

ÉS EROS UN DÉU?

(INTRODUCCIÓ A *EL CONVIT* DE PLATÓ)

DANIEL ARENAS I VIVES

Després d'acordar moderació en la beguda, els convidats a casa d'Agató decideixen passar la vetllada fent discursos. Erixímac proposa que els discursos siguin d'elogi a Eros (amor); però, en realitat, la idea és del seu amic Fedre que s'ha queixat de la manca d'himnes i lloances a aquest déu tan important (177b). Aristòfanes, més tard, afegeix que no hi ha temples ni sacrificis dedicats a Eros (189c). Els convidats estan disposats a posar remei a aquesta negligència inexcusable. Tanmateix, l'oblit tradicional d'Eros indica que quelcom d'estrany envolta aquest déu. I els diferents discursos en *El Convit* confirmen que Eros no es deixa classificar fàcilment com a diví. És més, un cop hem escoltat els discursos, no podem deixar de preguntar-nos si hi ha algun motiu per creure que Eros és un déu. Aquesta és la qüestió que proposo analitzar en aquest assaig. Evidentment, la meua anàlisi no pretén exhaurir la complexitat de *El Convit*; però la qüestió religiosa impregna gran part del diàleg i, per tant, pot ser una bona introducció a altres temes presents en aquest text tan ric.

Quan ens preguntem per la divinitat d'Eros en *El Convit* de Plató, és adequat començar plantejant-nos què poden entendre per «diví» els convidats a casa d'Agató. En termes molt generals, per déu hom entén un ésser sobrehumà i immortal que pot exercir una influència tremendament poderosa en les accions i les vides dels homes i que és objecte de culte entre aquests. Al mateix temps, el context més immediat per parlar de déus per als participants en aquest diàleg és el de la religió grega tradicional. Aquest sistema religiós conté un gran nombre i varietat de divinitats, però al capdavant els déus en el sentit estricte són els déus olímpics. Tots els participants en *El Convit* estan d'acord en què Eros no és un déu olímpic. A més, com veurem en aquest assaig, tots els seus discursos donen a entendre que Eros no és un déu en absolut i en alguns casos fins i tot presenten a Eros com un poder que posa en perill l'ordre governat pels déus olímpics.

La qüestió de la divinitat d'Eros i de la seva relació amb els altres déus és rellevant per entendre la visió general de Plató sobre la religió i, més concretament, la seva valoració de l'acusació d'impietat contra Sòcrates. De fet, Plató ens mostra que Sòcrates és l'únic participant que té alguna sensibilitat per al diví, encara que el que ell consideri diví sigui diferent de la divinitat tradicional; Sòcrates, a més, sembla voler evitar la confrontació

directa amb la religió, tot i que hi ha motius per pensar que no hi creu. Així, *El Convit* de Plató es converteix en una segona apologia de Sòcrates, en la qual la pietat d'aquest es contrasta amb la impietat de la flor de la intel·lectualitat atenesa del moment. Per mostrar que aquesta és la veritable intenció de Plató, analitzaré què és Eros i quina relació té amb els altres déus en els discursos de Fedre («el pare de l'argument»), Aristòfanes i Agató (els poetes) i Sòcrates (el filòsof). També parlaré breument de l'entrada d'Alcibiades i el sentit d'aquesta entrada dins del diàleg. Dels altres dos discursos, el de Pausànies i el d'Erixímac, només en faré una referència molt breu per raons d'espai i perquè no són tan importants pel que fa a la qüestió que ens ocupa.

Fedre: la natura per sobre d'Eros i dels déus

Segons Erixímac, Fedre s'ha queixat de què els poetes no han cantat elogis a Eros «que és un déu tan gran i tan important» (177a);¹ Fedre comença el seu elogi amb una declaració similar. Tanmateix, el seu discurs socava la grandesa i importància d'aquest déu, i acaba negant implícitament la divinitat d'Eros i dels déus en general.

Segons Fedre, una de les raons de la grandesa d'Eros consisteix en ser un dels déus més antics; per provar-ho, diu que cap autor en prosa o en vers relata que Eros tingui pares i, a més, cita a Hesíode i a Parmènides que el classifiquen entre els primers déus. Fedre, però, sobrepassa l'autoritat tradicional dels poetes i filòsofs afirmant que Eros no només figura entre els més antics, sinó que és *el més antic* i, per tant, el millor dels déus. Si el principi de Fedre segons el qual el més antic és el millor fos cert i es pogués conjugar amb el que diuen les autoritats que esmenta, aleshores Fedre hauria de dir que o bé Caos o bé Gènesi és el millor déu.² En ambdós casos, Fedre hauria d'admetre que hi ha quelcom més gran i més important que Eros: Gènesi o Caos. Però, Fedre no arriba a aquesta conclusió i amb això mostra que no es pren seriosament el que els poetes han dit i que només els utilitza per adornar el seu discurs.

En qualsevol cas, la suposició de Fedre de què el més antic és el millor debilita l'autoritat dels déus olímpics, ja que, segons totes les narracions, no són el més antics. Segons aquesta visió, els déus olímpics mereixen menys la nostra veneració que altres divinitats anteriors. Si seguíssim les autoritats que Fedre utilitza, els més venerables serien o Gènesi o Caos. Els déus olímpics, que per cert Fedre no menciona en cap moment, sem-

1. La traducció del fragment que cito és meua. He seguit l'edició del text grec de Kenneth Dover a *Cambridge Greek and Latin Classics* (Cambridge University Press, 1980). He consultat la traducció catalana d'Eulàlia Presas publicada per la Fundació Bernat Metge (1983), però sovint m'he desviat d'aquesta traducció per aconseguir més literalitat. Cal advertir també que aquest treball es basa en una lectura directa del text i no pas en una investigació de la literatura secundària. Nogensmenys, aquesta lectura s'ha fet sota la influència del llibre de Stanley Rosen, *Plato's Symposium* (1968, 1987) i el de Jordi Sales, *A la flama del vi* (Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1996), apart dels cursos sobre *El Convit* oferts per aquest últim a la Universitat de Barcelona i per Leon Kass a la Universitat de Chicago. Naturalment, això no significa que cap dels esmentats hagi d'estar necessàriament d'acord amb el que jo he escrit.

2. Fedre passa per alt el fet que la cita de Parmènides pertany al camí de l'opinió en el seu poema i, per tant, que no representa el pensament que Parmènides defensa, sinó el que ell critica.

blen haver receït en establir algun tipus d'ordre enmig del caos o en aturar, almenys temporalment, l'arribada de noves generacions de divinitats. Però, les teogonies presentades per Fedre emfasitzen la fragilitat d'aquest ordre olímpic i posen en dubte la seva legitimitat.

En el discurs de Fedre, Eros ocupa el lloc que Caos i Gènesi ocupaven en els fragments d'Heràclit i Parmènides. Eros no és, doncs, un déu olímpic; això no obstant, en principi és un déu veritable, ja que és el més antic, el més bo i, per tant, el més venerable. Així, si seguim el programa de Fedre d'elogiar Eros, les conseqüències seran revolucionàries: en l'elogi mostrarem la inferioritat dels déus olímpics i posarem en qüestió la legitimitat de l'ordre que han establert. En última instància, estarem dient que Zeus, Hera, Apolo, Atena, Ares i companyia són divinitats de segona divisió o que no són déus de debò.

A més de la seva antiguitat, segons Fedre, la grandesa d'Eros consisteix en què és la causa dels béns més grans per als homes. El bé més gran és que els amants tinguin estimats i viceversa; això al seu torn és bo perquè «allò que cal que guii els homes que han de viure justament al llarg de tota la vida no poden introduir-ho ni els lligams de sang ni honors ni riquesa ni cap altra cosa tan bellament com l'amor» (178c). El que hauria de guiar els homes és «vergonya davant de coses vergonyoses i ambició davant de coses belles» (178d). Més endavant, Fedre afegeix «ningú no és tan dolent que, essent posseït pel déu, Eros mateix no el porti cap a la virtut, fins al punt que seria igual que un que és virtuós per naturalesa» (179a-b). Així doncs, la bondat d'Eros consisteix en què inspira virtut en els homes. Fedre, però, admet que hi ha una virtut no inspirada per Eros, una virtut que sembla ser natural, en lloc de divina i que no és introduïda «tan bellament» com la virtut del posseït per Eros.

Els exemples d'Alcestit, Orfeu i Aquil·les que compara Fedre refermen aquesta oposició entre virtut natural i virtut inspirada pel déu Eros, ja que diferencien entre la virtut dels amants i la virtut d'un estimat virtuós. La conclusió d'aquests exemples és que els déus recompensen els estimats heroics molt més que els amants heroics. En la primera història, Alcestit morí en lloc del seu marit i com a recompensa els déus la retornaren de l'Hades a la terra. La segona història és la d'Orfeu, un amant que estava disposat a descendir a l'Hades per recuperar la seva amada, Eurídice. Però Orfeu no tingué prou coratge i va intentar baixar a l'Hades viu, en comptes de donar la vida per l'estimada; al final, els déus el castigaren per la seva covardia. En l'últim exemple, Aquil·les sabia que si matava Hèctor ell també moriria durant la guerra; no gensmenys, decidí venjar Patrocle i per la seva acció valerosa i virtuosa fou enviat a l'Illa dels Benaurats, encara que no estava inspirat per l'amor. Segons Fedre, Aquil·les era l'estimat i Patrocle l'amant. Atès que l'Illa dels Benaurats era considerada pels grecs el millor premi o el millor bé que hom pogués rebre, els déus recompensen l'estimat virtuós per damunt de la virtut de l'amant, això és, per damunt de la virtut inspirada per l'amor. Tant les accions d'Alcestit com les d'Aquil·les mostren gran coratge, però el premi d'Aquil·les és superior. A què es deu aquesta preferència divina per Aquil·les per sobre d'Alcestit, si seguim els principis que ha exposat Fedre en el seu discurs? Una primera possibilitat és que els déus veuen una mena de pietat en l'estimat que es sacrifica per l'amant: Aquil·les pot haver reconegut la presència d'una divini-

tat en Patrocle i pot haver entès que sacrificava la seva vida a un déu, ja que «l'amant és un ésser més diví que l'estimat, car està posseït pel déu» (180b). Però, apart de saber si això és realment el que Aquil·les pensava que feia, ¿com poden els déus considerar un home pietós superior a un home que té un déu dintre seu i, especialment, a un home posseït pel «déu més antic»? Fedre no desenvolupa les raons per les quals l'estimat es sacrificaria per l'amant, però sembla que no es tracta pas d'un acte de pietat. Crec que la vertadera posició de Fedre, coherent amb els seus principis, consisteix en què un estimat com Aquil·les pot actuar amb coratge perquè té una virtut natural i no inspirada com la de l'estimat. Segons la meua lectura, el discurs de Fedre implica que, al preferir Aquil·les a Alcestit, els déus mostren una preferència per l'home amb virtut natural sobre l'home amb virtut inspirada per Eros. Però el fet que la virtut natural comporti una recompensa superior a la virtut inspirada per Eros contradiu l'afirmació anterior de Fedre, segons la qual Eros és la causa dels «béns més grans per als homes». El que veiem ara és que el discurs de Fedre en realitat mostra la superioritat de la natura per sobre de la divinitat.

Fedre no es pregunta en què consisteix la virtut natural³. Malgrat tot, podem dir que amb l'exemple d'Aquil·les Fedre connecta la bellesa, la joventut i el coratge amb la virtut natural. Però, en la cita d'abans, Fedre havia sostingut que Eros, més bellament que cap altra cosa, comporta vergonya davant del que és vergonyós i ambició cap al que és bell. Això implica que hi ha altres maneres d'assolir aquests béns, i hem vist que la virtut natural d'Aquil·les n'és una i que, si bé no és tan bella, és superior a la virtut inspirada. Tanmateix, és difícil entendre com Fedre pot mantenir que la virtut adquirida mitjaçant Eros és més bella que la virtut natural, donat que els déus prefereixen la virtut natural. És que els déus no prefereixen el que és més bell? Difícilment. Sembla, doncs, que Eros no pot ser la causa de les accions més virtuoses dels éssers humans, ni de les més belles.

No és clar que Fedre sigui conscient de les conseqüències del seu discurs ni de les contradiccions en què cau, però la conclusió que en podem extreure és que els déus recompensen els amants i que el poder d'Eros és superior al dels déus olímpics; però, fins i tot més que als amants, els déus recompensen la virtut que no és inspirada per cap déu, és a dir, la virtut natural d'alguns estimats. Així doncs, fins i tot els déus reconeixen com a superior allò que no és diví, el que no és un producte de la seva influència, sinó un producte de la naturalesa. Per a Fedre, el que és superior és la bellesa, la joventut i el coratge d'Aquil·les, més que no pas Eros (que inspirava Alcestit). Fedre comença i acaba el seu discurs dient que Eros és el més antic i el més important dels déus, però els mateixos déus admeten que alguns grans homes poden portar a terme accions superiors a Eros. Fedre volia elogiar el déu Eros, però, potser inconscientment, conclou negant de forma implícita la divinitat d'Eros: Com pot ser el que fan els homes per ells mateixos superior al que fan els déus? Clarament, si els homes poden

3. Socrates indicarà que els motius de l'autosacrifici d'Aquil·les i d'Alcestit consisteixen en l'amor a la fama o honor que és un tipus d'amor a la immortalitat pròpia. Però potser Fedre té raó quan dóna a entendre que els homes poden actuar virtuosament de manera espontània, sense consideració per la fama. Un exemple d'aquest tipus de virtut podria ser Sòcrates mateix en les seves accions durant la batalla que narra Alcibiades.

ser superiors a Eros, poden ser millors també que els déus olímpics, ja que Eros és més antic i superior a aquests.

D'altra banda, la visió de la ciutat com un exèrcit d'amants i estimats juntament amb els exemples d'heroisme mostren que, segons Fedre, en lloc de venerar els déus olímpics, els ciutadans haurien de venerar Eros. Però en última instància, segons el que Fedre ha exposat en el seu discurs, el homes no haurien de venerar cap déu, sinó els homes excel·lents que aconsegueixen fites glorioses gràcies a la seva virtut natural, i no al seu amor. L'única virtut natural present en aquest discurs és el coratge militar, i, per tant, sembla que els homes valerosos i gloriosos són els únics éssers veritablement divins, o, més acuradament, per damunt de les divinitats. Fedre, doncs, declara que vol fer un elogi d'Eros, però en realitat fa una lloança dels guerrers que són alhora estimats, joves i bells. Aquesta és, de fet, la manera com ell es veu a si mateix; per tant, Fedre, que es lamentava de la manca d'elogis a Eros, acaba fent un autoelogi.

Després del discurs de Fedre, hi hagueren altres discursos que no ens són relatats i, després d'aquests, els discursos de Pausànies i Erixímac que no analitzaré aquí. Val la pena notar, però, que en aquests dos discursos la divinitat d'Eros és també problemàtica perquè Eros és presentat com a dos déus o com un doble déu. En primer lloc, Pausànies no està gens preocupat per la divinitat dels seus dos Eroles, sinó que intenta fomentar la pràctica «noble» de la pederàstia; el seu objectiu és, doncs, impulsar el canvi de les lleis de la ciutat per a legitimar i encomiar el tipus de relació que ell manté amb Agató.⁴ La visió d'Erixímac sobre Eros, d'altra banda, és tan àmplia que sembla equivaldre a les forces naturals en un sentit molt general. Aquest Eros o naturalesa té «gairebé poder total» sobre els homes i la resta dels déus. Però Erixímac afirma que el seu art, la medicina, juntament amb les altres arts, pot en gran mesura controlar la part negativa d'Eros i promoure'n la part positiva. Així, encara que Erixímac declari que Eros és un déu (186b-e), també creu que aquest déu pot ser dominat pels homes mitjançant la tècnica o art. Cal afegir que aquesta comprensió de la divinitat no és massa pietosa?

Aristòfanes: el desig revolucionari

A diferència dels discursos anteriors, el d'Aristòfanes és ple de referències explícites a les divinitats olímpiques. Però, segons la interpretació que proposo, el mite que ens presenta Aristòfanes té un significat subversiu: en ell no només es critica i ridiculitza els déus olímpics, sinó que, a més, es lloa Eros com una força dirigida contra aquests déus. D'altra banda, encara que el classifiqui entre els déus (189d), hi ha motius per pensar que l'Eros d'Aristòfanes no és res més que un impuls molt humà cap a la plenitud (193a) a la qual els déus s'oposen.

Plató ens mostra un Aristòfanes que predica una nova religió. Eros, i no Zeus, és al centre de la religió que Aristòfanes vol divulgar. És per això que declara: «intentaré iniciar-vos en la seva força; i vosaltres sereu els mestres dels altres» (189d). D'altra banda, encara que abans d'acabar el seu

4. Al *Protàgores* 315d-e es diu que Agató és l'estimat de Pausànies.

discurs diu que «cadascú ha d'exhortar a tots els homes a ser piadosos envers els déus en totes les coses» (193a-b), tot seguit Aristòfanes anomena Eros el nostre «guia i general». Això sembla indicar que estem en una situació de guerra. Contra qui? Com veurem, contra els déus olímpics o almenys contra la religió olímpica.

La raó principal per a preferir la religió d'Eros és la seva utilitat, car «ell és el més filantròpic dels déus, un ajudant dels éssers humans així com un metge que tracta una malaltia, la cura de la qual podria resultar en la més gran felicitat per a la raça humana» (189c-d). Això contrasta amb el desig dels déus olímpics de debilitar els homes. A Aristòfanes, doncs, el preocupa per sobre de tot la utilitat humana de la religió, no la seva veritat. Sigui el que sigui Eros i sigui el que sigui la religió olímpica, és clar que per Aristòfanes no serem feliços fins que ens desempalleguem d'aquests éssers que fins ara hem considerat divins i que ens oprimeixen mitjançant la divisió del nostre ésser. (Naturalment, hom pot interpretar això de manera menys literal; així, segons l'Aristòfanes de Plató, cal emancipar-nos de la creença en aquests éssers i és aquesta creença la que ens fa debils).

Malgrat que Aristòfanes és un escriptor de comèdies, la visió de la naturalesa humana que ens ofereix el seu mite té un to força tràgic: aquesta naturalesa es caracteritza per la malaltia i la infelicitat. El motiu és que els déus olímpics han partit els éssers humans per la meitat com a càstig perquè aquests «intentaren escalar cap al cel per tal d'assaltar els déus» (190c). Els déus ens han fet debils també per impedir cap altre intent humà de prendre el seu lloc i per a forçar els homes a adorar-los amb l'amenaça d'una nova partició (que els convertiria en quarts, és a dir, amb només una cama, un braç, un ull, etc.). Després de la partició en dos, els nous éssers humans només desitgen abraçar-se amb la seva altra meitat per tal de tornar a ser un ésser complet. Eros és doncs el desig de recuperar la nostra antiga naturalesa mitjançant la unió amb la nostra altra meitat. Segons Aristòfanes, Eros és la nostalgia dels «vells temps» en els que érem éssers complets i l'anhel de superar la condició imposada pels déus olímpics.

El discurs d'Aristòfanes dóna a entendre que la divisió dels éssers humans va ser el moment inaugural de la religió així com de la llei i la justícia. Pel que fa a la llei i la justícia, Aristòfanes anomena l'intent d'atacar els déus «la nostra injustícia» (193a) i amb això sembla implicar que vàrem ser castigats justament, però afegeix tot seguit que aquest càstig consisteix en ser dispersats «com els arcadis van ser dispersats pels lacedemonis». Aquesta analogia amb un esdeveniment militar ens fa sospitar que els déus olímpics no són particularment justos, sinó que simplement s'interessen per la seva seguretat; és més, podria ser que en realitat la «justícia» olímpica consistís només en la llei del més fort. L'analogia militar, cal afegir, està connectada amb la referència a Eros com a «guia i general» que hem vist abans. Aristòfanes, doncs, suggereix que la llei i la justícia comencen amb l'èxit dels déus olímpics en imposar el seu ordre als homes; aquest ordre és fruit de la força, però no és clar fins a quin punt és legítim o just. D'altra banda, la pietat i la devoció dels homes són només un producte de la por als déus, no una veritable virtut, que, per cert, és un element notablement absent en tot el discurs d'Aristòfanes. Eros és el que ens pot alliberar d'aquesta por, en la que es basa la religió tradicional i la legalitat.

Tanmateix, Aristòfanes reconeix que el retorn als «vells temps» en els

que érem éssers complets no és del tot possible (és molt difícil trobar l'altra meitat, i les transformacions sofertes després de la partició són tantes i tan profundes que la unió completa no seria factible). Per tant, de moment sen's recomana escollir algú la naturalesa del qual ens agradi. Mitjançant aquesta unió (irreparablement imperfecta) Eros no ens pot curar del tot, però ens ajuda a defugir o a oblidar la por als déus, almenys momentàniament. Per això, adorar Eros representa rebutjar els decrets de la religió grega tradicional. És a dir, la nostalgia d'Aristòfanes pels «vells temps» significa paradoxalment el rebuig d'un dels pilars fonamentals de la civilització grega.

D'altra banda, Aristòfanes utilitza diferents mètodes en el seu discurs per desacreditar la religió establerta. En primer lloc, ridiculitza els déus quan els transforma en personatges de la seva història i els presenta com a «perplexos» (190c) davant de l'intent d'assalt dels homes «rodons»; a més, diu que Zeus «va haver de pensar molt» per trobar una solució a la dificultat que aquests éssers li posaven. En segon lloc, mostra que actuen de forma egoïsta o seguint els seus propis interessos: Zeus vol preservar l'espècie humana perquè és útil per als déus, i és més útil al ser més nombrosa, és a dir, després de la partició. En què consisteix aquesta utilitat? ¿Hem d'entendre que els déus olímpics depenen dels homes, que d'alguna manera s'alimenten del fum dels sacrificis que aquests els ofereixen o, en altres termes, que necessiten ser reconeguts i que sense aquest reconeixement deixarien d'existir? Si això fos així, els déus olímpics actuarien interessadament i, per tant, deixarien de ser filantròpics. A més, al dependre dels homes, ja no serien veritablement divins.

Hom pot objectar que Aristòfanes no desacredita la religió grega tradicional perquè ell parla dels déus de la mateixa manera que ho féu Homer, una de les autoritats principals d'aquesta religió. En els seus poemes èpics, Homer també presenta els déus com a personatges que tenen dubtes i defectes, i que molt sovint actuen interessadament. Potser amb el discurs que escriu per a Aristòfanes, Plató vol insinuar que la religió tradicional basada en Homer (que l'Aristòfanes real defensava) no pot sostenir-se, almenys durant molt de temps, i la manca d'autèntica creença entre els atenesos ho confirma. De fet, els discursos dels convidats a *El Convit* en són la prova més immediata. De totes maneres, Aristòfanes va més enllà que Homer, car exhorta els homes a obeir Eros, és a dir, a obeir a qui els pot ajudar a alliberar-se de la por i la falsa creença en els déus.

Tanmateix, Aristòfanes no sembla adonar-se que segons el seu propi relat els «vells temps» no eren tan bons com apareixen a primer cop d'ull. Els homes d'abans de la partició havien d'estar insatisfets, car decidiren atacar els déus, abans que aquests els oprimissin. Sens dubte, malgrat ser rodons i complets, els éssers primitius es trobaven mancats d'alguna cosa. Tot i que Aristòfanes no diu res sobre aquesta qüestió, podem especular que el motiu de l'assalt fou el desig d'escapar la mort i esdevenir immortals. Amb això hom nota que Aristòfanes ha silenciat un component importantíssim de l'amor: la seva relació amb la immortalitat i amb la procreació. La prova és que quan se'ls pregunta què volen, les parelles d'éssers humans (partits) no volen simplement satisfer-se sexualment, «sinó que l'ànima de cadascú clarament vol una altra cosa que no és capaç d'expressar, però endevina el que vol i parla en enigmes» (192c-d). Crec que la resposta a aquest desig

enigmàtic no és només la unió amb l'estimat que els ofereix Hefest, sinó la unió per a sempre, és a dir, la immortalitat. L'Eros humà no seria, doncs, la cura a la nostra malaltia, sinó més aviat un representant de l'incurable desig humà d'esdevenir immortal, de ser com els déus.

No és clar, tanmateix, que aquest anhel sigui ocasionat per un déu. Per què intentaria un déu que els homes esdevinguessin immortals, és a dir, divins? No significaria això una pèrdua del poder dels déus sobre els homes? Aristòfanes no explica obertament quina és la naturalesa d'Eros. Si ell considera Eros com un déu, Eros seria un déu força nou, car només apareix després de la separació dels éssers humans. Això representaria encara una altra ironia en el discurs d'Aristòfanes: la recomanació de tornar als «vells temps» es realitzaria a través de l'adoració d'una nova divinitat, o, en altres paraules, hom tornaria a un món pre-Olímpic amb l'ajut d'un déu post-Olímpic. Però, en realitat, l'Eros que Aristòfanes lloa no és un déu, sinó un desig humà innat i poderós; aquest desig, com he dit, representa l'impuls cap a la plenitud i la immortalitat. Si portem el discurs d'Aristòfanes fins a les seves últimes conseqüències, veiem que el desig eròtic és el desig d'eliminar la diferència entre homes i déus.⁵

Aquestes conclusions del discurs de l'Aristòfanes de Plató contrasten fortament amb les creences de l'Aristòfanes real, que era un conservador que enyorava els «vells temps» de l'Atenes de la batalla de Marató. Degut a aquesta enyorança, en les seves comèdies Aristòfanes criticava àcidament l'Atenes del seu temps. El bell discurs que Plató ha escrit per Aristòfanes en *El Convit* revela les paradoxes d'aquesta tendència conservadora: l'anhel de recuperar el passat gloriós condueix a un rebuig rebel de la religió tradicional i de la distància entre déus i homes. L'Aristòfanes de Plató esdevé un revolucionari impiu que no només proposa adorar un nou déu en lloc dels déus establerts, sinó que el seu déu és, en realitat, un element subversiu de la naturalesa humana. Mostrant aquestes contradiccions, Plató també fa una crítica a l'art de la comèdia, car la comèdia també és conservadora perquè necessita acomodar-se a les expectatives de l'audiència i perquè critica tota innovació en la societat, però alhora la comèdia és revolucionària perquè ha de ridiculitzar i posar en entredit l'ordre establert, i a més necessita la innovació en el llenguatge i en els temes que tracta, per tal d'atreure i entretenir el públic. Amb el discurs d'Aristòfanes, Plató vol persuadir-nos que la comèdia tendeix cap a l'esterilitat i la incoherència, a més de mostrar la impossibilitat de sostenir una posició com la d'Aristòfanes com a escriptor de comèdies i com a defensor de la tradició. Nogensmenys, el discurs de l'Aristòfanes de Plató posa de manifest una component molt important de l'amor que Sòcrates silenciarà: Eros, com la comèdia, capgira l'ordre establert i representa un perill per a la societat, però alhora és necessari per a la societat i depèn d'ella. Finalment, cal afegir que el discurs d'Aristòfanes és potser el més bell de tots els discursos en *El Convit* i el mite que explica millor el misteri de l'amor entre dues persones. Però, a més de passar per alt la relació entre amor i desig d'immortalitat,

5. No crec que es pugui deduir del text que Eros és un do dels déus motivat per la misericòrdia de Zeus davant del sofriment humà. La misericòrdia de Zeus provocà una nova operació: la col·locació dels genitals al davant, d'aquí en nasqué l'Eros o amor, però aquest pot ser un resultat imprevist i/o simplement tolerat per Zeus (191c-d).

tat que he indicat abans, Aristòfanes ha deixat de banda un altre aspecte fonamental d'Eros: la inclinació cap a la bellesa.

Agató: Eros, un déu bell però impotent

Mentre que Aristòfanes ha estat profundament ambigu sobre l'essència d'Eros, Agató, l'autor de tragèdies, s'esforça honestament en defensar la divinitat d'Eros des del principi fins al final del seu discurs. Per Agató, «encara que tots el déus són feliços, Eros, si és permès dir-ho i això no provoca indignació, és el més feliç dels déus, perquè és el més bell i el millor» (195a). D'entrada, això indica un conflicte d'Eros amb els déus olímpics que Agató intenta d'ocultar amb paraules amables. Però el problema central del discurs d'Agató rau en la seva definició d'Eros, ja que la separació entre bellesa i bondat causa dificultats per defensar la seva divinitat. La bellesa d'Eros consisteix en la seva joventut, tendresa, flexibilitat i figura harmoniosa. La seva bondat és la seva virtut o excel·lència (*areté*), que consisteix en no cometre injustícies i en ser moderat, valent i savi.

En el diàleg entre Agató i Sòcrates, que s'intercala entre els seus respectius discursos, es mostra que la definició d'Eros que Agató dona és problemàtica. Si Eros fos un déu, seria auto-suficient i, en conseqüència, Eros no podria estimar, car l'amor és desig de quelcom diferent, de quelcom que no es posseeix, i als déus no els manca res. De l'argument d'Agató se'n desprén, doncs, que Eros no és desig de res més que d'ell mateix. És a dir, Agató no pot donar una explicació de perquè aquest déu inspira a algunes persones a estimar-ne altres, de com hi pot haver tipus d'amor diferents del l'amor narcisista. D'altra banda, Agató defensa la joventut i la tendresa d'Eros observant que Eros va sempre amb els joves i els tendres. Però, perquè Eros els persegueix si ell ja és jove i tendre? Agató ho explica mitjançant el principi segons el qual el semblant estima el semblant. Tanmateix, al ser un déu, no hi ha cap raó per la qual Eros s'hagi de sotmetre a aquest principi: els déus no han d'obeir principis (i podem afegir que el fenomen de l'amor tampoc es deixa sotmetre a aquest tipus de principis). Agató hauria de dir que, al ser sempre jove, tendre i bell, Eros ha de ser estimat en comptes d'estimar (tret d'estimar-se ell mateix); però aleshores Eros ja no seria amor (o es reduiria al narcisisme).

La causa del problema de la visió d'Eros d'Agató és la separació entre el que Eros és i el que Eros fa; és a dir, entre el que ell entén per l'essència d'Eros i el seu poder. El seu poder sobre els éssers humans no es pot explicar a través de la seva essència. Aquesta essència consisteix en la seva divinitat, que al seu torn equival a la seva bellesa, joventut i tendresa, mentre que el seu poder consisteix en la seva bondat (les virtuts de la justícia, la moderació, la valentia i la saviesa). Podem dir que Agató ha separat la bellesa i la bondat. En altres paraules, si Agató vol explicar el que Eros és, ha d'ignorar el que Eros fa; si Eros és un déu, és irrellevant per a la vida dels homes, perquè no pot fer que els homes s'estimin els uns als altres. Però, si això és així, si Eros no exerceix cap influència sobre els afers humans, és a dir, si és impotent, continua essent diví? D'altra banda, si ell és important per a la vida dels homes, també perd la seva autosuficiència i la seva divinitat, ja que ha de representar l'afany per aconseguir allò que hom manca i

un déu no pot estar mancat. En qualsevol cas, la divinitat de l'Eros d'Agatò és greument problemàtica. Però també val a dir que, malgrat això i malgrat la manca de concordància de l'Eros d'Agatò i moltes expressions del fenomen amorós, Agatò té el mèrit d'haver introduït en el centre del debat la qüestió de la difícil relació entre l'Eros, la bellesa i la bondat.

Sòcrates: Eros com a contemplació del diví

Pel que fa a la qüestió de la divinitat d'Eros podem observar una progressió en *El Convit*: Fedre comença afirmant que Eros és el més antic dels déus, o almenys un dels més antics; segons el discurs d'Aristòfanes, si Eros és un déu, ha de ser un déu bastant nou, ja que només apareix després de la partició dels éssers humans; Agatò afirma que Eros és el més jove dels déus, i Sòcrates fa el pas final, revelant que Eros no és un déu, sinó un démon. Sòcrates fa explícit el que era implícit en el mite d'Aristòfanes: que Eros és alhora un element de la naturalesa humana i un desig de superar aquesta naturalesa. Sòcrates és, doncs, més atrevit que Aristòfanes perquè admet obertament que Eros no és un déu. Tanmateix, a diferència del que es despenia del discurs d'Aristòfanes, veurem que Sòcrates és respectuós amb la religió grega i no nega la possibilitat de què hi hagi quelcom de diví.

Sòcrates comença el seu torn de lloar Eros queixant-se de la difícil situació en què l'ha deixat el parlament d'Agatò, a qui elogia per haver intentat definir quin tipus d'ésser és Eros. Però, a diferència d'Agatò, Sòcrates està més interessat en esbrinar el poder d'Eros en la vida humana que en defensar la seva divinitat en abstracte. Així, quan interroga a Agatò, el convenç de què Eros és relacional o intencional; és a dir, que sempre és desig d'alguna cosa, més concretament, d'alguna cosa que ell no té. Per tant, si és desig del que és bell, Eros no pot ser bell. En aquest moment de la conversa, Sòcrates pregunta a Agatò si les coses bones són belles (201c). Agatò assenteix, malgrat que en el seu discurs la bondat i la bellesa no tenien una relació necessària. Sòcrates conclou la conversa dient que Eros està mancat de, i desitja, el que és bo i bell, i que, per tant, Eros no és bell o bo en si mateix. D'això se'n seguirà que Eros no és un déu. Però abans d'arribar-hi, Sòcrates decideix deixar Agatò en pau i relata la seva conversa amb Diotima. Podem dir que Sòcrates mostra certa delicadesa al no fer-li negar públicament a Agatò la divinitat d'Eros; per portar a terme aquesta tasca introdueix el misteriós personatge de Diotima.

La conversa entre la sacerdotessa Diotima i el jove Sòcrates continua la conversa entre Agatò i el Sòcrates madur. El primer pas és afirmar que Eros no és un déu perquè els déus són feliços i hom no pot ser feliç si hom no posseïx el que és bo i bell. Però si Eros no és un déu, què és? Un mortal? Tampoc. Abans de tractar l'ésser d'Eros, Diotima ha introduït la noció de l'entremig entre oposats i ha assenyalat que del fet que Eros no sigui ni bell ni bo no se'n segueix que sigui lleig i dolent. Ara Diotima utilitza la noció de l'entremig per afirmar que hi ha un tipus d'ésser entre mortal i immortal, un démon, i que Eros és un ésser d'aquest tipus. Però, pot haver-hi un entremig entre mortal i immortal? No és aquest un cas diferent del de l'entremig entre bell i lleig? Plató o Sòcrates o Diotima estan comentant un error lògic en confondre les nocions de contradictori i contrari?

Sigui com sigui, el jove Sòcrates s'empassa el que li diu Diotima i s'apressa a preguntar quin és el poder d'aquest ésser. Segons la sacerdotessa, el poder del *démon* consisteix en ser intèrpret i missatger entre els éssers humans i els déus, en transportar les ordres i recompenses d'uns i els sacrificis i necessitats dels altres (202e).

L'ús del personatge de Diotima dóna al discurs de Sòcrates l'aspecte de revelació d'un nou ensenyament, i fins i tot d'una nova religió. De manera semblant a com havia fet Aristòfanes, Diotima declara que vol convèncer altres (212b); a més, a l'última part del seu discurs, obre les portes a «les revelacions perfectes» i expressa els seus dubtes de la capacitat del jove Sòcrates per ser iniciat en aquestes revelacions (209e-210a). Amb tot, aquesta nova religió no conté la imatgeria violenta i militarista del discurs d'Aristòfanes i no comporta el descrèdit dels déus olímpics; al contrari, dóna la impressió que aquesta nova religió aspiri a conviure amb les divinitats tradicionals. Això ve suggerit en primer lloc pel nom mateix de la sacerdotessa, Diotima o «la que honora Zeus». A més, el mite de l'origen d'Eros estableix una connexió entre aquest i els déus olímpics, ja que fou concebut en el jardí de Zeus el dia del naixement d'Afrodita. Finalment, el paper d'Eros com a *démon* i, per tant, com a intermediari entre déus i homes confirma que, si més no, la visió del món de Diotima inclou quelcom de diví.

La història del naixement d'Eros ens proporciona més informació sobre les característiques d'aquest ésser. Eros hereta alguns dels trets de la seva mare, Penia (pobresa):

Ell és sempre pobre; està lluny de ser tendre i bell, com la majoria creu, sinó que és dur, miserable, descalç i sense llar, sempre dorm al terra sense llençols, dormint als portals i dorm a l'aire lliure davant les portes i en els camins; com que té la naturalesa de la seva mare, sempre viu en la necessitat (203c-d).

Segons Diotima, la resta dels seus trets els hereta del seu pare, Poros; així Eros és:

viril, intrèpid, i vehement, un caçador temible, sempre urdint trames, desitjós de saviesa pràctica i inventiu, filosofant tota la seva vida, un entabanador, un bruixot i un sofista (203d).

Poros significa pont, recurs o mitjà d'aconseguir alguna cosa. Això és perfectament apropiat al caràcter d'Eros com a intermediari entre déus i homes. El mite relatat per Diotima diu que Poros és el fill de Metis, i per tant el presenta com a diví (203b), mentre que Penia no té genealogia. D'altra banda, en aquesta història, Poros apareix begut i adormit, i no realitza cap de les funcions que justificarien el seu nom. En canvi, és Penia la que trama enganys i reeixeix en jaure al costat de Poros i en ser fecundada per ell. Penia, doncs, és enginyosa i posseïx trets demoníacs, ja que aspira a millorar la seva sort, a aconseguir el que li manca, dormint amb un déu. El caràcter matern ens revela, doncs, el que és més propi d'Eros i de tot *démon*: el desig d'apropar-se al que és diví i immortal.

Quan la iniciació de Diotima comença, hom descobreix que Eros és en realitat el desig humà d'assolir la felicitat. Eros s'afanya per assolir la felici-

tat perquè Eros és afany de posseir allò que és bell i bo, i la felicitat és bella i bona. No és gens clar què es posseix quan es posseix el que és bell (per exemple, hom no esdevé bell o feliç només pel fet d'obtenir una obra d'art o casar-se amb una persona bella); degut a aquesta dificultat, el relat de Diotima abandona momentàniament la bellesa i Eros es relaciona primordialment amb el bé. Quan hom posseix el que és bo, hom és feliç i la felicitat sembla ser un fi en ell mateix. Així, Eros es defineix com el desig de ser feliç o de posseir el que és bo per a sempre, perquè hom vol tenir el que és bo també en el futur i no només en el present. Diotima posa de manifest el que estava implícit en Aristòfanes: Eros està estretament relacionat amb el desig d'immortalitat o, en altres termes, Eros és un intent de fugida de la temporalitat.

Ara bé, Eros és un nom molt general per a un desig que pot manifestar-se de moltes maneres diverses. Aquest desig és comú a tots els éssers humans (205c), atès que tots volen ser feliços, de manera que tots ells són amants i Eros és omnipresent en la seva vida. Ara bé, aquesta definició d'Eros és massa general; car, tal com Diotima indica, anomenem a alguns homes amants i a altres no. No anomenem amants a tots els homes que intenten aconseguir el que és bo per a sempre, és a dir, a tots els que intenten ser feliços. Només anomenem amants als que ho intenten mitjançant «l'infantament en la bellesa tant en termes del cos com de l'ànima» (206b). La bellesa i la procreació són els dos elements que caracteritzen Eros en el sentit restringit.

La procreació distingeix la visió d'Eros de Diotima de la d'Aristòfanes i de la de Fedre. Agató ha tocat breument aquest tema per a subratllar la creació artística, però, a banda del fet que això entra en conflicte amb la seva visió d'Eros com a déu autosuficient, Agató no relaciona la procreació amb el desig d'immortalitat. En canvi, la procreació està present en les tres parts del final del relat de Diotima: l'amor als cossos que produeix descendència humana, l'amor a la fama que produeix poemes i fins i tot lleis, i, al capdamunt de l'escala de l'amor, la contemplació del que és bell en si mateix que produeix virtut.⁶

En el discurs d'Aristòfanes, després de dues operacions complicades, Eros no pot curar les ferides dels éssers humans perquè és impossible esdevenir éssers rodons un altre cop. Encara que conclou amb una nota optimista, en realitat el discurs d'Aristòfanes no pot oferir esperança i només proporciona la demolició de les creences tradicionals. Podem dir que Sòcrates és més revolucionari que Aristòfanes perquè ofereix l'esperança als homes d'esdevenir d'alguna manera divins (és a dir, immortals) i, per tant, d'eliminar la diferència entre déus i homes. Hem vist que Eros en sentit general és l'anhel humà per assolir immortalitat, ja que és el desig de posseir el que és bo per sempre. Si fos satisfet, aquest desig eliminaria les diferències entre homes i déus, i Sòcrates indica que això és possible fins a cert punt mitjançant els tres tipus de procreació. Tanmateix, cal ser cautelós perquè en aquest discurs Sòcrates no ens explica tota la història sobre l'amor. Tal com ha estat acordat entre els convidats, Sòcrates vol fer un elogi d'Eros i quan comença a parlar diu que fer un elogi consisteix en dir la ve-

6. El motiu principal per anomenar el passatge final l'escala de l'amor és que Diotima diu: «pujant com si utilitzéssim graons» (211c).

ritat escollint les veritats més belles (198d). És per això que Sòcrates silencia que allò veritablement immortal és inaccessible per als humans, que, per a dir-ho d'alguna manera, només pot ser albirat de lluny i que això només és a l'abast d'uns pocs i durant uns breus instants; a més, durant aquests pocs instants la bellesa immortal apareix «de sobte» (210e) o inesperadament. D'altra banda, possiblement degut també a la seva voluntat de fer un elogi, Sòcrates silencia o ignora un altre component desconcertant de l'amor: a vegades, els homes desitgen allò que no els és bo, fins i tot quan en són conscients. El lligam entre amor i bondat no és, doncs, tan evident com se'ns presenta aquí; o, en altres paraules, l'educació amorosa vers el bon Eros és més difícil del que sembla.

Abans he apuntat que l'existència de démons o éssers que són «entre mortals i immortals» és difícil de justificar. De fet, no hi ha entremig entre mortalitat i immortalitat. Ara hem vist que Eros és un desig humà que pren formes diferents i potser no és tan absurd anomenar aquest desig *démon* (o considerar-lo entre mortal i immortal) com ens podia semblar en un principi. Podem dir que això és una «opinió correcta», un estat que Diotima ens ha avisat que figura entre la saviesa i la manca d'ententiment (202a). La seva visió d'Eros com a *démon*, com a entremig entre mortal i immortal, pot no ser saviesa completa, però sí que pot ser una opinió correcta. En primer lloc, el desig d'immortalitat i la possibilitat de satisfer-lo a través de la procreació, pot créixer o disminuir en els éssers humans, i podria fins i tot desaparèixer momentàniament. No és tan desbaratat, doncs, dir que Eros és entre mortal i immortal, ja que de vegades mor i després neix un altre cop (203d-e). En segon lloc, aquest desig i els seus fruits representen la petita porció d'immortalitat que ens és atorgada als éssers humans. Així, tot i que Sòcrates nega la immortalitat i la divinitat en sentit estricte d'Eros, l'Eros que ell presenta conté quelcom d'immortal i de diví en tant que és un camí cap a la divinitat.

Al final del relat de Diotima ens adonem, però, que el que és veritablement diví no és Eros sinó la bellesa en si mateixa, que hom pot albirar al capdamunt de l'escala de l'amor. «La divina bellesa en ella mateixa» (211e) és definida com a immortal, ja que «sempre és i mai comença a ser o mor» (211a); també és auto-suficient ja que no és afectada pel que la contempla, ni esdevé menys bella quan altres coses «participen» d'ella (211b). Al mateix temps, exerceix una poderosa influència en els éssers humans, ja que converteix les coses en belles i provoca «veritables imatges de virtut» (212a) en els que la contemplen. És temptador veure en aquest passatge una referència a la teoria de les idees que tradicionalment se li adjudica a Plató. Tanmateix, Plató no utilitza l'expressió «idea de bellesa» ni ofereix massa indicacions per a creure que hi ha una teoria desenvolupada i fixada. Si estudiem aquest diàleg en ell mateix, tal com he fet aquí, només podem afirmar que en el discurs que Plató posa en boca de Sòcrates la bellesa sembla ser l'única entitat divina i que sembla estar estretament lligada amb la bondat, ja que pot produir virtut.

L'ascens de l'escala que condueix cap a la bellesa en si mateixa presenta un seriós problema perquè durant aquest ascens Eros desapareix. L'elogi que fa Sòcrates d'Eros acaba deixant Eros de banda. En el seu lloc, s'utilitzen verbs relacionats amb la contemplació: «qui hagi estat educat fins aquí en l'eròtica, *contemplant* successivament i correctament les coses belles, al

anar ara al fi perfecte de l'eròtica *entreveurà* de sobte quelcom meravellósament bell en la seva naturalesa» (210e, el subratllat és meu). El procés s'anomena eròtic, però no es menciona l'amor al bell, ni altres tipus d'amor. L'home iniciat en l'ensenyament que relata Diotima no estima l'objecte final de la seva recerca en el sentit de desitjar una unió física amb aquest objecte. Tanmateix, potser la contemplació és la forma final i més perfecta d'aquest Eros que hem dit que es manifestava de maneres diverses. El fi perfecte de l'eròtica seria, doncs, l'activitat intel·lectual o teòretica, és a dir, contemplativa.

El problema que se'ns presenta consisteix en saber què vol dir estimar el que és bell, i què vol dir unir-se amb el bell o posseir-lo. Aquest problema és semblant al que Sòcrates i Diotima han tingut abans en la seva conversa, quan no sabien respondre què té el que posseix la bellesa (204d). És clar que posseint coses belles hom no esdevé bell. Davant d'aquesta *aporia*, Diotima havia substituït el bell pel bo. Ara, al final de l'ascens, la relació amb la «bellesa en ella mateixa» és descrita com a contemplació, i no com a desig de possessió o unió física. Sembla ser que la bellesa requereix certa distància (respecte a l'espectador) per a ser bella, de la mateixa manera que el diví necessita separació (respecte a l'humà) per a ser diví. Així, Diotima no anomena directament amor o Eros a la nostra relació amb el que ella considera veritablement diví. El motiu pot ser que l'amor o Eros s'identifica massa sovint amb el desig de possessió o de fondre's amb l'objecte estimat. Per a Diotima hi ha un amor superior que requereix distància: la contemplació teòretica. És sorprenent, però, que per arribar a aquesta contemplació s'ha de començar per l'amor a un cos bell i a tots els cossos bells, i que, malgrat semblar un ascens individual i solitari, Diotima declara que hi ha una relació pederàstica entre un guia expert i un home jove (210a-c, 211b).

És evident que el discurs de Sòcrates és molt més ric que el que aquesta breu introducció ha pogut mostrar. Això no obstant, hem vist que en aquest discurs Eros no és un déu, però que en certa manera és diví perquè indueix els éssers humans a cercar la immortalitat o divinitat mitjançant les diferents formes de procreació. Ara bé, el que és veritablement diví en opinió de Sòcrates no és Eros, sinó la bellesa, i la manera adequada de relacionar-se amb ella és una forma d'Eros especial: la contemplació. Donat que aquesta contemplació produeix «veritables imatges de virtut», podem dir que el seu fruit és el coneixement pràctic o moral: la *phrónesis*. Amb això s'uneix estretament la bellesa amb la moral, encara que aquesta relació no sigui desenvolupada en el diàleg. En qualsevol cas, encara que Sòcrates negui la divinitat d'Eros i encara que els déus olímpics no juguin cap paper important en el seu relat, Sòcrates dona a entendre algun tipus de noció del que és diví, una noció que a més pot ensenyar-nos què és la virtut. Així, a diferència dels altres convidats en *El Convit* Sòcrates no és impiu, sinó que el seu discurs evoca un tipus diferent de pietat.

Alcibiades: l'home diví

Després del discurs de Sòcrates, Alcibiades entra abruptament a casa d'Agatò acompanyat d'un grup d'esvalotadors. Alcibiades està «molt bor-

ratxo» i porta «una corona tupida amb heura i violetes i el seu cap és ple de cintes» (212d); aquest ornament fa que sembli un déu. Així, si Fedre presentava Eros com el més vell dels déus, Agató com el més jove i Sòcrates com un *démon*, Alcibiàdes apareix com si fos una divinitat ell mateix. Aquest home ambiciós, poderós i temerari sembla declarar que ell és l'únic ésser diví.

L'entrada d'Alcibiàdes posa a prova el que els convidats han dit sobre Eros i sobre els déus; principiament revela el que era implícit en els discursos de Fedre i Aristòfanes. En primer lloc, ell personifica el que Fedre implícitament considera veritablement diví, allò que fins i tot és per damunt dels déus olímpics, ja que Alcibiàdes és jove i bell, i és un estimat com Aquil·les (segons la versió de Fedre), a més és un home coratjós que porta a terme proeses admirables en guerra no a causa del seu amor, sinó degut a la seva naturalesa. Del discurs de Fedre se'n desprèn que hauríem d'adorar els Alcibiàdes del món i deixar de banda Eros i els altres déus tradicionals. En segon lloc, el discurs d'Aristòfanes descriu Eros com «el nostre guia i general» i deixa entendre que Eros posa en perill l'ordre olímpic. Alcibiàdes sembla encarnar aquest Eros perquè és alhora un dels principals guies i generals d'Atenes i un distorsionador de l'ordre democràtic d'Atenes, ja que la seva ambició desenfrenada provoca la gelosia d'altres ciutadans importants, fomenta l'ambició d'aquests i, en últim lloc, dona peu a la confrontació entre les diferents faccions polítiques⁷. La seva irrupció en *El Convit*, amb l'alteració de l'ordre de discursos i de la disposició de seients que provoca, mostra el seu caràcter potencialment tirànic, que com l'Eros d'Aristòfanes posa en perill el *statu quo*. A més, en venir coronat com un déu, Alcibiàdes mostra la seva manca de respecte pels déus. Com el discurs de Fedre, el discurs d'Aristòfanes també suggereix que hauríem d'adorar un tipus com Alcibiàdes, però en aquest cas perquè ell és la personificació d'Eros i l'alliberador de la convenció opressora.

La impressió que Alcibiàdes ens dona de burlar-se de la religió i d'alterar la convenció en *El Convit* és important per un altre motiu: la nit en què l'escena del diàleg va tenir lloc pot haver estat la mateixa nit en què, segons el relat de Tucídides, les estàtues dels Hermes a Atenes foren mutilades i alguns misteris religiosos foren revelats a no iniciats⁸. Plató ens porta a pensar en això a l'estrany començament del diàleg, quan Apol·lodor relata a Glaucó el que passà a casa d'Agató, corregint-lo pel que fa a l'any en què va ocórrer. El fet que Glaucó estigui tan confós respecte del que va passar aquella nit a casa d'Agató i respecte a la data, pot indicar que hi ha hagut algun interès per part dels participants en ocultar-ho. Els crims religiosos, que podrien haver coincidit amb la nit del convit, van tenir lloc poc abans de l'expedició a Sicília i Alcibiàdes entre altres va ser acusat de cometre'ls. Ni Tucídides ni Plató declaren Alcibiàdes culpable d'aquests crims de manera explícita, però la presentació d'Alcibiàdes en *El Convit* no ajuda gens a provar la seva innocència.

Tot això és especialment interessant, perquè si Alcibiàdes fou responsable de la mutilació dels Hermes i de la revelació dels misteris religiosos, podria haver estat a causa de la influència de Sòcrates, amb qui Alcibiàdes,

7. Veure Tucídides, *Història de la guerra del Peloponès*, VII i VIII.

8. *Ibid.*, VI.27-8.

com ell mateix admet, solia passar molt de temps. Però, com hem vist, en *El Convit* Plató ens mostra que, malgrat tenir una visió particular i poc convencional del que és diví, Sòcrates, a diferència dels altres discursants, no elimina la distinció entre allò humà i allò diví, i no pretén entrar en conflicte obert amb les creences tradicionals. I el que és clar és que Sòcrates no ensenya a adorar éssers humans per sobre dels déus. Així, Plató vol donar a entendre que Alcibiades no va aprendre de Sòcrates a comportar-se llicenciosament; ans al contrari, segons Plató, si Alcibiades hagués seguit l'ensenyament de Sòcrates, hauria esdevingut moderat i d'alguna manera pietós; com ell mateix confessa, si l'hagués seguit, «no hagués pogut portar més la vida que portava» (216b). Encara que l'ensenyament de Sòcrates és diferent de la pietat tradicional és una forma de pietat, i per tant no fa burla, sinó que respecta les altres formes de pietat.

Conclusió

El Convit és un diàleg especial dins del corpus platònic perquè, si més no aparentment, té un déu com a tema central. Però el diàleg ens porta a creure que Eros, de fet, no és un déu. Ara bé, què ens diu el diàleg de l'opinió de Plató sobre la divinitat i la religió? El problema, com sempre ens passa al llegir els diàlegs de Plató, és que aquest no diu res amb veu pròpia i tot depèn de fins a quin punt creiem que Plató parla per boca d'algun dels seus personatges, normalment Sòcrates (que aquí a més parla per boca de Diotima). Malgrat aquest enigma, el que hem vist en aquesta introducció al diàleg és que Plató ens mostra les contradiccions dels que pretenen defensar la religió tradicional com Aristòfanes, o utilitzen les autoritats dels poetes antics com Fedre, o creuen explicar quina és la naturalesa del déu com Agató, perquè amb els seus discursos tots ells en realitat destrueixen l'ordre i la pietat que tota religió vol instaurar. D'altra banda, en el discurs de Sòcrates se'ns presenta quelcom de diví en la bellesa en si mateixa, que està d'alguna manera relacionada amb el bé. Segons Sòcrates, la manera adequada de conèixer o d'entrar en contacte amb el diví és la contemplació filosòfica que ens ensenya Diotima, a la qual s'hi arriba mitjançant el refinament eròtic i l'ascens en l'escala amorosa. Forçant-nos a contrastar el discurs de Sòcrates amb la resta de discursos, no hi ha dubte que Plató ens porta a pensar que el que diu Sòcrates s'acosta més a la veritat pel que fa als déus i a la religió que no pas el que diuen els altres convidats. A més, Plató posa la conversa filosòfica socràtica, que en aquest diàleg Sòcrates intenta portar a terme breument amb Agató, com a exemple d'educació eròtica. Tanmateix, mitjançant l'exemple d'Alcibiades, Plató també indica que l'educació socràtica no sempre és reeixida.

Una de les raons per les quals és interessant examinar què passa amb la divinitat d'Eros en *El Convit* està relacionada amb les acusacions contra Sòcrates, per les quals fou jutjat i finalment condemnat a mort pels Atenesos. Segons l'*Apologia de Sòcrates* (24b-c), les acusacions afirmaven que «Sòcrates corromp la joventut i no creu en els déus en què l'estat creu, sinó en nous éssers espirituals (*daimonia kaina*)». L'acusació de corrompre la joventut és significativa, especialment degut a l'entrada d'Alcibiades en el convit. Com he dit abans, amb el discurs d'Alcibiades, Plató exculpa Sò-

crates d'aquesta acusació. Pel que fa a la segona acusació, hem vist que l'única cosa divina que Sòcrates presenta és la bellesa. Així doncs, podríem concloure que Sòcrates no creu en els déus de la ciutat sinó que creu en «nous éssers espirituals». Tanmateix, si hom compara la visió de Sòcrates amb la dels altres convidats, com hem fet aquí, hom veu que tots ells posen en dubte implícitament la divinitat d'Eros i fins i tot la dels déus olímpics. Amb això, Plató mostra que la descreença en els déus de la ciutat estava molt estesa entre les principals figures d'Atenes. Hem vist que Aristòfanes, que sembla ser el principal instigador dels prejudicis contra Sòcrates que portaren a les acusacions, acaba irònicament cometent amb el seu discurs a *El Convit* un dels crims que suposadament havia comès Sòcrates, és a dir, promou una nova religió, la religió del desig humà anomenat Eros que anhelava la immortalitat i desitja l'alliberament del càstig imposat per les divinitats olímpiques. En canvi, Plató mostra que, a diferència dels poetes, Aristòfanes i Agató, Sòcrates manté una posició relativament moderada, ja que evita una confrontació directa amb els déus olímpics i mostra una forma de pietat o consideració pel diví que el fa respectar la pietat tradicional en comptes de desacreditar-la públicament. Certament, la posició socràtica posa l'ensenyament filosòfic per damunt de la religió. Però, en última instància, Plató vol persuadir-nos que la filosofia ensenya a valorar i a anhelar el que és més elevat i el que és diví, sigui això el que sigui, mentre que la poesia, tant si és tràgica com còmica, si no conté un veritable ensenyament filosòfic, tendeix a destruir-ho.