

# DOS CENAS

GEORGE STEINER

Traducción de Juan Almela



## I

Comer a solas es experimentar o padecer una soledad peculiar. El compartir comida y bebida, en cambio, llega a lo más hondo de la condición socio-cultural. La gama de sus implicaciones simbólicas y materiales es casi total. Abarca el ritual religioso, las construcciones y deslindes genéricos, los dominios de lo erótico, las complicidades y enfrentamientos de la política, los contratos del discurso, risueño o grave, los ritos del matrimonio y de la congoja fúnebre. En sus complejidades múltiples, el consumo de una comida alrededor de una mesa, con amigo o enemigo, discípulos o detractores, íntimos o extraños, la inocencia o las convenciones establecidas de la convivialidad, son el microcosmo de la sociedad misma. "Convivir (verbo que en inglés se hace raro después de mediados del XVII) es, en efecto, "vivir con otros y entre ellos", de la manera más articulada y cargada, que es la de la comida compartida. Paralelamente, el partir el pan a solas tiene una extrañeza como de animal o dios. *Le vin du solitaire* —firmado Baudelaire— es una parodia o negación desolada del acto comunitario, de la comunicación en la comunión, tanto sagrada como secular.

La antropología y la etnografía insisten en el carácter central de las comidas en común —y aquí "en común" se extiende desde la reunión clandestina o estrechamente resguardada de un grupo elegido, hasta los saturnales y carnavales abiertos a la ciudad o tribu entera. Junto con estudios religiosos y propuestas psicoanalíticas, con la sociología y el análisis de los mitos, la antropología —*las sciences de l'homme*— vincula a la institución de la comida compartida conceptos fundamentales del totemismo, el sacrificio humano y animal, la purificación y la iniciación. Una vez más, esta gama es casi inconmensurable. Se extiende desde las prácticas y simbolismo del canibalismo, arraigados en reflejos primarios, elementales, de la conciencia, desde una laboriosa transición o transgresión hacia la humanidad, cuya hondura escapa a nuestro pleno entendimiento, hasta trasposiciones de "ingerir el dios" como las que encontramos en la comunión cristiana. Por lo demás, arcaicos y todo, numerosos

caracteres de estas convivialidades fecundas sobreviven en el rancho militar, en la comida o cena fraternal o profesional, en la glotonería de la velada rural, en la comida de aniversario, en los innumerables modos de comer juntos de los cuales los hombres excluyen a las mujeres o las mujeres a los hombres. Precisamente porque el consumo de comida y bebida, en especial más allá de la necesidad orgánica inmediata, está cerca de definir nuestra humanidad común o "socializada", estas convivialidades son fundamentales, en conjunto, para nuestra historia tanto como individuos —del bautizo o la velada— y como miembros uno de otro en la hambrienta política corporal.

Pero si la noción de convivialidad parece acarrear la de lo festivo, de lo alegre incluso hasta la altura de la trascendencia, ¿qué haremos con aquella enigmática ocasión de Éxodo 24 en que Dios invitó a compartir con Él la comida a Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y setenta ancianos de Israel? Esta misma noción o estructura de experiencia compartida puede llevar fatalidad consigo. Desde el infanticidio y el canibalismo de la cena de Atreo y Tiestes (leyenda que nunca ha perdido su imperio hipnótico sobre la imaginación occidental) hasta aquella en que Banquo se levanta ante Macbeth, desde el tumulto homicida en la boda de Hércules hasta los frecuentes ejemplos de celebración cortesana donde los déspotas renacentistas apuñalaban o envenenaban a sus huéspedes rivales, la convivialidad ha sido ocasión de muerte. Esta congruencia paradójica se universaliza en las moralidades y alegorías medievales como el *Everyman*, donde el rico y el glotón brindan ante el grupo respetuoso y la Muerte lo hace a su vez. Era como si los momentos de refinamiento culinario o prodigalidad fuesen acompañados de una amenaza oculta. ¿Quién puede olvidar las insinuaciones macabras, el *memento mori*, en esos banquetes representados por Buñuel o Fellini? ¿o en el "comer hasta la muerte" en *La gran comilona*?

Dos muertes continúan caracterizando la historia moral e intelectual occidental. (¿Habría diferido mucho esa historia, habría alumbrado una luz más serena el paisaje de la conciencia occidental si el acontecer

axiomático hubiera sido un par de nacimientos?) Pero es a dos muertes violentas a las que nos referimos al determinar nuestra herencia y los modos como ésta ha generado el contexto de nuestra cultura. Las muertes de Sócrates y de Jesús de Nazaret siguen siendo piedras de toque de nuestra historicidad, de los reflejos de sensibilidad y reconocimiento merced a los cuales hacemos de la remembranza un legado de referencia a nuestra identidad hebreo-cristiana y clásica. Por finales que sean, además, con todo lo que las hace insoportables para el recuerdo razonado, estas dos ejecuciones siguen vehementemente inconclusas. Su condición y significación existencial, las cuestiones que plantean nos apremian con insistencia que no disminuye. Aun para aquellos —¿quedarán hoy algunos?— capaces de internalizar alguna confianza en la resurrección de Jesús, ese concepto tan intratable para la razón y el principio de realidad, la crucifixión, retendrá (como para Pascal) su terror, su suma de agonía hasta el fin de los tiempos y del mundo. En estas dos muertes poseen interminable gravedad la consecuencia del derroche incommensurable, nuestro sentido de lo irreparable.

Los puntos que suscita la ejecución de Sócrates en 399 a.C. son los de las posibilidades del pensamiento cuando el pensamiento es expresado públicamente. Son esos puntos, absolutamente centrales, de la coexistencia o no coexistencia de la maravilla —pues eso es— de la percepción ética individual y la interrogación bien trabada, por una parte, y por otra la cohesión, la estabilidad mínima, la perpetuación normativa de la polis (la ciudad, la *communitas*, la colectividad política o mancomunidad). En Sócrates encarna el imperativo del pensamiento, la indiferencia del discernimiento interrogante a las inevitables impurezas del ajuste socio-político. Su compulsión anárquica o, más exactamente, su entrega a criterios de rigor moral y epistemológico que pueden tomarse por antitéticos a los usos pragmáticos, comprometidos y comprometedores del orden público, recibe, en Sócrates, una dimensión adicional. Es la de su *daimonion*. En ciertas áreas de la física y la cosmología actuales se recurre al concepto de “extrañeza”. Una “extrañeza” comparable, la de la orden y validación sobrenaturales, concede su fuerza desarmante a la lógica socrática, al *elenchos* o método de interrogación mediante la revelación forzada de la contradicción. Sólo en Spinoza (acaso su único sucesor auténtico) experimentamos un encadenamiento parecido de lo sobrenatural y lo lógico. La “extrañeza” de este género no está a gusto en la ciudad, en la *civilitas*. De ahí la levedad emancipada, la musicalidad de la dialéctica de Sócrates cuando sale al campo, a las orillas del Iliso frecuentado por las ninfas (como en el *Fedro*).

Pero las provocaciones implícitas en el proceso y la ejecución de Sócrates son asimismo de un orden más personal (aunque lo personal sea persistentemente, en

el retrato platónico, una figuración de lo universal). A despecho de laboriosos argumentos en contra, Sócrates se acerca mucho a garantizar su propia condena. Se niega a negociar aquello que posee a su espíritu y santifica tal posesión invocando la “voluntad del dios”. La concentración filosófica ha sido llamada piedad natural del intelecto. Es una piedad de esta categoría, autorizada por lo “demoniaco” (aquí puede pensarse en el *Geist* de Hegel), la que Sócrates opone —con algo de juguetón, a la vez decisivo y exasperante— a la *pietas* de la fe civil oficial y las instituciones religiosas. Por añadidura —como es famoso— las descaradas propuestas de Sócrates en cuanto al castigo que podría aplicársele en puesto de la cicuta, tornan irrecusable la situación. Tal como lo infiere incómodamente Jenofonte, en el fin de Sócrates hay algo más que un toque de suicidio. (Se le había dado modo de escapar de la cárcel, pero Sócrates no quiso.) En un remate dialéctico, Sócrates le endosa a Atenas la culpa de sangre de su muerte elegida. ¿Ha logrado recobrase la “ciudad del hombre” occidental?

Ninguno de estos dilemas envejece. La “vida examinada” requerida por Sócrates exige que todos y cada uno de nosotros figuremos en aquel jurado ateniense. ¿Cómo habríamos votado? El dicho de Goethe —“antes la injusticia que el desorden”— plantea la acusación concisamente. Sostiene, como Hegel con respecto al conflicto entre Creonte y Antígona, que la preservación del orden social-legislativo posibilita la reparación de los yerros de la justicia. El desorden, la dispersión de la solidaridad cívica, a causa de la individualidad anárquica y la “luz interior”, destruye no sólo la vida cotidiana sino la eventualidad del progreso, del mejoramiento en la comprensión y cumplimiento de la justicia. ¿Es demasiado elevado el precio pagado por las hazañas autónomas de la conciencia? Cuando Sócrates fue juzgado, Atenas se encontraba en condiciones de humillación militar y división política. La verdad y grandeza moral de la exculpación de Dreyfus ¿no desequilibraron casi fatalmente a Francia en vísperas de una guerra mundial? Pero los problemas planteados son aún más espinosos que los de la coexistencia polémica entre la conciencia personal y los constreñimientos de la voluntad general. La *intelligentsia*, la élite filosófica no está siempre de parte de la emancipación política o la libertad de conciencia. Lejos de ello. Un anhelo más o menos confeso de estilos de gobierno jerárquicos, despóticos, habita como un sombrío espejismo numerosos grandes sistemas filosóficos. Platón se vuelve repetidamente hacia el tirano Dionisio, Hegel al absolutismo prusiano, Heidegger al nacionalsocialismo, Sartre hacia Stalin y Mao. Los fantaseos nietzscheanos de poderío son evidentes. Y Sócrates mismo pasaba por tener inclinaciones oligárquicas. Mientras reflexionemos sobre las ambigüedades de la condición del individuo dentro de la sociedad, sobre las relaciones entre el

pensamiento puro y la actuación política, aquel tribunal ateniense estará a la vista.

Hay pues un sentido en el cual el asunto de la muerte de Sócrates sigue siendo intemporal. Las temporalidades de la crucifixión, empezando por el enigma múltiple de su localización en el tiempo histórico (¿por qué en aquel tiempo y lugar, excluyendo al parecer el género humano anterior o uniformado?), son las del constante desplazamiento. Ninguna generación cristiana ha visto el Gólgota enteramente lo mismo que cualquier otra. La vacilante evolución de la doctrina y sacramentos alrededor de la encarnación, la Reforma, la secularización del sentido occidental del mundo (*Weltsinn*), la crítica de fuentes y textos, las etapas metamórficas en nuestras lecturas del acontecimiento y la alegoría, han alterado la percepción de la Cruz. Para el cristiano, sí, pero también, por muchos caminos oscuros, para el no cristiano, la crucifixión y el grito de muerte de Jesús, ineluctable reiteración en sí misma de su pregunta previa —“¿quién decís que soy?”—, impulsan a la mente a buscar asidero en algún género de tiempo dialéctico y eternidad responsables, lo histórico y lo intemporal. ¿Lo han logrado incluso los más sutiles y perceptivos de los intelectos humanos, los de un Agustín o un Pascal o un Kierkegaard?

La enormidad de la crucifixión (física y cosmología hablan ahora de “singularidades”) ha asumido una urgencia imposible. Exige consideración a través del oscuro cristal del siglo más bestial de nuestra historia. Plantea sus preguntas, sus requerimientos de interpretación, inmediatamente después de la larga medianoche de matanza y deportación, de hambre y campos de exterminio. El proceso y la muerte de Sócrates no dejan de preservar y solicitar cierta calma de pensamiento. No puede haber tal con respecto al grito de Jesús ante el abandono final, la final desnudez y humillación frente a la mudez de Dios (y la mudez es de otro grado que el silencio). Es parte, además, de la lógica seca de la desmitologización, del existencialismo que marca hasta nuestros supuestos religiosos, que el concepto de resurrección palidezca precisamente en la medida en que el de la agonía en el Gólgota se torna más gráfico. Vivimos el Viernes más intensamente que el Domingo.

Probablemente la cultura occidental, la de Europa en particular, no recobrará su cabal vitalidad, sus fuentes de ser, si no pueden ser pensados los nexos —históricos, ideológicos, simbólicos, metafísicos y religiosos— entre el Gólgota y Auschwitz. Si no pueden ponerse de algún modo al alcance de la razón y de las metáforas por las cuales hacemos llevadero lo insoluble de nuestra experiencia. Con todo, no es en modo alguno evidente que el intelecto o los recursos imaginativos de hombres y mujeres tras la gran oscuridad posean capacidad para semejante acto mental. Con muy contadas y fragmentarias excepciones, la “teología del post-Holo-

causto” ha sido débil. Las iglesias y teólogos cristianos no han logrado, escandalosamente, comprometer plenamente su papel, no sólo histórico y contingente sino doctrinal y ontológico, en el cultivo del odio a los judíos. De manera demasiado comprensible, el judaísmo permanece embotado o, en algunos de sus reflejos, incluso atontado en las secuelas del horror. Salvo para el fundamentalista, la teodicea retrocede ante el hecho. Cosa notable, los maestros de la interrogación filosófica, aun cuando estén implicadas sus propias vidas (un Wittgenstein, un Heidegger), poco o nada tienen que decirnos. Hay no obstante un sentido —que creo decisivo— en el cual la Cruz se alza junto a los hornos. Esto es a causa de la continuidad ideológico-histórica que conecta el antisemitismo cristiano, viejo como los evangelios y los padres de la iglesia, con su erupción terminal en el corazón de una Europa cristiana. Pero también ocurre en un nivel mucho más hondo, tan conjetural, tan *mysterium tremendum*, que rechaza la inadecuación del discurso ordenado.

Por razones acerca de las cuales la historia nos deja en la ignorancia, los judíos (¿qué proporción del total?) rechazaron las pretensiones mesiánicas, el postulado de la divinidad en Cristo y sus discípulos. Cayó el anatema sobre Pablo de Tarso. Y esto a despecho del clima, por entonces, de expectación dramática, escatológica y apocalíptica, pese a la destrucción del segundo Templo, y sin considerar los anuncios de una figura y una pasión como las de Cristo en diversos salmos y en el Deuterocanónico. El triunfo mismo del cristianismo reforzó el aborrecimiento judío hacia la noción de un Dios crucificado y de un “dios-hombre” u “hombre-dios” inexplicablemente híbrido. En virtud de su fidelidad a un monoteísmo estricto, el judaísmo, a ojos de sus seguidores, había negado la posibilidad de la encarnación de Dios en una persona humana (Jesús, hijo de José de Nazaret). A su vez, los carniceros de los progroms y de Auschwitz proclamaban, ejercían la parte de bestialidad del hombre. Vacidados de Dios, retornaban a la animalidad sadista, asua ennegrecida de algo sin duda presente en cada cuerpo y mente humana. Los judíos, denegadores de un real descenso de Dios al hombre, eran torturados y vueltos cenizas por quienes habían saludado la ascensión de lo bestial a su propósito inhumano. Intuyo una indecible simetría.

Empujadas por la fuerza de la analogía o del contraste, las comparaciones entre Sócrates y Jesús son, desde el Renacimiento, un tema recurrente en el debate retórico y filosófico occidental. Empleando un lenguaje más o menos esópico, los *philosophes* de la Ilustración replicaron a las pretensiones de los apologistas cristianos, especialmente católicos, en la época posttridentina, que aun el más noble y puro de los espíritus paganos había sido víctima de una baja superstición, la creencia en un *daimonion*. Los librepensadores del siglo XVIII se-

ñalaron la lúcida nobleza de la muerte de Sócrates, el ideal de un elíseo poético-filosófico invocado por el sabio en la hora de partir. Este hallazgo en favor de Sócrates se prolonga, a menudo discretamente, en la frecuente meditación de Hegel en torno a las dos *personae*. En teólogos o filósofos del siglo pasado como Kierkegaard y Nietzsche, las comparaciones entre Sócrates y Jesús se vuelven un *Leitmotiv*. Las afinidades están a mano. Ambas figuras, inagotables para el maravillarse y la indagación hermenéutica, se nos revelan de segunda mano. Nuestro "Sócrates" es un compuesto de los retratos, a menudo discordantes, de Platón, Jenofonte y Aristófanes. No hay mayor dramaturgo que Platón en cuanto a argumento y estilo intelectual. Nunca concluirá el debate en torno a la medida de la construcción platónica del Sócrates de los diálogos. ¿Estamos ante una transcripción más o menos fiel de persona y voz, al principio, suplantada gradualmente hasta una "suprema ficción", una *dramatis persona* animada por la teoría de las ideas y el programa político de Platón, no socráticos, si no es que antisocráticos? ¿Es el Sócrates de los diálogos intermedios y tardíos una cristalización de lo imaginario en un nivel de presencia como el de un Fausto o un Hamlet? ¿Y en cuanto a Jesús? Lo que sabemos de él consiste por entero en el testimonio establecido por los evangelios sinópticos y el de Juan, en los Hechos y en algunas epístolas paulinas.

Las relaciones cronológicas y sustantivas de cada uno de estos documentos con los hechos participados, sus relaciones mutuas, han sido tema de enojosa controversia durante casi dos milenios. La misma existencia de Jesús ha sido repetidamente puesta en duda. Dondequiera toquemos lo que se cuenta de sus dichos y hechos, se interpone un carácter indirecto, turbulento y cargado. No es sólo el de la tipología narrativa, de contradicciones rotundas entre los evangelios mismos, de imposibilidades históricas (p. ej. las exposiciones del supuesto juicio). Es, como en el caso de quienes narran o caricaturizan a Sócrates, el resultado de sensibilidades literarias e ideológicas radicalmente diferentes. El Jesús de Marcos no es el de Lucas; ninguno se ajusta, en puntos clave, al Cristo del cuarto evangelio. Tanto en la materia de Sócrates como en la de Jesús, la incidencia de luces calidoscópicas juega cegadoramente alrededor de un meollo irrecuperable. Ninguno de estos maestros escribe (el pasaje escrito en la arena y de inmediato borrado por Jesús es una enigmática aporía). Se enfrentan a los demás cara a cara, oralmente. Su ministerio involucra una crítica de la escritura que Platón enuncia: su inercia, su irresponsabilidad, el daño que hace a la memoria. El espíritu es de la voz; la letra, sólo de la ley o la norma no examinada, convencional. Por añadidura hay analogías de método. Creo que mucho falta por apreciar sobre las técnicas mayéuticas de las parábolas de Jesús. Por momentos exhiben exactamente esa exi-

gencia importuna, ese encerramiento del oyente que lo empujará a la duda pasmada y a una reconstrucción, a menudo dolorosa, de sus supuestos. Con un toque, acaso característico de mentes filosófico-poéticas preminentes (testigo, Wittgenstein), tanto el Sócrates platónico como el Jesús del Nuevo Testamento son virtuosos del ejemplo, del cuento o el gesto realizador que a la vez ilumina y devuelve a una opacidad y ambigüedad desafiantes, proposiciones complejas, metafísicas o morales. El uso del mito por Sócrates (el platónico), y las parábolas de Jesús, ejercitan vigores, delicadezas de sugerencia perturbadora. Hacen metafórico el pensamiento.

Poco hay de grato en semejante "vocación", en tan urgente llamado a la mediocridad y somnolencia de nuestro ser cotidiano. La censura de Lucas, según quien Jerusalén siempre matará a sus maestros y profetas, se aplica igualmente al destino de Sócrates. Ambos maestros, además, reúnen discípulos arrancándolos de rutinas ordinarias, productivas y sumisas. Seducen, exigiendo, por la exclusividad de sus demandas. Las múltiples suposiciones de que tanto en el platonismo socrático como en las enseñanzas de Jesús existe un centro esotérico, revelado sólo a un puñado de elegidos, no convencen. Pero la estrategia "organizativa" es de selección, de discipulado restringido. Jesús se despide de aquellos a quienes ha escogido como apóstoles, como recordadores y correos a la humanidad. En su último discurso a los jurados que lo han condenado, Sócrates predice que su tarea ejemplar será llevada adelante por hombres más jóvenes, que habrán entendido su propósito. Son aquellos en quienes la vida examinada será mantenida y desarrollada. En otras partes he señalado ecos específicos, "locales". Así, el papel del gallo, que en sus últimas palabras sacrifica Sócrates a Asclepio, y el que canta en la triple negación del Señor por Pedro. Es inquietante que la cabeza de Pedro en la última pintura de Caravaggio sea casi un facsímil del Sócrates tradicional de los bustos helenísticos y romanos.

Es evidente, con todo, que es el contrapunto entre los dos procesos y penas capitales lo que impone una visión apareada. Es la violencia hecha a Sócrates en 399 a.C. y la infligida a Jesús en los alrededores de 33 d.C. la que, como indicaba yo, establecen un duradero malestar en nuestra cultura. Irremediablemente han ahondado y acongojado el alma de los que piensan. No podemos escapar de las preguntas que plantean, ni sobrellevarlas. Impelido por su conciencia divinamente inspirada, Sócrates pone en duda la validez de la ley secular y el interés público. Enviado a lo suyo por Dios Padre, el rabí de Nazaret desafía el orden de inmanencia en el mundo; su "locura" desarma la razón. Entre esas dos provocaciones hay un vínculo esencial. Exponen nuestra común humanidad al chantaje de la perfección. Nos imponen demandas de lo ideal que

reconocemos como tales pero no logramos cumplir. Sócrates nos querría virtuosos, veraces, sobrios de ánimo, tranquilos ante el dolor y la muerte. Los mandamientos de Jesús (hasta puede haber en ellos una pizca de furia) son de altruismo total, de amor y compasión universales, de disposición a la trascendencia. Pocos somos tan fuertes como lo fueron Nietzsche o, en cierto sentido, Freud, para replicar o refutar estos imperativos radiantes. Menos todavía consiguen adoptarlos existencialmente. La *imitatio* resulta demasiado ardua. Ahora, contrariamente a lo que dice el poeta, no es el exceso de realidad lo que el género humano halla insoportable: es la luz cegadora de la perfección ejemplar. Contemplamos, con odio, y odio a nosotros mismos, a quiénes somos incapaces de emular, cuyas exigencias nos desnudan. Es precisamente este resorte psicológico de rechazo el que reside en las raíces del antisemitismo, del aborrecimiento prodigado a un pueblo que, por tres veces —en el monoteísmo mosaico, en Jesús y en el comunismo mesiánico de Marx—, ha enfrentado la humanidad de todos los días a ideales de sacrificio, de fraternidad y de abstinencia más allá de su alcance. Una mediocridad humana, demasiado humana, acosó a Sócrates y a Jesús hasta sus muertes “inconclusas”.

Entre esta abundancia de referencias cruzadas, escojo dos cenas, la del *Simposio*, en casa de Agatón el trágico, y la Última Cena de Jesús y sus discípulos, como la narra el evangelio de Juan. Hasta donde se me alcanza, quiero llamar la atención, de modo por fuerza rudimentario, hacia el genio constructivo, la andadura, en ambos textos, y hacia lo que tiende entre ellos un arco de reconocimiento.

## II

El *Simposio* no es, en ningún sentido propio, un diálogo platónico. Los jirones de diálogo mayéutico, como las palabras entre Sócrates y Agatón, amenazan con destejir la trama entera. El género al cual pertenece el *Simposio* es muy distintivo, aunque poco estudiado. Es el del “banquete”, *conversazione* o *soirée*. Este conjunto comprende el *Satiricón* de Petronio, momentos del *Decamerón* de Boccaccio, las *Ceneri* o “cena de las cenizas” contada por Giordano Bruno, y las *Soirées de Saint-Petersburg* de De Maistre, obra en cierta medida rival de Platón. Por necesidad, estos discursos conviviales fabricados tienen analogías con el drama, con la presentación escénica. Igualmente, echan mano de los recursos y tradiciones de la oratoria. Son textos donde el pensamiento se hace a la vez íntimo y festivo, donde el *moto spirituale* del *Convivio* de Dante, otro ejemplo de este modo, es “actuado”. Para cada uno de estos procederes, además, es vitalmente intrincado el ambiente, el marco del supuesto informe. Hay que trazar el mapa de un espacio.

Los expertos ponen la composición del *Simposio* entre 384 y 379 a.C. Pero la primera victoria de Agatón como trágico, que este banquete celebra, fue a principios de 416. La narración real por Apolodoro a un tal Glaucón parece estar situada hacia 400 a.C. Este múltiple distanciamiento, tan entretejido como el del *Protágoras*, suscita preguntas previstas. ¿Hemos de confiar en las pasmosas capacidades de Apolodoro para recordar? Él mismo menciona los inevitables vacíos y lo incompleto de su memorización. ¿Qué tan importante es tener presente el hecho de que este informe —el cual acaso Apolodoro, discípulo apasionado, haya recitado a otros en ocasiones previas— sea expuesto antes, tal vez inmediatamente antes, del proceso de Sócrates? En estos complejos preludios Platón parece retornar a la ingrata cuestión de lo oral, a través de la palabra escrita, del libre juego de la remembranza ante la sospechosa fijeza de lo textual. El hecho histórico y la ficción retórica se interpenetran. Los sutiles desplazamientos hacia el pasado tienden a imponer con vivacidad aún mayor la impronta de Sócrates en las mentes de quienes atestiguan. Son evidentes los paralelismos con los testimonios acerca de la vida y palabras de Jesús. También aquí funciona la cronología del recuerdo, del poner por escrito, de las modulaciones entre el testimonio directo y la “escritura” (el decaer en escritura). En el cuarto evangelio, más en particular, el problema de la voz del autor, —quién se dirige a quién, cómo puede ligarse el capítulo final con las convenciones de la narración personal del evangelio precedente— permanece en parte sin solución. Según una vena casi kierkegaardiana, estos textos, fundamentales para nuestra captación íntima y para nuestra cultura entera, son actos de “comunicación indirecta”.

Ambos textos giran sobre dos ejes. El primero es el de la separación y las interacciones entre el día y la noche (o la luz y la oscuridad). Esta dualidad es tan esencial para la estructura de la Última Cena en Juan, que numerosos exégetas han citado, controversialmente, un simbolismo gnóstico subyacente pero sistemático. Nuestro propio sentido habitual de lo diurno está, a la vez, tan labrado en nuestra conciencia y es tan difuso, que nos hace descuidar la dialéctica y el dramatismo de la situación. Esto lo agudiza la brillantez del día mediterráneo y la concomitante caída súbita de la noche. El *Simposio* invoca la fenomenología cíclica de los tiempos diurno y nocturno. Al igual que el cuarto evangelio, está cargado del “genio del lugar” específico que es la luz del día y, no menos sustantivo, la oscuridad. Nos damos cuenta, en una simultaneidad que desazona, de la división y la interrelación orgánica, como en la tranquila paradoja heraclíteica de la identidad del día y la noche, de la presencia y la negación. El día pasa a la noche; la noche la habita la ausencia de luz (un *chiaroscuro* enriquecido en nuestros textos por alusiones a luz de antorchas o lámparas).

Agatón ha ganado el premio de drama trágico en la luz blanca del teatro. Sus huéspedes se han reunido al anochecer. Están dispuestos a pasar la noche en fiesta, aplazando el sueño y el silencio, en francachela contra la naturaleza. Aun antes de entrar, Sócrates ha puesto en tela de juicio estas dicotomías generales. Retrocede, envuelto en su pensar. Este cuadro prefigura exactamente el que ofrecerá Alcibiades de un Sócrates que, durante cierta campaña militar, se pasó un día y una noche enteros clavado en el mismo lugar, inmerso en algún problema intelectual: "Y en pie permaneció hasta que nació la aurora y se levantó el sol. Entonces ofreció sus oraciones al sol." Triunfo reverente sobre la disposición natural de día y noche que, a su vez, prevé exactamente la salida de Sócrates, sobrio, por la mañana, al final del *Simposio*. Pero apenas hay momento en la composición de Platón donde no se nos enfrenten las realidades e ironías del contraste entre las "mentalidades", las políticas, las carnalidades —eróticas, atléticas, militares— de la existencia a la luz del día, y las practicadas por la noche. Considérense las mañosas indiscreciones de Alcibiades acerca de la noche que pasó con Sócrates, cuando dice que la luz se apagó. Asimismo, la autodisciplina de Sócrates, la lucidez meridiana de su espíritu, extrae de la total oscuridad sus privilegios de sinrazón. Eros, tema del *Simposio*, es engendrado en la oscuridad húmeda de néctar después de una gran fiesta. Este es uno de los dos banquetes recordados dentro de la historia del banquete en casa de Agatón (el otro es el dado por Alcibiades). La noche que Platón conjura está literalmente saturada de las fuerzas dionisiacas de la sexualidad y el vino. Con cada oración o episodio, el aire se hace más cargado (Keats, al componer sus nocturnos, adivina este peso soñoliento en lo que conoce de Platón). En Juan, el amor y el vino no serán menos medulares. Las analogías inferidas por el neoplatonismo y el romanticismo —incomparablemente por Hölderlin— entre Dionisos y Cristo, entre el racimo báquico y el de la comunión, tienen su manantial en el *convivium* en la mesa de Agatón. Apuntan a la coreografía (hay danzarines presentes), a los movimientos de concordia y evitación que relacionan al logos con Eros, la "luz del amor" con la noche del alma. En qué relación, sueño o rechazo del sueño, según los imagina Platón con preciso matiz, desempeñan su intrincado papel. Sócrates parece no necesitar dormir. ¿Jesús sí?

El segundo eje se relaciona con el primero como el espacio con el tiempo. Una vez más, este principio binómico es tan ubicuo que pasamos por alto la riqueza de sus implicaciones. Una puerta, una antecámara, para quienes vienen de afuera se hallan tan cargados de valores simbólicos y de ambigüedad como el crepúsculo. La salida puede ser tan amenazante como la más negra noche o tan liberadora como la aurora. Los dos ejes

se cortan en incontables puntos. Además, así, como hay minutos en las horas, horas incrustadas en días, días circunscritos por semanas y la luz y oscuridad alternas de las estaciones, así hay muros externos, recintos interiores, habitaciones dentro de habitaciones que segmentan y especifican el local. El *Simposio* y el relato de la última comida, pascual, de Jesús, dramatizan estas delimitaciones y los actos de "franqueamiento de lindes" (literalmente: transgresión). En estos dos documentos el exterior es el formidable de la ciudad, Atenas y Jerusalén. Esta "historia de dos ciudades" es, desde los padres de la iglesia, emblemática de nuestra condición espiritual occidental. Agatón ha ganado su corona en presencia de unos veinte mil conciudadanos, en el punto de apoyo de la polis. Sócrates practica sus artes de inquisición, de inocencia con ironía, en los lugares abiertos de Atenas. En la supuesta fecha del banquete, Alcibiades se acerca al máximo de su turbulento carisma político y vulnerabilidad en las cuestiones ideológicas, partidaristas, de la ciudad. Aun en lo que tienen de más fantástico y juguetón, las comedias de Aristófanes, presentadas ante un numeroso público, tratan "acerca de Atenas" en un sentido bien nítido. Sus colores subidos son locales. Cada huésped y orador durante esta noche de charla de mesa —que pudiera percibirse como un subgénero en la clase de los banquetes o *soirées* de carácter filosófico-literario— aporta un contexto particular de posición y experiencia cívicas. Las procedencias rural-provincianas de quienes cenan con Jesús de Nazaret proporcionan un contraste instructivo. La casa de Agatón, por su parte, es un interior compuesto. Circulan gente de cocina, músicos, sirvientes; salen a la calle en busca de Sócrates que no llega, reciben a los huéspedes antes de conducirlos a la sala del banquete. Allí la disposición de los lechos en torno a la mesa, el orden de los comensales, que intervendrán tan a menudo en la trama de mente y cuerpo, delinean un espacio dentro de un espacio, una interioridad en el corazón de un interior. El acceso a este santuario requiere, como en la "cámara alta" de la Última Cena, un complejo de actitudes y compromisos. Merced a las fórmulas de invocación —los oradores del *Simposio* apelan persistentemente a los dioses y hacen libaciones—, o merced a la "presencia real", las comidas de este género alcanzan lo sobrenatural. El sacrificio nunca está lejos del festejo.

El exterior y el interior están en contacto dramático. En todo momento de la noche, la vida de la ciudad, de lo que Joyce llamará *nighttown*, amenaza con invadir, con violar la intimidad compartida (siempre, en algún grado, conspiratoria) de la casa, del interior. En ambas obras esta amenaza se consume. En 212d, en una de las más espectaculares entradas de la literatura, Alcibiades irrumpe con su turba dionisiaca. Aunque esta irrupción en la cámara del banquete es brutalmente súbita, su



parloteo beodo se ha oído ya en el patio de entrada, en la zona ambivalente entre la ciudad y la morada privada. Otra invasión es igualmente significativa. La puerta de la casa de Agatón se ha abierto para que los huéspedes agotados puedan irse. Por ella se abalanza una multitud de parranderos, tumultuosa y sin nombre, como es la muchedumbre de la ciudad. Son ellos quienes llevan la cena a una conclusión confusa. Veremos cuán significativas son las salidas en los capítulos 13 a 17 del evangelio de Juan. Pero la semejanza que se impone es la del papel trágico de la ciudad, Atenas y Jerusalén circundan el santuario de la casa. Aunque falte un intervalo, Sócrates se encamina a su proceso y ejecución. Jesús va a una muerte casi inmediata. Lo exterior se impone. En ruda paradoja, la noche proporcionaba asilo. Será la luz del día sobre la ciudad la que resulte fatal. En la pasión de Cristo esta misma luz del día será eclipsada. Los dos ejes forman una cruz al pasar el tiempo occidental del antes al después.

Dos tratados sobre el amor. Sobre el amor sagrado y el profano. Sobre el amor trascendental e inmanente, sublimado y sexual. Sobre el amor divino y el humano. Sobre *eros* y *philia*, sobre *amor* y *agape*. ¿Por qué ha de haber amor? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Es la propia fuente y el agente informador de la vida, o una aflicción subversiva, anárquica, de la razón, un intruso demoniaco? ¿Puede el Logos, la "Verdad Una" final (Plotino, después de Platón) o el Verbo, ese Verbo que es y está con Dios en Juan, identificarse con el amor? Para los neoplatónicos renacentistas el paralelismo era inequívoco: el *Simposio*, dejando atrás, por así decirlo, su homosexualidad explícita (¿y acaso no hay una vislumbre de homoerotismo en un punto clave de la narración johánica?), puede leerse como un *vangelo erotico*, un "evangelio de amor". A partir de la retícula, de la cuadrícula de estos dos textos, se originará el misticismo, inmensamente formativo y variado, del amor divino y humano en el sentimiento religioso, la argumentación metafísica, la literatura, la música y la plástica de Occidente. Estas dos noches, las dos de primavera, en las dos ciudades más fecundas de nuestra tradición, Atenas y Jerusalén respectivamente, generan las líneas generales del deseo, del diálogo entre cuerpo y alma, carne y espíritu, en innumerables noches de amor por seguir. "En una noche así..." —como lo dice Shakespeare. Y en ambas cenas los concurrentes se reclinan en lechos. Su postura es —enfáticamente en Platón— premonición del eros. Pero también de la muerte. Una premonición, como de noche dentro de la noche, flota sobre los dos convivios.

La literatura acerca de cualquier sección del *Simposio* es voluminosa. Revela la prolijidad hiperbólica y alusiva de Fedro, su heroísmo romantizado (con sus anticipaciones inconscientemente irónicas de Alcibíades). Pausanias es un analista. Su apoyo categórico de

la *paiderastia* desemboca en una defensa casi profesoral de la consumación erótica, en virtud de los valores morales, cívicos, que engendra. El breve interludio del aplazamiento del discurso de Aristófanes es una de las maravillas de tensión rítmica y alojamiento en esta composición. Como se hace en música, la resolución anunciada es momentáneamente retenida (los eruditos han consagrado monografías al hipo de Aristófanes.) Erixímaco es un médico. Construyendo sobre la apología de Pausanias, anatomiza los beneficios terapéuticos de lo homoerótico, la excelencia que acarrea a cuerpo y mente. Cada uno de estos discursos ofrece una viñeta teatral por derecho propio (ironizado). En conjunto marcan tres animados pulsos en la obertura. Es el virtuosismo de Aristófanes el que suscita materias conocidas también a los hombres de Nazaret o Galilea.

El pastiche que hace Platón del genio aristofánico para la fabulación tragicómica es, a su vez, genial. (A falta de testimonios, sólo podemos conjeturar las capacidades mímicas que tendría Platón en cuanto al tono y apariencia de sus *dramatis personae*.) La bufonería cerebral tan particular de Aristófanes es palpable: en la visión —el truco— de los seres hermafroditas redondos "cual ahora los acróbatas que, levantando las piernas en alto, dan circulares volteretas"; o en la de Apolo reajustando y zurciendo cada ser humano desgarrado. Pero el quid es nada menos que la creación y la caída, dos momentos inseparables del tema del amor en los legados tanto hebreo-cristiano como grecolatino. Remontándose a elementos que acaso sean tan antiguos como los llamados "himnos órficos" (la bisexualidad de la luna), echando mano de Homero, adelantándose a Lucrecio, el gran comediógrafo habla de nuestra naturaleza originaria tripartida, de los seres esféricos donde se plasmaba el eros pleno. Tan orgullosos, tan petulantes eran aquellos "primates" andróginos, que conspiraron contra los dioses. El tema del pecado original ocupa un lugar absolutamente central en las lecturas hebreo-cristianas del sentido del mundo. Es mucho más raro en el contexto griego. Pero está presente en Empédocles y, oblicuamente, en las insinuaciones de Heráclito sobre el conflicto, la resistencia en la textura de las cosas. En su sexualidad hendida, consiguiente al castigo divino, el género humano, en términos de Aristófanes, ha "caído". La farsa especulativa se nubla. En adelante, en la búsqueda y consumación del amor no habrá sólo una perpetua punzada sino frustración inevitable. Cada uno de nosotros no es sino un *symbolon*, una contraseña desgarrada, media tarja, troquel en busca desesperada de su complemento. Por ardiente que sea el acto de ayuntarse, el impulso hacia la fusión total, hacia el retorno a la unidad perdida, permanecerá por siempre inaplacado. Siniestramente, Aristófanes recalca la impresión de dispersión, de desgarramiento en dos, refiriéndose —de pasada, se diría— a la disper-

sión de los arcadios (!) por los espartanos en Mantinea (morada de Diótima, ni más ni menos, cuya presencia mántica no tardará en dominar el *Simposio*). ¿No hay remedio? Sólo en una traza de brujería a la sombra de la muerte podría Hefesto soldarnos en un solo ser —y “viváis ambos de común vida, y después de muertos, allá en Hades, seáis parecidamente en vez de dos un solo muerto por común muerte” (*eros* y *thanatos*). Tal como están las cosas, sin embargo, “por nuestros pecados” —*dia ten adikian*— somos seres a medias. Sea heterosexual, sáfico u homosexual, el deseo y el amor entre los hombres y mujeres mortales está moldeado por la transgresión y la inmemorial remembranza (inconsciente) de una pérdida. Aristófanes lo sabe todo en cuanto a la desolación que habita en la risa.

Las palabras de Alcibiades están entre los más polisémicos, infinitamente múltiples, “actos de lenguaje” de la literatura sacra o profana. Rozaré sólo uno o dos pasajes, en contrapunto con el cuarto evangelio. La textura es de confesión e imagería íntimas, aunque a la vez forenses. La dialéctica, hasta donde está presente, es personal, incluso, en cierto sentido, privada: Alcibiades pregunta, debate consigo mismo. Preparado por la demostración, por Diótima, de la fealdad exterior de Eros, el retrato que hace Alcibiades de Sócrates como Sileno, como el sátiro Marsias, invade con violencia el secreto del amor, los significados que el amor esconde y trasmuta. A cada movimiento, Alcibiades ilustra o representa esta ambigüedad. En elogio de Sócrates, en presencia de Aristófanes, cita *Las nubes* (1.362), la pieza donde, peligrosamente, Aristófanes “mandó volando”, al pie de la letra, al maestro y su enseñanza. Una “contracita” de supremo pathos e ironía, como la de *Las bodas de Figaro* en la cena de Don Giovanni condenado. El virtuosismo de Marsias con sus caramillos es superado con creces por la ejecución de la música del pensamiento, y con ella, que hace Sócrates (¿nada pudo conocer Shakespeare de esta inspirada comparación cuando hizo a Hamlet negarse a que “toquen en él” como en un instrumento de viento?).

Sócrates se apodera de las almas de sus oyentes. El destino del sátiro es una atroz agonía: será desollado vivo. El de Sócrates es también fatal. Alcibiades cuenta sus afanes por huir del rapto, del encantamiento por Sócrates y su apolínea música mental. Sólo la muerte del encantador liberaría a aquellos a quienes hechizó: “muchas veces vería con gusto el que ya no estuviera entre los hombres” (216c). Alcibiades se ha dado cuenta, además, de que hay algo de inhumano en quien inspira amor sin límites pero jamás corresponde en igualdad de intimidad.

A decir verdad, ¿a qué género pertenece Sócrates? Recordamos la candente pregunta de Jesús a los discípulos: ¿por qué o por quién me tomáis? Al sentir hebreo —dejando aparte la enigmática referencia de

*Génesis* 6 a “los hijos de Dios” visitando a “las hijas de los hombres”— le es ajeno el concepto de seres semihumanos y semidivinos, no digamos cualquier híbrido de hombre y animal, como el centauro. La imaginación griega del mundo abunda en semejante mezcla. Un Sileno, un sátiro, es semihumano y semianimal. Numerosos héroes son semidivinos, nacidos del comercio de mortales con inmortales. Mucho antes de la alegoría filosófica, los mitos griegos hacen literal la visión del hombre como situado en una balanza inestable entre lo bestial y lo divino, entre animalidad y trascendencia. Representación vuelta blasfema o imposible por el postulado judeocristiano de la creación del hombre a imagen de Dios. El intento de Alcibiades de localizar la auténtica naturaleza de Sócrates es hiperbólico. Pero respira seriedad y persuasión reverenciales dentro de su contexto extático. Sócrates es una singularidad. Es como nadie en el mundo. Pide “admiración total” (*pantos thaumatatos*). Ningún ser semidivino, como Aquiles, ningún parangón de elocuencia y de estadista, como Pericles, puede compararsele. Lo envuelve una esencial extrañeza, una otredad definitoria. Sileno por fuera, Sócrates profiere palabras (pensamientos) que son como de dioses (*theioutatos*) en su instrucción y ejemplificación de la virtud. Ni siquiera sus íntimos logran a fin de cuentas descifrar el aura autónoma del hombre. En la baja carne reside un alma como de dios.

El tumulto de huéspedes no invitados confirma que el idioma poseso de Alcibiades ha vuelto irrelevante más retórica filosófica. Sólo Agatón, Aristófanes y Sócrates están en condiciones de llevar adelante el discurso. Forman la triada de tragedia, comedia y filosofía, una tríada emblemática a la cual el discurso de Alcibiades y su conducta han puesto epiflogo, un drama satírico. El orden en que yacen juntos los tres es una epistemología en modo menor. Genera el movimiento de cierre del espíritu. Sócrates demuestra (en una demostración formalmente perdida para nosotros por culpa del sueño avinado de sus dos oyentes) que la *techné*, el oficio del trágico (Agatón) implica una capacidad de producir también comedias (Aristófanes). Aquí *episthastai poiein* significa la composición literaria sabia, motivada por la verdad, afín a la filosofía y de un género que podría haber sido recibido en la polis platónica. En sí mismo Sócrates encarna ambos modos de “poner en escena” la verdad. Su apariencia, sus ironías juguetonas y devaluaciones de sí mismo pertenecen al reino de lo cómico (según Chéjov llegó a comprenderlo). Sus demandas al espíritu humano, su destino personal, están imbuidos de tragedia. Su alcance filosófico es superior a ambos. Alcibiades acertaba al quitarle la corona a Agatón y asignársela a Sócrates. Pues él es el vencedor en los juegos dramáticos del *Simposio*.

Ya he señalado la casi indefinible *tristitia* suspendida sobre esta festiva noche dionisiaca. Vacila la paráfrasis



frente a un talante tan punzantemente múltiple como el de, digamos, la conclusión de *Così fan tutte* o el nocturno de *Las bodas de Figaro*, por ser Mozart, con gran precisión, aquel maestro de la comedia trágica previsto por Sócrates (o considérese el desolado regocijo al final de *Noche de Epifanía*, donde Feste es, a la vez, "fiesta" e indecible tristeza). Estas ecuaciones irresolutas figuran entre los momentos y efectos estéticos supremos. El uso que hace Platón es de consumada maestría. A Alcibíades le falta un año justo para la catástrofe política y personal. En escala íntima, su rudeza inspirada, en el banquete, prefigura la noche en que —según se cree— profanó los hermes, así como su desastroso mando de la expedición a Sicilia. Sócrates, en plena posesión de sí mismo, ha puesto en un dulce sueño a sus dos amigos y oyentes (*katakoimesant' ekeinous*). Queda pues, estrictamente solo y despierto. La cámara del banquete de Agatón no es ningún Getsemaní. Pero el motivo del estar finalmente aparte, de la soledad terminal, está aquí. Y el hombre que sale a la luz matutina y se baña en el Liceo es también el Sócrates señalado para morir. El amor es un tema peligroso.

Junto con el *Timeo*, el *Simposio* ha demostrado ser la obra más influyente de Platón. Absorbida por el neoplatonismo y por Agustín, la parábola de Diótima sobre la transustanciación de lo carnal en lo espiritual, del deseo en iluminación, ha sido la piedra de toque para la teoría y la semántica del amor en Occidente. En la imponente supervivencia que esperaba al texto platónico siempre han sido reconocibles dos impulsos principales. Desde Plotino y Proclo hasta el maestro Eckhardt y Nicolás de Cusa, el impulso ha sido a la "mistificación" en sentido literal: una *translatio* de la alegoría de Diótima al misticismo. La ascensión de lo erótico conduce al alma hacia Beatriz y la rosa ardiente del amor divino experimentado en la inmediatez de la entrega mística (Bernini es el escultor eminente de esta moción). La otra dirección ha sido la de la canonización de la pasión física, de su defensa en nombre de la belleza y la vitalidad última. Las implicaciones generales han sido heterosexuales. Pero desde los neoplatónicos del Renacimiento florentino y romano hasta los helenistas victorianos, y más acá, el *Simposio*, como es natural, ha sido talismán del homoerotismo (en 1892-3 el joven Marcel Proust y sus chicos de oro eligieron *Le Banquet* como título para la revista de arte que editarían). El esfuerzo subyacente es de síntesis, de volver a actuar y reproducir el ideal platónico de la transmutación. Los platónicos de Cambridge en el siglo XVII insistieron en los valores alegórico-simbólicos de los actos de amor en casa de Agatón. Son sólo figuraciones del eros del alma. Shelley, Hölderlin sobre todo, con su propia Diótima, se embriagan con la sensualidad de la psique cuando la posee el amor. El brillo ardiente de esta dialéctica ilumina *La muerte en Venecia* de Mann. El mate-

rialismo ha calado sorprendentemente poco en esta arquetípica retórica del amor. La hipótesis freudiana de la sublimación de lo sexual, de la libido, en arte, en lineamientos abstractos de belleza, incluso en las presiones y calor del pensamiento, es hondamente platónica. Cuando insiste en el papel de semejante sublimación, así sea en nuestras pretendidas experiencias de lo divino, sigue tratándose de un platonismo al revés.

En esta historia, el momento decisivo es el del comensario al *Simposio* por Marsilio Ficino, cuya primera versión latina, hoy perdida, pudiera remontarse a 1468-9. Los animados festines de la Academia Florentina fueron modelados según el banquete platónico. En un celebrado convivio en la Villa Careggi, en 1474, fue representado el *Simposio*. La exégesis de Pico della Mirandola transmitió a su vez la lectura de Ficino a la cultura europea en conjunto. Los poemas de Miguel Ángel son, por así decirlo, ilustraciones de estos textos. La hermenéutica de Ficino es cristianizante. Aspira a una simbiosis entre trascendencia platónica y revelación johánica. Y cuando nos pide reflexionar sobre las analogías entre Sócrates y Jesús de Nazaret, ¿no dice algo evidente?

### III

Por lo que atañe a su autor, su fecha y su intención —para quién fue compuesto, y con qué fin—, el evangelio según San Juan representa una mina. Los conocedores son los únicos que pueden ofrecer opiniones responsables. Se piensa que el griego del cuarto evangelio trasluce un fondo arameo significativo. Sabios eminentes tienen este texto por redactado en Asia Menor, posiblemente en Antioquía. Según la opinión en curso, aunque en modo alguno unánime, esta obra, tal como hoy la conocemos, data de entre los años 90 y 140 d.C. Algunos exégetas —Bultmann es famoso— han insistido en un moldeamiento gnóstico. Durante largo tiempo Juan fue considerado un judío helenizado o, por lo menos, un testigo de tales judíos. Lecturas más recientes, especialmente a la zaga de los rollos del mar Muerto, hallan una visión del mundo y una escatología firmemente arraigadas en el judaísmo veterotestamentario y la literatura sapiencial judía. Se ha sostenido que Alejandría es una procedencia más probable y que Filón es el paralelo más cercano a la enseñanza johánica del Logos. ¿Participó el autor mismo en los acontecimientos del ministerio y pasión de Jesús? ¿Fue posterior, recurrió a los sinópticos, sobre todo a Marcos hasta alcanzar un relato selectivo, sumamente personal e inventivo? ¿Fue él —y aquí está lo principal— el enigmático "discípulo amado" cuyo papel es tan persistente? El capítulo 21, en su retrospectiva santificadora, no puede ser de la misma mano que la narración principal. ¿Se emprendieron sucesivas redacciones y, de ser

así, cuántas y con qué etapas en la elaboración de nuestro texto?

Determinados puntos parecen innegables. Está implícito un platonismo ambiental, difusamente "popular", un trascendentalismo platónico que cundía en las comunidades mediterráneas helenísticas. Hay rasgos que apuntan directamente al estilo moral de los estoicos. Al igual que cualquier otra persona pensante de entonces, el autor del cuarto evangelio está al tanto de algunos elementos de la especulación gnóstica y del idioma escatológico de los llamados "cultos de misterios". El cuarto evangelista escribe contra el judaísmo tradicional, el cual identifica con la mundanidad corrupta y que ve como amenaza para los nuevos cristianismos, los judeocristianos, en un clima de sentimiento secularizado, sincrético. Pero se dirige asimismo a una comunidad de algún modo asociada directamente con sus enseñanzas. Parecería que esta comunidad esperase la sobrevivencia de Juan hasta el segundo advenimiento de Cristo. Un reverente desencanto tinte la conclusión del libro —un libro cuya trama es teológica. Ya la iglesia inicial llama a Juan "el teólogo", a diferencia de los otros evangelistas.

Podría irse más lejos: ésta es una obra de teología filosófica. Su tenor huidizo, su esplendor a menudo velado, como un halo alrededor de un núcleo oscuro, han permanecido problemáticos. El cuarto evangelio merece nada más la aprobación vacilante de lo que hay de "fundamentalista", de "literalista" o puritano en la tradición cristiana. Perturba a todos cuantos insisten en la esencial humanidad de Jesús. Se diría que invita la prevención de Newman, según quien *mysticism*, en inglés, comienza con *mist* (neblina) y termina con *schism* (cisma). Significativamente, Bach encontró intratable por momentos su exposición musical de Juan. Es la única de sus *Pasiones* sin centro aplomado.

Cualesquiera que sean los problemas insolubles de la génesis de este evangelio (incluso es muy discutido el orden debido de los capítulos en el relato de la Última Cena), o las posibilidades de revisión o superposición, la voz es un hecho que permanece. Es una voz del todo inconfundible, con un estilo de visión argumentativa radicalmente propio. Experimentamos la presencia —dan ganas de decir: la presión inmediata de una mente y una sensibilidad teológico-filosóficas de primer orden. Junto con Plotino, se trata de uno de los grandes pensadores e "imagineros" del mundo clásico tardío. Nos las vemos con un escritor acostumbrado a formas dinámicas de retórica, de poesía filosófica (el himno inicia al Logos, con su juego sutil de maneras semíticas en verso del antiguo Testamento), de alegoría y simbolismo. A decir verdad, en buena parte el legado literario occidental hace proceder de este cuarto evangelio sus artes de representación polimorfa e indirecta. Así, los capítulos 13 a 17 son, entre muchas cosas

más, el monumento a un dramaturgo teológico-metafísico, comparable por fuerza al dramaturgo filósofo del *Simposio*.

Lo mismo que con Agatón, así en la cámara (no especificada) de la Última cena de Juan (la "cámara alta" que enseñan en Jerusalén es ficción para turistas) la ordenación de los presentes es muy importante. También en Proust se nos hace observar las borrascas de amor y odio que pueden surgir de disputas en torno a la etiqueta de la precedencia. Los comensales del cuarto evangelio están reclinados. Esta postura, seguramente tomada de la costumbre helenístico-romana, se aplica a la pascua. (Si bien Juan afirma que esta comida es la noche anterior.) Maestro y discípulos se reclinan sobre el flanco izquierdo, dejando el brazo y la mano derechos libres. Así, el siguiente a la derecha de Jesús quedaría con la cabeza apoyada justamente ante el Señor. Visualmente, así como con respecto a la proximidad, bien podría decirse que se apoyaba en el pecho de Jesús. Esto permitiría un diálogo *sotto voce* inaudible para los demás comensales. Formalmente, el lugar de honor era a la izquierda del huésped. Tal vez aquí el matiz sea decisivo: entre cualquier precedencia o rango exteriores, por un lado, y una peculiar intimidad y clausura, por otro. Según han señalado los comentaristas, la colocación del discípulo amado con relación a Jesús prefigura (o devuelve) la de Cristo en relación con el Padre en Juan 1, 18: "que está en el seno del Padre". Lo que resultará crucial, en una de las estructuras narrativas y *mises en scène* más enrevesadas y cargadas, serán los hechos y problemas del hacerse caso recíprocamente, de la comunicación posible o fallida, de lo oído directa e indirectamente en torno a esta mesa.

Apenas habrá sflaba de Juan 13.21-30 que no haya sido objeto de estudio reñido, en apariencia exhaustivo, y de explicación filológico-cultural-teológica. Pudiera tratarse del pasaje más sugerente y preñado de trágicas consecuencias en la "literatura" occidental. Casi todo permanece incierto, pero con esa incertidumbre de autorrevelación, con esa precisión sobre nuestra imaginación continuada y esas exigencias a la intuición peculiares del arte más grande. Es un estereotipo casi inevitable decir que la oscuridad iluminada, el latir de la revelación y la ocultación son aquí del género de un Rembrandt tardío (los imperativos leonardianos de claridad en su recomposición de la Última Cena son, en algún sentido, una crítica). Jesús ha interrumpido el sacramento de servidumbre, de sacrificio amante simbolizado por el lavatorio de pies, para insinuar la traición inminente. Cita el que es el subtexto esencial hasta este momento: el noveno verso del salmo 41: "El que come mi pan levantó contra mí su calcañar." Esta amargura davídica es en sí misma de extrema densidad textual y problemática en su referencia. Las implicaciones en boca de Jesús son múltiples. Considérese nada

más la psicología "naturalista" por la cual el lavatorio de pies traería "calcañar" a las mientes. Hinchida de sentido es la invocación de alguien "que come mi pan". Según todo mundo sabe, en la Última Cena de acuerdo con Juan no hay proclamación ni representación de la eucaristía. En los armónicos y resonancias caníbales de este acto fundamental y fundacional, algo turbó acaso al metafísico-cantor del Logos, precisamente por haber sido tan enfático al respecto en el capítulo 6. Pero en este punto es realmente imposible no reparar en la insinuación al pan eucarístico, a la falsedad y traición por uno en la comunión. Nos habla de las asociaciones primordiales entre el compartir el pan y la fidelidad, entre los códigos seculares de confianza a que se refirió el rey David, y la confianza última, modelada sobre lo secular, en el pan de la transustanciación. El palio de David era ya el del Señor Dios, y Jesús es considerado de la casa de David.

Con incomparable sutileza dramática, el autor de Juan entrelaza, digámoslo así, opacidades mentales y materiales. Jesús "se turbó en su espíritu". La resonancia es vívidamente humana (*etarakthe to pneumati*). Los discípulos se miran, perplejos tanto en cuanto a su sentido preciso como a la designación personal. ¿Qué traición? ¿Por quién? El dramatismo de la situación, que innumerables pintores y compositores se han empeñado en expresar, depende del orden de los lugares y de sus respectivas distancias al hablante (recordemos semejanzas en la construcción narrativa de Platón). Pedro, evidentemente el portavoz e interrogador habitual (más de un rasgo del interrogador infantil en la pascua hebrea tiene que ver con su incapacidad de captar el verdadero sentido del anterior lavatorio de pies), está demasiado apartado en la mesa para preguntarle directamente a Jesús (¿dificultarán tal diálogo múltiples voces excitadas y turbadas?). Llama —"le hizo señal" (¿queriendo decir qué?)— al "amado de Jesús" (*on egapa*).

Dos palabras que, sin exageración, han producido bibliotecas. Mencionado aquí por primera vez, el "discípulo amado" desafa la identificación. Reaparecerá en estrecho contacto con Pedro y una vez con la madre de Jesús. Aparece solamente en Jerusalén, en tanto que los hijos de Zebedeo, con quienes es a menudo identificado, son claramente galileos. En este cuarto evangelio el discípulo amado es beneficiado y puesto más allá de Pedro. Un halo de misterio intencional rodea a esta persona anónima. La tradición lo designa como el autor de "Juan", como el testigo eminente a cuyos recuerdos y gnosias, tal vez a edad avanzada, debemos este libro. Para Bultmann, es una ficción de composición, *eine Idealgestalt*. Posiblemente una figura *esoterico-misterica* cuya sabiduría arcaica expone el auténtico tenor del Verbo que era Dios. Otros exegetas lo consideran un participante real tanto en esta cena como en el desenvolvimiento de la iglesia en Asia Menor. En el con-

texto de estas notas, lo que cuenta es la personificación emblemática del amor por este discípulo. *Agape* en el primer caso, *philein* en el segundo. Términos que figuran decisivamente en el *Símposio* y que, en sus reticulaciones con eros, deslindan los complejos mapas del amor, parcialmente traslapados, en la lengua griega. El discípulo a quien Jesús ama, tanto en el sentido espiritual, "caritativo" (*caritas*), proclamado por Pablo, como en las connotaciones más generales, cotidianas, de afecto amante, de amistad e intimidad, hasta llegar al amor. La paradoja es inevitabile. ¿Cómo es posible que el amor encarnado, el amor universal dispuesto para todos los hombres, el amor que incorpora y proclama el Padre en la persona del Hijo, muestre preferencias? ¿En qué grado, en qué significaciones de la(s) palabra(s) ama Jesús a este discípulo más que a los otros, o acaso en algún registro diferente? ¿Lo prefiere por su juventud, por su belleza, por alguna especial ternura en su puesto de discípulo? Innumerables maestros han hecho gráfico este motivo posible en sus representaciones de la escena. ¿Cuán lejos estamos de la *phila*, de la pulsación del eros, por sublimada que fuese, en la noche del banquete de Agatón y Alcibiades? En las configuraciones tendidas, vigilantes, del discipulado, de quienes se agrupan alrededor de un maestro, un *magister* carismático, y, conscientemente o no, aspiran a su particular consideración o sucesión —el seminario universitario, la comida de la junta— los celos son perfectamente inevitables. Resuenan en el empeño de Alcibiades por ocupar su sitio elegido en brazos de Sócrates o en su proximidad inmediata. ¿Cuán cerca de la superficie están en Juan 13? ¿Qué matices de rivalidad potencial son inherentes a la necesidad de Pedro de plantear la pregunta de los discípulos alarmados y desconcertados a través del "amado", que descansa "ante el pecho de Jesús" y puede interrogarlo acercando su boca a la de Jesús? Entre los comensales de la mesa de Jesús ¿hay alguno para quien esta intimidad, este privilegio y preferencia de amor resulten insoportables?

En cualquier plano naturalista, la acción aseguradora sólo es inteligible si el diálogo entre Jesús y su discípulo amado es inaudible para los demás. De otra manera, ¿por qué iba Judas a aceptar el bocado que "yo mojaré y diere", señal que identifica su anatema? Tampoco, de haber sido escuchada la contestación de Jesús al "Señor, ¿quién es?" de su discípulo, se habrían sorprendido los demás sobre el motivo de la repentina partida de Judas. En un nivel simbólico, psicológico-herético, sin embargo, se ofrecen otras dos lecturas. Judas pudo aceptar el fatal ofrecimiento a sabiendas. A fin de cumplir la Escritura y la voluntad de Dios. Para forzar la pasión y resurrección de su maestro, quien de otra manera, en esta hora, podría haberse echado atrás ante la terrible agonía, que podría haber huido a Galilea (como Sócrates pudo haber escapado de su cárcel

ateniense), a fin de que fuera apartado de él el cáliz. Al menos hasta fines del siglo V y el VI de la era cristiana, en ciertas comunidades religiosas Judas era reverenciado por su sacrificio propio, por la santidad necesaria de su acto. Era él quien había desencadenado el milagro de la Cruz y, así, de la salvación para la humanidad pecadora. Su suicidio se debió a la prisa desesperada. Judas había esperado que el Hijo del Hombre descendería de la cruz y se revelaría en gloria cósmica. Lo que juzgó ser la irreparable, repelente muerte de Jesús, condenó, ante los ojos cegados de Judas, no sólo el propósito de su traición sino la creación misma. La promesa mesiánica había sido vacuo error. Si hubiera vivido Judas hasta la resurrección, su fin habría tenido lógica y compensación penitenciales. Pero acaso haya otro hallazgo, más secular. De los doce, era Judas quien amaba al Nazareno con mayor vehemencia, si bien con amor manchado por este exceso. Viendo al discípulo amado tan manifestamente (¿tan escandalosamente?) preferido, sucumbió a los celos homicidas. Recordemos a Alcibiades hablando de Sócrates "en brazos de otro". Judas aceptó el "bocado" con el corazón negro de rabia. Como en el dicho, gastado pero penetrante, "matamos lo que amamos" antes que compartirlo o que nos desdée.

Pero el canon exigió otra cosa. Con un movimiento cuya inhumanidad la exégesis cristiana ha tratado de escamotear o justificar, Jesús moja el bocado y se lo da al hijo de Simón Iscariote. Es evidente un eco ominoso, aunque velado, de las hierbas amargas mojadas en la comida pascual. Lo central es que presenciamos aquí un "contrasacramento", una eucaristía antinómica de condenación. Son débiles los intentos apologeticos de definir la mancha de Judas según los episodios previos (su obediencia aparentemente mezquina al derroche de preciosos ungüentos). Juan es explícito: sólo con el bocado "entró en él Satanás. La contradicción misma con 6, 70, donde Jesús habla de elegir entre sus discípulos a "uno que es un diablo", revela la tensión, la atrocidad no resuelta de lo que algunos comentaristas han tenido la honradez de llamar "un sacramento satánico". Entre los nombres de los discípulos inmediatos de Jesús, sólo el de Judas es específicamente judío. Hay otro Judas entre ellos, cuidadosamente señalado como distinto del Iscariote. Y la iglesia incluirá un San Judas en su calendario. Entre tanto, el judaísmo de Judas Iscariote se hace instantáneamente palpable. Es el tesorero. El Hijo de Dios instruye al hombre poseído por Satanás: "Lo que has de hacer, hazlo pronto." ¿Se conoce una expresión o acto de lenguaje más concisamente inconmensurable? Los gramáticos explican esta frase bien como un presente incoativo que significa "haz lo que vas a hacer" o bien como una forma que significa "haz lo que quieras hacer y hazlo pronto" o "tan pronto como se pueda". Otros prefieren un simple comparativo: "actúa más aprisa que como lo estás haciendo ahora". Asoma

una terrible humanidad: la de un hombre que a duras penas consigue contemplar los horrores que lo esperan, pero deseoso de que lleguen. A mi modo de ver, el abismo de verdad que hay en esta pericope excluye cualquier invención literaria, así fuese de un Dostoyevski. No puedo dejar de creer que estas palabras fueron realmente enunciadas. Esta vez todos las oyen, pero sólo el discípulo amado y el propio Judas pudieron captar su sentido. ¿Era enviado el hombre de la bolsa del dinero a comprar lo que haría falta para la pascua del otro día? ¿o a dar algo a los pobres? Ni uno ni otro motivo serían deshonorosos. El encadenamiento, sin embargo, es catastrófico. Traba la persona y el destino del judío con el del dinero. Si Judas, en algún sentido, engendra a Yago, con toda seguridad engendra a Shylock.

El estilista del cuarto evangelio puede ser enrevesado, incluso prolijo. Ahora es lapidario. Pero de una concisión que todo abarca. Hay "interferencia" de la tradición sinóptica. En la Palestina de Jesús, semejante comida habría sido ingerida al caer la tarde. Es la cena de pascua la que debe comerse de noche, y Juan sitúa la Última Cena en la víspera. No importa. Lo fundamental, por supuesto, es la negrura: *en de nyx*. "Era de noche." La noche en la que Judas sale enseguida. Una totalidad de ostracismo y maldición de la cual jamás escaparía el pueblo judío. Este es el instante, la *crux* (término tremendamente ominoso en este contexto) donde se arraiga el odio a los judíos que se encona en el corazón absoluto de la cristiandad. Nada sabemos de los motivos de Jesús al elegir a Judas para una condena sin fin. Aquellos a quienes el dios de Abraham y Moisés eligió por seguidores, ahora Jesús los escoge, en una contraelección que es un sacramento de exclusión, destinándolos a la humillación y el castigo. Es el nombre de Judas, es la imputación de traición venal y deicidio lo que claman las turbas cristianas en las matanzas medievales, en los progroms. Son los supuestos rasgos del hijo de Iscariote, su pelo rojo, su nariz "judía", su barba partida, los que proclaman y denigran al judío en el milenario libelo sangriento. "Judas tenía la bolsa." En adelante no serán nada más los treinta dineros de plata sino las demoniacas ambigüedades del dinero mismo las que se adherirán al judío como lepra. Alcibiades se aleja tambaleándose por la noche ateniense hacia un posterior, frívolo desastre. Sólo que de índole personal y política. Judas entra en una noche interminable de culpa colectiva. Es la mera verdad afirmar que su salida es la puerta a la Shoah. La "solución final" propuesta, puesta en marcha por el nacionalsocialismo en este siglo XX es la conclusión perfectamente lógica, axiomática, de la identificación del judío con Judas. ¿De qué otro modo iba el cristianismo occidental, que nunca ha repudiado como es debido la odiosa aversión al judío en parte de los evangelios y de los Hechos, a vérselas con la tribu satánica, arquetípicamente traicio-

nera, usurera, del Iscariote? Esa oscuridad, esa noche dentro de la noche, a la cual Judas es despachado, con orden de acabar pronto, es ya la de los hornos crematorios. ¿Quién, precisamente, ha traicionado a quién?

Para un lector no cristiano, el triunfalismo instantáneo de las palabras de Jesús —“ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre”— es una nota escalofriante. Esta florificación se hace concordar sin solución de continuidad con la partida de Judas hacia un infierno histórico. El chivo expiatorio ha sido designado, el paria expulsado a la oscuridad exterior. Extraño prólogo a un discurso sobre el amor, que trasciende aun el de Diótima y Plotino. *Agapate, egapesa agapen*: el idioma del amor llena las palabras de Jesús. Es el amor el que suscribe la obediencia a las enseñanzas de Jesús, lo único que puede unir a los seres humanos con el infinito amor y kenosis del Padre. Amándose unos a los otros, los discípulos ejemplifican directamente el amor encarnado que es Jesús y que, a su vez, lo une con Dios. Los comentaristas aducen una posible fuente estoica para lo dicho por Jesús, que resulta de alguna manera anómalo en vista del contexto teológico-escatológico: “Nadie tiene amor mayor que este de dar uno la vida por sus amigos” (15, 13). De hecho, esta máxima es casi una paráfrasis del *Simposio* (179b). Sopla un viento de entusiasmo platónico hacia la amistad y el apego masculinos. Estableciendo delicadas diferencias entre *agapan* y *philein*, el evangelista vinculó los mandamientos de amor con la gracia de la salvación. Pudiera ser —sugiere C.K. Barrett— que “amante” (*philos*) se tornase “un término técnico para ‘cristiano’”. Inmediatamente adyacente a esta totalidad definitoria del amor, a este eros del alma en relación con el Padre, el Hijo y los demás cristianos, está el odio emanado del mundo. Hay una devastadora ironía —¿pudo ser del todo inconsciente?— en la superposición, en la expulsión de Judas, en el elocuente diagnóstico por Jesús de la intolerancia religiosa, del aborrecimiento tribal. Tal como el Dios del Antiguo Testamento, que Pablo no tardaría en desconstruir, escogió a Israel en el mundo, así el rabí de Nazaret escoge a los once que ahora cenar con él. La mundanidad liberará su odio sobre la *communitas* del amor. Habrá mártires del amor (concepto que será secularizado y trabajado interminablemente en la lírica amorosa y el erotismo espiritualizado de las literaturas medieval y barroca). Remachando la palabra *agape* —“para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos”— es como Jesús cierra su monólogo multifacético (la riqueza y diversidad de cuyos movimientos retóricos, de la rabia a la plegaria, de la petición al *kerygma* o revelación, son técnicamente formidables). Ahora la promesa mesiánica ha sido a la

vez particularizada y hecha universal. Se aplica al puñado de discípulos presentes, esos pocos a quienes Judas, los sacerdotes, los fariseos y los judíos de Jerusalén acosarán hasta el martirio.

Pero al mismo tiempo escuchamos la sonora intimación de la *ecclesia* venidera, de la prepotencia victoriosa del cristianismo en nombre de su resucitado fundador. Jesús dejará a sus compañeros de mesa en un paréntesis de abandono angustiado, precisamente como el Padre lo dejará “abandonado” en la cruz. Procediendo así, no obstante, garantiza que su amor perdure y sea eficaz entre ellos. también Sócrates, al morir, abandona a sus discípulos y permanece con ellos.

La *doxa* johánica del amor, con sus exfoliaciones hacia lo místico, hacia la traducción de carne a espíritu en los actos de amor, con su aceptación de la sublimación de lo sexual, gesto tanto judío como platónico-gnóstico, se ha mantenido fundamental. No sólo en teología sino en la filosofía del arte y la poesía. Está labrada en la textura de nuestro lenguaje. El amor que “mueve las estrellas” en la culminación de la *Commedia* de Dante, pero igualmente el del *Liebestod* en el *Tristán e Isolda* de Wagner, tienen aura y sustancia johánicas. A través del neoplatonismo y del derretimiento del alma en un abismo de amor verbalizado por espíritus johánicos como Juan de la Cruz, Donne o Shelley, se construye un puente hasta el *Simposio*. Por utilizar el resonante título de Denis de Rougemont, *L'amour en occident* es platónico-johánico. Es el legado de dos cenas.

El relato de que disponemos de estas dos cenas plantea agudamente el problema de las fuentes finales de lo poético-filosófico. Tanto el *Simposio* como los capítulos pertinentes del cuarto evangelio pueden (debieran) transmitir a sus lectores la experiencia de una pluralidad de significados, de una complejidad escénica, de una interacción dinámica entre detalles menudos y plan general, inagotable ante la paráfrasis y la interpretación. Estos textos declaran, por formularlo ingenuamente, desvalidamente, un poder creativo, una persistencia “más que humana”. Conforme vivimos con ellos, como tratamos de vivirlos, el *Simposio* y Juan nos imponen la insoluble posibilidad de lo realmente inspirado, de lo revelado.

La primera de estas cenas concluye a la luz cotidiana de un sosegado día de Sócrates, en el agua de sus abluciones y el mediodía de su sapiencia. La segunda se cierra con una doble negrura: la del eclipse solar sobre el Gólgota y la noche interminable del sufrimiento judío. Acaso pueda perdonársele que me pregunte si es sólo cuando va a cenar con el diablo cuando el ser humano —en particular si es de la casa de Jacob— debe llevar una cuchara larga. 