

Un texto de Platón en *Deus caritas est*

FERNANDO PASCUAL AGUIRRE DE CÁRCER, L.C.
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma, Italia)
fpa@arcol.org

Resumen

El autor analiza el texto del diálogo el *Simposio* de Platón citado por el Papa a partir del contexto literario filosófico en el cual está enmarcado. Parte con una explicación del *Simposio* 189c-193d, la estructura del diálogo y, en especial, la intervención de Aristófanes. Luego, examina el contexto de la encíclica *Deus caritas est*, en el que se alude al texto platónico, con la finalidad de plantear algunas hipótesis que ayuden a comprender mejor por qué el Papa eligió precisamente ese texto dejando sin mencionar la intervención crítica de Sócrates-Diotima.

Palabras clave: Platón, *eros*, *agapé*, *Simposio*.

Abstract

The author analyzes, starting from the philosophical literary context in which it is found, the text of the dialogue Plato's *Symposium* mentioned by the Pope. He starts with an explanation of *Symposium* 189c-193d, the structure of the dialogue and, especially, Aristophanes' intervention. Then he continues by examining the context of the encyclical *Deus caritas est*, in which the platonic text is mentioned, with the purpose of outlining some hypotheses that can help to understand better why the Pope in fact chose that text but having not mentioned the critical intervention of Socrates-Diotima.

Key words: Plato, *eros*, *agapé*, *Symposium*.

Doctor en Filosofía por la PUG y Licenciado en Teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Actualmente es profesor en el Ateneo. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar *Educación y comunicación en Platón* (1996), *Abrir ventanas al amor. Reflexiones sobre la vida, la familia y los valores en un mundo globalizado y hambriento de Dios* (2000), *Modelli di bioetica* (2005) y *Grados del saber en Platón. Una lectura de la imagen de la «línea» presente en la República de Platón* (2007).

La primera encíclica del Papa Benedicto XVI, *Deus caritas est*, está dedicada al tema del amor. Al profundizar, en la primera parte, en los datos esenciales del amor de Dios, el Papa realiza una interesante confrontación entre dos términos que, durante siglos, han servido para hablar del amor: *eros* y *ágape*.

Hablar de *eros* implica evocar en parte el mundo cultural griego, en el que diversos pensadores y literatos trataron sobre el amor en clave erótica (aunque sin dejar de lado otras líneas de reflexión). Entre ellos destaca Platón, explícitamente mencionado en la encíclica papal.

Queremos, en este breve trabajo, fijarnos en el texto platónico citado por Benedicto XVI, para mostrar cómo los análisis de la encíclica recogen y modifican profundamente el planteamiento del pasaje de referencia.

Veremos, en primer lugar, el texto del *Simposio* citado por el Papa, a partir del contexto literario-filosófico en el cual está enmarcado. En segundo lugar, nos fijaremos en el modo en el que tal pasaje es utilizado en la encíclica. Terminaremos con algunas breves conclusiones que pueden servir para comprender en qué sentido Benedicto XVI ilustró sus reflexiones con la ayuda de un texto de no fácil interpretación.

1. Simposio 189c-193d¹

El *Simposio* es un diálogo sumamente complejo². Inicia a partir de dos introducciones. En la primera introducción, Apolodoro explica a sus amigos cómo logró conocer los discursos que tuvieron lugar en la casa de Agatón después de su victoria poética (172a-174a). En la segunda introducción, se narra cómo Sócrates invita a Aristodemo a la cena con Agatón; luego se presenta la llegada de Aristodemo a la casa del poeta y el retraso de Sócrates: este último se hace presente sólo cuando el banquete ya ha iniciado (174a-175c).

La llegada de Sócrates permite una serie de diálogos preparatorios y de decisiones que crean un clima apto para desarrollar una discusión serena y provechosa (175c-176e). Erixímaco, uno de los invitados, dirige en cierto sentido este periodo preparatorio y fija el tema sobre el que van a centrarse

¹ La traducción que ha sido usada en estas líneas, realizada por M. Martínez Hernández, se encuentra en PLATÓN: *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos, Madrid 1992³.

² Un análisis pormenorizado de esta obra se encuentra en G. REALE: *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, traducción de Rosa Rius y Pere Salvat del original italiano *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Herder, Barcelona 2004.

todos los discursos: hacer un elogio al dios Eros, un dios que habría sido ignorado por la mayoría de los poetas y sabios del tiempo (177ad).

Inicia así la serie de discursos, que se ven interrumpidos e intercalados por comentarios y por anécdotas que dan colorido y viveza a todo el *Simposio*. Hablan, en primer lugar, Fedro (178a-180b), otros que no son recordados ni, por lo tanto, tenidos en cuenta (180c), y Pausanias (180c-185c). Cuando está por intervenir Aristófanes, según el orden acordado, éste queda imposibilitado por un acceso de hipo, quizá motivado por el exceso de comida o por alguna otra causa, por lo que deja su turno a Erixímaco (185c-188e). Librado de su hipo, Aristófanes puede iniciar su discurso, si bien expresa su temor de decir no sólo cosas risibles, sino ridículas (189b).

Es precisamente el discurso de Aristófanes (189c-193d) el que resulta citado en *Deus caritas est* n. 11³. Siguen luego los discursos de Agatón (194e-197e), Sócrates-Diotima (201d-212c) y Alcibiades (214e-222b). La narración termina con unas rápidas pinceladas sobre el final del simposio y sobre la discusión entablada entre Sócrates, Agatón y Aristófanes en torno a la capacidad de escribir tragedias y comedias.

Antes de analizar el discurso de Aristófanes, recordemos brevemente que este autor fue uno de los más importantes comediógrafos de Atenas. Su vida transcurrió entre los años 450 y 385 a.C. (aproximadamente). Desde muy joven triunfó con varias comedias, entre las cuales podemos mencionar las *Nubes*, una obra estrenada el 421 y retocada varios años después, en la que ridiculizaba fuertemente la figura de Sócrates. Es fácil comprender, entonces, que Aristófanes no fuese un personaje especialmente amado por Platón, si bien en general no recibe las críticas que abundan en otros Diálogos platónicos dedicados a atacar a los sofistas del mundo griego⁴.

Vamos, pues, a presentar las principales ideas puestas en boca de Aristófanes por parte de Platón⁵.

Aristófanes inicia contraponiendo su discurso a los discursos de Pausanias y de Erixímaco, dejando completamente de lado el discurso pronunciado por Fedro. Afirma que los hombres no se han percatado del poder de Eros

³ Hay que precisar que la cita de este pasaje en la encíclica papal queda reducida a 189c-192d. No creo errado suponer, sin embargo, que puede alargarse a las líneas omitidas, en las que Aristófanes perfila y aclara aspectos importantes de su discurso, especialmente en 192d-193d, es decir, en la parte no citada por el Papa.

⁴ Sólo encontramos otra directa mención de Aristófanes en *Apología* 19c, un pasaje en el que se recuerdan las críticas vertidas contra Sócrates en las *Nubes*.

⁵ Para un comentario más detallado, con una visión interpretativa personal en relación con las «doctrinas no escritas», cfr. G. REALE: *Eros, demonio mediador...*, 109-127.

pues, de lo contrario, le habrían dedicado los mejores templos y sacrificios (189c).

En realidad, Eros es el más filántropo de los dioses, al ofrecer entre los hombres los mejores remedios para sus enfermedades, las cuales, una vez curadas, producen la máxima felicidad (189cd).

Para explicar la acción curativa de Eros, Aristófanes busca precisar cómo era originalmente la naturaleza humana y qué modificaciones habría sufrido a lo largo de la historia. Al inicio no había sólo dos sexos (masculino y femenino), sino tres; el tercero es el *andrógino*, un sexo en el que estaban presente simultáneamente lo masculino y lo femenino (189de).

Además, cada persona era redonda, con dos rostros en un cuello circular, cuatro manos y cuatro pies. Los rostros estaban unificados por una única cabeza, y miraban hacia lados opuestos. Había también cuatro orejas, dos órganos sexuales, etcétera (189e-190a).

Tras explicar los movimientos de seres tan complejos, Aristófanes recuerda cuál había sido el origen de cada uno: lo masculino del sol, lo femenino de la tierra, lo mixto (andrógino) de la luna, en cuanto que la luna participa tanto del sol como de la tierra (190ab).

Los seres humanos así estructurados estaban dotados de fuerza y poder extraordinarios. Por un exceso de orgullo empezaron a conspirar contra los dioses, lo cual fue el inicio de su ruina (190bc).

Zeus, entonces, determinó controlar a los hombres sin extinguirlos. Los dividió en dos mitades, de modo que caminasen de pie, sobre dos piernas. Además, la parte de la cabeza cortada fue girada por Apolo hacia la parte del corte (la cual fue arreglada y juntada en la zona del vientre alrededor de lo que hoy llamamos ombligo), de forma que al verse a sí mismo como alguien dividido cada ser humano se hiciese más moderado (190c-191a).

Al iniciar una nueva manera de vivir surgió entre los hombres el anhelo de reunirse con la mitad faltante, para recuperar la unidad perdida. Al juntarse dos mitades complementarias, a través de un fuerte abrazo que no quería ser interrumpido, el paso del tiempo podía provocar la muerte por inanición de ambos o de uno solo. Si moría una de las dos «mitades», la que quedaba viva buscaba a otra mitad parecida a aquella que le debería corresponder para unirse nuevamente en un estrecho abrazo con ella (191ab).

Zeus, entonces, se dio cuenta de que así desaparecerían pronto los seres humanos, y decidió hacer un nuevo arreglo: poner los órganos genitales, que habían quedado en su lugar originario (en la parte exterior antes del corte, en la parte trasera después del corte), hacia lo que ahora era la parte delantera, es decir, bajo el ombligo, en la misma dirección a la que ahora estaban dirigidos los dos ojos (191bc).

Este cambio abrió la posibilidad reproductiva: al unirse un hombre con una mujer podían generar nuevas vidas desde sí mismos. Es obvio que en los casos en que se juntaban dos hombres (o dos mujeres) no había generación, sino sólo una cierta satisfacción temporal constitutivamente infecunda (191c).

Aristófanes subraya que la tendencia de atracción (amor) de unos hacia otros (en las tres posibilidades de reunificación posibles según el estado inicial antes de las divisiones ordenadas por Zeus) era algo innato, un esfuerzo por «hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana» (191cd).

Hacer presente la historia de nuestros orígenes, por lo tanto, explica la situación actual en la que se encuentra la naturaleza humana, lo que somos cada uno de los seres humanos. «Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo» (191d).

Si eran tres los tipos de hombres en el estado original, son tres los tipos de tendencia sexual después de la separación. De los andróginos surge el deseo a personas de sexo opuesto. De las mujeres surge la tendencia de una mujer hacia otra mujer. De los varones surge la tendencia de un varón hacia otro varón, una tendencia que no debe ser vista como algo vergonzoso, sino como algo laudable (según las palabras de Aristófanes). Estas personas buscan estar unidas entre sí. Cuando encuentran a su auténtica mitad, ya no quieren separarse de ella por ningún motivo (191d-192c).

¿Qué buscan las mitades al unirse entre sí? No está del todo claro, pues a nadie se le ocurriría decir que buscan relaciones sexuales. Lo que sí sería evidente es «que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente» (192cd). Por eso, si Hefesto se apareciese y les preguntase qué desean, responderían que quieren fundirse el uno con el otro para formar una sola unidad. Ese es su anhelo más profundo: «llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor [*éros*] es, en consecuencia, el nombre para el deseo [*epithymía*] y persecución de esta integridad» (192e-193a). En otras palabras, el amor busca la fusión de quienes viven divididos a causa de un castigo, busca la reunificación en la que se recupera la unidad originaria.

Con la mirada puesta en el castigo del pasado, Aristófanes recuerda que si faltamos a la medida (si caemos en el desenfreno, en el deseo de ser más de lo que somos y podemos) respecto de los dioses corremos el peligro

de ser nuevamente divididos, esta vez por la nariz. Por eso es importante exhortar a los demás a ser piadosos en todo respecto de los dioses, de modo que se evite una nueva división y sea posible conquistar la deseada reunificación, guiados especialmente por Eros (193a).

El discurso llega a su fin con una exhortación: hay que dejarse guiar por Eros, y hay que evitar el ir en contra del dios. Si actuamos de este modo, «nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen unos pocos» (193b). Aristófanes, además, se previene ante eventuales ataques o risas por parte de Erixímaco, y subraya que se refiere a todos, hombres y mujeres, «cuando digo que nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza» (193c).

Si lo anterior resulta ser lo mejor (en sí), también es mejor quien, en las circunstancias presentes, pueda acercarse lo más posible a esta meta. Merece, pues, el dios Eros ser celebrado con justicia, pues «nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos» (193cd).

La marcha del *Simposio* sorprende al dejar inicialmente de lado este discurso, pues los presentes (menos Erixímaco, que se limita a indicar que le gustó mucho, 193e) no ofrecen una valoración del mismo cuando Aristófanes termina de hablar. Hay que esperar al discurso de Sócrates-Diotima para encontrar en el mismo una alusión a las palabras de Aristófanes. Para Diotima no sería correcto decir que sólo quienes buscan la mitad de sí mismos son los enamorados, sino que habría que entender el amor como una búsqueda del bien (205d-206a). Ello hace comprensible que al final del discurso socrático, acogido con aprobación por casi todos los presentes, Aristófanes mostrara el deseo de hacer algún comentario al haberse sentido aludido (212c). Pero la composición literaria introduce, precisamente en este momento, la llegada ruidosa de Alcibíades, que entrará como una tromba a turbar el orden y la armonía que había reinado durante la cena hasta ese momento (212c-213b)⁶.

⁶ Una irrupción de parrandistas crea una nueva situación de desorden ya hacia el final del texto, en 223b, cuando todos esperaban que Sócrates pronunciase una respuesta al discurso que acababa de terminar Alcibíades.

A modo de resumen, ¿cuáles son las ideas que aparecen en el discurso de Aristófanes? El ser humano originario gozaba de una estructura antropológica unitaria susceptible de una división en partes más o menos simétricas. Este ser humano existía según tres posibilidades: masculina, femenina y andrógina. Una vez que, como castigo divino, los seres humanos fueron divididos por la mitad y «rehechos» desde el punto de vista fisiológico, empezaron a buscar ansiosamente la mitad perdida, y sólo a través de la conjunción con ella alcanzaban la máxima felicidad, el máximo bien posible según su naturaleza. El deseo de unificarse no podía ser visto simplemente como deseo sexual (aunque en el caso de los seres inicialmente andróginos era posible la fecundidad a partir de la complementariedad sexual entre el medio hombre y la media mujer resultados de la división), sino como deseo de unidad. Este deseo de unificación se fundaba, últimamente, en el amor (*Eros*), por lo que este dios debería ser visto como uno de los máximos benefactores del género humano.

2. Del Simposio a la *Deus caritas est*

A más de uno puede sorprender que, del conjunto del *Simposio*, *Deus caritas est* haya citado precisamente este discurso de Aristófanes, y no fuese mencionada, por ejemplo, la intervención de Sócrates que alude a las profundas enseñanzas de Diotima. Un análisis del contexto de la encíclica en el que se alude al famoso pasaje de Platón permitirá comprender mejor el porqué de esta elección.

Benedicto XVI, desde el inicio de *Deus caritas est*, indica que desea hablar del amor de Dios, el cual, al habernos amado en primer lugar, nos invita también a amar. La primera parte de la encíclica, más especulativa, intenta profundizar en la naturaleza del amor divino y su intrínseca relación con el amor humano. La segunda parte, más «operativa», explica los modos a través de los cuales la Iglesia vive el mandamiento del amor al prójimo (n. 1).

Como resulta obvio, el texto platónico es citado en la primera parte. El Papa inicia esta parte con una serie de clarificaciones terminológicas (n. 2) y con una presentación del binomio «*eros-ágape*», con la que pretende mostrar la diferencia y unidad entre estos dos movimientos propios del amor humano y, en cierto sentido, del amor divino.

El término *eros* habría sido usado, en el mundo griego, para ilustrar el amor existente entre el hombre y la mujer⁷. En el mundo bíblico, en cambio, tal palabra sólo aparece dos veces en el Antiguo Testamento, y no es usada nunca en el Nuevo Testamento, que prefiere las palabras *philia* y *agapé*. La pregunta que surge es: ¿ha revolucionado el cristianismo la noción del amor, hasta el punto de dejar de lado, o incluso de «envenenar» (según la cita que el Papa recoge de Nietzsche) el *eros*? (n. 3).

Para responder a esta pregunta, la encíclica vuelve sobre la noción griega de *eros*. El *eros* sería visto «como un arrebató, una «locura divina» que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta» (n. 4). Los estudiosos de Platón no pueden no evocar aquí cuanto se dice en el *Fedro* sobre *eros* como «manía», pero el Papa no menciona este diálogo; se limita a recoger una cita de Virgilio sobre la enorme potencia del amor, y a observar cómo en la intersección entre la potencia del *eros* y la religión fue posible llegar a una grave perversión: la prostitución sagrada (n. 4)⁸.

Estos análisis nos llevan a dos observaciones preliminares. La primera consiste en subrayar la relación entre el amor humano y la religiosidad de los pueblos. La segunda nos hace ver que no es correcto dejarse llevar por el

⁷ Los estudiosos del mundo griego pueden encontrar dificultades ante esta afirmación, pues la palabra *eros* era usada también para hablar de otras formas de amor. A pesar de estas dificultades, la encíclica quiere escoger un término que, originado en el mundo griego, ha adquirido un uso común muy extendido, especialmente durante el siglo XX, para hablar de la fuerza amorosa que relaciona a hombres y mujeres entre sí.

⁸ En un escrito enviado a un evento cultural (Rímíni, agosto 2002), el entonces cardenal Ratzinger evocó el pasaje del *Fedro* a la hora de hablar de la tendencia hacia la belleza, en relación con el *Simposio*. Transcribimos parte de ese texto por su cercanía al tema que estamos desarrollando. «Sin duda, un inicio de comprensión de que la belleza tiene que ver con el dolor se encuentra también en el mundo griego. Pensemos por ejemplo en el *Fedro* de Platón. Platón considera el encuentro con la belleza como esa sacudida emotiva y saludable que permite al hombre salir de sí mismo, lo «entusiasma» atrayéndolo hacia otro distinto de él. El hombre —así dice Platón— ha perdido la perfección original concebida para él. Ahora busca perennemente la forma primigenia que le sane. Recuerdo y nostalgia lo inducen a la búsqueda, y la belleza lo arranca del acomodamiento cotidiano. Le hace sufrir. Podríamos decir, en sentido platónico, que el dardo de la nostalgia lo hiere y justamente de este modo le da alas y lo atrae hacia lo alto. En el discurso de Aristófanes en el *Banquete* se afirma que los amantes desconocen lo que verdaderamente quieren el uno del otro. Por el contrario, resulta evidente que las almas de ambos están sedientas de algo distinto, que no es el placer amoroso. Sin embargo, el alma no consigue expresar este algo distinto, «tiene sólo una vaga percepción de lo que realmente anhela y habla de ello como de un enigma» (texto castellano en <http://www.zenit.org/spanish/visualizza.phtml?sid=70122>)

instinto en el ámbito del amor: hay que pasar por una serie de maduraciones y purificaciones que permiten alcanzar una profunda curación del amor. Todo ello responde a la estructura del ser humano, en quien alma y cuerpo necesitan ser unificados correctamente. De lo contrario, o se desprecia la carne como si fuese algo puramente animal, o se exalta excesivamente el cuerpo (la carne) hasta el punto de degradar el *eros* a lo puramente sexual. Esto último, paradójicamente, lleva a menospreciar el cuerpo que se desea exaltar, al ser usado simplemente como material biológico disponible según las elecciones libres de cada uno (n. 5, cfr. n. 17)⁹.

El camino del amor, que es capaz de elevarnos a lo divino (según lo subrayaron tanto los griegos como diversas religiones del pasado), necesita por tanto ser purificado, necesita un esfuerzo de ascesis. Un análisis del mensaje bíblico (a partir del *Cantar de los cantares* y del Nuevo Testamento) muestra especialmente que el amor no puede limitarse a la búsqueda de uno mismo, sino que está orientado hacia el otro, a la búsqueda en todo del bien del amado. A la vez, el amor que busca conquistar niveles más elevados, se orienta hacia la exclusividad (sólo con esta persona) y hacia la eternidad (para siempre)¹⁰, si bien la situación humana nos lleva a perseguir estas metas en un camino continuo, en un éxtasis que lleva a salir continuamente de uno mismo para darse al otro (n. 6, cfr. n. 17).

En el contexto del mensaje bíblico, el Papa vuelve a la pregunta que guía sus reflexiones sobre la naturaleza del amor: ¿hay unidad profunda entre los distintos significados del amor, o se encuentran separados entre sí, como realidades yuxtapuestas pero distintas? Es frecuente considerar *eros* (amor mundano, ascendente, posesivo) y *agapé* (amor fundado en la fe, descendente, oblativo) como distintos, como contrapuestos. Llevar al extremo esta contraposición implicaría que «la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría

⁹ El n. 17 es sumamente interesante. Tras recordar que el amor no es sólo sentimiento, aunque a veces se origina a partir de una especie de «chispa» inicial, el Papa hace ver que el *eros* necesita purificarse, y que el amor maduro abarca «todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad». En otras palabras, el hombre está llamado a amar con todo su ser, sin dejar de lado ninguna de sus dimensiones, sin anularse en su estructura antropológica original.

¹⁰ No podemos no señalar aquí semejanzas a algunas de las ideas expresadas por Aristófanes en el *Simposio*, si bien la encíclica aquí no alude a las mismas. Como vimos al explicar este pasaje platónico, cada «medio hombre» encuentra su plenitud sólo con la mitad que le corresponde, y busca unirse a ella sin interrupción alguna, es decir, «eternamente».

considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana» (n. 7). ¿Es correcta esta contraposición?

Benedicto XVI busca un camino de respuesta al subrayar que no se da una separación completa entre estos dos tipos de amor. El dinamismo propio del *eros*, que busca de modo vehemente y ascendente al otro, lleva poco a poco a no preguntarse tanto por uno mismo y a preocuparse cada vez más por la felicidad del amado. En otras palabras, el *eros* irá acogiendo, cada vez más, el *agapé*. A su vez, el ser humano es incapaz de vivir sólo con un amor oblativo, descendente, de donación, puesto que también necesita recibir: «Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don» (n. 7). La escalera de Jacob es la imagen que usaban los Padres para explicar la unidad entre estos dos amores, pues el camino ascendente o contemplativo implica recorrer el camino descendente de servicio (n. 7).

La encíclica puede así llegar a una primera conclusión (todavía genérica): «en el fondo, el “amor” es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor» (n. 8). Por lo mismo, la visión bíblica sobre el amor no se contrapone al amor en cuanto fenómeno humano original. Para profundizar en este punto, sin embargo, hace falta esclarecer, desde la fe bíblica, cuál es la imagen de Dios y cuál es la imagen del hombre (n. 8, en preparación a los nn. 9-11). Desde el texto papal, vamos a considerarlas también nosotros, y creemos que así se comprende mejor por qué es citado el pasaje platónico que es tema de nuestras reflexiones.

La imagen de Dios que ofrece la revelación bíblica implica dos novedades importantes respecto a otras visiones del tiempo histórico y cultural del mundo judío. La primera, la afirmación de la unicidad de Dios y de la total dependencia de todas las realidades respecto de Él. La segunda, el descubrimiento de que Dios ama al hombre, «y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*» (n. 9, cfr. n. 10). La acogida del *Cantar de los cantares* en el Canon de la Escritura es comprensible precisamente porque los poemas de amor presentados en este libro describen la relación entre Dios y el hombre: hay una unificación entre ambos polos que no es un fundirse completamente, sino un llegar a «una unidad que crea amor, en la que ambos —Dios y el hombre— siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa» (n. 10).

El n. 10 que acabamos de citar sirve de puente para pasar de la nueva imagen de Dios a la nueva imagen del hombre, que es rápidamente esbozada en el n. 11 (el lugar en el que se encuentra la citación del *Simposio*).

El n. 11 inicia con una serie de reflexiones sobre el relato bíblico que presenta la creación del hombre. Ante la multiplicidad de creaturas que encuentra ante sí, el hombre no logra identificar ninguna capaz de darle aquella ayuda que necesita desde lo profundo de su ser. Puede, ciertamente, dar un nombre a cada uno de los seres vivientes que le son presentados, puede acogerlos así en su «entorno vital», pero no basta. Entonces Dios forma a la mujer, a partir de una costilla del hombre, y es entonces cuando el varón puede exclamar: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gn 2,23).

Transcribimos ahora las líneas que siguen, en las que el Papa recoge el mito narrado por Aristófanes: «En el trasfondo de esta narración se pueden considerar concepciones como la que aparece también, por ejemplo, en el mito relatado por Platón, según el cual el hombre era originariamente esférico, porque era completo en sí mismo y autosuficiente. Pero, en castigo por su soberbia, fue dividido en dos por Zeus, de manera que ahora anhela siempre su otra mitad y está en camino hacia ella para recobrar su integridad» (n. 11, citando, como dijimos, *Simposio* XIV-XV, 189c-192d).

El interés de esta ágil alusión a un mito de la literatura griega, en la que también se ofrece un breve resumen de las ideas contenidas en el pasaje platónico, radica en ilustrar un «trasfondo» de ideas que expresa un dato de importancia: la necesidad que tiene el hombre de reunirse con una mitad complementaria, el anhelo de un encuentro que permita «recobrar su integridad». Es comprensible que el Papa no contextualice el texto platónico, ni que haga ninguna alusión al momento y al personaje que ofrece la historia o leyenda sobre el «hombre esférico», pues la encíclica no es un trabajo de exégesis filosófica. Pero es interesante que haya escogido este pasaje del *Simposio* para ilustrar desde el mismo una importante dimensión humana: la incompletez.

A renglón seguido, la encíclica ofrece algunas precisiones que diferencian y separan la idea bíblica del *Génesis* respecto al mito platónico, sin que se rompa con el contenido básico que tal mito ofrece. «En la narración bíblica no se habla de castigo; pero sí aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse “completo”» (n. 11).

Difieren, por tanto, el discurso de Aristófanes y la visión cristiana sobre el amor entre el hombre y la mujer. En primer lugar, difieren a la hora de indicar cuál sea el origen de la necesidad de una reunificación: el cristianismo no encuentra tal necesidad en un castigo, sino que la evidencia en la estructura misma del ser humano, en su constitución creatural. En segundo lugar, algo no subrayada explícitamente por el Papa, pero evidente

a la luz de la exposición del discurso de Aristófanes, notamos que el deseado «completamiento», según la visión bíblica, se logra a través de la unión con el otro sexo, y no a través de la unión con un ser humano del mismo sexo (masculino o femenino), como también sería posible según el texto del *Simposio* platónico. Es decir, la Revelación no dice que Dios ofreciese a Adán otro varón, sino una mujer; sólo ante la mujer el hombre reconoce a aquella que puede darle «eso» que necesitaba en lo más profundo de su estructura antropológica. Por eso, prosigue la encíclica en continuidad con el texto del *Génesis*, el hombre deja a su padre y a su madre, se une a su mujer y así los dos llegan a ser «una sola carne» (Gn 2,24).

¿Cuáles son los aspectos centrales del relato del *Génesis*? A través del mismo descubrimos, en primer lugar, que «el eros está como enraizado en la naturaleza misma del hombre; Adán se pone a buscar y «abandona a su padre y a su madre» para unirse a su mujer; sólo ambos conjuntamente representan a la humanidad completa, se convierten en “una sola carne”» (n. 11). La humanidad queda, por lo tanto, incompleta si no se da esa orientación del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre, pues sólo a través de su mutua unión la humanidad llega a ser expresada en toda su completez.

El segundo aspecto resulta ser, para Benedicto XVI, de no menor importancia: «en una perspectiva fundada en la creación, el eros orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo; así, y sólo así, se realiza su destino íntimo» (n. 11). En otras palabras, la estructura antropológica que llevan al hombre y a la mujer hacia la atracción expresada y vivida a través del *eros* permite el surgimiento de un estado de vida, el matrimonio, que, como vimos antes, tiene las notas de la unicidad (monogamia) y de la eternidad (para siempre, cfr. n. 6).

El n. 11 termina de un modo semejante a como el n. 10 vinculaba la idea de Dios con la concepción acerca de las relaciones entre el hombre y Dios. En cierto sentido, lo que sabemos de Dios permite comprender mejor al hombre, y lo que comprendemos del hombre nos lleva a profundizar mejor en la idea de Dios. Asimismo, tales comprensiones nos aclaran cómo han de ser las relaciones entre el hombre y la mujer, entre el ser humano y Dios: «A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano. Esta estrecha relación entre eros y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella» (n. 11).

Los nn. 12-15 centran la atención en Jesucristo, el amor encarnado de Dios, que permitiría conocer plenamente qué es el amor, qué camino seguir para vivir y para amar (n. 12). En el acto de entrega del Hijo encarnado, acto

presente y asequible a todos a través de la Eucaristía, entramos en el misterio del «abajamiento» de Dios que busca al hombre, y alcanzamos una elevación que va más lejos de cuanto pudiera conseguir nuestro esfuerzo más sincero (n. 13). A la vez, la Eucaristía nos permite entrar en comunión, en unidad, con todos aquellos que participan en el mismo banquete, con todos los que reciben al Cristo que se nos da (n. 14): ¿no es esa una de las dimensiones más ricas y más profundas del amor humano, en cuanto une a los creyentes no sólo con otra persona, sino con un número incontable de hombres y mujeres que forman en Cristo un solo cuerpo?

Esta unión con Cristo y con los hermanos provoca el dinamismo de caridad que nos lleva a servir al «prójimo», a todos, a «cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar» (n. 15), en una universalización que no es nada abstracta, sino que compromete al cristiano siempre, ante cada necesitado que encuentre en el camino de la vida.

Los tres números que cierran la primera parte (nn. 16-18) responden a dos preguntas: «¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea?» «¿Se puede mandar el amor?» (n. 16). Ya hemos adelantado algunas ideas de estos números en los párrafos precedentes. Ahora sólo queremos subrayar la fuerte relación que existe entre el amor a Dios y el amor al prójimo, hasta el punto que no se puede dar en su esencia más profunda el uno sin el otro. Al amar desde Dios, acogemos un amor que «es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea «todo para todos» (cfr. 1Co 15,28)» (n. 18).

Estas líneas, que cierran la primera parte, vuelven sobre la idea de la ansiada unidad, esa unidad que buscamos tanto a través del eros como a través del *agapé*, es decir, a través de las dos dimensiones del amor humano en cuanto semejante al amor divino.

3. Algunas reflexiones conclusivas: ¿por qué Platón?

Despierta cierta curiosidad el pasaje platónico citado por Benedicto XVI en *Deus caritas est*. ¿Por qué precisamente es recogida una idea que Platón pone en boca de Aristófanes? ¿Por qué usa el Papa un texto complejo en un diálogo tan difícil como el *Simposio*, cuando incluso la «teoría» de Aristófanes es luego criticada en la intervención de Sócrates-Diotima, y recibe ciertos correctivos en el mismo texto de la encíclica?

Creemos que con los análisis ofrecidos hasta ahora podemos establecer un camino de respuesta, que vale simplemente como hipótesis de trabajo.

Lo primero que salta a la vista es que la encíclica sólo cita *Simposio* 189c-192d a modo de ilustración: el mundo antiguo expresó en un mito el deseo de unidad, deseo que explica y muestra las raíces antropológicas del eros. Ciertamente, el mito expuesto por Platón es simplemente eso: un mito, un relato que tiene poco peso en el conjunto del diálogo platónico. Pero no por ello deja de ser una expresión literaria de una idea que, en la mente del Papa, va mucho más allá de lo que pudiera imaginar Platón al poner en labios de Aristófanes un discurso al que no daba especial importancia¹¹.

En segundo lugar, notamos cómo Benedicto XVI evidencia en seguida aquello que separa la idea bíblica del amor humano respecto a lo expresado por Platón en el pasaje citado. Mientras que para Aristófanes la búsqueda de unidad sería consecuencia de un castigo, algo que pudo haberse evitado con un comportamiento más sumiso a los dioses, para la Biblia la búsqueda del otro, de la otra, radica en el mismo proyecto originario de Dios, está inscrita en lo más profundo de la naturaleza humana «desde el inicio». Además, como dijimos, tal búsqueda de unidad tiene su expresión natural en la complementariedad sexual, en la relación entre un hombre y una mujer, mientras que según Aristófanes existirían más posibilidades (relaciones entre hombre y hombre, entre hombre y mujer, entre mujer y

¹¹ En *Introducción al cristianismo* el entonces teólogo Joseph Ratzinger había recurrido a este texto platónico al hablar del *symbolon* y de su sentido. Escribía entonces, en una nota: «Platón utiliza la idea del símbolo para explicar la esencia del hombre cuando en *Symposion* [sic en la edición española] 191d, al final del mito de Androgynó, interpreta el mismo hombre como “símbolo”, como mitad que alude a su correlativa: “Cada uno de nosotros es solamente un *symbolon* (símbolo, mitad) de un hombre, porque nos han dividido como a los terrones y de uno nos han hecho dos. Cada uno busca siempre el *symbolon* que le pertenece (es decir, la otra mitad)”; J. RATZINGER: *Introducción al cristianismo*, trad. de José L. Domínguez Villar del original alemán *Einführung in das Christentum* [1968], Sígueme, Salamanca 1994⁷, 72, nota 8.

mujer) y la dimensión sexual ocuparía un lugar no central para explicar el *eros*, pues lo que se busca no es el placer, sino simplemente recuperar la unidad perdida.

Estas profundas diferencias no impiden a la encíclica valorizar la búsqueda de la unidad como parte del dinamismo del *eros*, al que se une la dimensión del *agapé* como integradora del amor perfecto y plenificante. Creemos que es precisamente este deseo de unidad el que llevó a Benedicto XVI a citar un texto de no fácil interpretación, pero claro respecto a esta idea de tanta relevancia: el hombre no puede alcanzar su plenitud si no es a través del encuentro con alguien semejante a él, alguien con quien puede alcanzar niveles de unidad («una sola carne») insospechados y maravillosos.

Es precisamente el carácter dinámico y unitarista del amor humano el que permite al Papa explicar el amor divino, y viceversa. De este modo, la búsqueda de la unidad, que resultaba central en el mito de Aristófanes, es vista como elemento esencial en los caminos del amor. Tal búsqueda no implica un disolverse en la unión amorosa (cada amante conserva su identidad propia), sino un alcanzar un nivel de plenitud mayor que es deseada como la vocación profunda a la que está orientada la naturaleza humana.

Ciertamente, estamos ante analogías que permiten explicar realidades de no fácil comprensión. Resulta claro que el hombre, al unirse a la mujer, llega a una unidad superior. Igualmente, en la unión entre el ser humano y Dios el hombre alcanza una plenitud insospechada, sin que podamos decir algo parecido respecto de Dios en su relación con el hombre, pues Dios ya es perfecto y no es «modificado» en su naturaleza ni antes ni después de entrar en relación con sus creaturas. Pero ello no quita que Dios haya querido manifestar su amor al hombre usando modelos que nos resultan plenamente comprensibles, especialmente el modelo del amor esponsal.

En conclusión, creemos que el discurso puesto en boca de un comediógrafo no especialmente querido por Platón ofrece ideas y elementos literarios que pueden servir más allá de las intenciones de su autor. Benedicto XVI ha tenido la audacia de recoger el texto como ilustración de la tendencia profunda que radica en el corazón de cada ser humano: la búsqueda de un nivel de perfección superior, alcanzable a través de la unidad que surge a través de la experiencia amorosa (*eros*). Si Diotima busca «corregir» a Aristófanes al indicar que los hombres no buscan cosas concretas, sino el «bien», podríamos integrar los dos discursos platónicos y descubrir (ese, me parece, sería el objetivo de la encíclica) que se da un importantísimo bien humano a través del amor esponsal, una conquista de unidad que, en lenguaje bíblico, hacen del hombre y de la mujer «una sola carne».

Unidos y entrelazados *eros* y *agapé*, se desencadena un dinamismo de amor que hace comprensible la existencia humana como un prodigio maravilloso, como un camino que arranca de la donación eterna de Dios y que invita al ser humano a dar y acoger amor. Ese camino lleva a la unidad, pues la unidad es el principal fruto del amor (como recuerda la tradición bíblica), y el amor es búsqueda de unidad (según la expresión literaria del *Simposio* platónico).

Sumario: 1. *Simposio* 189c-193d; 2. Del *Simposio* a la *Deus Caritas est*; 3. Algunas reflexiones conclusivas: ¿por qué Platón?.