucumbido a la tentación de autodivinizarse a través de algún artificio. Y en cada caso –de ello dan cuenta algunos mitos antropogónicos de las diversas tradiciones culturales– su excesivo orgullo ha sido la causa de su propia destrucción.<sup>6</sup>

Cada vez que los hombres, a causa de su doble ignorancia antropológica y teológica, intentan apropiarse del sitio de los dioses, estos últimos los castigan partiéndolos por la mitad, limitando su facultad de conocer, expulsándolos de su morada originaria, negándoles la inmortalidad, imponiéndoles la necesidad de trabajar, etc. La modalidad del castigo depende del rasgo antropológico que el mito en cuestión haya querido resaltar. A la luz de esta interpretación, el vínculo entre técnica y piedad se muestra con toda claridad: quien conoce su insuficiencia ontológica no confía en el poder de la técnica, sino en la plegaria; por el contrario, quien aún no se ha confrontado con los dioses o ya ni siquiera es capaz de nombrarlos, al confiar ciegamente en el poder benéfico de la técnica, labra su propia destrucción.

En otro sentido, desear ser dios puede significar que, ante todo, lo que el hombre quiere es poseer la sabiduría divina, y su deseo más profundo no es ser omnipotente sino ser omnisciente, distinción por demás problemática, toda vez que entre poder y saber también hay una relación esencial; el solo hecho de desear para sí la omnisciencia es ya una impiedad. Mientras aceptar la verdad del mito supone una

---

<sup>6</sup> El estudio de la historia de las religiones permite reconocer que un elemento recurrente en los mitos antropogónicos es la explicación de la insuficiencia ontológica del hombre como efecto de una transgresión originaria de los decretos divinos. Para una primera aproximación a la estructura de los mitos de creación del hombre, véase: Eliade, Mircea (1980), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV. La religión es sus textos, España*, Ediciones Cristiandad, pp. 141-149.

actitud humilde, el intento de buscar la verdad por sí mismo, que surge de la confianza en la propia inteligencia, es una expresión de orgullo. Reflexionemos más detenidamente sobre esta idea.

Según el discurso pronunciado por Sócrates en *El banquete*, que a su vez dice haber escuchado de Diotima, el filósofo es un ser intermedio entre los dioses y las bestias, que aspira a lo infinito desde su finitud. No es, como los dioses, poseedor, sino buscador de la verdad; tampoco es, como las bestias, un ser opaco, incapaz de reparar sobre su propia existencia y sobre el sentido de la presencia de las cosas y de los otros. El hombre es un ser racional; por lo cual, en tanto que finitud capaz de pensar lo infinito, anhela comprender la totalidad de la que forma parte.

Al hablar del poder de *Eros*, Sócrates exhibe la manera en que el deseo se manifiesta en el modo de vida que le es propio,<sup>7</sup> de ahí que su afirmación central sea que “Eros es deseo de lo bello y, por ende, necesariamente filósofo, y el filósofo alguien intermedio entre el sabio y el ignorante” (Platón, *Banquete*: 204b3-4). Como Marino advierte, en este diálogo, el amor por lo bello (τὸ καλόν):

es presentado como fundamento del amor por la sabiduría. Si bien este vínculo no es explicado por Diotima, se puede comprender así: Lo bello es un término aplicable a la unidad de alguna totalidad y enfatiza lo completo de un orden, de lo cual se sigue que filosofar es desear ver o saber lo bello del todo o del cosmos. Pero este deseo es infinito porque su esencia es ser intermedio e interminable (1995: 39).

El hombre es parcialmente ignorante: sabe, con total perfección, que no lo sabe todo. La ignorancia que acompaña la condición humana no requiere ser demostrada: basta examinarse a sí mismo para iluminar sus tinieblas; no obstante, una cosa es admitir la limitación del entendimiento humano y otra reconocerse como ignorante. Solo se cobra conciencia de la ignorancia personal al descubrir la insuficiencia de

<sup>7</sup> En cierto modo, Sócrates asume un punto de partida que se opone por completo al de Aristófanes. Este último pretendió hablar del hombre, pero solo habló de un cierto tipo de hombre, o bien de una sola manifestación de *Eros*. Sócrates, por su parte, pretende que únicamente hablará del filósofo, y al hacerlo, dialoga acerca de las múltiples maneras en las que el erotismo se concreta en cada situación existencial.

las explicaciones sobre el significado último del mundo, heredada de la tradición. Y gracias a un esfuerzo radical por alcanzar la verdad, se adquiere la conciencia de que tales explicaciones no conducen a la comprensión de los fundamentos de cuanto existe. Es por ello que quien jamás ha intentado comprender algo por cuenta propia, fácilmente se engaña creyendo que los dogmas de su comunidad expresan la más acabada sabiduría.

Todo hombre es ignorante; empero, solamente algunos admiten tal deficiencia y arden en deseos de subsanarla. Para comprender la diferencia entre el ignorante que no se da por enterado de que lo es, y el que al conocer su propia ignorancia se lanza a la investigación de lo que es, resulta ilustrativo recordar lo que dice Aristóteles acerca del comienzo del filosofar.

En la *Metafísica*, el Estagirita sostiene que la actitud que da origen al filosofar es la admiración: “Los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar maravillados ante algo [...] Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe” (Aristóteles, *Metafísica*: 982b13-19). La admiración es la experiencia derivada del súbito descubrimiento del carácter desconcertante de la realidad. Se admira quien se topa con un evento extraordinario y, por tanto, desconcertante; o bien, quien descubre bajo una nueva luz lo familiar. Admirarse es una experiencia que pone de manifiesto una verdad tan profunda como cotidiana: saber que hay cosas, mundo y Ser, no significa comprender cuál es su estructura esencial, su origen ni su sentido último.

La mayoría de las veces, cuando se interpreta este pasaje de la *Metafísica*, se pone el acento en la explicación de la génesis histórica de la filosofía; no obstante, cuando Aristóteles se refiere a la filosofía como modo de vida, enfatiza el hecho de que la admiración es la experiencia que explica cómo es que cada uno de los hombres que merece la denominación de “filósofo” ha llegado a ser tal. Y aclara que para convertirse en filósofo no basta interesarse en las enseñanzas de los clásicos ni adentrarse en los estudios especializados; es necesario haber tenido la experiencia que designa el término “admiración”, por lo menos una vez en la vida; experiencia que consiste en “una conmoción ante una situación que no se puede explicar o comprender por los cauces ordinarios de comprensión, es decir, por el conjunto de

explicaciones [...] depositadas en la lengua y que los individuos han ido aprendiendo en el curso de un proceso de enculturación” (San Martín, 2005: 26).

Cuando las preguntas que mantienen en vilo el pensamiento del hombre no pueden ser respondidas apelando a la tradición, y nace en el hombre un deseo sincero de alcanzar la verdad, surge la filosofía. La actitud filosófica es el resultado de un extrañamiento respecto de la tradición. No se puede filosofar sin tomar distancia de los dogmas heredados, pues, “como dice Ortega, ‘para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres [...]’” (San Martín, 2005: 26). La diferencia entre el hombre común y el filósofo no radica en la ignorancia y la ausencia de esta; consiste más bien en que este último puede declarar junto con Sócrates: “Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo” (Platón, *Apología*: 21d4-9).

Preguntarse por el sentido de la totalidad supone como condición previa el reconocimiento de que la “sabiduría” de la *polis* resulta demasiado exigua para esclarecer por qué uno debe actuar y pensar de tal o cual manera. El centro de la mayéutica socrática consiste en poner en crisis los prejuicios que posibilitan la comprensión de la realidad, a fin de favorecer el asombro. La intervención de Sócrates es imprescindible: sin su ironía, sería imposible que los dialogantes cobraran consciencia de su ignorancia.

Si todo hombre es ignorante, pero solo al filósofo le interesa superar dicha insuficiencia, ¿cómo se puede explicar la diferencia de actitudes? Sin el deseo de dar alcance a la verdad, el reconocimiento de la propia ignorancia no basta para explicar el comienzo de la filosofía como actitud existencial que engendra un modo de vida específico. Por tanto, “Filosofar necesariamente conlleva la conciencia de carencia e insuficiencia y el deseo de subsanarlas” (Marino, 2004: 22).

Atendiendo a la experiencia, es fácil confirmar que mientras algunos ni siquiera han descubierto su propia ignorancia, otros dedican su vida a la indagación de los principios y causas últimas de lo que es.

Lo anterior muestra que el erotismo no es de un solo tipo, como pretende Aristófanes; esto es, revela que *Eros* obra acomodándose a la condición personal del hombre.

Teniendo presente el reduccionismo de la antropología subyacente al mito de los andróginos, Sócrates hace ver dos cosas. La primera es que, como advierte Friedländer, no existe el amor sin más, carente de intencionalidad, sino el amor a alguien o a algo. La segunda es que el erotismo no se expresa de un solo modo dando origen a un solo tipo de hombre: el amante de los cuerpos bellos. Además del tipo de hombre al que ordinariamente se llama “amante”, existen el amante de los honores, el de la riqueza y el de la sabiduría.

La revelación a la que Sócrates accede bajo la guía de Diotima es que nadie escoge su alma, así como el objeto al que tiende su erotismo, es el hombre.<sup>8</sup> Por tanto, la diferencia fundamental entre el “amante” y el amante de la sabiduría no es la fuerza que saca a cada uno de sí mismo para hacerlo correr en pos de las huellas del objeto deseado; sino aquello a lo que tienden sus actos. No es que el filósofo esté libre del poder de *Eros*; sucede que en el caso de la filosofía, “Eros no es deseo del otro sino de lo bueno y lo bello” (Marino, 2004: 23).

A fin de evitar una interpretación ascética del *Eros* filosófico, cabe resaltar que lo propio del amante de la sabiduría no es el rechazo de los bienes contingentes, entre los cuales se ubica el placer. La superioridad de Sócrates no radica en que sea incapaz de experimentar deleites sensibles; sino en el que hecho de que, para él, hay placeres superiores. A fin de superar la imagen del Sócrates ajeno a los placeres sensuales, cabe recordar que, bajo la influencia de su maestro,

<sup>8</sup> Presentada de esa manera, la diversidad erótica entre los hombres es demasiado tajante como para responder a la experiencia. El *Eros* platónico nombra una inclinación vital que define al hombre, como ‘tal’ o ‘cuál’. Con todo, habría que preguntarse junto con Antonio Marino si el carácter de ciertos hombres, como el de Sócrates o Alcibiades, no pone de manifiesto que las almas no son puras sino que las disposiciones eróticas suelen estar mezcladas.

La cuestión es, en exceso, problemática. Tal como afirma Nehamas, el discurso pronunciado por Alcibiades “conecta a Sócrates con la descripción que hace Diotima sobre el objeto último del amor, es decir, con la Forma de la Belleza” (2010: 202). Al tomar la palabra, con la intención de arrojar luz sobre la naturaleza del hombre, el filósofo hace un encomio de *Eros*; el discurso de Alcibiades constituye el encomio del amor a la filosofía. Con todo, a diferencia de Nehamas, yo no me atrevería a sostener que “amar a Sócrates es amar lo que Sócrates en cuanto *erōs* ama: es decir, la posesión de la belleza, de la sabiduría y de la bondad. Amar a Sócrates es ser filósofo” (2010: 203), pues la sola existencia de Alcibiades es un poderoso contra-argumento de tal interpretación

Platón toma el deseo y el amor homosexuales como punto de partida desde el cual desarrollar su teoría metafísica; y es de particular importancia que él considera a la filosofía no como una actividad para ser perseguida en meditación solitaria y comunicada en pronunciamientos magistrales y solemnes por un maestro a sus discípulos, sino como un progreso dialéctico, que bien puede comenzar con la respuesta de un hombre mayor al estímulo ofrecido por un hombre joven, en quien se combinan la belleza corporal con la belleza del alma (Dover, 1978: 12).

Coincido con Mass en que “Sócrates no ofrece una *epistêmê* sobre el *erôs*, sino una ciencia en sí misma erótica: del mismo modo que sólo sabe de sexo quien lo practica, sólo sabe del ascenso quien asciende o va ascendiendo” (2013: 255). Empero, difiero de dicho intérprete cuando sostiene que la contemplación exige la renuncia al erotismo carnal. Si el filósofo fuera, por esencia, un asceta, carecería de sentido que Sócrates se presentara como alguien versado en el conocimiento del amor (τὰ ἐρωτικά).

En *El banquete*, Sócrates advierte que quien juzgará sobre la verdad de los discursos será Dionisos. En el nivel dramático, resulta evidente que el veredicto del dios favorece a Sócrates: él es el único de entre los presentes cuyo *Eros* lo conduce a un éxtasis que no le hace perder la cordura. A diferencia de Erixímaco y de Fedro, que evitan la embriaguez para conservar la salud, Sócrates es descrito como un hombre capaz de resistir el exceso, sin que por ello se olvide de la búsqueda permanente de la verdad. La estructura dramática de *El banquete* muestra que, si Sócrates persiste en la indagación de la naturaleza de *Eros* en vez de entregarse de lleno a la embriaguez, no es porque esté preocupado por su salud y considere que la filosofía es un placer inocuo, sino porque la investigación de la realidad es para el filósofo el más elevado placer.

Por otro lado, si el *Eros* del filósofo es más radical que el del amante de los cuerpos, ello se debe a que su anhelo no consiste en olvidar quién es; más bien en trascender sus propios límites. El *Eros* filosófico no desemboca en el olvido de sí, sino en el éxtasis contemplativo. El filósofo no es, por definición, no-amante en el sentido ordinario: su

experiencia es más amplia, abarca tanto el éxtasis del orgasmo como el de la contemplación silenciosa de lo eterno.

#### 4. *EROS, POLIS Y FILOSOFÍA*

A diferencia de los dioses, los hombres no gozan de un poder ilimitado: su condición es precaria. Para resolver las necesidades humanas más inmediatas, no basta el esfuerzo solitario: es necesaria la asociación. Tal es la conclusión que se desprende del mito de los andróginos, puesto que al devenir insuficientes y quedar partidos por la mitad, los andróginos se transforman en seres políticos.

A causa de su limitación ontológica, la existencia humana es menesterosa. En todas partes, el hombre aspira a la autosuficiencia desde su insuficiencia. El propósito de la asociación no es otro que satisfacer las necesidades propias de la precaria condición humana; por lo cual dice Santo Tomás de Aquino que

es natural al hombre ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que a todos los otros animales, lo que demuestra las necesidades naturales. Pues a los otros animales la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa por medio de dientes, cuernos y uñas, o al menos la velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, no recibió nada de esto por parte de la naturaleza, pero en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella pudiese preparar todas estas cosas con el trabajo de sus manos; para lo cual un hombre solo no es suficiente (*La Monarquía*: I, 1).

Cuando el origen de la comunidad política se explica apelando exclusivamente a la necesidad, la distinción entre las agrupaciones humanas y animales desaparece. La causa de la reunión animal es el instinto que posibilita la conservación de la especie. De modo semejante a lo que ocurre con los animales, la comunidad humana surge de un impulso natural; pero a diferencia de estas últimas, permanece por el buen vivir. Lo anterior implica que “La *polis* es resultado no sólo de la limitación que distingue nuestra condición de ser; es también expresión de nuestro ser social y de la orientación natural de nuestra voluntad al bien. Por lo mismo, constituye el único escenario donde el



hombre puede desarrollarse plenamente, toda vez que por esencia es un ser social” (González Suárez, 2013b: 28).

Únicamente merece el nombre de comunidad humana, aquella que surge del acuerdo racional sobre la comprensión del bien y del mal. Ante la pregunta de si cabe concebir una filosofía política que se instaure “más allá del bien y del mal”, la respuesta de los antiguos es contundente: la cuestión a decidir es cuál es la mejor forma de organización humana, en orden a la realización de lo que cada comunidad juzga como el bien máximo. Una comunidad “más allá del bien y del mal”, en caso de existir, no sería humana.

La tesis central de la filosofía política platónica y aristotélica es que las comunidades humanas surgen cuando, en virtud de su naturaleza racional –llevados por un impulso natural–, los hombres ponen en común sus nociones sobre lo bueno y lo malo, a fin de generar acuerdos sobre la mejor forma de alcanzar la autosuficiencia y la autonomía. De acuerdo con Aristóteles, “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto, Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y todos los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (*Política*: 1253a 10-12).

Mientras las bestias conocen por instinto lo útil y nocivo para sí mismas, “el hombre tiene conocimiento en común de las cosas que son para vivir, como quien por la razón puede de los principios universales bajar a los conocimientos necesarios para la vida humana” (Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*: I, 1). Pero como el entendimiento humano no es infinito ni perfecto, “no es posible que un hombre solo alcance por su razón todas las cosas, y así debe vivir entre otros para que unos se ayuden a otros” (Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*: I, 1).

Tanto para Platón como para Aristóteles, la *polis* es semejante a un organismo natural; es una unidad orgánica

Integrada por diversos elementos, a cada uno de los cuales le compete una función propia, que se articula con la del resto. Así como el orden y la belleza que hacen a la naturaleza cosmos es el resultado del funcionamiento adecuado y armónico de las diversas entidades que la integran; la justicia de la ciudad es el resultado de que cada

uno de sus miembros realice de modo excelente aquella función que le es propia, en razón de sus inclinaciones y habilidades (González Suárez, 2013b: 28).

El hombre es por esencia político porque gracias a la asociación alcanza tanto la satisfacción de sus necesidades como la perfección de su ser. De acuerdo con la filosofía política clásica, solo formando parte de la *polis* el hombre está en situación de subsanar su ser carente a partir de la apertura al ser de los otros, con quienes se asocia con el propósito de realizar lo que juzga como bueno para todos; de suerte que es por la búsqueda del bien común que la ciudad deviene en comunidad. Así entendida, la comunidad política no tiene por origen el orgullo nacido del reconocimiento de la propia autosuficiencia –como en el caso de los andróginos– sino la aceptación de los límites del poder humano aunada a la idea de que la plenitud humana no se encuentra en la soledad silenciosa, sino en la acción política.

De acuerdo con las enseñanzas de la filosofía política clásica, la comunidad no es un mal necesario, sino el mayor de los bienes. Al cumplir de forma excelente con la tarea que conviene a su disposición natural, cada individuo colabora en la realización del bien común. Al obrar de tal modo se beneficia a sí mismo, y favorece la autosuficiencia de los demás.

Como ha señalado Hannah Arendt, entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado existe una clara diferencia. La *polis*, el espacio público por antonomasia, es el ámbito donde, a través del discurso y de la acción, los hombres se singularizan y, en casos afortunados, conquistan la inmortalidad. Por su parte, para que nada estorbe el encuentro de los amantes, son necesarios la soledad y el silencio del espacio íntimo.

En virtud de la oposición entre los intereses que definen al amante de los cuerpos y a quien busca la felicidad en la vida activa, resulta evidente la imposibilidad de entregarse por completo y de manera simultánea a la política y al goce sexual. Para el político, lo relevante es la discusión de los asuntos que conciernen a todos, que se relacionan con la autosuficiencia, la autonomía y la buena vida; para el amante, lo único que importa es el bienestar propio y el del amado.

La política es inconcebible sin el lenguaje. Como señala Arendt: “La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos

como ‘el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras’” (2009: 32). Palabra y acción política no pueden ser dissociadas, es por ello que “la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras” (Arendt, 2009: 32).

Por el contrario, debido a que no es algo apropiado para ser visto y escuchado por todos, el entrelazamiento de los cuerpos tiene lugar en silencio. La irrupción de la palabra señala la frontera que separa al yo del tú; el silencio permite la entrega amorosa. En palabras de Arendt: “Lo inapropiado, aquello que no es conveniente que sea visto y oído, es asunto privado. Hay numerosas materias que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público” (2009: 59).

De lo anterior se siguen dos conclusiones: 1. El ciudadano perfecto es el no amante; 2. El amante de los cuerpos es un mal ciudadano, por una razón muy sencilla: si bien es cierto que considera la autosuficiencia como un bien, tiene por un bien mucho más alto el goce sexual. Si el poder de *Eros* nos hace piadosos es porque cancela toda pretensión política y todo afán de inmortalidad. Así, luego de una lectura cuidadosa, resulta evidente que la ortodoxia del mito de los andróginos tiene por contrapartida el olvido de lo político.

Al hablar del *Eros* filosófico, Sócrates muestra que la pretensión del que ama la verdad es superar la insuficiencia de su ser gracias a la contemplación. Quien comprende el orden eterno de las cosas, reconoce que la perfección de la *polis* es su justicia; que esta última es una instancia del orden bello. Pues así como el orden y la belleza que hacen a la naturaleza *cosmos*, estos son el resultado del funcionamiento adecuado y armónico de las diversas entidades que la integran; la justicia de la ciudad surge cuando cada uno de sus miembros realiza de modo excelente aquella función que le es propia, en razón de sus inclinaciones y habilidades naturales.

Al aceptar que nadie escoge su alma (esto es, el tipo de erotismo que lo define como ‘tal’ o ‘cuál’), se torna evidente por qué “Sócrates describió la ‘vida examinada’ como el objetivo educacional central para la democracia” (Nussbaum, 2005: 50). De acuerdo con la antropología socrático-platónica, por naturaleza, cada individuo es más apto

que los demás para la realización de una cierta tarea y menos apto que muchos para otra.

La educación filosófica tiene por fin el descubrimiento de la disposición erótica, cuya identificación señala el camino a través del cual se alcanza la excelencia. Así entendido, “el amor es como un impulso creativo en el alma, es un impulso de eternidad buscada en la educación del amado, educación para la comunidad, educación para la *polis*” (Friedländer, 1969: 20). De tal modo, el derecho a la existencia de la filosofía ha quedado suficientemente justificado: “El conocimiento del bien por parte del filósofo es fuente de felicidad y de perfección para todos los hombres” (Colli, 2011: 74). Dicha perfección no se limita a un beneficio individual.

Una ciudad es justa cuando cada uno de sus miembros se conoce a sí mismo y hace lo que conviene a su inclinación erótica. La injusticia nace de la ignorancia acerca del tipo de hombre que se es. De ahí que, por solo señalar una consecuencia de la ignorancia de sí, sea necesario admitir que “los males de la democracia procedían de la facultad que cada individuo tenía de salir de la esfera que le competía para hablar de política, aun sin poseer ningún conocimiento particular sobre ella” (Colli, 2011: 36).

No obstante lo anterior, a fin de no concebir a la filosofía de forma ingenua, conviene tener presente lo siguiente: ser miembro de una comunidad política supone participar de la comprensión pre-reflexiva (no tematizada ni desarrollada) de la peculiar interpretación del ser, de lo divino, del hombre y de las cosas, que integran la visión del mundo que le es propia.

En razón de su carácter crítico, la filosofía no puede aceptar los dogmas que rigen a las comunidades. Como señala M. Nussbaum, “La tradición es un enemigo de la razón socrática” (2005: 39), porque la búsqueda de la verdad obliga a poner en tela de juicio las ideas y pre-juicios que garantizan una visión del mundo compartida. La filosofía constituye un peligro para la ortodoxia política y religiosa. En este sentido, no es gratuita la ridiculización que Aristófanes hace del filósofo en *Las Nubes* cuando “Describe la ‘Academia del Pensamiento’ de Sócrates como una fuente de corrupción cívica” (Nussbaum, 2005: 35).

Para quienes tienen un erotismo que los impulsa a la búsqueda de la verdad, la filosofía es fuente de los mayores bienes por cuanto

gracias a ella logran darle alcance al objeto de su deseo. En otro sentido, la educación filosófica es favorable para el ciudadano carente de disposición filosófica por cuanto someterse al escrutinio socrático hace posible la renuncia al dogmatismo y favorece el autoconocimiento; no obstante, quien es capaz de desprenderse de los prejuicios heredados de la tradición pero no posee la fuerza necesaria para conocer la esencia de las cosas, al entrar en contacto con la filosofía corre el riesgo de corromperse. Tal es el efecto que, en muchos casos, tiene el contacto con Sócrates: “los jóvenes cautivados se agrupan en torno a él y empiezan a imitarle” (Châtelet, 1973: 22). Que el valor de la filosofía es ambiguo, Sócrates lo sabe muy bien; es por eso que, haciendo gala de una fina ironía, luego de advertir a la asamblea ateniense sobre el crimen que cometerá al condenarlo a muerte, sostiene: “Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente” (Platón, *Apología*: 39b2-10).

## CONCLUSIÓN

En el primer apartado de esta meditación se llegó a la conclusión de que, en palabras de Juliana González, “*eros* y *ánthropos* comparten la misma esencia; o mejor dicho, *la esencia humana, el ser propio o constitutivo del hombre es el eros*” (2007: 71). Afirmación donde el término *eros* debe entenderse en un sentido restringido: como fuerza que lleva a los hombres a sumergirse en el goce del entrelazamiento de los cuerpos. La enseñanza básica del discurso aristofánico es que el erotismo de los cuerpos es un fármaco cuya única virtud es hacer olvidar al hombre temporalmente su insuficiencia ontológica.

En el segundo apartado, al reflexionar sobre la relación entre *Eros* y *polis* en el discurso de Aristófanes, se hizo ver que el erotismo sexual conduce a la piedad, por cuanto refuerza la distancia entre el hombre y los dioses. El reverso de esa tesis es que la *polis* es un mal necesario, puesto que la pertenencia a una comunidad solo resulta deseable en la medida en que favorece la conservación de los amantes. Para el amante del placer, cuyo paradigma exalta el poeta, la política no es más que un mal necesario, de donde se desprende que no es en la esfera de lo

público ni en el ejercicio del logos donde se alcanza la felicidad; es en el silencio y en el olvido del encuentro carnal con el otro.

En el tercer apartado se mostró que, a diferencia del amante ordinario, el filósofo no pretende olvidar sino superar su insuficiencia ontológica. De acuerdo con Aristófanes, *Eros* “es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano” (Platón, *Banquete*: 189c9-189d3). Pero si olvidar no es lo mismo que superar nuestra limitación, de ello se sigue que, como da a entender el discurso de Sócrates, la verdadera cura para la enfermedad de nuestra condición faltante no es la suspensión efímera de la consciencia de finitud, derivada del placer sexual; sino el deleite de la contemplación de la totalidad, al que aspira la filosofía.

Finalmente, en el cuarto apartado se argumentó en favor del carácter ambiguo de la filosofía, que hace difícil decidir si es o no bien para la comunidad. Al propiciar el conocimiento de la totalidad, la filosofía dirige al hombre tanto a la comprensión del orden de la *polis* como al conocimiento de sí, que le permite desarrollar la excelencia que conviene a su disposición natural y contribuir en la construcción de una comunidad justa. No obstante, la filosofía constituye un peligro para quien, por tener una mala disposición para la reflexión y el autoexamen, al entrar en contacto con ella saca en claro que la ventaja derivada de su ejercicio es el rechazo de la tradición.

La dificultad de decidir cuál de los discursos corresponde de un mejor modo a la experiencia de ser hombre, si el de Aristófanes o el de Sócrates, puede dar origen a un falso planteamiento: a la tesis de que, por definición, el filósofo es ajeno al erotismo de los cuerpos. Frente a tal confusión, es importante tener en cuenta que, como Marino observa, a punto de morir, “cuando entran los amigos de Sócrates a su celda, él le pide a Critón que se lleven a Xantipa y su pequeño hijo. Pero si Sócrates fuese del todo indiferente al placer sexual, no tendría un hijo pequeño a los 70 años de edad” (Marino, 2004: 24).

Ni siquiera el filósofo es ajeno al poder de *Eros*; por el contrario, si la experiencia del filósofo es más completa que la del amante vulgar es porque, a diferencia de él, además de gozar de los placeres sexuales puede acceder al más alto deleite: la búsqueda de la verdad.

Al ocuparse de la educación de aquellos que muestran buena disposición e interés auténtico en hacer frente al enigma de la existencia, el filósofo les permite caer en la cuenta de que la principal responsabilidad y obligación del hombre es conocerse a sí mismo: saber quién es, a fin de descubrir la labor que le es propia dentro de la comunidad política a la que pertenece. En tanto psicólogo, el filósofo es el educador por excelencia.

Con todo, el alcance de la educación filosófica es limitado. Por cuanto Diotima le advierte que él no puede ser iniciado en “los ritos finales y en la suprema revelación” (Platón, *Banquete*: 210a) del amor, Sócrates sabe muy bien que no “puede hacer que sus discípulos y amigos también sean filósofos porque no puede compartir con ellos la visión que ha logrado de la verdad” (Marino, 2004: 28). A ello apunta el hecho de que, haciendo gala del arte de escribir, Platón haya hecho admitir a Sócrates que no era capaz de seguir a Diotima: ni la contemplación filosófica ni la místico-religiosa pueden ser inducidas. La única posibilidad que se abre ante el filósofo docente es intentar, denodadamente, educar a todos en la contemplación de lo bello y lo bueno, sin olvidar que los límites de la educación filosófica están marcados por el *Eros*.

De acuerdo con lo dicho por Sócrates, la justicia de la ciudad tiene por condición de posibilidad la contemplación de lo bello y de lo bueno. A su vez, acceder a dicha contemplación supone el impulso erótico que tiende a la visión de lo eterno. Es por ello que quien únicamente ama lo efímero posee un conocimiento parcial del bien: sabe que algunas acciones son buenas y otras no; pero desconoce la esencia del bien, lo que tiene por consecuencia la confusión del bien particular con el bien común. En última instancia, la injusticia no es otra cosa que ignorancia.

El veredicto de la *polis* con relación a la piedad y la justicia de Sócrates es una constante histórica: a los amantes del poder y del placer, les compete condenar la presencia del filósofo; a los amantes de la verdad, les toca honrar las enseñanzas de sus maestros y ser fieles herederos suyos.

## REFERENCIAS

01. Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Argentina: Paidós.
02. Aristóteles (1994). *Metafísica* [numeración de Bekker]. Madrid: Gredos.
03. Aristóteles (1998). *Política* [numeración de Bekker]. Madrid: Gredos.
04. Bloom, A. (2001). The Ladder of Love. En S. Bernadete y A. Bloom, *Plato's «Symposium»* (pp. 55-177). Chicago and London: University of Chicago Press.
05. Châtelet, F. (1973). *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Editorial Labor.
06. Colli, G. (2011). *Platón político*. México: Sexto Piso.
07. Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
08. Friedländer, P. (1969). *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul.
09. González Suárez, L. (2013a). Finitud, erotismo y experiencia mística en San Juan de la Cruz. *Revista de Filosofía Open Insight*, (4), pp. 43-68.
10. González Suárez, L. (2013b). Origen y relevancia del cosmopolitismo antiguo. La influencia del estoicismo en la filosofía política de Martha Nussbaum. *Cuaderno de Materiales*, (27), pp. 25-45.
11. González Valenzuela, J. (2007). *Ética y Libertad*. México: UNAM-Fondo de Cultura Económica.
12. Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la filosofía griega*, tomo IV. Madrid: Gredos.
13. Heidegger, M. (1996). *Carta sobre el humanismo*. México: Peña Hermanos.
14. Marino, A. (1995). *Eros y Hermenéutica platónica*. México: UNAM-ENEP Acatlán.
15. Marino, A. (2004). *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*. México: UNAM.
16. Mass, S. (2013). Eros platónico y amor a los muchachos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (48), pp. 145-268.
17. Möllendorff, P. (2009). Man as a Monster: Eros and Hubris in Plato's *Symposium*. En Th. Fögen and M. M. Lee, *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity* (pp. 87-109). Berlin and New York: Walter de Gruyter.



18. Nehamas, A. (2010). Traducción. Una introducción al *Símpo*sio de Platón. *Ideas y Valores*, (143), pp. 189-205.
19. Nussbaum, M. (2001). The speech of Alcibiades: a reading of the *Symposium*. En *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (pp. 165-199). New York: Cambridge University Press.
20. Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. España: Paidós.
21. Platón (1958). Apología. En *Diálogos I* [numeración de Stephanus]. Madrid: Gredos.
22. Platón (1988). Banquete. En *Diálogos I* [numeración de Stephanus]. Madrid: Gredos.
23. Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en El banquete de Platón*. Barcelona: Herder.
24. Rivara, G. (2004). *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. México: UNAM.
25. San Martín, J. (2005). *Fenomenología y antropología*. Madrid: Lectour-UNED.
26. Santo Tomás de Aquino (1995). *La Monarquía*. Tecnos: Madrid.
27. Strauss, L. (1978). *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
28. Strauss, L. (1980). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
29. Strauss, L. (1996). The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, (2), pp. 141-142.
30. Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.

**LUCERO GONZÁLEZ-SUÁREZ.** Licenciada, maestra y doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la UNAM. Realizó estudios de posdoctorado en la Universidad Iberoamericana. Es candidata a Investigadora Nacional del Sistema Nacional de Investigadores; profesora asociada de Tiempo Completo para la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la UNAM, en el área de Antropología Filosófica. Es autora de aproximadamente veinte artículos sobre temáticas antropológicas, fenomenológicas y éticas, publicados principalmente en revistas colombianas, españolas, chilenas y mexicanas, arbitradas e indizadas. Autora de los libros “¿A dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido? Una fenomenología hermenéutica del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” y “Gocémonos, amado, y vámonos a ver en tu hermosura. Una fenomenología hermenéutica del *Cántico Espiritual*, de San Juan de la Cruz” (ambos en proceso de edición).