



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La concepción platónica del amor como fundamento de una antropología filosófica

Autor:

Barbieri, Enrique

Tutor:

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LA CONCEPCION PLATONICA DEL AMOR
COMO FUNDAMENTO DE UNA
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Por Enrique Barbieri



TESIS LICENCIATURA

CAPÍTULO I

1. Antes de abocarnos al análisis e interpretación de la teoría platónica del amor, tal vez convenga reflexionar acerca de ciertos supuestos valorativos que de un modo más o menos implícito moldean nuestro acercamiento a un autor como Platón. El móvil que guía esta tarea preliminar no es otro que el intento de despejar --siquiera de una manera modesta y limitada-- el camino que conduce a la comprensión del filósofo griego, itinerario que siglos de lecturas, veneración y refutaciones han poblado de escollos y sutiles espejismos. Sin duda, toda aproximación a un pensador importante plantea problemas de esta clase, cuya resolución absoluta, además, entra en la categoría de las misiones no sólo imposibles sino también inútiles. Pero el caso de Platón quizás resulte más agudo y por tanto requiera con más insistencia de algún tipo de aclaración, que si bien no nos colocará en ningún puesto de privilegio hermenéutico, nos permitirá al menos conocer algo de lo que nosotros pensamos de él, aun antes de haber leído una línea suya, ya que la primera lectura de un clásico es siempre en realidad una segunda.

Afortunadamente, no es necesario alejarse del ámbito que Platón reserva al amor para hallar la ocasión de una reflexión de índole más general, que sirva para encarar las discusiones posteriores, centradas en el eros, con una mayor libertad. El núcleo del mensaje filosófico del Banquete, esto es, la conversación entre Diotima y Sócrates (201 d - 212 b), texto a su vez central en la doctrina platónica del amor, está precedido por una serie de consideraciones socráticas que, bien miradas, servirán a nuestro propósito introductorio.

En dicho diálogo, esas consideraciones cumplen una doble función: por una parte (198 a - 199 c2), "poner en su lugar", según la óptica de Platón, los cinco encomios que acaban de escucharse, o sea, plantear desde un comienzo la radical novedad de aquello que Sócrates dirá; en segundo término, para decirlo brevemente, "aclarar" algunas cuestiones preliminares de gran importancia para todo el desarrollo teórico posterior: el carácter "relativo" o "relacional" del eros y ciertos rasgos de su parentezco con el deseo, la Belleza y el Bien (199 c2 - 201 d). (En verdad no se trata de una mera "aclaración dialéctica", sino de un pasaje de gran importancia filo-

sófica al cual dedicaremos el capítulo I de la Primera Parte).

2. Después de los aplausos que coronan el discurso de Agatón, dueño de casa y poeta triunfante, Sócrates comienza su principal intervención en el Banquete. El tono es a la vez crítico y humorístico. La célebre εἰρωνεία socrática contiene siempre su buena dosis de crítica y de humor. En realidad es eso: una crítica de apariencia amable. Sócrates dice lo contrario de aquello que piensa y sabe que quienes lo escuchan entienden lo contrario de lo que dice. Afirma (198 d3):

ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾤμην δεῖν τάληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου. (1);

pero es obvio para todos que piensa otra cosa, a saber, "yo, precisamente por no ser un ignorante, sé que es necesario decir la verdad acerca de aquello de que se habla y no meramente exponer bellas cualidades de una manera elegante". Para Sócrates, sumo sacerdote del Concepto, no hay mejor alabanza que aquella que se alza sobre nociones ciertas, claras y fundadas racionalmente, aunque eludan la elegancia y denuncien alguna flaqueza y fealdad. Esta actitud socrática, repetida a lo largo de la obra de Platón, es, prima facie, una suerte de bandera de lucha contra las presunciones, los supuestos y la confusión. Pero esconde otras muchas cosas también; Nietzsche nos ha enseñado a ahondar en ese terreno (2), más allá de la beatería escolar que nos presenta, en la figura de Sócrates, una especie de santo incomprendido que debió enfrentarse con la alambicada y perversa estolidez de los sofistas y hasta de los poetas. El argumento del Banquete es singularmente apto para reflexionar en este sentido. Imaginemos la escena: un grupo de hombres inteligentes, cultos y desprejuiciados se ha reunido para festejar el éxito literario de uno de ellos. Este symposion, que a diferencia de nuestros banquetes no constaba de comida mediocre y discursos aburridos, está dedicado a la alabanza del Amor. La atmósfera es refinada y distendida, como ocurre siempre que se encuentran personas que están más allá de las ataduras vulgares. Nada es vulgar en el Banquete, y mucho menos el

ojo que lo registra, ya que Platón es, desde muchos puntos de vista, uno de ellos: un aristócrata brillante y mundano.

Pero entre los invitados hay un personaje peculiar. No es atildado, no quiere ser brillante al modo de los demás, se viste pobremente, va descalzo, y, para colmo, es feo, característica que entre los griegos, como dice Nietzsche (3), equivale a una refutación. (A nosotros, criados en el culto plebeyo del self-made man nos enternece el ascenso de los feos y desarrapados pero capaces). Además de ser un excéntrico, Sócrates procede como un mal educado. Por empezar, llega tarde; se ha quedado parado, pensando, a unos metros de la casa de Agatón. Cuando por fin aparece (175 c5/6) se le concede una bienvenida irónica: Agatón le dice que si finalmente se decidió a venir será porque encontró el sabio pensamiento cuya búsqueda lo había demorado. Por supuesto Sócrates devuelve la saeta, que merece una amable pero cortante respuesta por parte del dramaturgo, quien, entre veras y burlas, lo trata de insolente (ὑβριστήρ) (4). Mas el haberse retrasado y el no disculparse no es la única muestra de la "insolencia" socrática, ni tampoco la más importante. En el pasaje que nos interesa, con acritud apenas disimulada por la ironía y una ambigua modestia, Sócrates rompe el clima liviano y elegante de los discursos anteriores y comienza a imponer sus "modales dialécticos". Dirá Nietzsche:

"Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, le comprometían a uno. A la juventud se la prevenía contra ellos. También se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo (...) En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre, y lo que se da no son "razones", sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio. Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio: ¿qué ocurrió aquí propiamente?" (5)

Sócrates les dice a sus contertulios que no está dispuesto a incurrir en discursos aparienciales y, por tanto, en falsos encomios. Y lanza este exabrupto: lo dicho por Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aris-

tófanes y Agatón puede parecer correcto ante los ojos de los que nada saben (τοῖς μὴ γινώσκουσιν) pero no, por cierto, ante los entendidos (τοῖς εἰδόσιν) (6). Finalmente vuelve a insistir dos o tres veces en que él dirá la verdad sobre el Amor.

En el Banquete platónico los comensales "toman en serio" - para usar la expresión de Nietzsche - a Sócrates y, más aún, pasan por alto el desplante, por otra parte injustificado, con que se los ridiculiza. (Probablemente no ha ocurrido lo mismo en algún otro symposion real, en el que Sócrates habrá tenido que soportar, más de una vez, que se le echara en cara su estilo de pensamiento y sus modales irritantes).

¿Qué pueden aportarnos los elementos que aparecieron en este parágrafo? Por lo pronto, un punto en el cual se ha insistido hasta el hartazgo. Sócrates traza un límite clarísimo entre las exposiciones anteriores, que representan nada más que la opinión del arte, la literatura, la tradición y la inteligencia "natural" de las personas imaginativas, y su propio discurso, que buscará por sobre todo la verdad filosófica. Platón parece decirnos que la libre irresponsabilidad llegó a su fin con las últimas palabras del último encomio. A partir de ese momento hablará la Filosofía. Los demás peroraron sin conocimiento de causa, por "instinto", y por lo tanto no consiguieron una verdadera elevación de sus propuestas, las cuales, a pesar de los resplandores retóricos, continúan adheridas al cenagoso terreno de lo opinable. Como dice el mismo Sócrates, citando un verso de Eurípides, sólo la lengua puede prometer (y en última instancia, concretar) un discurso meramente retórico sobre el Amor; la mente (φρήν), jamás (7).

3. Como se dijo, nuestro cometido en este capítulo es desentrañar un grupo de supuestos más hondos que aquellos que pueden perturbar el contacto con el específico tema del amor platónico, y no son otros que los referidos a la concepción valorativa a priori que tenemos de Platón y de Sócrates. Los nombro a ambos en el mismo plano, porque para esa "axiología preconceptual" los dos forman un bloque, más allá de cualquier cuestionamiento histórico, filológico o aun filosófico que pueda hacerse de la figura de Sócrates. En ese terreno sabemos poco. Es literalmente imposible no ya probar que el ateniense llamado Sócrates fue el gran filósofo que Platón nos muestra sino también deslindar, si la primera hipótesis se acepta, hasta qué punto llegó Sócrates y desde cuál partió su discípulo. Para la valoración

a priori que nos merecen los dos, poco importan estas precisiones, que acaso puedan tener su lugar entre los eruditos. Antes y durante el acercamiento a Platón-Sócrates, como una música de fondo que acompañará la tarea exegética, tenemos una opinión positiva de ellos, los vivimos como artífices de un progreso intelectual y moral. Tan inseparables resultan, además, esas figuras, que la última podría considerarse como otro de los aportes que aquél hizo a la historia de Occidente --y no ciertamente el menor. La idea tradicional del hombre sabio, que Nietzsche atacó sin piedad y que en silencio o no operó y opera en la historia de la filosofía, fue acuñada por Platón y se llamó Sócrates. Pero no sólo un hombre sabio, sino uno mejor. Es muy difícil eludir esa valoración preconceptual. El espíritu se "eleva" al pasar por ellos. En general suponemos, con no poco candor, que a partir de allí se inicia un movimiento ascendente, un avance de la vida. Cuando los críticos, por ejemplo, abordan el enigma histórico Sócrates, comparan las imágenes que de él proporcionan Jenofonte, Aristóteles, etcétera, con la imagen que ellos mismos ya tienen, por pertenecer, como nosotros todos, a una tradición que, salvo el caso de francotiradores esporádicos, venera el progresivo auge de la racionalidad que se habría iniciado con él. En el panteón de la espiritualidad Sócrates-Platón ocupa un lugar central; su fisonomía es una de esas de las cuales occidente se enorgullece, pues está ligada al nacimiento de nuestra conciencia --y es buna conciencia. Sócrates, además, es el primer mártir de ese insaciable y diurno Nosferatu, la razón.

La tradición que llevamos dentro es un inquilino discreto y todopoderoso, al que sin duda no podremos desalojar --y no sería sensato pretenderlo, pero al menos es bueno saber que la casa no está libre de ocupantes. Nietzsche nos ayuda en esta operación. Encarar con pretensiones de profundidad un tema platónico y no tomar en cuenta la inaudita lucidez que el filósofo alemán volcó en su visión del fenómeno griego, es, según mi parecer, una omisión demasiado importante, de consecuencias sin duda más graves que las derivadas de una aparente digresión con respecto al motivo central. Y más todavía en referencia al eros, ya que esta "doctrina" tal vez represente por lo menos un intento platónico por reunir "zonas ontológicas" cuya división tajante necesita Nietzsche postular en la base de su crítica del "sócrato-platonismo".

4. En los últimos días de 1871 se publica El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música, primer libro de Nietzsche y punto de partida de su trabajo filosófico posterior. Gran parte de los temas que irán a desarrollarse en los dieciocho años siguientes están contenidos en esta obra juvenil. El "pensamiento trágico", afirmación categórica de la Vida aun en las profundidades más horribles de la destrucción y la muerte, encuentra aquí una formulación que al modo de un leitmotiv musical se repetirá, exornado de nuevas armonías y variaciones, a lo largo de todos los escritos nietzscheanos. En general pareciera que una gran obra filosófica se genera en un grupo casi siempre reducido de "intuiciones" que con el trascurso del tiempo "atrapan" al pensador y lo "obligan" a desarrollarlas en toda su complejidad. Dichoso aquel que concibe uno de esos pensamientos "tiránicos". Como en el caso de los grandes poetas, callará su boca para que a través de ella se exprese el Logos. Nietzsche abundó en ese tipo de iluminaciones e inclusive nos detalló el proceso íntimo que las enmarca. En El nacimiento de la tragedia están casi todas las que sostienen su reflexión y, entre ellas, según nuestro interés, destacaremos la consideración de Sócrates como arquetipo de un momento "negativo" del alma griega - Sócrates como "enfermedad", Sócrates como el comienzo de un extravío colosal, un síntoma de descenso.

Para el propósito de esta parte de la investigación no resulta del todo relevante distinguir a Platón de Sócrates en cuanto al juicio que ambos merecen a Nietzsche. Hay varias razones para esto. El autor del Zaratustra considera a Platón como un pensador "contaminado" por Sócrates, pero éste, a su vez, es visto como un símbolo, no como un mero filósofo. Maestro y discípulo conforman, para la visión de la historia de la cultura que tiene Nietzsche, una unidad. La doctrina cristiana será un platonismo para el pueblo, pero también el platonismo es un pensamiento aplebeyado por la influencia socrática. El joven Platón, aristócrata y poeta, una personalidad artística, renuncia a la poesía y "moraliza" toda su reflexión siguiendo a Sócrates. Se hace sabio o, mejor, sapientísimo, y declara que esta vida no vale nada. Contrariamente a su maestro escribe mucho pero en la ruta marcada a fuego por aquél. Se inicia la Historia de un error:

"El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, él vive en ese mundo, es ese mundo.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente simple, inteligente, convincente. Transcripción de la tesis "yo, Platón, soy la verdad")." (8)

Si al menos provisionalmente no es necesario separar a Sócrates de Platón en cuanto "figuras representativas", sí es preciso distinguir, para entender a Nietzsche, a Platón del platonismo, que es la caída del filósofo griego en el tobogán judeo-cristiano. Conviene en este sentido tener presentes dos cuestiones: primera, el carácter literal de los términos "Sócrates", "Platón" y "platonismo"; segunda, el carácter simbólico y aun paradigmático de los tres vocablos en la terminología nietzscheana. "Sócrates" resulta de la fusión del Sócrates histórico (anecdótico, biografías) con el "personaje" de los diálogos. Nietzsche no se preocupa por deslindar las responsabilidades filosóficas entre maestro y alumno. Platón es uno de los tantos aristócratas fascinados por la nueva forma de agón propuesta por Sócrates, quien

"(...) adivinó algo más. Vio lo que había detrás de sus aristocráticos atenienses; comprendió que su caso no era ya un caso excepcional. La misma especie de degeneración se estaba preparando silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia su final." (9)

"Sócrates" es, pues, para Nietzsche, una suerte de centauro, mitad hombre, mitad símbolo complejo, y tanto, que entre sus notas figura el filósofo Platón. Por eso, la feroz oposición a Sócrates es también de algún modo oposición a su discípulo, ya que a Nietzsche no llegó a importarle aclarar hasta dónde llegó el uno y desde dónde partió el otro.

"Platón", a su turno, es para Nietzsche un filósofo a quien le correspondería, con justicia pero con un matiz menos laudatorio, la majestuosa dignidad estatuida por el mot juste de Whitehead. Por otro lado, es el filósofo-símbolo o, mejor dicho, el símbolo del filósofo, cuyo tipo se repetirá, con variantes de grado, a lo largo de la his-

toria de la filosofía. Pero "Platón" es ya un filósofo integrante de esa historia que incluye al propio Nietzsche. Es "más real" o, si se quiere, "menos simbólico" que Sócrates, en quien

"se materializó uno de los aspectos de lo helénico, aquella claridad apolínea, sin mezcla de nada extraño: él aparece cual un rayo de luz puro, transparente, como precursor y heraldo de la ciencia, que asimismo debía nacer en Grecia. Pero la ciencia y el arte se excluyen: desde este punto de vista resulta significativo que sea Sócrates el primer gran heleno que fue feo: de igual manera que en él todo es simbólico." (10)

El "peso específico simbólico" de "Sócrates" contiene a "Platón", en cuanto éste representa al filósofo sucumbiendo a la tentación de la moral. Si, como dice Nietzsche, "el socratismo es más antiguo que Sócrates" (11), "Sócrates" es la encarnación suprema de un aspecto del alma griega que "Platón" formulará filosóficamente. El costado filosófico de ese "arruinador" de las mejores tradiciones helénicas es "Platón"; el tentador, la ponzoña que ensombrece ese pensamiento por esencia aristocrático, es "Sócrates". Por tanto, ambos, bajo este punto de vista, pueden ser considerados como caras de una misma moneda.

"Platón" como símbolo de décadence es una cosa; como filósofo en una tradición que también incluye a Nietzsche, es otra. Es una fuerza originante (de un extravío, sí, pero un propulsor magistral). El pensador del Eterno Retorno se siente cómodo en su compañía, pues sabe que todo gran filósofo (¡aun la "araña" Spinoza!) integra una aristocracia.

"Cuando yo hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza y de Goethe, sé que su sangre corre por la mía -estoy orgulloso cuando digo la verdad acerca de ellos- la familia es bastante buena como para tener necesidad de inventar o de disimular algo!" (12)

"Platonismo", por fin, es la entera historia del pensamiento occidental y, a su vez, una "degradación" de la filosofía platónica stricto sensu. Nietzsche se regodea en el ataque a los "platónicos" y al platonismo (Kant, Agustín, cristianismo), formas "caídas" (digamos así) del alto Olimpo platónico. La diferencia entre "Platón" y

"platonismo" es muchísimo más clara que entre aquél y su maestro, y puede verse, entre muchos otros lugares, en una carta dirigida a Franz Overbeck, el teólogo de Basilea, el 31 de marzo de 1885. El tema es las Confesiones de San Agustín, que Nietzsche acababa de leer:

"Algo así es mentiroso hasta la náusea. El valor filosófico, igual a cero. Platonismo aplebeyado, es decir una forma de pensar inventada para la más elevada aristocracia del alma, acomodada aquí a naturalezas de esclavo." (13)

5. Es importante separar al filósofo Platón del platonismo y unirlo al "complejo simbólico Sócrates", que opera como intuición generatriz del pensamiento nietzscheano; si así no se hace, mucha de la crítica nietzscheana puede confundirse con un enfrentamiento a un filósofo o a una escuela particulares, cuando en realidad se propone enjuiciar la entera historia espiritual de Occidente y denunciar un gigantesco y dramático equívoco filosófico y moral. Inclusive podría decirse que la noción de "platonismo" está conectada más íntimamente a Sócrates que al mismo Platón, aunque por cierto cuestiona la historia en su integridad. Es decir: cualquier crítica al Platón filósofo está siempre fundamentada en una instancia más radical, a saber, "Platón" como parte del símbolo "Sócrates", Por eso Nietzsche presenta su filosofía como un platonismo invertido (14). No aconseja dar vuelta puntualmente las proposiciones contenidas en los diálogos, desde la Apología hasta las Leyes, sino una inversión más profunda, la de una tendencia decadente que tendría su origen (simbólico, más que absolutamente real) en ese gozne de la historia materializado en la figura (simbólica) de Sócrates y en su "estallido escrito", la filosofía de Platón. En este sentido, pues, el alumno es la mano del maestro -la mano del cuerpo de Sócrates.

A pesar de su genio (o precisamente llevado por él), Nietzsche incurre a menudo en esquematismos extremos. Se diría más: su modus cogitandi los necesita. Es un francotirador, un agonista, un hombre polémico que piensa contra una tradición todopoderosa. Es, como Freud y Marx, un maestro de la sospecha y la denuncia. Muchas veces busca simplificar los matices, del mismo modo que un beligerante no puede permitirse hacer diferencias sutiles entre sus enemigos. El afán polémico empuja a reunir a los adversarios bajo una misma bandera, aunque de hecho tal homogeneidad no sea más que ilusoria. Y más que de una ilusión

se trata de un método. Las intuiciones generatrices de Nietzsche son tan potentes que arrastran tras de sí todo el aparato conceptual y autocrítico del pensador. La sospecha de que en realidad todo lo considerado santo y bueno es, justamente lo contrario; que la salud no es más que enfermedad; que Dios es enemigo de la Vida; que la moral es cansancio, y lo esencial es partir del cuerpo y utilizarlo como guía; esas (y otras) suposiciones abismales y vertiginosas, repito, necesitan crearse "esquemas simbólicos" y aun "personajes" a partir de los cuales comenzará la lenta y curvilínea tarea de fundamentación racional. En un sentido por cierto distinto, Wagner fue para Nietzsche uno de esos "esquemas". Su refinado oído filosófico halla en Das Problem des Sokrates, que en realidad significa no "el problema de Sócrates" sino "Sócrates como problema" (15), la ocasión no sólo para descargar su ácida y brillante retórica de escritor y psicólogo sino, antes bien, el punto de apoyo para una discusión metafísica de la Metafísica, para una revisión ontológica de la Ontología hasta él vigente. Es un crítico de la cultura -pero no sólo eso. No es solamente un historiador heterodoxo, aunque se haya ocultado bajo esa máscara y también bajo la de filólogo. Es un filósofo en el sentido más estricto de la palabra, un metafísico, y por tanto habrá que hacer de él una lectura condigna, y buscar los supuestos filosóficos que puedan haber fundado su juicio acerca de Sócrates-Platón -antes de rastrear razones históricas, filológicas, psicológicas o aun estilísticas, todas ellas genuinas, por cierto, pero quizá dependientes de aquéllos.

Y si nos internamos en el terreno nietzscheano, fue para poder formular algunas preguntas que de otro modo hubiesen quedado sin el marco conceptual que las tornara posibles. Son éstas: ¿qué elementos filosóficos operan sobre Nietzsche en su juicio sobre Platón? ¿qué pasa con la tajante separación del mundo inteligible? ¿qué papel podría jugar la doctrina del eros en esta cuestión? Pero por sobre todo ésta: la actitud de Nietzsche, que pone una duda de hierro en nuestra valoración de Sócrates y su discípulo ¿hace justicia a Platón? Para siquiera bocetar alguna respuesta a estas interrogaciones (por cierto "respuesta" no significa "solución"), deberemos seguir un poco más en compañía del filósofo alemán.

6. Al comienzo del largo estudio preliminar a su edición del Banquete, Leon Robin afirma que dicho diálogo forma con el Fedón

un grupo perfectamente definido, sea por las analogías, sea por las discrepancias:

"le premier montre quelle est l'attitude du Philosophe au sein de la vie, le second, quelle est son attitude en face de la mort." (16)

¿Cuál es, según Nietzsche, la actitud socrática frente a la muerte, y por ende frente a la vida? Sócrates quería morir. Él es quien se condena a muerte, no el pueblo de Atenas. Sócrates es un suicida que con la muerte busca la salud, la curación de esa enfermedad que es vivir. La muerte es el médico, y hay que agradecerle a Asclepio el haber sanado.

"El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la noble juventud griega: ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma de entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico." (17)

Aquí están, juntos, maestro y discípulo, en los roles que Nietzsche les concede: el uno tentando con su prédica inaudita, el otro apropiándose de ese ejemplo impresionante para convertirlo en la piedra basal de toda su obra. Esta "escena", "esquema simbólico" de una de las intuiciones generatrices del pensamiento nietzscheano, aparece, como no podía ser de otro modo, al comienzo de su carrera filosófica. Muchos años después recordará ese momento, y a Sócrates y Platón juntos.

"A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son tipos decadentes se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opone del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me dí cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudo griegos, anti-griegos (El nacimiento de la tragedia, 1872). Ese consensus sapientium -esto lo he ido aprendiendo cada vez mejor- lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello en que coincidían: prueba, antes bien, que ellos mismos, esos sapientísimos, coincidían fisiológica-mente en algo, para adoptar -para tener que adoptar- una

misma actitud negativa frente a la vida." (18)

Convengamos en que los doctos y los indoctos siguen en general considerando el "diagnóstico" de Nietzsche como una irreverencia. Por suerte para ellos el pobre Friedrich murió loco, lo cual les permite sospechar que siempre fue un exaltado y que por lo tanto se puede seguir durmiendo tranquilos. No vaya a ser que un demonio maligno nos susurre al oído que Nietzsche hablaba en serio... Que se haya ocultado "bajo máscaras" (como dice Fink) (19) representa una dificultad para su comprensión, pero también un factor de alivio, ya que la pirotecnica verbal nietzscheana suele ocultar la extrema gravedad de su mensaje. ¡Si se derrumban Sócrates, Platón y el cristianismo, se derrumba todo! ¿Qué pasará con el Bien y la Santidad? Nietzsche contesta: irrumpirá el nihilismo. ¿Qué significa?

"Que los valores supremos han perdido su crédito (...) El conocimiento de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura que ocasiona este "en vano", la incertidumbre, la falta de ocasión de rehacerse de algún modo, sea éste el que sea; de tranquilizarse sobre cualquier cosa; la vergüenza de sí mismo, como si hubiéramos estado engañados mucho tiempo (...) "(20)

Nietzsche representa una interrogación poco tranquilizadora. Para él las sucesivas camadas de filósofos fueron debilitando de a poco la vida, desvalorizándola. Lo sublime quedó fuera del alcance del hombre - porque se valorizó lo inalcanzable. Para Nietzsche la historia de la filosofía (la historia de la moral trasmundana) empieza propiamente con Platón; Heráclito es el único que, por razones obvias, se salvó del contagio socrático: todos los demás sucumbieron a él. La creación socrático-platónica de un mundo inteligible de valor sumo desvaloriza la vida, ahoga su valor en el más allá. Y ocurre un fenómeno curioso: aunque no se acepte de ninguna manera el "platonismo invertido" de Nietzsche ni su crítica a Sócrates y Platón, aunque no se sea nietzscheano en este sentido, igualmente en general se cree en el dualismo radical de la doctrina socrático-platónica de un modo análogo a Nietzsche, y tan tajantemente como Aristóteles. Nietzsche que abomina, y aquellos que lo oyen con desconfianza y aun Aristó-

teles que polemiza, consideran el tema del mundo inteligible platónico de una manera parecida. A todos el χωρισμός nos divide la cabeza. Defensores de la tradición representada por el socratismo y herejes insobornables coinciden, con matices, en este punto: Platón partió la realidad en dos. ¿Pruebas? Él lo dice, y ya lo hemos oído tantas veces que no vale la pena preguntarse si es cierto. Es cosa juzgada, un dato, negativo o positivo, tan sólido como el de la redondez de la Tierra. Creo, no obstante, que de la mano del eros vale la pena volver a preguntar.

7. ¿Qué pasa con las Ideas? ¿Dónde "están"? ¿Qué son? Sería erróneo confundirlas con conceptos, aun los más abarcadores, pues no precisan ser concebidas. No dependen de una "mente", ni siquiera divina. Sería aventurado, a su turno, ubicarlas en un "más allá", en un tras-mundo sólo accesible a los dioses o a las almas desligadas del cuerpo. El uso de la palabra "mundo" unida a "inteligible" o a "sensible" puede llevarnos a interpretar demasiado literalmente ciertos textos platónicos, en especial los del Fedón.

"Si hablamos de "este mundo" (escribe Eggers Lan), como se lo hace en la terminología moderna, mitológicamente o no, estamos pensando en que si se habla de "otro" mundo, ese "otro mundo" está más allá, en un ámbito al cual se puede llegar sólo tras la muerte." (21)

Tampoco parece demasiado fiel al "estilo" platónico considerar a las Ideas desde un punto de vista estrictamente gnoseológico o, mejor aún, epistemológico. Cherniss, por ejemplo, en un artículo de 1936, encarna este modo de interpretar a Platón, quien aparece entonces como una suerte de "científico" que, llegado el caso, recurre a la hipótesis de las Ideas sustantivas y separadas para poder dar razón de ciertos fenómenos que de otro modo no encontrarían explicación racional (22). Cherniss defiende a Platón del reparo de Aristóteles, según el cual las Ideas configurarían una "duplicación superflua" del mundo fenoménico. Por el contrario,

"Los fenómenos físicos, entonces, considerados en sí mismos y no como objetos de la sensación o del conocimiento aún pueden ser salvados sólo por la hipótesis de Ideas separadas y esenciales. El hecho de que, la hipótesis necesaria y suficiente para esta esfera (sc. la ontológica) resulta ser precisamente la que necesitan la ética y la epistemología, hace posible considerar a las tres esferas de la existencia, del conocimiento y de los valores, como fases de un solo cosmos unificado.

Los fenómenos aparentemente dispares de estas tres órdenes, como así también el paso aparentemente irregular de los planetas, debían ser explicados por una hipótesis simple y única que no sólo volviese inteligible la apariencia tomada por separado, sino que a la vez estableciese la interconexión entre todos ellos." (23)

Nos pareció conveniente transcribir la conclusión de Cherniss por ser representativa de una postura que ve en las Ideas una suerte de hipótesis planteada para "salvar" a la Realidad de las paradojas de la razón eleática y, también, para fijar "referentes" de discusión objetivos e inmutables. Más allá de la ingenua soberbia que yace en la suposición de que la Realidad necesita ser salvada por la razón, nada cuenta compartir el desarrollo de Cherniss. Por lo pronto tiene la ventaja de disolver el problema de la "separación de los mundos". Dejada de lado esa cuestión, vistas las Ideas como un gigantesco intento explicativo que de paso (y primordialmente) consigue "unificar" las esferas ética, epistemológica y ontológica, no hay duda de que disminuye el acento dramático y el tono existencial que la mera presencia de los ámbitos inteligible y sensible pareciera conllevar para Nietzsche, por ejemplo -y también para Platón.

Pareciera que la virtú de la teoría de las Ideas no se agota en que posibilita un modelo racional de mundo sino que, antes bien, alcanza toda su estatura por los problemas que trae. Y no es que los invente o que aparezcan como el detritus de una "solución" incompleta. Al igual que los grandes poetas, un filósofo descubre, no inventa. Dicha teoría, que postula dos ámbitos (no importa aquí cuán separados los concebamos), tiene una importancia antropológica radical. Pasa por el hombre. Por eso Nietzsche comienza con ella su "Historia de un error" en el Crepúsculo de los ídolos. Como nadie antes, Platón pone

al hombre -y se pone- en el centro de un problema que, por la manera de ser presentado, atañe a toda la realidad.

No hay solamente entes sensibles e inteligibles que permitirán "hacer ciencia" mediante el método filosófico platónico. Hay por sobre todo hombre y, más aún, hombre que hace filosofía, un amante, un erótico. Además hay una oposición y un conflicto entre los ámbitos platónicos que por involucrarnos en tanto hombres se tiñe de dramatismo. Quien tenga presentes el Fedro, el Banquete, o la Alegoría de la caverna podrá coincidir en que aquello que está en juego no es sólo el conocimiento racional o la construcción de hipótesis epistemológicamente útiles sino también (y antes que nada, según nuestra opinión) una "explicación" lo más honda posible de la condición humana, una metafísica del hombre y su destino.

Pero vale la pena detenerse un poco en este lugar. Platón nos ofrece una metafísica del hombre, o sea, un discurso filosófico dirigido a iluminar su estructura ontológica más íntima. Como a su maestro Sócrates, le interesa por sobre todo conocer-se (lo cual no significa mera introspección sino implementar la pregunta acerca del hombre), para llegar a saber cuánto de fierá, cuánto de mendedumbre y cuánto de divino hay de él (23). La reflexión sobre el mundo, la "ontología general" platónica, surgirá a partir de esa "mirada antropológica". Leer a Platón como un "filósofo de la naturaleza" preocupado exclusivamente por conciliar a Heráclito con la tradición parmenídea parece no hacerle justicia. Su tema es el hombre, como para Sócrates y, en general, la sofística -pero de un modo tal, con riqueza y profundidad tales, que se presenta como un discurso totalizador, que abarca desde la metafísica hasta el más mínimo detalle referido a las costumbres y la educación. (Esta cuestión de la totalidad abarcadora de la filosofía platónica en cuanto al tema es importante, ya que inclusive tiene su correlato en la peculiar característica del estilo filosófico de Platón, que se nos muestra también abarcador, pulsando todas las cuerdas del patrimonio gnoseológico humano, en un arco iris que va desde la lógica formal y la matemática hasta el mito y la poesía.)

8. Qué sea el hombre es, según opinamos, la interrogación originante del pensamiento platónico, que se desplegará desde la psicología hasta la pregunta por el ser en general. Y Platón no expone con neutralidad el fruto de su reflexión sino que, por el

contrario, el suyo es un pensar que propone. Sabe que el hombre es una realidad terrible, abismal, propensa a la destrucción, al horror, contaminada por la muerte y la nada, pero sospecha que puede salvarse. Constantemente sugiere "fórmulas de salvación": la utopía, la ética, la política, el conocimiento y la educación tienen ese cometido. La filosofía, por fin, que es todo eso y muchas cosas más, también apunta hacia ese objetivo. Pero hay una diferencia fundamental entre esta actitud platónica y cualquier otra "doctrina soteriológica": para éstas últimas la salvación es una meta "visible", concreta, a la que se llega cumpliendo tales y cuales pasos: un Dios y su Ley garantizan que si uno procede bien al fin ganará el premio. Platón es un filósofo, no un sacerdote convencido, un fiel. Es, como Kafka, un gran aporético; lo es de un modo explícito en muchísimos diálogos e implícitamente siempre. Ese ir y venir de su reflexión, esa falta de "sistema", su recurrencia a la alegoría, al mito, a las imágenes poéticas y a las metáforas producen en el lector una sensación de desconcierto. Es el menos categórico de los filósofos, el más sugerente, el más artista. Para él la "salvación" es un problema, una tarea sin término y sin garantía. El deseo (uno de los nombres del eros) es insaciable y persigue un objeto de otro orden. El deseo por escapar de las garras de la finitud es un gorrión que anhela ser golondrina: no podrá conseguirlo jamás -pero no dejará de intentarlo. (Estas observaciones, ahora un tanto oscuras, se aclararán en el curso de la investigación).

El "dualismo" platónico, columna central de la crítica nietzscheana, no es, según esta óptica, el resultado de una hipótesis superflua, que duplicaría innecesariamente el mundo. No significa un "fracaso" epistemológico que, en vez de aportar modelos explicativos aptos, vendría a complicar y por ende a confundir más las cosas. Tampoco es, al menos primordialmente, una "hipótesis copernicana", una postulación en el fondo simple que permitiría encauzar la reflexión por el seguro camino de la racionalidad. El dualismo, el χωρισμός, la división de los ámbitos sensibles e inteligibles es el rasgo más íntimo de la estructura ontológica del hombre y, por tanto, un hecho existencial que todos experimentamos, gozamos, sufrimos y estamos habilitados para enfrentar. "Enfrentar" no quiere decir "superar", sino "poner enfrente", "mirar cara a cara", "saber de él" - conocer-se a sí mismo.

En esta tarea, representada de manera soberana por la filosofía,

se pone en juego nuestra "esencia" y nuestro destino. Filosofar es el modo más auténtico de vivir, porque implica el conocimiento de nuestra condición y, al mismo tiempo, el desarrollo metódico de las fuerzas que posibilitarán la "salvación".

Contrariando a Nietzsche, se diría que el de Platón es un saber trágico. Una lectura desde el resultado cristiano, desde el hecho histórico del cristianismo, como hace el alemán, le quitaría esa condición. La sabiduría trágica nietzscheana también "salva". No produce santos pero sí espíritus libres -el saber trágico salva de la décadence y cura la enfermedad del desprecio por la Vida. Como a Platón, a Nietzsche le interesa ante todo el efecto del filosofar en el hombre -la filosofía como desarrollo "esencial". El saber platónico "conecta" o, mejor, reúne al hombre con su "esencia". De este modo, la filosofía o, más exactamente, el filosofar no es considerado como una actividad más sino como la puesta en marcha de cada hombre hacia el centro mismo de su condición.

Llevar a cabo este proceso entra en las posibilidades de cada uno. Más aún: un hombre lo es cabalmente cuando las realiza. Que haya o no premios y castigos de ultratumba no importa; "quien" los reciba no será ya un hombre. La escatología podrá servir de incentivo o inhibición, todo dependerá de los fantasmas que uno quiera fabricarse, pero de cualquier manera su acción concreta, su cometido y su razón de ser se encuentran en esta vida, no en el más allá. El Infierno o el Paraíso son instituciones que operan "a distancia"; su mera posibilidad, su existencia vivida como "experiencia" cuando no seamos hombres, es la que llegado el caso puede gobernar nuestros actos.

El hombre "salvado" por la filosofía -por el ejercicio del filosofar- no es para Platón un alma desencarnada ni un ángel. Tampoco un santo cristiano, que martiriza la carne y se arrodiilla ante su Dios. No es un asceta. Es, en el mejor de los casos, un moderado o, mejor todavía, un hombre que ha llegado a la moderación desde el desenfreno y no desde la renuncia. Es, además, un hombre jovial, un sátiro, un irónico, un erótico. Un guerrero valiente, un amante y un bebedor: es Sócrates. Un fanático de la razón y el conocimiento, pero también de la duda y la aporía.

Aunque suene extraño, Nietzsche "cristianizó" la figura de Sócrates, llevado quizá por la necesidad de "lograr homogeneidad" entre los "productos" judeo-cristianos y aquellos que para él originaron ese equívoco del "instinto". Sócrates, paradigma del hombre "santificado" por la filosofía, se parece tanto a uno santificado por el cristianismo como un symposion sobre el eros puede parecerse a un concilio ecuménico atosigado de dogmas, inciensos y bajos latines.

Platón percibe, como los grandes de la tragedia, τὸ δεινότερον del hombre, y asiente. El eros siempre afirma, es un oleaje informe que no se cristaliza jamás en una forma definitiva -anhela sin cesar. El "otro mundo" platónico no se opone a "éste" para desvalorizarlo y conducirnos a una suerte de quietismo vital en "esta vida". Los "mundos" son en rigor "dimensiones" que se resuelven en "consideraciones temporales", y "ambas" constituyen al hombre, que por un lado parece en el tiempo y por otro es capaz de "construirse" la "inmortalidad".

El hombre es el único que sabe que muere. Los dioses "saben" pero no mueren. Las otras criaturas, que también mueren, nada saben. El impulso erótico no niega la muerte, no la desprecia, no busca remediarla con "otra vida" en "otro lado". El conocimiento del éros, la gran lección platónica, nos enseña que el camino hacia el centro de la condición humana -el conocimiento del anhelo infinito por escapar de la finitud- es un camino que se inicia en la "zona de muerte", en la belleza que se marchita y en el bien relativo -y lo que allí ocurra será condición de la marcha posterior. Ese impulso siempre móvil es el que une todo, el cielo inmutable y los hombres efímeros que de la mano de la filosofía juegan a la eternidad.

INTRODUCCIÓN
Notas al Capítulo I

- 1) "Pues yo, por ser un ignorante, pensé que era necesario decir la verdad acerca de las cualidades de lo encomiado!"
- 2) Véanse especialmente: El nacimiento de la tragedia (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1978, passim, y, de la misma colección, Crepúsculo de los ídolos, "El problema de Sócrates", pp. 37-43.
- 3) Crepúsculo ..., p. 39
- 4) 175 e7
- 5) Crepúsculo ..., p. 40
- 6) 199 a1-2
- 7) 199 a6
- 8) Crepúsculo ..., p. 51
- 9) Crepúsculo ..., p. 41
- 10) El nacimiento ..., pp. 224-225 (subrayado del final, mío)
- 11) El nacimiento ..., p. 225
- 12) Fragmento póstumo de 1881, citado por A. Sánchez Pascual en las notas del Anticristo, p. 118 (nota n°12)
- 13) Ibidem, p. 152 (nota n°163)
- 14) Cf. M. Heidegger, Nietzsche, (trad. francesa), Paris, Gallimard, 1975, tomo I, p. 181
- 15) Crepúsculo ..., p. 149 (nota n°38)
- 16) Platon, Le Banquet, Paris, Les Belles Lettres, ¹⁰1976, p. VI
- 17) El nacimiento ..., p. 118
- 18) Crepúsculo ..., p. 38
- 19) Cf. E. Fink, La filosofía de Nietzsche, (trad. castellana) Madrid, Alianza, 1976, Cap. I
- 20) Fragmentos 2 y 12 de La voluntad de poder.
- 21) C. Eggers Lan, El sol, la línea y la caverna, Bs.As., Eudeba, 1975, p. 88

- 22) H.F. Cherniss, "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en: Studies in Plato's Metaphysics (ed. R.E. Allen) London, Routledge & Kegan Paul, ³1968, pp. 1-12
- 23) Cherniss, pp. 11-12
- 24) Cf. Fedro, 230 a

CAPÍTULO II

1. En este punto, y siempre dentro del espíritu de generalidad que caracteriza a la Introducción, tal vez convenga reflexionar sobre el uso y significación que nuestra palabra "amor" adquiere en la coordenada espacio-temporal que nos toca vivir. Tal ejercicio tiene un propósito fundamental, id est, hacer explícito el ámbito conceptual que, por ser el nuestro propio, se constituirá inevitablemente en el trasfondo sobre el cual irá a recortarse todo aquello que pretendamos atribuirle a Platón.

Para cumplir cabalmente con esa intención necesitaríamos agotar el análisis de las significaciones que el amor tiene en muy diversos ámbitos y disciplinas, tales como el arte, la literatura, la religión, etc. Dicho relevamiento sin duda nos mostraría el horizonte comprensivo que nosotros, casi siempre sin darnos cuenta, ponemos en juego para entender a un autor como Platón. No se pretende llegar tan lejos, sin embargo. Simplemente deseamos mostrar ciertas características de "término medio" que se le adjudican al amor y alguna que otra precisión sobre el uso que, como palabra, hacemos de él. Suponemos que esta tarea alumbrará ese lado de nuestro lenguaje y costumbres que la distracción con que vivimos deja en la oscuridad. Luego será más fácil no caer en proyecciones masivas y extemporáneas cuando encarremos los textos platónicos.

De las dos dimensiones en que se despliega el eros en Platón, la interpersonal y la cósmico-metafísica, nuestro amor conoce solamente una, aquella que lo convierte en un elemento de unión entre personas o, en su defecto, entre una persona y alguna otra entidad, que puede ser colectiva, inanimada o directamente "abstracta", como la música, la patria o la humanidad. Importa señalar que para nosotros el amor es siempre un sentimiento y, por lo tanto, algo subjetivo. Mutatis mutandi, ocurre con él lo mismo que con la "Idea". Siempre se concibe que hay un sujeto pensándola: una conciencia particular que posee una idea o que está enamorada. (Una expresión como la siguiente: "Es notable el amor que los tucumanos sienten por la zamba" es una generalización, del tipo "Cada uno de los tucumanos siente amor por la zamba" o "Casi todos los tucumanos aman la zamba". Sea uno o muchos, nos mantenemos en el terreno del sujeto

particular.) Recordemos ahora la observación de Diotima sobre el papel demónico del eros:

Ἑρμηνεῦσον καὶ διαπορθμεῦσον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. (1)

Evidentemente ese carácter sintético del eros no pertenece ya a nuestro patrimonio semántico (2). Sin embargo -y aquí la cuestión se torna aún más compleja- esa significación "elevada" del eros no se ha perdido del todo en la actualidad, aunque ha tomado otros rumbos, en particular el del "idealismo moral". En ese contexto, al concepto "amor" se le sabe adosar el epíteto "desinteresado", o sea, el amor que no busca placer ni beneficio personales, más allá de la perfección moral que deviene de un acto así encarado, y que por cierto puede aportar una sensación placentera y los beneficios del "deber cumplido".

Podríamos decir algo más: cuando se usa la palabra "amor" se lo hace, en general, aludiendo a ese sentido "ideal". En caso contrario, usamos "querer". No se necesita calar demasiado hondo para comprobar que el "idealismo moral" trata de sustraer el contenido sexual que el amor pudiera tener, o, por lo menos, oscurecerlo hasta hacerlo irreconocible.

2. El Psicoanálisis, según se sabe, ocupa gran parte de la reflexión psicológica de nuestro siglo y se alza como una de las construcciones intelectuales más formidables de toda la historia de la humanidad. Para bien y para mal todos, de uno u otro lado, respiramos su atmósfera. Palabras como "represión", "inconsciente" y "neurosis" han dejado de pertenecer al áureo ghetto de los vocablos técnicos y pululan en el lenguaje cotidiano. Pero ocurre un fenómeno aún más notable, no ya referido al léxico "profesional" sino a palabras de uso corriente, como "sueño", "proyección" o "resistencia", las cuales, a partir de la apoteosis del Psicoanálisis, se han cubierto de un

sentido especial. Por cierto éste es uno de los tantos desplazamientos semánticos que provocan los grandes creadores. ¿O acaso no ha variado la noción de "infierno" después de Dante, la de "proceso" por la influencia de Kafka y la de "capital" gracias a Marx?

Cuando al final del párrafo anterior aludimos a la relación del amor y el sexo por cierto nos colocamos en una de las perspectivas temáticas predilectas de la Psicología Profunda, y, al mismo tiempo, nos enfrentamos con el concepto de sublimación, que Freud introdujo en el vocabulario psicoanalítico para describir ciertas actividades apuntaladas por un deseo que no persigue, prima facie, un fin sexual. Es imposible ignorar el hecho de que cuando de sexo y amor se trata, quién más, quién menos, todos somos freudianos. Aquí interesa justipreciar en qué grado y de qué modo lo somos, para no caer en "freudismos inconcientes" ni siquiera en interpretaciones crudamente psicologistas de Platón.

"Sublime", por su lado, sugiere "grandeza", "elevación", fines y metas excelsos. En química se llama así al pasaje del estado sólido al gaseoso, y no dejan de ser significativas las asociaciones que pueden tejerse entre lo sólido-corporal-material-sensible, por un lado, y lo gaseoso-espiritual-inteligible, por el otro. Obviamente no pretendo decir que el Espíritu o las Ideas sean gases raros que todavía no encontraron su lugar en la Tabla de Mendeleiev. Simplemente aludo -y son metáforas platónicas- a la pesadez y gravedad del cuerpo y a la liviandad alada que con lleva el amor.

El Amor, no el querer, es sublime para el "término medio", aunque esto no implique que se lo conciba "sublimado". Del mismo modo que a ningún intelectual le gusta deberle nada a un contemporáneo, tampoco lo sublime quiere que se le recuerde su origen. En Freud este concepto tiene, como muchos otros suyos, la finalidad de "desenmascarar" y "desidealizar" fenómenos humanos, demasiado humanos -o al menos así fueron leídos por sus escandalizados compatriotas y aun por nosotros. En Platón tal intención de escándalo no existe. La relación entre (llamémoslos así por ahora) lo sublime y el sexo no comporta para nuestro filósofo ningún autoengaño que haya que denunciar. La sublimación es aludida por Platón "desde el sexo", con la naturalidad que ni un habitante de la Viena finisecular (ni nosotros) tenemos. Él aborda el pro-

ceso por su origen, es un genealólogo del amor; Freud lo hace a partir de sus productos desplazados. Para Platón el ascenso hasta la Belleza y el Bien tiene mucho de fiesta --no es casual el tono y la atmósfera festiva de los diálogos que tratan el tema. Para el profesor austríaco el descubrimiento tiene algo de lúgubre o al menos conlleva esa alegría triste de quien, en aras de la verdad, debe pisotear ilusiones.

Aunque no queramos reconocerlo, "sexo" es todavía para nosotros una "mala palabra", una noción que contamina aquello que toca. Lo sublime del amor no puede consentir semejante compañía. Ni que hablar, si se trata de homosexualidad: horresco referens. ¿Cómo un sentimiento tan puro y elevado como el Amor a la patria, padres, hijos, Dios, etcétera, podrá ser maculado con una referencia sexual? ¿Por qué motivo la sublimidad del arte, de las hazañas morales y hasta de la filosofía serán "explicadas" a partir del cuerpo? Nosotros, coetáneos del "destape" y del free love, sentimos escozor ante esas actitudes --somos aún prefreudianos y, lo que es más inaudito, preplatónicos.

3. Como, según esperamos, se irá viendo a lo largo de este trabajo, la concepción platónica del eros conlleva y produce un gran número de interrogaciones, sugerencias y respuestas del más alto voltaje filosófico y aun psicológico. A esta altura, la relación del filósofo griego con ese otro gran discípulo de Diotima, Sigmund Freud, puede ilustrarnos, siquiera en parte, sobre otro rasgo de aquella concepción, a saber, su permanencia o, mejor todavía, su vigencia como centro productor de genuina perplejidad filosófica.

No obstante, cuando se trata el tema de las anticipaciones y las influencias de un autor sobre otro hay que tener cuidado. Como dice Borges (3), un creador poderoso inventa de algún modo a sus precursores, pues modifica sustancialmente nuestra lectura de la realidad. Gran parte de los anticipos que se le atribuyen a Platón en materia de Psicoanálisis caen bajo esta categoría. El contacto con Freud nos puede llevar a imaginar un sinnúmero de influencias platónicas en sus teorías, cuando no siempre es así. La división del alma en "partes", el uso de ciertas metáforas para referirse a la relación entre ellas, la certeza de que en los sueños afloran contenidos psíquicos profundos, el diálogo como herramienta terapéutica, y otras cuestiones más (4) son, antes que nada, postula-

ciones platónicas que leemos con ojos freudianos, pero que no constituyen influencias directas de Platón, quien, a su vez, tomó algunas de ellas del patrimonio filosófico y poético-religioso tradicional (5).

Hay, sin embargo, por lo menos dos momentos de la especulación freudiana que se apoyan nítidamente en Platón. Uno se refiere a la cuestión del origen de la sexualidad (6). Cerrados para Freud los caminos científicos y experimentales, decide recurrir, como muchas veces hace Platón, a un dominio distinto del estrictamente racional, esto es, el mitológico. Por supuesto (al igual que Platón) Freud tiene sus reservas,

"pero il salto mortale puede ser saludable cuando se trata de encontrar una respuesta a la cuestión del origen verdadero: la sexualidad. El carácter imperativo de la cuestión no puede satisfacerse con la respuesta vacilante de la ciencia, y entonces el lenguaje mitológico cumple una función a la vez supletoria y específica. Solo él satisface la "condición" que se trata de encontrar, pues explica el origen del instinto en "la necesidad de restablecer un estado anterior", necesidad por otra parte atestiguada fenoménicamente por el "material" psicoanalítico." (7)

¿A qué "lenguaje mitológico", a qué mito echa mano Freud? Podría haber recurrido a cualquier relato que conservara vigencia entre sus lectores o podría haberlo "inventado". Platón, recordémoslo, utiliza ambos recursos. Freud no hace ninguna de las dos cosas, sin embargo. Toma el discurso de Aristófanes en el Banquete y lo lee como si fuera un mito. Pero nosotros sabemos que no lo es. Ese encomio, como los cuatro restantes que preceden al de Sócrates, contienen "partes" de la llamada doctrina platónica del eros que Platón va poniendo en boca de los distintos comensales de su banquete.

" (...) los cinco otros discursos (apunta Robin) contienen una gran parte de verdad, que Platón retiene para su propia teoría". (8)

En efecto, al menos tres de las características principales del eros platónico se hallan apuntadas por Aristófanes: a) es un impulso que tiende hacia la plenitud sintética, b) ese estado pleno es ante-

rior al deseo de alcanzarlo y su condición de posibilidad, y c) el tránsito hacia esa síntesis es extraordinariamente dificultoso. Todo esto lo plantea Aristófanes en un plano (digamos) personal: se refiere al origen del sexo de los hombres y las mujeres. Tal como dice Assoun (9), Platón combina un punto de vista unitario (los andróginos) con otro dualista (hombres y mujeres dobles). Freud privilegia el primero, transformando la "sexogonía" aristofanea en una verdadera "biogonía", en la cual se universaliza el impulso que tiende a unir a los seres sexuados hasta conferirle el status de un principio vital impersonal de alcance cósmico. Como veremos cuando se analice el Banquete, Sócrates también realizará una "corrección" análoga sobre la propuesta de Aristófanes, no ya en lo específicamente sexogónico pero sí en el alcance "más que personal" del conatus erótico.

El segundo momento en que la teoría freudiana se apoya en nuestro filósofo lo encontramos en la elaboración y ampliación del concepto de "libido".

"Libido (escribe Freud) es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía -considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable- de los instintos (léase pulsiones) relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor" (10)

Es sabido que Freud estructuró a lo largo de sus investigaciones dos teorías acerca de las pulsiones, entendidas éstas como las fuerzas que hipotéticamente existen detrás de las tensiones causadas por las necesidades del Ello (11), fuerzas activas aunque conservadoras que, tal como había sospechado Platón en la sexogonía aristofanea, tienden a restablecer, en el organismo, el estado alcanzado con anterioridad. Se trata de un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. Hasta 1920, Freud dividió las pulsiones en sexuales y del Yo o de autoconservación. A partir de allí (época de Más allá del principio del placer) y

"Tras largas vacilaciones y dudas hemos decidido suponer la existencia de sólo dos instintos básicos: el Eros y el instinto de destrucción." (12)

Eros tiende a establecer y preservar en cualquier momento unidades mayores; su antagonista, a destruir y romper esas conexiones, hasta convertir lo vivo en inanimado, razón por la cual recibe también el nombre de pulsión de muerte.

"Si aceptamos que las cosas vivientes llegaron después que las inanimadas y surgieron de éstas últimas, entonces el instinto de muerte responde a la fórmula que al respecto hemos propuesto de que los instintos tienden hacia una vuelta al estado primitivo o anterior. En el caso del Eros (instinto del amor) no podemos aplicar dicha fórmula. El hacerlo así supondría que la sustancia viviente era en otro tiempo una unidad que posteriormente fue separada y ahora está pugnando por su reunión." (13)

Y agrega Freud en una nota de la misma página:

"Algunos escritores creadores han imaginado algo semejante, pero nada de esto podemos conocerlo a través de la historia de la sustancia viva;"

Entre esos "escritores creadores" está sin duda Platón, a quien Freud había recurrido años antes en el Capítulo VI de Más allá del principio del placer para aclarar el enigma del origen de la sexualidad. En esa oportunidad se había preguntado:

"¿Debemos acaso, siguiendo a los filósofos poetas, arriesgar la hipótesis de que la sustancia viva sufrió al ser animada una fragmentación en pequeñas partículas, que desde entonces aspiran a reunirse de nuevo por medio de los instintos sexuales?" (14)

Unas líneas más abajo Freud confiesa no saber hasta qué punto él mismo cree en esta hipótesis. Por un lado, el carácter regresivo de los instintos se encuentra clínicamente demostrado por la obsesión de repetición. Por otro, parece demasiado aventurado afirmar que la vida pretende regresar a un estado anterior a ella misma (¿cuál, la muerte? entonces la pulsión de muerte y el Eros tendrían una misma meta).

Evidentemente el camino freudiano bordea el platónico y, a veces, se cruza con él. Ese fenómeno del "regreso al estado anterior" es clave para ambos - y es un aporte de Platón de incalculable riqueza. El Eros lleva al alma a un estado anterior, pero, aquí se abre un abismo entre los dos pensadores, ese estado es, para el griego, un estado superior, no una mera etapa sin calificación ético-metafísica. Del mismo modo que un teorema no puede ser perverso o bondadoso, un estado de agregación de la materia orgánica (more biológico considerado) no puede calificarse de superior. Será histológicamente más complejo o desarrollado, pero nada más. Como dice el mismo Freud, poseedor de un afán problematizador del que muchos de sus seguidores carecen:

"A mi juicio, todo individuo es dominado en estas cuestiones por preferencias íntimas, profundamente arraigadas, que influyen, sin que el sujeto se dé cuenta, en la marcha de su reflexión. Dadas tan buenas razones de desconfiar, no queda sino atreverse a mirar con fría benevolencia los resultados de los propios esfuerzos intelectuales." (15)

4. El desarrollo de la doctrina psicoanalítica estuvo rodeado por el escándalo. Muchas de sus propuestas provocaron (y provocan, aún) el santo horror de sabios y profanos. Es muy interesante observar la mezcla de enojo y orgullosa satisfacción que Freud transmite cuando comenta lo que él llama "las resistencias contra el psicoanálisis". Lo hace en muchos lugares de su obra, en la cual, por cierto, están los elementos para explicar dicha oposición. (Pasa con el Psicoanálisis algo similar a lo que ocurre con el Marxismo: es prácticamente imposible escapar a las interpretaciones, ya que éstas, a la manera de guardianes severísimos, reducen el discurso adverso y lo introducen en algún lugar de su gigantesca maquinaria explicativa).

El capítulo IV de Psicología de las masas (16), obra de 1921, nos será útil para mostrar tres cosas profundamente ligadas entre sí: a) la postura de Freud frente a las críticas que su doctrina recibía, b) el papel del concepto platónico de Eros en este contexto polémico y c) la deuda freudiana con Platón o, mejor dicho, el extraordinario valor psicológico de la teoría de éste último, pasible de ser ahondada y enriquecida dos mil quinientos años después. Leemos:

"El Eros, de Platón, presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa; esto es, con la libido del psicoanálisis." (17)

Estamos ante la versión ampliada de la libido, energía que según este punto de vista anima no sólo el amor sexual sino también la amistad, la filantropía, las manifestaciones artísticas y culturales en general. Es este un paso esencial para Freud, gracias al cual

"conquista la unidad epistémica del concepto, ya que todas las tendencias (Strebungen) quedan comprendidas en él a través de su diversidad misma como la expresión de los mismos movimientos pulsionales." (18)

En esta etapa, repetimos, Platón está presente. La íntima unidad de ese impulso que empuja al hombre hacia los efebos y lo transporta hasta el Bien y la Filosofía (actividades prima facie opuestas) sirve de marco referencial filosófico para el importante paso de Freud.

"El Eros (apunta Assoun) permite en este sentido extender la sexualidad, que pierde su definición inmediata y limitada (...). La noción poético-filosófica de Eros contiene, bajo la forma de la unidad mítica, la anticipación simbólica de la unidad de una clase de fenómenos." (19)

Por supuesto, este "giro copernicano" de Freud levantó, según sus propias palabras, "una tempestad de indignación". Lo sublime, tal como antes lo dijimos, no admite malas compañías.

"La mayoría de los hombres "cultos" (escribe Freud) ha visto en esta denominación una ofensa y ha tomado venganza de ella lanzando contra el psicoanálisis la acusación de "pansexualismo".

Y agrega:

"Aquellos que consideran la sexualidad como algo vergonzoso y humillante para la naturaleza humana pueden servirse de

los términos "Eros" y "Erotismo", más distinguidos." (20)

Pero no todo es cuestión de elegancia. Al citar al "divino Platón", Freud pretende cobijarse tras sus anchas y veneradas espaldas, aunque sabe que la referencia a la autoridad no disminuye un ápice la radical novedad de su postulación y, sobre todo, el escándalo que su lectura produce.

5. En el parágrafo 1 de este capítulo (pág.22) citamos un texto del Banquete que contiene una frase que en este sitio quisiera volver a destacar:

ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.

"de manera que el Todo quede ligado consigo mismo".

En Psicología de las masas dice Freud:

"¿Y a qué poder resulta factible atribuir tal función (sc. la de cohesión interpersonal) si no es al Eros, que mantiene la cohesión de todo lo existente?" (21)

El punto de vista meramente psicológico se ve desplazado por ambas proposiciones, con la particularidad, en los dos casos, de que tal elevación de miras sigue conservando un correlato significativo en el plano de la psique individual. El Eros es también "algo" psíquico: un impulso, una fuerza, una pulsión, etc. El hombre posee, entre sus notas esenciales, ese "poder" del cual todo ente "participa", y lo tiene de un modo privilegiado, pues, además de otras peculiaridades, resultarán de su "actividad" productos vedados a cualquier otra criatura: desde el arte y la filosofía hasta la santidad moral.

Platón y Freud vieron lo sexual con una profundidad inigualada y presintieron que por ese camino podía llegarse a dar respuestas en torno a un enigma que no ha dejado de preocupar a muchas generaciones de filósofos y pensadores, el de la vida y el de la Vida.

El más grande detective de la realidad anímica, al llegar a una de las zonas ígneas de su teoría, encuentra, en ese territorio de frontera, las pisadas de un remoto viajero griego, una suerte de Viernes ubicuo y jovial que al parecer ha dejado su huella en todas las playas que la prometeica curiosidad humana intenta explorar.

INTRODUCCIÓN

Notas al Capítulo II

- 1) Symp., 202 e3
"Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Puesto entre unos y otros, llena el hiato (que los separa), de manera que el Todo quede ligado consigo mismo!"
- 2) Sobre la naturaleza sintética del eros, véase especialmente Léon Robin La Théorie platonicienne de l'Amour, Paris, P.U.F.,³ 1964, Cap. III
- 3) J.L. Borges, "Kafka y sus precursores", en: Otras inquisiciones, Bs.As., Emecé, ⁷1973, p. 148
- 4) Cf. N.A. Grau, "Platón y Freud", Cuadernos de filosofía, XIII, 19 (1973), p. 125
- 5) Cf. E.R. Dodds, Los griegos y lo irracional (trad. cast.), Madrid, Alianza, 1980. Especialmente cap. III, IV y VII.
- 6) En este punto sigo la exposición de P.L. Assoun, Freud: la filosofía y los filósofos, (trad. cast.), Barcelona, Paidós, 1982, parte II, cap. II. Cf. S. Freud, Más allá del principio del placer, en Obras completas (trad. cast. de López Ballesteros), Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, tomo I, pp. 1115 y ss. Cf. asimismo S. Freud, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (trad. inglesa de James Strachey), London, The Hogarth Press, 1953-1974, tomo 18, pp. 51 y ss.
- 7) Assoun, ob.cit., p. 152
- 8) Robin, ob.cit., p. 8
- 9) Assoun, ob.cit., pp. 157-158
- 10) S. Freud, Psicología de las masas, (trad. cast.) I, p. 1138
Cf. el texto de la Standard Edition (Group Psychology and the Analysis of the Ego) tomo 18, p. 90:
"Libido is an expression taken from the theory of the emotions. We call by that name the energy, regarded as a quantitative magnitude (though not at present actually measurable) of those

instincts which have to do with all that may be comprised under the word 'love'".

El término "pulsión" traduce el alemán Trieb (treiben: empujar). En el contexto de la sexualidad humana, "pulsión" es más correcto que "instinto" (Instinkt), reservado por Freud para calificar un comportamiento animal fijado por la herencia. Algunas traducciones, sin embargo, no conservan esta distinción que, a partir de 1905, regirá en la terminología freudiana. Para estas cuestiones de vocabulario véase: J. Laplanche y J.- B. Pontalis, Diccionario de Psicoanálisis, (trad. cast.), Barcelona, Labor, 1971.

11) Cf. S. Freud, Esquema del psicoanálisis (trad. cast.) III, pp. 1014-1017. Cf. Standard Edition (An Outline of Psycho-Analysis) tomo 23, pp. 148-151

12) Esquema del psicoanálisis (trad. cast.) III, p. 1014. Cf. Standard Edition (An Outline of Psycho-Analysis) tomo 23, p. 148:
"After long hesitations and vacillations we have decided to assume the existence of only two basic instincts, Eros and the destructive instinct."

13) Esquema del psicoanálisis (trad. cast.) III, p. 1015. Cf. Standard Edition (An Outline of Psycho-Analysis) tomo 23, pp. 148-149:

"If we assume that living things came later than inanimate ones and arose from them, then the death instinct fits in with the formula we have proposed to the effect that instincts tend towards a return to an earlier state. In the case of Eros (or the love instinct) we cannot apply this formula. To do so would presuppose that living substance was once a unity which had later been torn apart and was now striving towards re-union."

14) Más allá del principio del placer (trad. cast.), I, p. 1122. Cf. Standard Edition (Beyond the Pleasure Principle) tomo 18, p. 58:

"Shall we follow the hint given us by the poet-philosopher and venture upon the hypothesis that living substance at the time of its coming to life was torn apart into small particles, which have ever since endeavour to reunite through the sexual instincts?"

- 15) Más allá del principio del placer (trad. cast.) I, p. 1123.
Cf. Standard Edition (Beyond the Pleasure Principle) tomo 18,
p. 59:

"Each of us is governed in such cases by deep-rooted internal prejudices, into whose hands our speculation unwittingly plays. Since we have such good grounds for being distrustful, our attitude towards the results of our own deliberations cannot be other than one of cool benevolence."

- 16) Psicología de las masas (trad. cast.) tomo I, p. 1136.
Cf. Standard Edition (Group Psychology and the Analysis of the Ego)
tomo 18, cap. IV, p. 88

- 17) Psicología de las masas (trad. cast.), tomo I, p. 1138.
Cf. Standard Edition (Group Psychology and the Analysis of the Ego)
tomo 18, p. 91:

"In its origin, function, and relation to sexual love, the "Eros" of the philosopher Plato coincides exactly with the love-force, the libido of psycho-analysis."

- 18) Assoun, ob.cit., p. 159

- 19) Assoun, ob.cit., pp. 159-160 (subrayado en el texto)

- 20) Psicología de las masas (trad. cast.) tomo I, p. 1138. Cf. Standard Edition (Group Psychology and the Analysis of the Ego) tomo 18,
p. 91:

"The majority of "educated" people have regarded this nomenclature as an insult, and have taken their revenge by retorting upon psycho-analysis with the reproach of "pan-sexualism". Anyone who considers sex as something mortifying and humiliating to human nature is at liberty to make use of the more genteel expressions "Eros" and "erotic".

- 21) Psicología de las masas (trad. cast.) tomo I, p. 1139. Cf. Standard Edition (Group Psychology and the Analysis of the Ego) tomo 18,
p. 92:

"And to what power could this feat (sc. hold a group together) be better ascribed than to Eros, which holds together everything in the world?"

CAPÍTULO III

1. Encaramos ahora de lleno el tema del eros, pero desde una óptica que nos permita ver ciertas características históricas y la evolución de dicho concepto dentro de la cultura griega. Platón, en el siglo V, trabaja con el trasfondo de una riquísima y compleja "tradición erótica" que no será superfluo considerar a grandes rasgos a esta altura de la introducción. Sin duda, la visión del eros desarrollada por nuestro filósofo es la primera "teoría" que merecería el nombre de tal en el transcurso de la historia del pensamiento griego; pero, no obstante esa prioridad, es bueno observar que dicha construcción no surge desapegada de su contexto, sino que, por el contrario, está profundamente ligada a ciertos aspectos de la "sensibilidad helénica" en general.

Aun a la media luz de una lectura superficial surge inmediatamente que para Platón el amor constituye una realidad problemática. Esto significa que alrededor de ese concepto se aglutinan procesos y desarrollos que incluyen conflictos, tensiones y posibilidades existenciales teñidas de un profundo dramatismo. Sufrimiento, disyuntivas tajantes, elecciones, esfuerzos de la voluntad, control y lucha constante son algunas de las hebras con que se entreteje el eros platónico. Asimismo, su valor como aprendizaje y, fuera de lo estrictamente psicológico, su alcance ético y metafísico. Pues bien: estas características, y muchas otras que podríamos apuntar, hacen del amor una realidad problemática. No siempre tuvo ese carácter, según veremos.

En Homero, según enseña Fernández Galiano (1), el tratamiento del amor se mantiene dentro de la esfera más primaria y vegetativa. Se siente el deseo, se busca la satisfacción y llega la saciedad: así se completa el círculo. El amor se asocia por lo común a los demás goces que la vida proporciona: el vino, las comidas, la danza y el canto. Los sufrimientos, los celos, el querer no correspondido y, en suma, todo lo conflictivo del amor, está lejos del pathos jubiloso y sensual de la epopeya.

La edad de los líricos (de mediados del siglo VII a.C. a principios del V, aproximadamente) nos enfrenta con una óptica distinta, más afín, por su complejidad y dramatismo, con formas clásicas y aun modernas de considerar las cuestiones amorosas.

Fernández Galiano afirma que es Safo, dentro de la lírica, la

reveladora del amor en Occidente (2). Lo cierto es que con ella el eros deja de ser una pura determinación biológica para convertirse en Espíritu. En ese sentido, Platón y nosotros mismos estamos todavía dentro del horizonte trazado por la poetisa de Lesbos. (Según veremos, cuando se analicen el Banquete y el Fedro, el amor, desde la mirada platónica, nunca se resuelve en el mero placer o en el simple dolor -opciones caras al lenguaje del cuerpo. Por el contrario, tanto uno como el otro se encuentran "elevados" al plano del alma y de la ética -ámbitos por excelencia de las opciones y de la elección personal).

Hay un rasgo más en la "concepción lírica" del eros que, ausente en la "concepción épica", volveremos a encontrar en Platón como un componente nuclear de su doctrina. Nos referimos al amor como un "asunto personal", un "negocio" en el que a cada uno le va su propio destino. La época de la lírica trae consigo el triunfo de la individualidad sobre el anonimato, de la cambiante realidad personal sobre el mito generalizador (3). El enfoque platónico, a su vez, hace hincapié en esta característica; el amor, sin desdeñar por cierto la faz "política" o social que le corresponde, está considerado primordialmente como posibilidad de elevación personal (a través de la filosofía).

En esta dirección es claro el paralelo que traza Martinazzoli:

"La concepción que Safo nos revela de la vida como pasión, invierte en primer lugar la suerte personal de la poetisa; invierte en segundo lugar el desarrollo ulterior del alma griega: no sería concebible un Platón, si antes de él no hubiese brotado el mundo sáfico." (4)

El amor como realidad problemática y como asunto de radical importancia para el desarrollo personal: ambos rasgos aparecen en un momento preciso de la "historia erótica" griega y son operantes dentro del pensamiento platónico. Una tercera característica del eros nos ocupará ahora, también en una doble vertiente: por una parte, en relación a su lugar en la historia y, por otra, a su presencia en la doctrina de Platón. Nos referimos al tema de la homosexualidad masculina.

Se trata, por cierto, de un tema delicado, que promueve en muchos comentaristas una reprobación que entra en conflicto con la

alta (y a veces ideal) estima en que se tiene a la civilización griega, una suerte de impulso hacia el enjuiciamiento y la condena, que se opone a la intención encomiástica que en la mayoría de los casos guía el trabajo de los especialistas. Un párrafo de Lasso de la Vega describe claramente este fenómeno de "tirantez valorativa":

"¿Qué lector moderno de los fragmentos de la lírica griega arcaica o de los diálogos platónicos no ha sentido enturbiada una experiencia de goce de los valores estéticos o filosóficos por la inevitable sensación de disgusto ante las casi constantes alusiones a fenómenos eróticos que repugnan a nuestra sensibilidad normal? Y, sin embargo, nada se consigue con silenciar estos aspectos, en principio desfavorables, del alma griega!" (5)

Por supuesto, no todos sienten el mismo grado de repugnancia frente al "amor griego" (algunos ni siquiera expresan reprobación) y en consecuencia adoptan actitudes más mesuradas, postura que se exterioriza, en primera instancia, en no eludir el tema (6). No lo eludiremos tampoco nosotros, aunque sí acotaremos su tratamiento, por fuerza breve, en dos direcciones. En primera instancia, como ya se adelantó, buscaremos caracterizar sucintamente a la homosexualidad masculina en la historia griega, para de ese modo tratar de comprender el peso de esa tradición en las consideraciones platónicas. Se trata, por tanto, de una visión diacrónica. Seguirá después una sincrónica, que tratará de acercar alguna respuesta a estas preguntas: ¿Qué tienen que ver la homosexualidad y la doctrina del amor? ¿Qué la homosexualidad y la filosofía platónica? Homosexualidad, teoría del eros y filosofía ¿conforman los vértices de un mismo triángulo? A primera vista pareciera que existen relaciones numerosas y profundas. Procuraremos ahondar en esa impresión, para justipreciar hasta qué punto acierta y a partir de cuál yerra.

2.

"(...) Si los griegos descubrieron el amor, esto es, la psicología del amor, este descubrimiento se les reveló, no en el terreno del amor normal entre hombre y mujer, sino, paradójicamente, en la esfera del amor homosexual

y, sobre todo, del amor masculino. (...) cualquiera que sea nuestra opinión sobre el fenómeno del amor griego, lo evidente es que él inspira en gran medida a una parte muy considerable de la literatura y pensamiento filosófico griegos (...)." (7)

La παιδεραστία, o sea, el amor entre un varón adulto y otro más joven, adolescente o muchacho, era una institución que los griegos reconocían como peculiar de su cultura (8). Sin embargo, no tuvo vigencia pareja en todas las épocas ni en todas las estirpes helénicas. A la ya señalada falta de problematización del eros, habría que indicar en Homero la aparición de ciertas características o presupuestos esenciales en el desarrollo posterior de la pederastía, pero no, en cambio, una manifestación clara de ella. Por otra parte, fueron los dorios el pueblo más rico en tradiciones y usos relativos a una forma de amor que, por esa misma "localización", lleva el nombre de sus máximos cultores.

"La pederastía -afirma Lasso de la Vega- ni apareció en Grecia desde un comienzo ni se extendió por igual por toda la Hélade" (9)

Lo específico del amor dorio, además, fue el carácter moral y pedagógico que se le otorgaba, notas que deberemos tener presentes tanto para sopesar su influencia en Platón como para distinguirlo de la concepción moderna, ligada en general a la marginalidad social y a la patología -cuando no al vicio y al desenfreno de las costumbres.

Sobre el posible origen del amor masculino se han elaborado varias hipótesis. Lasso de la Vega pasa revista y rechaza varias de ellas, hasta elegir por fin aquella que le confiere a la homosexualidad masculina griega un carácter netamente guerrero (10). Los dorios, última oleada de pueblos indoeuropeos, resultaron así los introductores del amor masculino en la Hélade. Las legislaciones cretense y espartana, comunidades de origen dorio, reflejaban claramente esas costumbres, inhallables, en ese grado de crudeza al menos, entre los jonios del Asia menor o entre los eolios genuinos.

Básicamente, la finalidad de esa institución era educativa: formar al muchacho en la areté guerrera, con lo cual resulta visi-

ble cuál era el principio rector de la paideia doria: la ἀνδρεία. Dos rasgos rescatemos: el coraje como virtud y la pederastía como vehículo educativo, ya que, si en Platón aquél no se erigirá como la única excelencia del alma, éste seguirá siendo, mutatis mutandis, el medio en que se desarrollará la paideia socrática (11).

Hasta acá, pues, una brevísima "historia" del amor griego; la cual, aun en su esquematismo, nos proporciona varios datos de interés: la relativa extensión espacio-temporal de esa práctica, su carácter marcadamente pedagógico y formativo, su estrecha relación con los ideales de vida guerreros, su pervivencia cuando otros ideales ocuparon el primer plano en el horizonte axiológico de los griegos. Ahora trataremos el tema desde una óptica "más filosófica". o, por lo menos, más atenta a su relación con el eros platónico y la filosofía.

3. Si podemos en principio sospechar que en Platón la homosexualidad y la filosofía tienen "algo que ver" entre sí, no podemos hacer lo mismo en cuanto al origen de ambas. Según vimos, el desarrollo de la pederastía como práctica y como institución es independiente y en gran parte anterior al de la filosofía. En Jonia, cuna de esta última, el amor griego era repudiado de la manera más enérgica (12). Un bastión dorio como Esparta, donde el Estado prescribía por ley la pederastía, jamás se caracterizó por sus inclinaciones filosóficas. Estas comparaciones nos encaminan hacia un hecho en cierta medida obvio: no hay, entre la filosofía y la homosexualidad, relaciones causales y tampoco lazos externos evidentes que nos pudieran hacer concluir que ambos dependen de un mismo y determinable factor X del espíritu helénico.

Pues bien, si no creemos que puedan demostrarse relaciones causales bilaterales y tampoco la existencia de una característica peculiar del alma griega determinante de los dos fenómenos que estamos analizando, ¿que nos autoriza a ponerlos juntos en una misma pregunta? Pensar la posible relación: ése es el tema, y para hacerlo es menester dar por supuesto que existe alguna, aunque en un comienzo se nos aparezca como una mera corazonada, cuyo único fundamento sea quizás el hecho de que la filosofía platónica se presenta en un contexto de relaciones interpersonales en el que la pederastía es un componente central. Acerquémonos a Platón, entonces, para ubicar nuestros interrogantes en el ámbito de su reflexión.

Por lo pronto, la homosexualidad nos remite a un territorio más amplio, que es el sexo, y éste, a su vez, nos coloca en las fronteras del eros. La relación entre filosofía y sexo, a primera vista escandalosa o por lo menos arbitraria, es presentada por Platón con toda naturalidad a través de su doctrina del amor. Aunque supongamos que nuestro vocablo "sexualidad" encierra matices ajenos a la antigüedad clásica, no hay que forzar demasiado las cosas para entender que Platón, cuando describe el ascenso erótico está también refiriéndose al sexo. Otro tanto sucede en el Fedro, cuando analiza las reacciones que la cercanía del amado produce en el alma del amante (249 d y ss.). Por supuesto, se trata de sexo more platónico, con muy pocos contactos con la moderna sexología de los doctores Masters y Johnson, y seguramente gran parte de esa peculiaridad en el tratamiento del tema proviene de la óptica formativa, paidética en que Platón se mueve. Lo pedagógico, creemos, es el enlace entre los puntos de nuestro triángulo: el sexo, el eros y la filosofía. Vale la pena detenerse un poco en este lugar.

Así, nos parece razonable la posición que Lasso de la Vega, siguiendo a Lüdke, Stenzel y Jaeger, adopta frente a lo que podríamos llamar el "sentido general" de la filosofía platónica. (13)

"(...) el verdadero acento de la encuesta platónica recae en el problema de la paideia, considerado como el problema de las relaciones entre el hombre y la polis, de suerte que la finalidad política de la obra del filósofo se resuelve, en definitiva, en una intención educadora del hombre!" (14)

Lo pedagógico, que por doquier aparece en la obra de Platón, sea de una manera evidente como en la República o como trasfondo argumental, no es una excusa literaria para exponer su gnoseología o su metafísica. Por el contrario, éstas, desde cierto punto de vista, parecen apuntar hacia aquel fin. La paideia platónica está guiada por un modelo de hombre muy preciso: aquel en el que predomina la "parte espiritual" del alma sobre la instintiva, que como tal no debe ser desterrada --"reprimida" diríamos hoy-- sino más bien educada.

"Una nueva valoración del hombre nace entonces: su meta es el desarrollo del hombre dentro del hombre, misión de

la paideia. La filosofía es ahora plástica forjación de la propia personalidad (ἑαυτὸν πλάττειν) de acuerdo en todo con las leyes y el modelo divino que el filósofo alberga en lo hondo de su alma. La filosofía es, en una palabra, paideia, pedagogía." (15)

Esta referencia al posible "sentido general" del discurso platónico no es una generalización innecesaria e inoportuna. Es cierto que ahora nos ocupa el eros y, más exactamente, ciertas nociones introductorias. Pero siempre se trabaja sobre la base de la atribución, explícita o no, de un "sentido general". En este caso específico, explicitarlo nos sirve para indicar el horizonte en el cual eros, filosofía y "sexualidad" aparecen interconectados por una misma trama; tal es la intención pedagógica.

Mas "pedagogía" no es un mero "enseñar", en el sentido de que no se trata de la adquisición de datos nuevos encaminados a ampliar la reserva conceptual del discípulo. Por cierto que algo de esto hay, pero no es lo más importante. Hay una doctrina, sí, un corpus conceptual; pero lo que resulta, en último análisis, relevante es la enseñanza, la transmisión y los efectos que esa gimnasia pedagógica provoque.

El hombre que hace dialéctica, el dialéctico, el filósofo en tanto filósofo, enhebra un discurso sobre las cosas (dialéctica de cosas) y al mismo tiempo, modificándose, se autodescubre hacia la virtud (dialéctica personal). El discurso debe ser metódico, sistemático y verdadero (no sofístico), pero estas características no lo agotan ni lo justifican del todo. La plena justificación y sentido de la dialéctica de cosas se logra en la personal. Esta segunda dialéctica, como la otra, tiene un sentido de ida y otro de vuelta: hay un "momento ascendente" hacia lo inteligible, en el cual predomina el papel de discípulo que el futuro filósofo tiene, ya que es guiado por el maestro en la exploración de sus propios recursos interiores; el segundo momento está representado, en la "mitología" platónica, por el descenso del filósofo a la Caverna después de haber contemplado el sol. En este tramo, el papel del dialéctico pasa de la semi pasividad del discípulo a la sugerente semiactividad del maestro. Todos los recursos que éste posee y brinda no alcanzarán sin embargo para disminuir en nada la responsabilidad personal que le cabe a aquél. Los roles de "maestro" y "discípulo" son claves para entender

esta peculiar visión de lo pedagógico que, según pensamos, operaba en Platón. Que Sócrates (figura del maestro por antonomasia, verdadero arquetipo platónico de Maestro) dilucida problemas y por ende descubre y aprenda a partir de observaciones de sus discípulos, y viceversa, no es una mera muestra de cortesía ni el corolario argumental inevitable de un personaje que es presentado como irónico. Platón sin duda creía que el camino hacia el conocimiento y la excelencia personal era una tarea dialógica, de honda comunión y positiva interferencia interpersonal. En ese "ascenso" no es menos importante un interlocutor que otro, aunque por cierto esto no implique una indiscriminación de jerarquías. El Maestro "pone" aquello que el alumno "ya tiene".

El diálogo, "género literario" adoptado por Platón, no es ni más ni menos que el "lado formal" de una convicción profunda: la doctrina, los datos verdaderos sobre el mundo, la dialéctica de cosas, la filosofía, son productos del filosofar, que "acontece" al modo de una dialéctica personal desplegada en un contexto de comunicación (modelo maestro-discípulo), uno de cuyos perfiles es la enseñanza. Ahora bien: la primera dialéctica cobra su sentido pleno y cabal no en ser verdadera o falsa sino en ser la materia de la segunda, pero sólo lo logra si está guiada por un insaciable impulso hacia el conocimiento verdadero.

Existen, claro, doctrinas filosóficas que no se hacen cuestión del "aprender a filosofar" o del "convertirse en filósofo". En Platón, por el contrario, esos temas son de primera importancia. Más todavía: la comunicación -de la cual la enseñanza sería una especie- queda incluida en la doctrina; no es algo exterior o, mejor aún, posterior a las teorías filosóficas; éstas "ocurren" en un contexto comunicativo ("pedagógico", con el sentido que estas observaciones pretenden adjuntarle a "pedagogía"). La transmisión (con todos los efectos que ella implica) forma parte del meollo de la doctrina -es su corazón. Filosofía es filosofar con un Otro personal, no exponer filosofemas ante un anónimo auditorio sin rostro. Filosofía es, pues, acción, proceso interpersonal. Doctrina y enseñanza se relacionan, así, de un modo íntimo. Filosofía platónica es, p.e., la doctrina de las Ideas o del eros, pero en tanto transmitidas y procesadas en su transmisión, o sea, enseñadas.

Pocos pensaron con riqueza parecida a la de Platón el tema de los motivos íntimos y al mismo tiempo trascendentales del filosofar. No al modo de una psicología profunda del silogismo sino como fundamenta-

ción de un discurso esencial sobre el hombre a partir de la elucidación del significado de esa actividad. Él no compartiría esa posición (que se ha hecho obvia) para la cual la filosofía viene a cubrir, de un modo perfectamente discriminado, dos necesidades del hombre: una, práctico-religiosa, y otra, científica. Siguiendo ese tópico, la filosofía encontraría su fuente en dos "impulsos", uno de ellos de raigambre moral y religiosa y el otro de índole (digamos) racional y epistemofílica. La etimología de "filosofía", se dice(16), esconde amor al saber y amor a la sabiduría, y ambas direcciones se separan claramente. Pero ¿por qué no hacer hincapié antes en la unidad del φιλεῖν que en sus dos eventuales despliegues, el saber y la sabiduría?

4. La pregunta anterior nos indica que estamos llegando a la salida del laberinto de lo pedagógico en Platón, tomada esa cuestión como "sentido general" de su mensaje filosófico. El propósito del viaje -recordémoslo- era buscar los nexos que permitiesen reunir filosofía, sexo y eros como vértices de un mismo triángulo. En el camino se han producido algunos "cambios semánticos", importantes, precisamente, por estar referidos a aquellos vértices de nuestra metáfora. Esto quiere decir: filosofía, sexo y eros significan, cada uno por su lado, muchas cosas. Pero ¿qué ocurre desde Platón y, más exactamente, desde el sentido pedagógico de su pensar? ¿Qué resonancia adquieren esos tres vocablos y qué aspecto sus relaciones mutuas?

Según lo hemos interpretado, lo pedagógico como "sentido general" establece una diferencia entre filosofía y filosofar.

"Filosofar", que es un verbo, apunta hacia un sujeto que filosofa, una persona que está volcada a esa curiosa actividad. "Filosofía", por su parte, pareciera señalar el cúmulo de resultados del filosofar de aquellas personas, y un tipo especial de resultado (respuestas a cierta clase de problemas y no a otros, métodos, ordenamiento sistemático, etc.). "Filosofía" es también historia, sucesión de productos filosóficos. Es un hecho que a pesar de aparecer como una tarea inacabable, en cada etapa presenta conclusiones, un banco de datos para que los pensadores del futuro lo utilicen, y asimismo "logros" y "fracasos" concretos. La persona desaparece en la Filosofía, y no solamente porque se haga a un lado para que "hable" la Razón, sino porque los hechos filosóficos -libros, doctrinas, argumentaciones- cobran su propia vida, más allá de la fisiología íntima que guió cada aventura personal. El filosofar, por el contrario, no es un hecho,

es un hacer, un haciendo y por tanto está en primer plano la persona que es sujeto de ese hacer. Que la persona esté presente no significa, -cuidado- que deba importarnos la psicología peculiar de Descartes o de Filón. Ocurre que en la óptica del Filosofar no tenemos derecho a despersonalizar a la persona que filósofa, aunque no deba interesarnos, claro, quién sea. Bastará tener presente que es un hombre, y que ese hacer lo es del hombre y sólo de él, de un alguien que, como todos, está situado en el mundo, vive, sufre, goza y va hacia morir. Quien investigue el Filosofar (o quien, como Platón, conciba una suerte de "filosofía del filosofar" del tipo de la doctrina del amor) estará preocupado tanto por la ubicación de sus proposiciones en el bando de las verdades necesarias, como por la génesis de esas verdades, las condiciones de posibilidad que se enraícen en la estructura metafísica del hombre, sujeto único del filosofar. (A partir de este planteo será perentorio aclarar dicha "estructura metafísica": ése es el camino que, según pensamos, sigue Platón).

Desde cierto punto de vista, pues, la filosofía de Platón en general y la doctrina del eros en especial constituyen una filosofía del filosofar. Un producto, una doctrina que primariamente toma en cuenta al hombre en su relación con la actividad filosófica, o sea, con el filosofar.

Platón le dedica a esto último gran parte de su esfuerzo reflexivo, hasta tal punto que no pocas de sus doctrinas principales -el alma, el conocimiento, el eros, etc.- convergen precisamente en este cuestionamiento. Más que a ninguno le importaba la actividad filosófica antes que la filosofía. Observó Husserl:

"Kant solía decir que no se puede aprender filosofía, sino sólo aprender a filosofar. ¿No es esto acaso admitir el carácter no científico de la filosofía?" (17)

Aprender datos doctrinarios y fórmulas es aprender nada; es posible, sí, adquirir una cierta y especial tendencia del espíritu hacia cierto tipo de problemas. Puesto en marcha, esto configurará, a grandes rasgos, el filosofar. Entramos en un terreno por demás neblinoso. Husserl se alarma con razón; parte de lo referido al magisterio filosófico, y en consecuencia parte de lo filosófico mismo, queda entre las cosas difícilmente definibles; pues ¿qué serán esas tendencias o aptitudes del espíritu que un maestro puede fomentar o adormecer y que cons-

tituyen la verdadera enseñanza de la Filosofía (en sentido amplio) más allá de enciclopedismos, recetas y erudiciones? Cualquiera puede enseñar ciencia a cualquiera -salvado un cierto mínimo de orden neurológico. Más aún: es característica de la ciencia el que sus caminos (que se resuelven en métodos) puedan ser transitados no importa por quién. Con la filosofía, con la Filosofía vista desde el filosofar, pareciera no ocurrir lo mismo. Importan los quiénes: quién enseña y quién aprende.

La impersonalidad no rige aquí. La filosofía, contemplada a través del cristal de lo pedagógico como "sentido general", vira hacia el filosofar, que pondrá en cuestión la estructura más honda de quien filosofa, o sea, el hombre. (A ese plano se dirige la doctrina del eros: aquél donde la filosofía se hace posible como filosofar, y esta actividad se presenta no como una más, sino como el "movimiento propio" de la estructura metafísica del quién que filosofa).

Es con esta perspectiva como "filosofía" puede convertirse en uno de los vértices de nuestro triángulo, junto a la homosexualidad y al amor.

5. Lo pedagógico como "sentido general" señala un horizonte de posibilidades interpretativas en el que la pederastía encaja con cierta naturalidad. Recordemos, si no, todo lo dicho en ese sentido con respecto al origen y significación del amor dorio.

"Pues bien -escribe Lasso de la Vega (18)- al instituirse la filosofía en heredera de la poesía arcaica en su función educadora, Platón conservó en su sistema el papel fundamental que en aquella poesía había jugado el eros. Con ello permanecía fiel a una tradición aristocrática y selectiva y, aun más concretamente, doria, que se deja sentir con fuerza en más de un aspecto de su pensamiento (...)

El eros masculino platónico resulta así inteligible en cuanto existe una tradición que lo sostiene y lo ubica como un fenómeno que tiene sus antecedentes, su desarrollo y, quizás, una identificable razón de ser. Pero no debemos quedarnos en una mera pregunta histórica, sino, por el contrario, apuntar nuestros esfuerzos hacia el posible sentido filosófico de esa característica, sin olvidar aquellos rasgos que a la noción de "filosofía" se le agregaron en el parágrafo

anterior.

Poner el énfasis en el filosofar antes que en la filosofía, en el hacer enraizado en la estructura metafísica del hombre antes que en los datos filosóficos sobre el mundo que de esa práctica derivan, implica una interiorización de la mirada hacia la "zona" del sujeto del filosofar y una puesta entre paréntesis del objeto de la reflexión filosófica. El filosofar como tal es el resultado del "movimiento esencial" del hombre, y sobre ese movimiento se centrará la atención. De hecho, Platón muchas veces deja constancia de que el trabajo filosófico no nos conduce a ningún lado: no hay soluciones, las respuestas son ambiguas, queda una sensación de haber salido de un atolladero para desembocar en otro. Esto quiere decir: No "importan" las soluciones ni las "respuestas": importa el solucionar y el responder. No "importa" la filosofía, sino el filosofar. (Por cierto, aquí se pretende mostrar que para Platón "filosofía" significa primariamente "filosofar". Si se los separa drásticamente, es con el propósito de señalar que tal caracterización no es en absoluto obvia -al menos para nosotros.)

Con el tema del sexo y la homosexualidad hay también algo así como una reducción que va desde el mundo hacia el sujeto. En el marco de lo pedagógico como sentido general, el impulso sexual, primordialmente constituido como "salida hacia el mundo" y como relación con objetos, es reconducido, en el eros masculino platónico, hacia aquel "lugar" que llamamos "zona del sujeto". Esto quiere decir que, de las marchas y contramarchas que el "movimiento sexual" implica, Platón pondrá el énfasis en el desarrollo de las "potencias interiores" que dicho movimiento produce. El impulso sexual no será valorizado ya como salida hacia el objeto mundano y su consiguiente concretización, p.e., en la descendencia biológica, sino como entrada y clave hacia las zonas más íntimas de aquella estructura metafísica hacia la que se apuntaba cuando priorizábamos el filosofar. El impulso sexual no será primariamente herramienta de "conquista" del mundo de objetos sino de educación y conquista del sujeto, para elevarlo a su condición más genuinamente humana, es decir el hombre como filósofo, como amante: el hombre socrático.

Según nuestra interpretación, el amor dorio es la condición suficiente (y acaso necesaria) para recorrer ese camino. En términos filosóficos, o sea, en términos de una filosofía del filosofar, las relaciones pederásticas que campean en los diálogos platónicos

se presentan como el tipo de relación interhumana que lleva a sus protagonistas hacia una disciplina del impulso sexual que transforma a éste en el motor de aquel "movimiento esencial" que se traduce en el filosofar y que conduce al hombre a la máxima plenitud de su ser.

6. Nuestra noción de sexualidad seguramente no podría integrarse en ninguna estructura comprensiva con la de filosofía. Ahora bien: a aquélla le ha ocurrido algo similar a lo que le aconteció a ésta: "sexo", en el plano del amor masculino platónico, inscripto, a su vez, en lo pedagógico como "sentido general", adquiere una carga semántica que sí lo acerca a la filosofía, entendida como filosofar. No se trata, claro, de cualquier expresión sexual sino de una muy peculiar: el sexo considerado en primera instancia como "energía" de un movimiento esencial, como puesta en marcha del hombre hacia su plenitud metafísica, el camino por donde habrá de transitar aquel que aspire a ser aquello que ya era de un modo solapado u oculto. Es, pues, el sexo, la "energía" para restañar la distancia que nos separa de nosotros mismos: algo así como la "fuerza ascendente" que nos guiará hacia un estado de "autenticidad". (Esta metáfora espacial acerca de la "dirección ascendente" del eros nos permite recordar que, a diferencia de Freud, Platón consideraba que las "raíces" del hombre no estaban en la tierra, en lo biológico, sino en el "cielo". Para el griego, en consecuencia, "sublimar" es "reconducir", "desocultar"; siempre un "volver" adonde ya se había estado, un ser lo que se era de antemano. Para Freud, por el contrario, dicho "ascenso" aparecía como la ocupación de un "lugar nuevo", la llegada a un continente desconocido, surgido de la intrincada relación entre las pulsiones más radicales y perentorias y las exigencias del mundo cultural) (19).

Joseph Moreau, en su artículo "Platon et l'amour" (20), interpreta el amor platónico, en cuanto a la pederastía se refiere, desde la óptica de una verdadera "educación sentimental".

"Si el amor natural no parece tener para Platón ningún rol en la génesis de la ambición, en la exaltación que pone el héroe en la conquista de la gloria, es porque le faltaría para eso que fuera contrariado en su curso, que fuera sometido a una coacción. Ahora bien: el amor entre los sexos era tan natural a los ojos de los griegos, que no existían motivos para ponerle trabas; no se podía, enton

ces, encontrar la ocasión de sublimarlo (...). Por el contrario, no faltaban razones para refrenar el erotismo homosexual; a despecho de la libertad alegre con que es evocado a veces en los diálogos, Platón le quiere imponer una disciplina rigurosa (Cf. Rep., III, 403 bc): y es por ese lado por donde él le puede conceder un rol, sorprendente a nuestros ojos, en la educación y el ascenso espiritual."

INTRODUCCION

Notas al Capítulo III

- 1) Manuel F. Galiano, "Safo y el amor sáfico", en: Manuel F. Galiano, José S. Lasso de la Vega y Francisco R. Adrados, El descubrimiento del amor en Grecia, Madrid, Coloquio, 1985, p. 10
- 2) ob.cit., p. 13
- 3) Cf. ob.cit., p. 11
- 4) Folco Martinazzoli, Ethos ed eros nella poesia greca, Firenze, La Nuova Italia, s/f, p. 17
- 5) José^{s.} Lasso de la Vega, "El amor dorio", en: Manuel F. Galiano, José S. Lasso de la Vega y Francisco R. Adrados, El descubrimiento del amor en Grecia, Madrid, Coloquio, 1985, p. 60. En una nota de la página 61 Lasso refiere una anécdota protagonizada por^{e.} Curtiu quien, al enterarse de la aparición de testimonios arqueológicos que aludían inequívocamente a la homosexualidad, exclamó: "Esto no lo había^{ya} supuesto de mis griegos!".
- 6) Algunos autores que se mantienen razonablemente serenos frente al tema de la homosexualidad: En primer lugar, el mismo Lasso de la Vega, que distingue una postura "realista" y otra "idealista" (Cf. la anécdota de la nota anterior) entre aquellos que se refieren a la homosexualidad. Pero aun los "realistas" -dice Lasso- abordan el tema "con pinzas y tenacillas" y, casi sin excepción, optan por rehuirlo (Cf. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 61). Otros: J. Moreau, "Platon et l'Amour", Teoresi 29 (1974), pp. 21-25-28-29; G.M.A. Grube, El pensamiento de Platón (trad.cast.), Madrid, Gredos, 1973, pp. 141 y ss.; W. Jaeger, Paideia (trad.cast.), México F.C.E., 1957, libro III, cap. V y VIII; H.I. Marrou, Historia de la educación en la Antigüedad (trad.cast.), Bs.As., Eudeba, 1976, Primera Parte, cap. II, III y IV; R. Flacelière, La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles (trad.cast.), Bs.As., Hachette, 1959, cap. III y IV; D.N. Morgan, Amor: Platón, la Biblia y Freud (trad.cast.) México, pp. 18 y 62; G.J. Pochmann "Interpreting Plato's Symposium", Mod. Schoolman 48 (1970-1971) pp. 37-38

X

Entre las numerosas maneras de esquivar el tema señalemos rápidamente la de I.M. Crombie, Análisis de las doctrinas de Platón (trad.cast.), Madrid, Alianza, 1979, tomo I, pp. 197 ss., quien simplifica, adopta un aire distraído y finge no entender las posibles implicancias de la homosexualidad. Sí merece una atención especial, por ser un texto muy utilizado en la enseñanza universitaria, el de A. Gómez Robledo, Platón: los seis grandes temas de su filosofía, México, F.C.E.-UNAM, 1974, pp. 382 y ss. Dicho autor recurre a argumentos que, como dice Borges, habría que calificar de sofísticos, para no dudar de su inteligencia, y de candorosos, para no poner en duda su probidad. Comienza denunciando a quienes utilizan el Banquete platónico para justificar sus vicios. Como su propósito es salvar a Platón y a Sócrates del escarnio, afirma que no todas las ideas expuestas por los comensales pertenecen al primero, salvo las articuladas por el segundo, a quien califica de "gloriosa excepción". Caer en esa horrenda atribución es, según el filósofo mexicano, patrimonio de los defensores de la homosexualidad y el pansexualismo. Para probar que las alabanzas del "amor griego" propuestas por Fedro, Pausanias, etcétera, no expresan la opinión del autor del Banquete, Gómez Robledo recurre a una argumentación curiosa. Platón es dramaturgo, al igual que Shakespeare. ¿Podría concebirse que la maldad de lady Macbeth y de Yago conviviesen en la misma alma con la inocencia y dulzura de Ofelia? Por lo visto, Gómez Robledo tiene una idea más bien chata de la creación y del alma humana. Habría que preguntarle, si damos por cierta su tesis lineal: ¿quién estaba en el corazón de Shakespeare, Ofelia o Yago? ¿Quién era Shakespeare, Polonio o Hamlet? Más adelante (p. 384), Gómez Robledo dice que si Sócrates no refuta duramente a los apologistas de la homosexualidad se debe a que es una persona educada, que no quiere transgredir las leyes de urbanidad que le dicta el hecho de estar de visita en una casa ajena. Habría que recordar que Sócrates es cualquier cosa menos un hombre bien educado (Cf. el # 2 del Capítulo I de esta Introducción) y que el mismo Agatón, dueño de casa, lo trata de "insolente" (Symp., 175 e7). Además, la ironía socrática es la responsable de romper el clima amable y "bien educado" de la reunión, ya que se la esgrime con la poco urbana intención de refutar los discursos anteriores, tratando de "ignorantes" a sus autores (199 a2). Por fin, Gómez

Robledo sugiere que su lectura del Banquete es reposada y sin prejuicios, a diferencia de otras, que no cita, mixtas de ignorancia y malicia. De este pathos de lector ecuánime surge una conclusión previsible: Platón se propone condenar costumbres aberrantes y elige como vehículo dramático esa suerte de juego de la verdad que suele coronar las reuniones de hombres solos, como la del Banquete, calificada por el profesor mexicano de "típicamente psicodélica" (p. 384; el subrayado le pertenece).

Otra opinión que merece ser citada es la de Robert Graves, La diosa blanca. Historia comparada del mito poético (trad.cast.), Bs.As., Losada, 1970, pp. 10 y ss. El poeta, mitólogo y novelista inglés asume una postura crítica frente a la homosexualidad y la actitud socrática con respecto al amor, pero desde un punto de vista diferente a los enojos moralizadores del tipo de Gómez Robledo. Tampoco se escandaliza por la salud espiritual de "sus griegos" ni sufre por la posible caída de un paradigma humano excelso. A partir del Fedro (229 c - 230 a), donde Sócrates declara no interesarse en los relatos míticos, Graves deduce (p. 12): "Sócrates, al volver la espalda a los mitos poéticos, la volvía en realidad a la diosa Luna que los inspiraba y que exigía que el hombre rindiese a la mujer su homenaje espiritual y sexual: el llamado amor platónico, la evasión del filósofo del poder de la diosa para entregarse a la homosexualidad intelectual era realmente el amor socrático." Alcibiades -recuerda Graves (p. 13)- trata de hacer el amor con Sócrates, quien, a pesar de desearlo, se contenta con una noche de caricias y abrazos. Si Diotima -continúa el poeta inglés- hubiese estado presente, habría hecho una mueca y escupido tres veces en su pecho, pues aunque diosas como Cibeles e Ishtar toleraban la sodomía inclusive en el patio de sus propios templos, la homosexualidad ideal era un extravío mucho más grave: el intelecto masculino tratando de hacerse espiritualmente autosuficiente.

- 7) J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 62
- 8) J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 64
- 9) J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 66

- 10) Cf. J. Lasso de la Vega, ob.cit., pp. 66-74
- 11) "El amor viril como método pedagógico fue el resultado del trasplante del amor dorio, nacido en un medio cerrado masculino de tipo bélico, al servicio de la *ἀνδρεία*, a otro medio masculino no menos cerrado, animado por nuevos ideales de una más alta vida espiritual al servicio de la *φρόνησις*, en una época en que la escuela en sentido actual no existía, en que la familia no podía constituir el marco de la educación y en que todo debía descansar sobre la relación directa y personal entre maestro y discípulo." (J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 78).
- 12) Cf. J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 74
- 13) Cf. J. Lasso de la Vega, "El eros pedagógico de Platón", en M.F. Galiano, J. Lasso de la Vega y F.R. Adrados, El descubrimiento del amor en Grecia, Madrid, Coloquio, 1985, p. 105
Decimos "en este plano", porque más adelante, cuando se encaren los núcleos de la teoría platónica del amor, el énfasis de la interpretación se pondrá por sobre todo en lo metafísico, lo cual no indica, sin embargo, que no se tenga en cuenta los "elementos últimos" de la intención platónica señalados por Lasso de la Vega. Ocurre que, desde la "óptica metafísica" propuesta, lo pedagógico queda incluido como un momento de una formulación más radical.
- 14) Ibidem
- 15) J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 106
- 16) Cf. E. Pucciarelli, "Husserl y la actitud científica en filosofía", en: E. Husserl, La filosofía como ciencia estricta, Bs.As., Nova, 1973, pp. 7 y ss.
- 17) E. Husserl, ob.cit., p. 44
- 18) J. Lasso de la Vega, ob.cit., p. 108
- 19) Cf. F.M. Cornford, From Religion to Philosophy, New York, Harper Torchbooks, 1957, p. 144

20) J. Moreau, "Platon et l'amour", Teoresi 29 (1974), pp. 28 y 55

PRIMERA PARTE

PRIMERA PARTE

Capítulo I

1. El preludeo a la aparición de Diotima está ocupado por el "pasaje dialéctico" entre Sócrates y Agatón (199 c3 - 201 d). La importancia de esta parte del Banquete va más allá de un mero propósito aclaratorio -en realidad no se aclara nada, sino que, por el contrario, se afirma una serie de rasgos del eros cuya comprensión no resulta sencilla, ya que implican casi siempre una serie de consideraciones teóricas, que habrán de desarrollarse más tarde y, además, porque muchas de esas aseveraciones son de por sí vertiginosas y generadoras de perplejidad. Podemos señalar por lo menos una docena:
 - 1) Es posible (y conveniente) separar qué sea el Eros en sí (ὅποῦός τίς ἐστίν ὁ Ἔρως) de sus obras o acciones (ἔργα αὐτοῦ). (199 c5)
 - 2) El Eros es eros de algo (τινός) y no de nada. (199 d)
 - 3) El Eros desea (ἐπιθυμεῖ) aquello de lo cual es eros. (200 a2)
 - 4) Eros desea y ama (ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ) aquello que no posee cuando desea y ama. (200 a5)
 - 5) Hay casos en que el deseo de un bien es en realidad deseo de conservar (βούλεσθαι) dicho bien, que ya se posee. (200 b10-200 e)
 - 6) -Aquél que desea conservar lo que ya posee, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente aún, lo que no es (ὃ μὴ ἐστίν) y aquello de que carece (οὗ ἐνδεής ἐστι) -por hallarse en el futuro. (200 e2 - 201)
 - 7) Lo bello es el objeto privilegiado del Eros. Por el contrario, no hay eros de lo feo (αἰσχροῦν γὰρ οὐκ εἶη ἔρως). (201 a5)
 - 8) Eros no puede ser otra cosa que eros de lo bello. (201 a10)
 - 9) Eros carece de (ἐνδεής) y no tiene belleza (κάλλος). (Conclusión que se apoya en 4) y 8)); (201 b4)
 - 10) Lo que carece de belleza no es bello. (201 b6)
 - 11) Las cosas buenas (τὰ ἀγαθὰ) son, asimismo, bellas. (201 c2)
 - 12) Por lo tanto, eros carecerá también de cosas buenas. (201 c4)

La lista de afirmaciones que acabamos de hacer indica que el pasaje en cuestión no se contenta con ser una simple "aclaración de térmi-

nos". Ignoramos, sin embargo, si ése fue el modesto propósito de Platón; aunque a menudo ocurre que los genios se ven desbordados por su propio pathos, y cuando, por ejemplo, pretenden escribir una novela de aventuras marineras incurren en una metafísica del mal y de la culpa protagonizada por una ballena espectral y un místico endemoniado. Fijaremos nuestra atención en algunas de ellas, tratando de penetrar en su sentido.

2. Eros es eros de algo y no de nada. Éste es un principio que, según Sócrates, debe tenerse siempre presente cuando se trate el tema de qué sea el amor. ¿Qué significa, mientras tanto?

Alrededor de este texto se ha suscitado una discusión que me parece bizantina acerca de las lecturas que pueden hacerse del genitivo "τινος". Se habla de un genitivo subjetivo, de otro objetivo y, finalmente, de uno de origen. (1) Sócrates dice (199, d2)

ἔρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρὸς τινος ἢ πατρὸς ἐστὶν -γελοῖον γὰρ
ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρὸς ἢ πατρὸς- (2)

y a continuación aclara de qué modo quiere ser interpretado (los ejemplos, en filosofía, a menudo producen más confusión que claridad). Hago esta pregunta -dice- como si hiciera esta otra, acerca de un padre en tanto padre (αὐτὸ τοῦτο)

Ἄρα ὁ πατήρ ἐστὶ πατήρ τινος ἢ οὐ;

Según las tres posibilidades mencionadas antes, Sócrates descarta algunas de estas lecturas:

- a) que el Amor sea el que una madre siente (genitivo subjetivo)
- b) que se trate del Amor por una madre (genitivo objetivo)
- c) que se esté aludiendo a si el Amor proviene o es de una madre, en el sentido de que tiene madre (genitivo de origen)

Podemos, sin grandes riesgos, dejar de lado c): que el Amor sea huérfano o no es una alternativa rebuscada, sólo visible a través de un uso más que respetuoso de la gramática griega. La genealogía de Eros no es tema relevante aquí, pues lo será más adelante de una manera explícita. Creo que Sócrates no temía ser interpelado así.

En relación a las otras dos posibilidades, me parece que no es filosóficamente importante hacer hincapié en las diferencias, porque el propósito de Sócrates es señalar el carácter "abierto" o "trascendente" de Eros, ya que sin duda está pensando el sustantivo ἔρως de una manera verbal, como si dijera "él amar es siempre amar algo". Por otro lado, y en tren de ser bizantinos, pareciera que el "lado subjetivo" muestra mejor el carácter de padre, pues éste se define más bien por el amor que siente por el hijo que por el que recibe. Más adelante (200 a2), cuando se introduce el tema del deseo, la cuestión queda aclarada, en el sentido de que no es imprescindible distinguir el "de" o el "hacia" con respecto al Amor. En efecto, Eros desea aquello que ama, no importa en qué "dirección", centrífuga o centrípeta, se dirija. Sea un padre origen y objeto nada cambia, pues la meta de Sócrates no es analizar un tipo particular de amor sino llevar el análisis a un plano lo más general posible. ("Eros no es eros de madre o padre" significa, según entiendo, que no debemos adscribirle al amor un contenido sentimental -exclusivamente. Platón quiere quitarle a la palabra sus resonancias afectivas, ya que si bien eros será también un sentimiento, no se agotará allí su significación. El plano de análisis propuesto por nuestro filósofo es más hondo; de allí la aclaración: "el padre es padre de algo", en la cual no aparece ya ninguna referencia al amor y sí, por el contrario, a una suerte de estructura formal de la que el "amor sentimiento" -de padre o de madre- por cierto participará. Pero debemos precavernos de interpretar "formal" de un modo demasiado "formalista".)

Podría pensarse, en efecto, que Platón quiere afirmar la estirpe relativa de eros, o sea, su necesaria referencia a otra cosa que no sea él mismo. Mas, ¿en qué plano debemos entender ese "ser relativo"?

Es sabido que aun en Aristóteles la distinción entre los planos lingüístico, ontológico y lógico no tiene (para decirlo con precaución) la claridad y la estrictez que tiene para nosotros, que vivimos inmersos en una mentalidad analítica y formalizadora. (Podría atribuirse la insegura o inexistente delimitación terminológica de los griegos en este término a una suerte de "primitivismo" filosófico que los siglos habrían venido a modificar. Logos, p.e., significa a veces "palabra", a veces "concepto", a veces "proposición", etc., etc. En cualquier manual para la enseñanza media se maneja una separación entre los planos antes nombrados que dejaría boquiabierto al mismísimo Aristóteles, de quien podemos decir cualquier cosa, menos que no poseyera una ro-

busta mentalidad analítica. Sin duda la valoración de ese "progreso" depende -cuándo no- de la "postura filosófica general" y aun de la "visión del mundo" que cada pensador posea. Personalmente tiendo a considerar la idea de progreso en la filosofía de un modo más cercano al arte que a la ciencia -pero se trata de una opinión y no es el caso aquí tratar de fundamentarla.)

Aunque el tema merecería un tratamiento más detenido, acaso podríamos suponer que en Platón (al menos en el contexto del Banquete y referido al eros) no puede apostarse a una lectura formalista de aquella caracterización del eros como una "realidad relativa". Quiero decir: eros no es un "término relativo" a la manera como lo son "ese", "su" o "mi" -por lo menos no es en esa dirección donde parece apuntar Platón (3), que no demuestra preocuparse por el término "eros" sino más bien por la "realidad" aludida por él. Tampoco cuadrará, me parece, hacer una interpretación "sintáctica" o aun "gramatical" de ese "ser relativo". El eros, que, según dijimos antes, es entendido por Platón como "el amar" y no como un mero sustantivo "desverbalizado", podría considerarse equivalente a "comer" o a cualquier otro verbo de transitividad inequívoca. Lo relativo del eros, en esta visión, derivaría de su carácter de verbo transitivo, de su necesidad de completarse, en cuanto a su sentido, con un objeto directo. Útil tal vez, y lícita, esta manera de ver las cosas se "queda corta" con respecto al problema en cuestión, de idéntica forma que sería insuficiente (y superficial) la consideración del "ser padre" fundada en el "padrear" transitivo que implícitamente contiene. Aunque una interpretación "formalista" de este pasaje puede encantar a ciertas sensibilidades filosóficas -y repugnar a otras-, creo que en definitiva no es adecuada al "espíritu general" del tratamiento que Platón hace del tema -y acaso tampoco al sentido de la filosofía platónica considerada en su totalidad.

Descartadas (digámoslo así) las lecturas que se solazan en lo terminológico y en formalismos taxonómicos, es prudente volver a formular la pregunta sobre el sentido de la afirmación socrática. ¿Qué significa, pues, que eros sea eros de algo y no de nada?

3. Inmediatamente se nos presenta la noción de "intencionalidad", y los nombres de Brentano y Husserl. Recordemos que para este último, "intencionalidad" designa ese carácter peculiar de las vivencias de ser conciencia de algo -aunque también haya vivencias

no-intencionales. Para Brentano el término "intencional" expresaba la inmanencia del objeto en la conciencia, la inexistencia mental. La conciencia se orienta hacia ese contenido, hacia ese objeto inmanente. Husserl no compartió esa concepción acerca de la inmanencia del objeto y utilizó el vocablo "intencionalidad" para designar la referencia de la conciencia a un objeto, sí, pero ya no inmanente sino trascendente. Este último rasgo, mutatis mutandis, puede sernos útil para interpretar la aseveración socrática.

El carácter del eros de ser eros de señala, según creo, y por eso es tan importante- los límites dentro de los cuales debemos entender esa noción o, mejor dicho, el ámbito preferencial de comprensión, a saber, la condición humana.

Eros, desde esta óptica, no es una entidad "absoluta", encerrada en sí misma, autárquica y autosuficiente: está por definición abierta hacia un abismo que no es ella misma, algo que no es ya eros, sino un "otro ente" y no nada. El horizonte que traza esta caracterización socrática nos remite al carácter de "precariedad" del eros, que se muestra precisando de un de "ajeno" para completarse como estructura. Reparemos en esto: el amor y lo amado forman una estructura en la cual ninguna "parte" presenta más "privilegios" que la otra. Amor es amor de amado -necesita un "otro-objeto" para ser lo que es. Tal rasgo de "precariedad ontológica" nos indica a las claras que se está hablando del eros en el hombre, pues no sólo el eros será δαίμων, sino por sobre todo el hombre, que soporta ese "status intermedio" -en este sentido, me parece, hay que entender a Robin cuando afirma que "l'Amour est un démon, ce qui veut dire qu'il est l'acte propre de l'Âme." (4)

Si eros pudiera ser eros de nada sería absoluto, pues sería a pesar de no requerir de nada aparte de él mismo. Podemos suponer que eros, pensado como entidad cósmica o divina, llegaría a gozar de esa autosuficiencia. Pero Sócrates coloca en las puertas de su "erótica" una suerte de axioma que sirve para encuadrar el análisis posterior dentro de las fronteras de lo humano.

Eros es, entonces, un "impulso" trascendente, propio de una entidad, el hombre, que tiene la característica de "completarse" saliendo de sí mismo -yendo hacia en un "movimiento" de apertura y referencia que nunca se resuelve en una posesión particular, ya que no se trata de un anhelo por poseer tal o cual cosa, lograda la cual se cerraría el ciclo. Más bien se trata de un ente, el hombre, he-

rido por una herida que no cicatriza con ningún bálsamo, un ser de por sí "perforado" hacia aquello que no es él mismo -y que como tal se convierte en un objeto diverso, un objeto de otro orden, inhumano.

4. Ahora volvaremos nuestro interés sobre la siguiente afirmación socrática, tercera en la lista que consta en el párrafo 1: El eros desea aquello de lo cual es eros. Las palabras centrales son ἐπιθυμεῖ, y el sustantivo conexo, ἐπιθυμία. Me parece correcta la posición de Hyland (5), quien sostiene, contra Bury y Friedländer, la necesidad de distinguir entre las significaciones de ἔρως, ἐπιθυμία y φιλία, ya que Platón, aun de una manera no siempre precisa, así lo hace.

Un creciente quantum de racionalidad es, según Hyland, aquello que señala la diferencia, por cierto importantísima, entre estos tres términos, siendo la ἐπιθυμία el más huérfano en ese sentido, y la φιλία, el más pletórico de racionalidad. Esta interpretación respeta por cierto el papel mediador del eros, que sería algo así como una "habilidad deliberativa" que ilumina la tiniebla del deseo y se encamina hacia su grado máximo, la φιλο-σοφία. (6) Ahora bien: debemos tener presente -como Hyland lo sugiere en su conclusión- que eros es "uno solo". Quien desea es también quien ama -y quien se proyecta hacia el conocimiento del Bien. (No importa quién sea ese quien: el eros tomado como entidad impersonal, un sujeto humano particular y anónimo o una suerte de sujeto trascendental; importa indicar que desear y amar se predicán del mismo sujeto, bajo un mismo respecto y al mismo tiempo). Relacionar sin más al amor con lo irracional sería equivocado y, parejamente, configuraría un craso error desapegar a la filosofía de su estirpe "alógica". Según Hyland podríamos decir que el deseo es absolutamente irracional y que la filía representa su contrapartida, pero, si tenemos en cuenta la unidad del eros, tal "división de funciones" empieza a tener un mero valor didáctico -algo así como separar la historia en Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea. El "misterio" de la transformación "ascendente" del eros queda en pie. Lo verdaderamente abismal es comprender el proceso en su unidad, no representarnos sus "partes". Hyland dice que tal vez no haya un corte tan tajante entre lo apolíneo y lo dionisiaco -como pensaba Nietzsche (7). Sólo lo habrá si pensamos -con Hyland, y no con Nietzsche- que existe un deseo absoluta-

mente ciego y un opuesto que todo lo ve. Sólo si concebimos estática-mente el tema del eros podemos hablar de partes. Probablemente sólo al esquematizar creamos entender -pero sospecho que se nos escapa lo esencial.

Como dice Platón (punto 4 de nuestra lista), el Amor desea y ama. El eros es un impulso único -aunque complejo en cuanto a sus objetos. Observemos esto último más detenidamente.

El poder de "elevación" del eros, descrito con todo detalle en el Banquete y en el Fedro, se sustenta, según mi opinión, en una esencial unidad, que no es otra que la del alma -a pesar de que en ella Platón (y también nosotros) tendamos a distinguir "partes". Desde un punto de vista analítico es correcta tal distinción: hay deseos irracionales y regresivos que gravan el peso específico del alma; hay impulsos moderadores o directamente represivos de aquéllos, que los contrapesan y elevan al hombre hacia realizaciones más "espirituales". Caballos negros, blancos y aurigas que no las tienen todas consigo. Pero el análisis de por sí desarticula una unidad funcional y expone sus componentes inmóviles, como la fotografía de un instante considerado fuera de su curso temporal, el fotograma de una película que, si en verdad quiere serlo, debe renunciar a la quietud e internarse en los cauces de la sucesión. La mirada analítica crea un espacio de reflexión que corre el riesgo de confundir el fotograma con el film. Platón, por otra parte, "cuenta películas", muestra procesos, transformaciones, cambios, conflictos dinámicos -desde la perspectiva, además de una instancia sintética, como es el eros. Hagamos hincapié no tanto en las diferencias que pueda haber entre ἐπιθυμία y φιλία, p.e., sino más bien en el hecho sorprendente de su convivencia en un proceso, como motores de una transformación. Sin duda (y tiene razón Hyland) ambos conceptos difieren, pero las cosas ya no son tan claras si renunciamos a analizar las dos realidades como sujetos de una racionalidad creciente, y las observamos en acción, vivas, en movimiento, como ἐπιθυμεῖν y φιλεῖν.

Un hombre puede viajar desde un cuerpo bello hasta la Belleza. y de la sensibilidad a la razón, porque hay un impulso que provee las "energías" para ese viaje y, más todavía, porque rige dicho impulso esencialmente idéntico a sí mismo, en los dos "extremos" de la travesía. Trato de decir que el impulso que impulsa hacia un mancebo es fundamentalmente el mismo que impulsa hacia el conocimiento del Bien (8). El eros sería esa "fuerza" cuya entidad se definiría no por una mayor o menor

determinación racional sino simplemente por ser siempre una "fuerza hacia", un eros de, un impulso ascendente que sin cesar nos mueve y sin cesar fracasa. Propongo con esto prestar atención no tanto a los frutos del conato erótico (un hijo o la soñá), sino más bien al conato mismo -bajo el aspecto de mayor indeterminación que podamos. Como aconseja Platón, en sí mismo antes que en sus obras, primera afirmación de nuestra lista, siguiendo la cual también habrá que poner entre paréntesis los "objetos" del Amor, entendiendo por tales un cuerpo, una institución, una norma de conducta o la Ciencia de la belleza absoluta, ya que el objeto del eros es siempre otra cosa, nada alcanzable -justamente lo inalcanzable para el hombre: la inmortalidad. El "objeto" de eros es un objeto de otro orden -de esos que jamás pueden lograrse. Y no se trata de un "objeto prohibido" sino imposible. De allí la paradójica fuerza de ese "desear", Remitir a un segundo plano los frutos y los objetos del eros no implica mirar la cuestión formaliter. Simplemente nos coloca frente a un anhelo (el amar del amor) que siempre apunta "más allá" de sus objetos, que como tal se comporta como un impulso paradójico y que, además, no se "realiza" en sus frutos. O sea: no persigue en realidad los que aparecen como sus objetos y por tanto no produce frutos cabales, sino más bien "representantes" más o menos lejanos de aquéllos, frutos simbólicos, signos de un estado que jamás se logrará. El eros, pues, "no tiene" propiamente objetos ni frutos, ya que traspasando a aquéllos engendra menos sustitutos de las que serían sus verdaderas obras.

5. La proposición que debemos abordar ahora reza así: Eros desea y ama aquello que no posee cuando desea y ama.

En primera instancia no tenemos que olvidar el contexto que rodea a esta afirmación, a riesgo de malinterpretar y ser injustos con el modo de expresión que Platón adopta a lo largo del "pasaje dialéctico" con Agatón y, en general, a lo largo del Banquete.

Sócrates y los demás comensales hablan de Eros como de una entidad "personal". Se pasa del dios al daimon, es cierto, pero en este sentido nada cambia. (Sí habrá cambios en otro sentido). Cuando nosotros leemos "amor", ¿qué representación nos acude a la mente? Las más de las veces la de una realidad psíquica, individual o traspersonal: impulso, sentimiento, instinto, etc. Si nos quedamos allí resulta fácil encontrar en el discurso platónico una serie de incongruencias terminológicas. En efecto, un impulso psíquico podrá expresar una ca-

rencia, pero no ser él mismo carente -como dice Platón (eros desea, ama, carece, etc.) Ahora bien: la "personalización" del eros vigente en el relato platónico ¿qué nos puede indicar a nosotros? En primer lugar quizá no sea posible saber a ciencia cierta dónde termina la expresión de convicciones profundas e incuestionables y dónde comienza la metáfora y el recurso didáctico dirigido a un auditorio "mitófilo". ¿Hasta dónde Eros es una divinidad y desde dónde la divinización de un rasgo humano o cósmico? Podemos sospechar que Platón ya manejaba las diferencias entre ambos "tratamientos" de un tema. Por supuesto, la respuesta, si la hubiera, no requiere elegir un término y desechar el otro absolutamente. Probablemente Platón fue conciente del valor ilustrativo de su versión del eros, de su caracterización como un daimon, pero eso no indica que le pareciera meramente ilustrativa o, más aún, falsa en esencia -como nos parecería a nosotros si renunciásemos a hacer de ella una lectura interpretativa, metafórica.

El amor, para nosotros, no es "nadie" -y menos, divino. Pero este desajuste entre las posibilidades intelectivas de un lector moderno y el texto platónico nos pueden servir para vislumbrar otro sen dero en el intrincado territorio del eros. Si dejamos de considerarlo por un instante como una realidad psíquica, un impulso de la psique entre otros y lo consideramos como la esencia del alma, o, más aún, como la determinación ontológica fundamental del hombre -que de este modo sería eros-, entonces no nos chocaría la predicación que sin cesar Platón realiza, como si eros fuese una entidad personal. Si el hombre es esencialmente eros, cuadra decir que eros carece, ama o desea, pues no se está ya personalizando "indebidamente" una fuerza de por sí impersonal sino realizando un predicado esencial de un ente personal, como es el hombre. Recapitulando, entonces: aquello que en un primer momento pareció colocarnos frente a una disyuntiva de hierro (Platón "opina" igual que nosotros y habla por imágenes, o Platón cree que Eros es una entidad divina y eso explica su modo de expresarse) nos coloca ahora ante otro escorzo interpretativo. "Eros carece" porque hay un alguien que carece. "Eros desea y ama" porque hay un alguien que desea y ama. Hay siempre una "entidad personal" de la cual puede predicarse el amar, el desear o el carecer de un modo esencial. Y esa entidad no será un dios sino un daimon. Ese alguien que por naturaleza carece está señalado como daimon, divinidad que generalmente aparece referida a un "asunto individual", a un contexto personal. Como señala Kérenyi, daimon es el término más personal para designar

lo divino (9).

"It appears in a personal occurrence, in a personal fate, we might say, although we must not understand "fate" here as a being existent on its own. The "dispenser" occurred only in a personal case; it was a personal dispensation each time it happened". (10)

La función "mediadora" entre lo humano y los dioses que Diotima atribuirá a Eros viene ya implícito en el carácter demónico de éste. Daimon señalará algo así como "lo divino en el hombre" y, más todavía, en cada hombre particular: en éste y en aquél.

El hombre es por esencia demónico. Daimon será un nombre para la esencia del hombre — como lo será Eros en un plano de mayor especificación. El hombre es presentado por Platón como radicalmente "demónico", núcleo que la filosofía o, mejor aún, la práctica filosófica, desplegará de una manera cabal. (Piénsese en el ejemplo de Sócrates — en Sócrates como ejemplo).

"The daimon reaches as far as the human being has his fate, in the words of the german poet Hölderlin, "to the abyss" (...) daimon has its vocative. The vocative is also possessed by Zeus. The vocative makes sense where man experiences god in himself. To "father Zeus" he addressed himself from a greater distance. The daimon he experienced as the "dispenser". (11)

Empieza a verse claro que llamar "impulso" al eros resulta más que engañoso. Asimismo resultará insuficiente toda referencia biológica y psicológica que pretenda agotarlo. Daimon y eros señalan un modo de ser que por cierto no puede saciarse, incrementarse o reducirse (o sea variar cuantitativamente), sino más bien realizarse con plenitud o no (en la Filosofía).

Pero volvamos a la importantísima novedad que la proposición número 4 aporta: eros se dirige hacia aquello que no posee. O sea: aun antes de la caracterización como daimon, se nos comunica que Eros, hasta ahora un dios, y de los más excelsos, carece de ciertas cosas tras las cuales se encamina.

Por cierto este carecer no es un rasgo entre otros. Platón lo

pone en la base de todo el movimiento erótico, en la misma consideración preliminar con Agatón y luego, más explícitamente aún, durante la explicación de la sacerdotisa de Mantinea. En 200 a5 pregunta Sócrates, después de haber dejado establecido que el Amor es amor de algo:

Πότερον ἔχων αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἴτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων; (12)

Luego del "principio supremo" del eros, el de ser eros de algo -"guárdalo en tu memoria", le dice a Agatón-, Sócrates introduce el tema de la carencia -carácter fundamental del amor y condición de posibilidad de toda otra característica. Agatón responde:

Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκόσ γε, φάναι. (13)

Sócrates no está de acuerdo con la tibieza de la respuesta, aceptable en otro contexto, pero no aquí, donde se trata del rasgo esencial del eros. Por lo tanto, corrige al dramaturgo con palabras bien elocuentes y suficientemente claras con respecto a la importancia que Platón concede al carecer del amor.

Σκόπει δὴ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἐνδεές ἐστίν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεές ᾖ; ἔμοι μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὡς ἁγαθῶν, ὡς ἀνάγκη εἶναι· σοὶ δὲ πῶς; (14)

Obvio decirlo, Agatón está absolutamente de acuerdo con algo que hace un instante juzgaba sólo verosímil. Pero se trata del Principio Fundamental del eros -al lado de su carácter "intencional"- y no es cuestión de que queden dudas al respecto. (No olvidemos que todo el discurso de Diotima, empezando por la caracterización como daimon, se apoyará en esta característica)

Ahora bien, ¿qué significa el carecer del eros? Por lo pronto debemos volver a señalar (15) que el carecer y el ser eros de tienen una profunda y quizás indisoluble relación. (Desde cierto

punto de vista acaso pueda afirmarse que son lo mismo.)

Como ya se dijo, Eros no es una entidad absoluta (en otro lenguaje: un dios), sino que cobra significado en el proyectarse hacia algo otro, de lo cual por cierto carece. En tanto eros de nada es una estructura incompleta, una gestalt mutilada: es, por tanto, falto de sentido.

La carencia del eros es una nota absolutamente primaria, fundamental, que Platón introduce de golpe, casi al descuido, y que en adelante (lo veremos) se convertirá en una de las columnas que sostendrán su erótica.

6. Las doce afirmaciones socráticas que inauguran este capítulo son, aun en su parquedad, bastante elocuentes. Las cuatro primeras, interrogadas con insistencia, nos han dicho algo más; mostraron al menos parte de su contenido latente, el mismo que al permanecer callado viste a esas proposiciones con el atractivo ropaje del enigma y la sugestión. La quinta y la sexta también esconden ciertos aspectos que pueden ser de interés. A menudo -dice Platón- el deseo de un bien es deseo de conservarlo (βούλεσθαι), pues ya se lo posee. Prima facie pareciera que hay una rotunda contradicción con el axioma que postula la carencia. Como condición sine qua non del desear. Platón la "soluciona", sin embargo, acotando que aquel que desea conservar lo que en efecto posee, en realidad está deseando algo de lo cual todavía carece, ya que "está" en el futuro (200 e2 - 201 a) Creo que conviene mirar con un poco de detenimiento estas proposiciones. En primer lugar, es claro que ambas están planteadas en un plano psicológico, y son fruto aparente de la observación (digamos) empírica. Prueba de esto son los ejemplos que Platón aporta. Se trata de una suerte de entrecruzamiento del eros con el deseo tomado como fenómeno psicológico stricto sensu. Más aún, considerando este pasaje parecería que Platón "construye" su Eros sobre el modelo del desear, aunque antes (200 á2) haya dicho que eros desea, con lo cual se sugiere que el desear es una característica del eros, pero nada más. Leemos (200 e2):

Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ
ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὁ μὴ
ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἔνδεής ἐστι,
τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως
ἐστίν; (16)

[...] ?

Se ama y se desea lo mismo; ¿qué?. Aquello que no se posee. Platón parece colegir que el deseo (realidad psicológica) se apoya no tanto en la no posesión -fenómeno que puede estar desligado de lo psicológico; en realidad, uno puede no tener algo y no desearlo, sino más bien en la conciencia del carecer: en el saber que implica el carecer. Esto es muy importante, ya que dicha "conciencia" será un rasgo fundamental del eros (como lo es del deseo) -aun más allá del nivel estrictamente psicológico. Desear (y amar) lo que uno (aún) no es implica un conocimiento -no importa si ~~acertado~~ de aquellas características que uno sí reúne. (La conciencia como base del movimiento erótico es un dato que no estaba explícito y que nos será de utilidad más adelante. Por ahora nada más diremos).

Pero volvamos a la observación psicológica que, según es lícito conjeturar, está en la base de esta "teoría" platónica del amor y del deseo. ¿Es verdad que se desea lo que no se posee? ¿Es cierto que el querer conservar se identifica con un desear lo aún ausente? A primera vista nuestro filósofo tiene razón. Ahora bien: me parece que hay algunos puntos oscuros, sobre los cuales acaso no sea ocioso meditar. Cuando se desea algo que no se posee (lo que a fin de cuentas es una redundancia) se lo hace recortando esa carencia del cúmulo de posesiones que la enmarcan. Yo deseo ser fuerte, pero poseo buena voz, altura satisfactoria y soy considerado por mis amigos. La carencia (la fortaleza) está rodeada por rasgos efectivos y concretos que están allí presentes. Cuando deseo conservar, en cambio, la carencia no se recorta entre posesiones -ya que nada poseo del futuro. Yo no poseo hoy mi fortaleza futura y por tanto la deseo para mañana. No poseo mi "ser fuerte mañana", pero no existe nada del mañana que yo posea hoy. Al adjuntar las nociones de "posesión" y de "futuro" se produce una especie de cortocircuito entre "desear" y "querer conservar"; entre la ἐπιθυμία y la βούλησις. Pareciera que "no poseer algo efectivamente" no es igual a no poseerlo en el porvenir. Quiero decir: no es igual en cuanto motor del deseo. Como señala Hyland, en la βούλησις habría una cuota de discernimiento y por tanto una mediación discursiva ajena a la ἐπιθυμία, que es por sobre todo

respuesta inmediata al sentimiento de carencia. (17)

Platón, a pesar de dejar constancia implícita de esta diferencia con la introducción de βούλεσθαι al lado del ἐπιθυμεῖν, pasa de largo sobre ella porque le interesa sobremanera colocar a la carencia (no tener conciente) como instancia motivadora del deseo, sin caer en la consecuencia "lógica" (tener conciente como conclusión del deseo): Platón necesita que el desear no se detenga nunca y por eso lo extiende hasta una zona en que, desde cierta perspectiva, parecería perder alguno de sus caracteres distintivos. Siempre el carecer (conciente) será fuente del deseo aunque en vez de ἐπιθυμία se reconozca la presencia de la βούλησις.

Yo creo que esta extensión del deseo muestra a las claras el propósito platónico de formular su teoría trascendiendo el plano psicológico o biológico (diríamos hoy) y, correlativamente, su intención de elevar la carencia y el deseo a un status ontológico. Su "deseo" es por definición insaciable -en el sentido de que su ir hacia no se detiene nunca. Es obvio que en el nivel psíquico no existe tal desear.

7. Reflexiones finales de este capítulo:

Las seis aseveraciones socráticas numeradas del 7 al 12 no presentan en este contexto un interés que justifique acercarse a ellas con el mismo ánimo inquisidor que guió nuestra actitud frente a las otras. La séptima y la octava (lo bello es objeto privilegiado del eros) serán materia a estudiar en el próximo capítulo, cuando Diotima las tome como leitv motiv de su enseñanza. La onцена, que equipara las cosas buenas a las bellas, alude a un postulado que rigió (y rige) gran parte de la metafísica "tradicional". En este punto de la investigación no parece pertinente tratar de penetrar su sentido, ya que sin duda merecería un tratamiento especial. Es hora, pues, de indicar sinópticamente algunas consideraciones realizadas en este capítulo:

a) La conversación entre Sócrates y Agatón está lejos de ser una mera misse au point introductoria, un ejercicio de aclaración de términos o un pasaje dialéctico al fin y al cabo "infructuoso" (18). Por el contrario hay en esas dos páginas muchísimos elementos de una importancia filosófica sorprendente, y tanto, que resulta obvio que fue escrito teniendo en cuenta los aportes que trae-

rá, después, la intervención de Diotima. (En realidad, "pertenece" al contexto conceptual que rige el discurso de Diotima). Antes que un texto aclaratorio yo lo vería como una suerte de prólogo, los cuales casi siempre se escriben conociendo el final de la historia. Las tres grandes categorías que veremos desplegarse después (conciencia del carecer, el carecer mismo y la trascendencia) están allí aludidas o, mejor aún, supuestas. Por esa causa a veces la interpretación "avanza" sobre aquello que dirá Diotima. En verdad, ella ya habló.

b) Es necesario no perder de vista el hecho de que Platón encara el tema del eros como un proceso, y subrayo ambas palabras. Las "partes" de ese "todo" sólo podrán ser aisladas si adoptamos una posición estática, que ignore un dato esencial para nuestro filósofo: el eros es un "fenómeno dinámico", un "movimiento" de "apertura", "salida" y transformación.

c) El eros no es un "impulso psicológico" sino la estructura ontológica del hombre. (Esencia "demónico-erótica" del hombre) Por tanto, se sugiere que la "erótica" de Platón sea leída como un discurso antropológico-filosófico, una metafísica del hombre que girará alrededor de las tres categorías mencionadas antes.

d) La estructura demónico-erótica del hombre puede ser abordada desde dos ángulos, no opuestos sino más bien complementarios (19). El "ser daimon" de dicha estructura señala fundamentalmente el ser carente, o sea, dicho en lenguaje mitológico, el hecho de que el daimon no es dios (le falta un "algo" de divinidad para serlo), característica fundamental sobre la cual se apoya su "ser intermediario". Por cierto esa carencia es "asumida": el daimon (o sea, el hombre como estructura demónico-erótica) se asume a sí mismo como entidad mediadora pero no va más allá. El "ser daimon" es la estructura del hombre en estado de "quietud": el carecer, la conciencia de no tener, que no atina a salir de sí para remediarse (visión analítica y abstracta).

Por el contrario, el "ser eros" de la estructura demónico-erótica del hombre es la puesta en marcha, el movimiento de dicha estructura, la apertura que anhela una "solución". Eros es fundamentalmente "ir hacia", "eros de". Esta es la "visión dinámica" de la estructura demónico-erótica o, mejor dicho, el "aspecto" de dicha estructura "en funcionamiento" (visión concreta).

Esta doble posibilidad interpretativa tiene sin duda mucho de bizantino, pero también -y por eso se señala- su cuota de utilidad. Trata de indicar por sobre todo que el eros es movimiento, proceso. Aquello que es posible de ser analizado estáticamente y por ende dividido en partes es la "zona demoníaca" de la estructura demónico-erótica: el carecer, la conciencia misma de no tener. Eso es posible concebirlo "quieto", como una parte analizable y abstraible. Cuando aparece el anhelo, el "impulso hacia", el daimon Eros -y no cualquier daimon- la estructura "adquiere vida" -y tiende por esencia a no cesar en su afán.

Esto que señalo trata además de hacer una lectura no meramente literal del status mitológico que Platón concede a su eros. Los discursos anteriores fueron "ortodoxos"; el de Sócrates, no. ¿Qué interpretación filosófica podemos dar a este rasgo? ¿Cómo leer un discurso mitológico desde una propuesta filosófica? Eros será un daimon y, en consecuencia, le caben las notas que definen a los dáimones en general. Pero es un daimon "rebelde" a su condición. Hay un "plus" en este daimon que le viene de ser quien es. Y ese "plus" es nada menos que el anhelo por superar su condición. Esto es peculiar de este daimon que es Eros.

e) La "novedad" socrática -por lo menos en el contexto del Banquete- es el carecer que define a Eros. En las páginas precedentes se destaca la importancia fundamental de esta característica y de su corolario, la conciencia del carecer. (El carecer a que Platón se refiere implica su conciencia) (20)

f) Considerado como impulso, eros "no tiene" en realidad objeto ni frutos (obras). Es, por tanto, el más paradójico de los impulsos. Su trascender hace que siempre se esté dirigiendo más allá de aquello que aparece como su objeto. Por otra parte, sus obras (sus frutos) tienen un "valor simbólico" -¿qué son, en efecto, un hijo o un concepto verdadero comparados con la inmortalidad real?-

PRIMERA PARTE
Notas al Capítulo I

- 1) Cf. Platón, El Banquete, Fedón y Fedro (trad. Luis Gil), Guadarrama, Madrid, ⁴1981, p. 72 (nota) y Robin, La Théorie platonicienne de l'Amour, p. 8 (nota).
- 2) "No pregunto si el Amor lo es de una madre o de un padre --ya que sería risible la pregunta si el Amor es amor de madre o de padre"
- 3) Estoy de acuerdo en general con la postura que acerca de este pasaje expone Alejandro Vigo en su artículo "La exégesis platónica del eros en Banquete 199 d - 200 e", Quadrivium, I, 1 (1982) pp. 21-29. Hacer una lectura "relacional" es quedarse en las puertas del problema. Quizá Vigo enfatice en demasía los rasgos heideggerianos de su interpretación.
- 4) Léon Robin, La Théorie platonicienne de l'Amour, p. 140
- 5) Drew A. Hyland, "Eros, epithymia and philia in Plato", Phronesis 13, (1968) pp. 32-46
- 6) Hyland, pp. 36-39
- 7) Hyland, p. 46
- 8) Cf. F.M. Cornford, "La doctrina del Eros en el Banquete de Platón", en La filosofía no escrita (trad.cast.) Barcelona, Ariel, 1974, p. 133
- 9) C. Kérenyi, Zeus and Hera (trad.inglesa), London, Routledge & Kegan Paul, 1976, pp. 16-18
- 10) Kérenyi, op.cit., p. 17

"Aparece en un acontecimiento personal, en un destino personal --diríamos--, si bien no debemos entender 'destino' aquí como un ser existente en sí mismo. El 'dispensador' (sc. el daimon) aparecía sólo en un caso personal; se tra-

taba de una dispensación personal cada vez que ocurría!"

11) Kérenyi, op.cit., p. 18

"El daimon llega tan lejos como el destino humano, como dijo el poeta alemán Hölderlin, 'hasta el abismo' (...) daimon tiene su vocativo. También lo tiene Zeus. El vocativo tiene sentido allí donde el hombre experimenta al dios en sí mismo. Al "padre Zeus" se dirigía desde una mayor distancia. Al daimon lo experimentaba como el 'dispensador'."

12) "¿Acaso poseyendo aquello que desea y ama (cuando desea y ama) o tal vez al no poseerlo?"

13) "Al no poseerlo, al menos así parece -contestó-,"

14) "Observa ahora, agregó Sócrates, si en lugar de parecer cierto es forzoso que sea de este modo, a saber: lo que desea desea aquello de lo cual carece y no lo desearía si no estuviera en estado de carencia. Porque a mí, Agatón, me da una extraordinaria sensación de que es en verdad forzoso. ¿Y a tí qué te parece?"

15) Cf. supra, # 3

16) "Y entonces ese o cualquier otro que desea, desea lo que no tiene a su alcance, no está presente, no posee, lo que él mismo no es y aquello de que carece. ¿No es acaso de estas cosas que hay deseo y amor?"

17) Hyland, op. cit., pp. 43-45

18) Cf. Paul Friedländer, Plato. An Introduction, Princeton, Bollinger Series, 1973, p. 51. Menos desdeñoso pero sin duda lacónico se muestra Léon Robin, La Theorie..., pp. 8-10. Breve y además equivocado A. Gómez Robledo, Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, México, R.C.E.-U.N.A.M., 1974, pp. 399-400, quien no pierde la oportunidad para citar a San Pablo y decir que nuestro texto es un modo de plantear correctamente el tema y bajarle los humos a Agatón. Más acertado, G.M.A. Grube, El pensamiento

de Platón (trad. cast.) , Madrid, Gredos, 1973, p. 161, escribe: "(...) un pasaje dialéctico de cierta extensión, cuya enorme importancia queda fácilmente oscurecida por las pocas y magníficas páginas del discurso mismo;4)

- 19) Cf. el famoso pasaje cuando Diotima dice que el eros es un gran daimon y enumera sus funciones (202 d13 - 203 b). Sólo después de la pregunta socrática sobre los padres de Eros, Diotima empieza el "lado erótico" de su explicación; hasta ese momento había desarrollado el "lado demónico" de lo que dimos en llamar la estructura demónico-erótica del hombre.

Existe por otra parte una diferencia fundamental entre lo demónico y lo erótico dentro de la "mitología" peculiar de Platón. El primero se relaciona con una inhibición, con un retraimiento, con una abstención, mientras el segundo lo hace con el impulso, el ir hacia y, en general, la positividad. Que el Eros sea un daimon no deja de ser sugestivo. Cf. Apología, 31 c7, 40 a2; Eutidemo, 272 e1; República, 496 c3-5; Teeteto, 151 a3; Fedro, 242 b8, etc.

- 20) Cf. Symp., 204 a6

Texto

(El que no cree ser carente de ningún modo desea aquello de lo cual no cree estar necesitado).

PRIMERA PARTE

Capítulo II

1. El "pasaje dialéctico" entre Sócrates y Agatón nos ha dejado, en apariencia, frente a un callejón sin salida, una aporía. Después de los discursos que encomiaron al Amor como el más grande y bello de los dioses, se afirma que carece de cosas hermosas y, por ende, de cosas buenas (201 c4). A partir de este escollo, de este instante de perplejidad en que el interrogado cree no entender nada, pues sus convicciones anteriores se derrumban, comenzará el "trabajo correctivo" de Diotima (1).

Llevado por la "mera razón", Sócrates condujo al joven dramaturgo hasta las puertas de la confusión y el sinsentido. Él mismo, argumenta, pasó por ~~el mismo~~ ^{un trance} trance. Desde aquí, entonces, empieza el "ascenso" hacia la revelación.

El elemento que introduce Diotima para resolver la aporía es la noción de "intermediario" o la más abstracta de "algo intermedio" ($\tau\iota$ μεταξύ , 202 a2).

Debemos tener presente que todos los encomios anteriores se habían desarrollado sobre una concepción fuertemente dualista del mundo: dioses inmortales por un lado y hombres efímeros por el otro. Sócrates, al comenzar su conversación con Diotima, demuestra por razones argumentales participar de esa creencia.

Esto, en el plano (llamémoslo así) religioso. Tal dualismo tiene por cierto su correlato ontológico que es, según entiendo, hacia donde apunta Platón. Las Ideas y las cosas sensibles forman dos ámbitos que, desde cierto punto de vista, se oponen inconciliablemente. "Oponer", por cierto, significa separación, no "disputa". Parece razonable que la introducción de la noción de μεταξύ está encaminada a "resolver" ese problema a través de una metafísica del hombre como "lugar" de esa "mediación". Con respecto a la necesidad que Platón habría tenido de reunir aquellas zonas, dice Robin:

"Entre le monde d'ici-bas et le monde supérieur, quel qu'en soit le nom: régions habitées par les dieux, ciel peuplé par des astres qui sont eux-mêmes divins, ou plutôt encore monde supracéleste des pures Idées, entre ces deux sphères Platon a besoin d'intermédiaires, a fin

qu'elles ne demeurent pas isolées l'une de l'autre et que l'inférieure puisse participer de la supérieure, sans que la pureté de celle-ci en reçoive néanmoins aucune alteration!" (2)

A continuación, el helenista francés afirma que esos intermediarios tienen que ser numerosos, para ajustar la relación entre ambos mundos hasta en los más ínfimos detalles. Por cierto, esta polidemonología, pues de los dáimones se trata, está de acuerdo con algo que Platón dice (203 a6):

οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ κατὰ τὸ Ἔρως. (3)

Pero la lectura de Robin adolece de cierta literalidad. La pléthora de dáimones es una afirmación platónica que debe entenderse en el plano de la tradición religiosa que le sirve al filósofo de hilo conductor argumental. Eros no es un daimon entre otros, es el nombre del ser demónico del hombre, de su ser sede de la intermediación. Toda la primera parte del discurso de Diotima es precisamente una caracterización entre metafórica y conceptual de esa "zona demónica", ese ámbito ontológico que el hombre irá a habitar como su lugar más propio. Cuando Sócrates le pregunta a la sacerdotisa qué es Eros, ella responde (202 d13):

Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.
(4)

Eros es un gran daimon porque (καὶ γὰρ) participa de lo demónico, cuyo poder (δύναμις) Diotima pasa a explicar de inmediato (mantiene el Todo ligado consigo mismo, etc.) Estas características "sintéticas" pertenecen a lo demónico en general, no al Eros solamente. Hay, pues, tal como se dijo en el capítulo anterior, una "zona demónica" y otra "erótica" en la teoría del amor. El ser del hombre se estructura de una manera compleja, en que lo erótico y lo demónico no son estrictamente sinónimos. Por supuesto esta duplicidad queda indicada por el propio Platón, al calificar al Eros como un

daimon. En efecto, ¿cómo debemos interpretar este cambio de caracterización que nuestro filósofo introduce al referirse al Amor, calificado por todos como un dios? ¿Qué significa que Eros sea un daimon y no un dios? ¿Solamente el carecer del amor fundamenta la afirmación platónica? Tal como enseña Nilsson (5) las palabras "daimon" y "dios" se intercambian a menudo, hasta el punto en que la primera puede indicar cualquiera de los dioses antropomórficos. Por supuesto, nos interesa más atender a las diferencias entre ambas entidades y no a su sinonimia, para de ese modo acercarnos a la posibilidad de interpretar el porqué de la caracterización del Eros.

Tres conceptos debemos tener presentes: poder, impersonalidad o indefinición, y referencia concreta al hombre.

En un principio, "daimon" designó simplemente el poder sobrenatural o divino; el antropomorfismo, más tarde, personalizó esos poderes (6).

"A nature-daemon (escribe Cornford) is thus defined as the soul, or force, or mana, resident in some species of natural phenomena" (7).

Es claro que lo divino se percibe originariamente como poder. No se trata sólo de una precedencia temporal-fáctica mostrada por la historia de las religiones, sino de una precedencia fenomenológica en la constitución de la conciencia religiosa. Lo demoníaco es el poder sin nombre; es la sensación de estar enfrentado a una fuerza sobrehumana, de estar frente a lo divino. Daimon, pues, señala lo divino sin más, aquello otro que (como pregunta Sócrates) $\tau\acute{\iota}\nu\alpha \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu;$ (202 e2) Al introducir a su daimon, Platón formula un discurso que debe leerse como una propuesta de la máxima generalidad y abstracción metafísicas, construída sobre un fondo de referencias mítico-religiosas. Como poder impersonal el daimon se opone al antropomorfismo del panteón olímpico, del cual provienen los demás encomios del Banquete. Sócrates no sigue hablando de dioses que casi nada tienen que ver con el hombre, salvo en sus caracteres exteriores, sino más bien de lo divino para el hombre. Un daimon no es "menos" que un dios; es otra cosa: es lo divino en cuanto incumbe al hombre. Es lo divino en la "zona humana".

"When Heracleitus (dice Cornford) says that a man's character is his daemon, he means that it is the force which shapes his life from within, and makes or mars his fortunes, not a

'destiny' allotted him from without" (8).

Según el autor inglés el polidemonismo es la base a partir de la cual surgirán cuatro tipos de seres divinos de la teología griega, que se caracterizarán, sobre todo, por ser entidades individuales. Ellos son: el Rey, el Héroe, el dios misterioso y el dios olímpico.(9)

Por supuesto nos interesa prestar atención a los dos últimos, que se relacionan con nuestro tema. Reseñaré ahora algunas observaciones ad hoc del profesor Cornford, para luego aplicarlas al texto platónico, (10) con lo cual éste cobrará un relieve por demás interesante para desentrañar el "costado demoníaco" del ex-dios Eros.

El típico dios misterioso de la religión griega es naturalmente Dioniso; la organización de su culto muestra a las claras el hecho esencial de que es el daimon de un grupo humano, que lo sigue, forma su thíasos e integra una unidad religiosa, no política: una iglesia, no un estado. No se integra la "sociedad dionisiaca" si no es a través de un proceso iniciático. Dioniso no es una deidad oficial a la que uno tenga acceso por algo así como un derecho de nacimiento. La iniciación, pues, es una conditio sine qua non.

Dioniso representa no sólo el alma o vida del grupo humano sino de la naturaleza animada en su totalidad, aunque, claro, esta vida de la naturaleza esté concebida sobre el modelo de los ciclos humanos (nacimiento, muerte, etc.) Y agrega Cornford algo que convendrá retener:

"Hence, in this type of religion the conceptual framework is temporal - the recurrent circle of the year, which ends where it began; whereas in the case of Olympian Gods the frame work is spatial - the provincial order of Moirai" (11)

Por esta razón el culto misterioso reúne ceremonias (de marcado contenido sexual) encaminadas a promover, mediante una cooperación simpática, el nacimiento y maduración de las formas vivas. (No escapan al lector las analogías entre lo que Cornford señala y el contexto general en que se mueve el eros platónico. Para Dioniso toda vida es una, carácter sintético (llamémoslo así), visible explícitamente en el amor.)

Los dioses misteriosos son fundamentalmente dáimones humanos y, porque su ámbito es la sociedad humana, es posible para ellos

ser al mismo tiempo humanos y divinos. Tal es el secreto de la vitalidad de este tipo de religiones. El rito característico marca un acto de comunión y reunión con el daimon, como entusiasmo (el dios se introduce en el hombre) o como éxtasis (el hombre rompe la prisión de su individualidad, se "pierde" en el Todo y se convierte en "inmortal" y "divino"). Al contrario de la "distancia olímpica" entre dioses y hombres -pensemos en Apolo, p.e.-,

"God can enter into man, and man can become God!" (12)

En cuanto a la teología olímpica, el énfasis en la naturaleza divina de los dioses amenaza con excluir lo humano, o por lo menos separarlo irreparablemente, tendiendo entre ambos protagonistas un hiato que solamente al mostrarse como insalvable expone a su vez de un modo coherente la esencia que se le atribuye a los inmortales y al hombre. Tal es la potestad de los dioses y tan mísera la condición humana que la frontera que los separa debe por necesidad ser absoluta. En realidad el χωρισμός (entendido genéricamente) no es el "resultado" de una concepción del mundo sino más bien la condición de posibilidad para que esa visión se instale.

El contacto entre el hombre y el dios olímpico adolece de exterioridad. Inclusive se tiende entre ellos una suerte de "relación comercial", un contrato de intercambios, dones, penas y regalos. Por cierto (y aquí ponemos punto final a la exposición de Cornford), tal distancia se transformará fatalmente en separación lisa y llana (13).

"Finally, they leave the earthly Olympus, and vanish into the sky. Nature, dispeopled of Gods, is left free for science!" (14)

Volvamos ahora nuestra atención sobre el Banquete, con la nueva perspectiva que nos abren las ideas de Cornford. Recordemos qué nos llevó a acercarnos a ellas. ¿Qué significa que Eros sea un daimon -y no un dios? ¿Qué se esconde detrás del "argumento" y la "anécdota" mitológica? Retornemos, pues, a la pregunta de Sócrates y a la respuesta de Diotima: Eros es un gran daimon. Copiaré el pasaje íntegramente (202 d13 - 203 a8):

Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰ δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ κατ' ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεοὶ δὲ ἀνθρώπων οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουσα. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

(15)

Por lo pronto podemos señalar tres cambios que son introducidos a partir de este texto:

- 1) La noción de μεταξύ a la que hicimos antes referencia. Tal noción introduce un "panorama ontológico" ~~distinto del~~ que venía sustentando los encomios preliminares. Habría, pues, lo divino, lo humano y algo intermedio.
- 2) Se da por concluido el "tono dialéctico" que caracteriza al diálogo Sócrates-Agatón y que continúa en el comienzo de la intervención de Diotima. A partir de aquí será la sacerdotisa la que expondrá las verdades sobre el amor de un modo magistral. Sócrates aparece como ignorándolo todo e inclusive se dudará más adelante de sus posibilidades de ser iniciado en los misterios eróticos (207 c2). Paralelamente a esto se acrecentarán los rasgos expositivos que señalan la naturaleza iniciática y misteriosa (no

solamente racional) de la enseñanza de Diotima.

- 3) Se abandona de golpe los calificativos ético-estéticos "antropomórficos" (bueno, malo, bello, feo) que habían servido para hablar de los dioses more olympico. Al referirse a lo demónico, esos adjetivos (y los que abundan en los discursos precedentes) pierden sentido. Buenas y malas, bellas y feas eran las figuras y las acciones de los dioses vistas desde lejos. Se deja de hablar de aquello que está alejado para hablar de lo que nos incumbe máximamente por ser nuestro lugar. Se deja de hablar de lo divino como "lo otro" para hablar de lo divino como "lo propio".

Comencemos el análisis del pasaje mostrando que Platón no se refiere (en primera instancia, al menos) a Eros sino a lo demónico en general. Eros es un gran daimon porque posee el carácter de ser de lo demónico, o sea, porque se mueve en esa "zona" que lo divino y lo mortal "comparten". El "hueco" que la teología olímpica presupone entre hombres y dioses es precisamente el terreno en que lo demónico actúa, terreno en el cual lo divino es interpretado, traducido y transmitido (ἐρμηνεῦον , διαπορθμεῦον). Es claro para mí que al "modo olímpico" de entender la relación con los dioses Platón opone el "modo místico", caracterizado, según vimos, por la posibilidad de comunicación y transformación personales. (Habría que agregar, en apoyo a esta postura, el "contexto místico" en que Platón sitúa la actuación de Diotima y ciertas palabras de diáfano contenido iniciático que la sacerdotisa pronunciará al final: τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά (210 a).) Hay que distinguir, me parece, el "plano religioso" al que Platón alude de manera inmediata, esto es, la descripción del poder (δύναμις) de lo demónico en cuanto vigente en el modo místico de la religiosidad griega, del "plano antropológico-filosófico" que se transita a partir de este cambio de rumbo. En el medio de aquellos ámbitos que la religiosidad olímpica concibe separados, lo demónico cumple la función de mantener unido al Todo. Como dice Friedländer, sin ese μεταξύ entre idea y apariencia que es el alma, de conocimiento e ignorancia que es la doxa , y de idea y doxa que es la διάνοια , sin ese "ser-intermedio", repito, cielo y tierra se partirían en dos (16). El plano de la "referencia religiosa" se cruza con el ontológico y apunta al "lugar" en que esa mediación se realiza, el hombre, que no es en sí mismo un "intermediario" sino que, más bien, lleva en su ser el ser demó-

nico, o sea, que no cumple una función mediadora entre dos realidades de por sí separadas sino que "ambas" están en él y fundamentan el "movimiento erótico", el trascender. El dios en cuanto tal (en sí, diríamos) no se mezcla con el hombre. Lo divino es inaccesible -como lo es la eternidad. El "discurso místico" de Platón alude al tiempo y al tiempo en cuanto sentido en la finitud y en su remedio, la inmortalidad. En los ritos místicos, el dios, que es inmortal, "ayuda" al hombre a "lograr" la suya. Tal es lo demónico: la posibilidad del hombre, que configura el centro de su condición, de moverse en ambas dimensiones, de salir de sí hacia él mismo en el trascender que es Eros.

En este texto, Platón introduce los "opuestos" dios-hombre, mortal-inmortal, finitud-eternidad y entes sensibles-Idea en el centro de la estructura ontológica del hombre (17). El hombre, ser demónico (Sócrates es el paradigma), sabe de su finitud y sabrá (por la filosofía) cómo paliarla. Ser sabio, ser demónico (tener conciencia filosófica de lo demónico en nosotros) es desarrollar hasta el extremo más alto ese trascender que nos define.

En resumen, podríamos decir que el texto que hemos transcripto define (en el sentido etimológico de la palabra: traza el límite) en el cual se "moverá" el eros. Tal es lo demónico, lo divino para el hombre, en cuanto presente al hombre, en cuanto le incumbe como lo más hondo, propio y personal. Sin este "estado previo" de comunión con "lo divino" no habría posibilidad de "ascenso" a través de la filosofía, pues aquel ámbito nos sería absolutamente. En este sentido podemos decir que lo demónico es un carácter de ser del hombre que se presenta como la condición de posibilidad del "ascenso erótico". Por supuesto, el ser erótico, el "eros de", es también un carácter de ser del hombre, no una característica sobreañadida, un accidente, una propiedad adventicia. Por eso afirmamos antes que el ser del hombre se vislumbra como una estructura compleja, un "proceso" único en el cual, sin embargo, es posible distinguir "momentos", los cuales, por cierto, no indican sucesión en el tiempo, sino más bien posibles escorzos de análisis. Desde esa perspectiva analítica es ~~como~~ podemos afirmar que sin el ser demónico, sin ese terreno compartido entre lo efímero y lo inmortal, no sería posible el "momento" del trascender erótico. Es obvio que éste no viene "después". Se trata "simplemente" de una precedencia lógica.

2. Después de haber caracterizado lo demónico, expresión que para nosotros significa, entre otras cosas, "condición de posibilidad" del trascender erótico, Diotima encara lo que Robin llama "mythe théogonique" (18)), aunque en rigor de verdad debería hablarse en todo caso de "mito demonogónico", pues el leitv motiv seguirá siendo el carácter μεταξύ definido antes.

Sócrates pregunta quiénes son los padres del Amor (203 a9) y por supuesto Diotima insiste en ligar la genealogía de Eros con lo "intermedio", expresado ahora en dos "personajes", Poros y Penía, que parecen no tener en la mitología griega más actuación que ésta que estamos analizando. Se trata, entonces, de entidades ad hoc, traídas a primer plano para mostrar que el ser del hombre es esencialmente inestable y por tanto "condenado" al "movimiento" del trascender. Esa es la característica central de lo μεταξύ, tal como Platón lo entiende. En los "extremos" no existe desequilibrio y por tanto tampoco "movimiento": ni los dioses, ni los sabios ni los ignorantes serán sujetos del eros (204 a). Ellos permanecen como están: no desean otra cosa que lo que son, los unos por plenitud (en este sentido, "sabio" equivale a "dios"), los otros por desconocerse en tal grado que inclusive ignoran su propia carencia. Al carácter de ser fundamental de lo demónico se agrega aquí éste del carecer que se "sabe" carente

οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεῆς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. (19)

Por supuesto no se trata de ignorar cualquier dato o característica personal. Se trata de "tomar conciencia" de nuestra máxima carencia, la finitud, y "a partir" de ella desenvolver nuestro esencial ser erótico. Por cierto se trata de una posibilidad. Uno puede "negarse" a tomar contacto con esa verdad terrible. No se trata, pues, de una determinación necesaria. Cada uno es libre para desenvolver su ser, que como posibilidad tiene el ser filó-sofo, actitud que en el pensar socrático-platónico aparece siempre ligada a formas precarias e insuficientes de vida.

El "resultado" del carecer que se sabe carente es el desear. Es claro que no se trata de una característica psicológica (no sólo eso). No se trata del "deseo objetal" por "algo exterior". Se trata de un "movimiento" en el "interior" del hombre, de una dialéctica entre los ámbitos que su ser demónico pone en "contacto". La sabiduría (σοφία) y la misma Belleza (τὸ καλόν) no son cosas cuya "posesión" pueda "detener" al deseo. En primer lugar no hay posesión absoluta posible -ése es el terreno de los dioses, no del daimon-. En segundo lugar, Platón se refiere a estados posibles de desarrollo esencial, a posibilidades de transformación y reconocimiento. Sabemos por el Fedro que todo hombre, por

serlo, participa de una "cuota" de divinidad. Pero esto no significa que de antemano nos esté fijado el destino. "Desarrollo esencial" no implica que dicha esencia, adquirida en algún lugar del cielo, se transforme en una determinación necesaria. Podría servir para una "definición esencial", si a alguien le trajera dicha tarea, pero tal "parentesco divino" -que es otro modo de indicar nuestro ser demónico- no nos libra del peligro de "ignorarnos" y sucumbir paralizándonos nuestra posibilidad de "ascenso" y reconocimiento. Parafraseando a Darío, se trataría de la máxima catástrofe de la metafísica: la pérdida de un reino que estaba para nosotros. Eros, dice Platón, filosofa, por σεμεταξύ(204 b) y luego:

ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλοσόφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. (20)

Lo Bello, como en su momento lo Bueno, tiene para Platón la máxima jerarquía ontológica; de ellos puede decirse que son "divinos", con todos los predicados excelsos que les corresponden. La sabiduría, a pesar de no identificarse con la Belleza, pues es una de las cosas más bellas, tiene también en este contexto el sentido de meta inalcanzable para el hombre -como señalamos antes que ocurría con "sabio". Por supuesto podría decirse de Sócrates que es "sabio", pero mucho más le cuadra el nombre de amante de la sabiduría (Eros es el amante, dice Diotima (204 c) Lo demónico (ámbito de comunión del hombre con lo divino) no implica posesión de esa instancia -que para Platón tenía realidad plena- sino posibilidad de desarrollo "interior". Que el Amor sea necesariamente filósofo significa que, descontada la realidad cabal de lo divino, Platón centra su atención en la estructura metafísica del hombre y descubre su "ser erótico", que en acción es filósofo, carencia conciente que anhela remediarse. Ser filósofo no implica posesión alguna, sino más bien el conocimiento de lo que no se posee y, por sobre todo, la liberación del movimiento de "recuperación", el trascender hacia lo que nos es negado por ser mortales pero nos es accesible por ser hombres.

Creo que es conveniente a esta altura hacer explícitos los dos niveles fundamentales en que se sitúa la teoría platónica del amor, según la lectura que de ella se propone en estas páginas.

En un primer plano, que podríamos llamar de "realidad absoluta" nos encontramos con que lo divino en todos sus matices (teológicos, mitológicos y ontológicos) tiene una existencia "separada" con respecto al hombre, y "separada"

en un doble sentido: por un lado, dioses e Ideas no dependen de que una conciencia los "ponga"; existen per se y para Platón acaso podrían prescindir de cualquier forma de presencia humana. Por otro lado, la separación mienta la concepción "olímpica" de lo divino, su ser de otro orden, absolutamente distinto (y aun opuesto) al ser del hombre. Por supuesto este acento puesto sobre la separación divide la entera realidad en dos ámbitos de no sencilla conciliación. Pasa algo similar (o lo mismo) con las Ideas y su problemática relación con el mundo sensible. Desde la "óptica olímpica" el χωρισμός se abre como un abismo que las nociones de participación y otras análogas no terminan de solucionar del todo.

En un segundo plano, con la aparición del ser demónico del hombre como "ámbito compartido" con lo divino, se hace presente una nueva posibilidad de análisis. Aquí lo divino es accesible y, más que eso, es lo divino en su "faz humana", lo divino en cuanto dimensión de la máxima incumbencia para el hombre. Lo divino para y en el hombre. Si en el plano anterior la mortalidad del hombre era un dato irrefutable y constitutivo de la estructura de la realidad, en éste pasa a ser, sin detrimento del peso ontológico del otro, una dimensión relativa de la conciencia y un "momento" de la estructura demónico-erótica. La inmortalidad, por tanto, se convierte en una meta a seguir, pues el hombre filósofo, como el iniciado en los ritos místéricos, es capaz de desarrollar su "costado divino", es capaz de entusiasmo y, por ende, de "alcanzar", en el plano de las dimensiones de la conciencia, una "inmortalidad" que le es vedada por la "visión olímpica" de la realidad.

Cuando miramos la estructura metafísica del hombre vemos que sensibilidad/Ideas y mortal/eterno se transforman no en polos divisorios del mundo sino en polos de desarrollo esencial, y por tanto no en puntos de alejamiento inconciliable sino en estados y momentos de una dialéctica en el mismo centro del hombre.

En el primer plano bosquejado priva una visión estática: es un universo sin eros, un "mundo" partido en dos. En el segundo, el Eros une todo y rellena el hiato, permitiendo que el Todo se reuna consigo mismo. Sin hombre, sin estructura demónico-erótica del hombre, habría Ideas, cosas, pero no un Todo unido, un orbe de sentidos, un Mundo.

El Mundo, ese espectáculo que no cesa a pesar de la irreversible caducidad de sus protagonistas mortales, se sustenta en la estructura demónico-erótica del hombre, como plano de síntesis de finitud e inmortalidad.

Ligado a esto último, aparece el tema del conflicto, caro por lo demás a otras manifestaciones del espíritu griego. Observemos que para que en realidad exista oposición y conflicto, debe haber un terreno compartido entre los conten-

dores. En el ajedrez no habrá disputa entre ambos jugadores sin la existencia de los 64 escaques de uso común y sin el cúmulo de leyes que rigen el movimiento de las piezas, legislación que los adversarios aceptan de común acuerdo. Sin esa comunidad de sentido no hay partida posible. El ejemplo nos sirve para nuestro propósito de mostrar la relación entre los ámbitos divino y mortal, clave para entender la metafísica del eros y la filosofía platónica en general.

Una lectura dualista de Platón, una lectura que prescinda del Eros o lo interprete de manera distinta a ésta que proponemos, opta por entender la relación señalada al modo de una oposición conflictiva de tinte trágico, o sea, un conflicto sin "solución" posible, una tensión desesperada. Según lo que hemos dado en llamar "óptica olímpica", dioses y hombres, en tanto se oponen, lo hacen irreconciliablemente. Pero notemos que tales conflictos, nunca triviales, siempre ricos en resultados y provocadores de transformaciones profundas, en realidad suponen un terreno común sin el cual se convertirían en meros conflictos exteriores entre entidades que por diferir de manera absoluta jamás podrían comunicarse verdaderamente. El conflicto dios-mortal, concíbese de un modo trágico o no, supone en el hombre su ser demónico. Sin esta instancia todo conflicto adolece de exterioridad. Por el contrario, la metafísica del eros se sumerge en la más honda interioridad. El núcleo esencial del hombre, tal como lo vislumbra la metafísica del eros, es un "campo de batalla" en que se juega el hallazgo o el extravío de la verdadera condición humana. En última instancia hay por cierto tragedia: el hombre, por más filósofo que llegue a ser, jamás podrá "divinizarse" del todo, pero es una "tragedia dinámica", dialéctica, de oposición y de síntesis. El conflicto trágico en la literatura dramática es pasible de ser interpretado como un "conflicto paralítico", eternizado en una oposición sin variantes. Los dioses, lo divino, el destino o lo que sea aplastan al hombre y lo seguirán aplastando hasta el fin de los siglos. Pero esa lucha no es en realidad tal. Todo está quieto e inmutable: y el campeón pesado derrotará al welter -siempre. En el plano de la metafísica del eros vemos que la oposición y el conflicto generan desarrollo. Levantándose de su saberse finito el hombre accede a una manera de divinidad, que por cierto no es real en el plano que llamamos antes "realidad absoluta", pero que sí lo es en el plano de lo demónico y de su puesta en movimiento, la dialéctica "ascendente" del Eros. En el primer nivel el hombre nunca será dios, y éste seguirá rigiendo su vida desde una distancia infinita. En el segundo, se abre la posibilidad de desarrollo y reconocimiento esenciales, y por tanto, es posible "acceder" a lo divino. (Hasta dónde es posible tal ascenso será te-

ma al que Diotima aludirá al final de su discurso, antes de que irrumpa el ruidoso Alcibíades).

Eros es trascendencia y por tanto movimiento hacia un ámbito que por el hecho de lo demónico "está al alcance" de ese trascender. Sin lo demónico no habrá trascender y, según tratamos de mostrar, tampoco verdadero conflicto.

3. Después del pasaje "demonogónico" que acabamos de estudiar, Sócrates pregunta acerca de la utilidad (τίνα χρεῖαν) del Amor para los hombres. Entramos a partir de aquí en el análisis del eros en cuanto a sus obras, a sus efectos, al Amor como estructura esencial en movimiento y desarrollo. Hasta ahora, en cumplimiento de la metodología adelantada en 201 d8 (y aún antes, en 199 c5), habíamos tratado el Amor en sí. En la lectura que estamos proponiendo esto significa pasar de una visión estática a otra dinámica, del análisis de la estructura demónica como condición de posibilidad del trascender erótico, a la plena consideración de ese trascender. La respuesta de Diotima corrobora esta articulación (204 d2):

ἔστι μὲν γὰρ δὴ τοιοῦτος καὶ οὕτω γεγωνῶς ὁ Ἔρως, ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῆς. (21)

El movimiento trascendente del Eros, por cierto aludido con anterioridad, pasa a ocupar desde ahora toda la atención de Diotima. ¿Qué significa que el Amor lo es de las cosas bellas? El amante (ὁ ἐρῶν) las ama (ἐρᾷ). Y luego se pregunta: τί ἐρᾷ, que en general se traduce como "qué ama" o, directamente, "qué desea", quizás llevados por la respuesta, la cual alude al deseo (204 d7)

καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Γενέσθαι αὐτῷ. (22)

Sin duda en este punto amor y deseo están usados como sinónimos, o, mejor dicho, se está enfocando al eros en cuanto sale de sí en el desear la posesión de un algo que no es él mismo. No se habla de ἐπιθυμία, sino que, más adelante, se llamará a ese "deseo" βούλησις (205 a5). No se trata de un "desear ciegamente", de un instinto. Se mienta un salir de sí iluminado por un "saberse" carente. La pregunta aquélla, τί ἐρᾷ, es también: "¿por qué ama de ese modo el amor?". No está alu-

diendo tanto al "objeto" del "deseo" (lo Bello) sino más bien a ese peculiar "salir de sí sabiendo" qué falta. ¿Por qué ama de ese modo el amor? Porque "conoce" su esencia y quiere restañarla haciendo suyo aquello que le falta.

Pero el simple intento de posesión (podemos leer intento como in-tentio, tender hacia) vuelve a preguntar (204 d8):

τί ἔσται ἐκεῖνψ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά; (23)

El verbo γίγνομαι, aquí en una acepción claramente transitiva de "conseg^uir", tiene, como todo verbo medio, un sentido reflexivo de "conseguir para sí" y también aquel otro de "convertirse" o "transformarse en" y asimismo "llegar a ser". Por tanto se alude a ambos fenómenos, y fundamentalmente al poseer que transforma por los efectos (las obras) que ese poseer conlleva. Tal duplicidad de sentidos es clave para entender la concepción platónica del eros y de la filosofía. Se está hablando de posibilidades de desarrollo esencial, de "movimientos" que no "concluyen" con la posesión -como ocurrirá con el mero ἐπιθυμεῖν.

Sorprendentemente, Sócrates no acierta a responder la pregunta de Diotima, a pesar de que la respuesta parece obvia: quien persigue la Belleza lo hace porque, careciendo de ella, quiere hacerse a sí mismo bello. Para que Sócrates pueda responder, Diotima cambia "bello" y reintroduce "bueno", que hasta ahora habían sido usados de una manera aparentemente indistinta. Sin duda esto merece una reflexión minuciosa, ya que gracias al cambio, el maestro (aquí en el papel de alumno) logra la respuesta: Aquél que "consiga" las cosas buenas será feliz (εὐδαίμων ἔσται, 204 e7), y no meramente "bueno".

Comencemos tratando de aclarar brevemente la significación que ambos términos tienen para nosotros, ejercicio preliminar útil para entender el gambito platónico. Por lo general, la palabra "Belleza" adquiere un sentido "estético", mientras que "Bueno" se mueve primordialmente en la órbita de lo ético. Cuando decimos de una persona que es "hermosa" nos referimos a su "aspecto exterior", al cumplimiento de un cierto canon de armonía física (la expresión "bella persona" implica una "interiorización" de la belleza, un desplazamiento desde lo meramente exterior hacia la conducta y el "alma"). Tratándose de los adjetivos "bello" y "bueno" podríamos decir que el primero casi siempre mienta aspecto, figura y, por tanto, lleva implícita una carga

semántica que señala el exterior del ente al cual se refiere. Por el contrario, "bueno" apunta hacia el "funcionamiento íntimo" de ese algo, a ciertas características de fondo que pueden no aparecer a primera vista. Esto último es importante: para la generalidad de las personas la belleza no implica bondad ni la bondad anida necesariamente en un exterior bello. Platón nos muestra un Sócrates físicamente feo y un Alcibíades hermoso: el primero es bueno, el otro no. Existe pues en nuestro filósofo un nivel expresivo que todavía hoy compartimos, aquél que se trasluce en el refrán "las apariencias engañan". Y es siempre la Belleza la que puede engañar; nunca la bondad. La bondad como característica del espíritu permite predicar de una persona la belleza. La inversa no es válida ni para Platón ni para nosotros. (Inclusive podríamos traer a colación el sentido -no griego, pero sí judeo-cristiano- de la belleza como encubridora del mal -pero esto nos alejaría demasiado de nuestro tema). Por cierto cambian las cosas si el objeto de la calificación es el alma y no la persona como totalidad. En este caso sí puede decirse que un alma bella es al mismo tiempo "buena". Pero la belleza depende en este caso de la bondad, y quiere significar "armonía", "orden", "correspondencia con cierta ley", etc. Se dice de un alma que es bella porque sabemos que es buena. La Belleza aparece como el resultado y es, en el fondo, una metáfora, una forma de decir referida al plano de la representación sensible. Lo Bueno es siempre más abstracto y se resiste a ser calificado de consensual -aspira a ser absoluto. (El llegar a ser feliz -εὐδαίμων- cierra la posibilidad de seguir preguntando (205 a), mientras que en el plano de la belleza tout court, no en el del "alma bella", caeríamos en un cuestionamiento circular referido a entidades relativas).

En el pasaje que estamos analizando Platón habla de "cosas buenas", "cosas bellas", "bueno" y "bello": τὰ ἀγαθὰ, τὰ καλὰ, τοῦ καλοῦ, τῷ ἀγαθῷ (204 d9-205 a). Quien persigue cosas bellas persigue, en última instancia, objetos relativos, y acaso fantasmas que sólo dejarán de serlo cuando en realidad se trate de cosas que son bellas por ser buenas. Este salto semántico se percibe claramente en la descripción del "ascenso erótico" propuesto por Diotima como culminación de su enseñanza (210 b6):

μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι. (24)

La poca belleza de alguien no será obstáculo para el amor, si su alma es virtuosa, buena y elevada (ἐπιεικής), ya que finalmente se trata de mostrar que

τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι (...) εἶναι. (25)

Se entiende ahora por qué Sócrates no responde a la pregunta de Diotima cuando se trata de perseguir cosas bellas y sí cuando se trata de cosas buenas. En su acepción directa e inmediata, "bello" señala hacia el cuerpo; sólo metafórico-representativamente se le asigna belleza al alma buena. No tiene sentido, en cambio, hablar de un cuerpo "bueno". Perseguir cosas bellas es interesarse en una búsqueda inconducente -por superficial, mientras que, por el contrario, todo el discurso erótico tiende a la más honda interioridad, en un doble sentido: por ser filosóficamente profundo y radical, y por referirse a un movimiento en el "interior" de la condición humana, en su mismo centro metafísico.

4. El pasaje que corresponde estudiar ahora (205 a5-205 d9) hace explícito de una manera clarísima el tema referido a la extensión del eros en cuanto característica esencial del hombre, a través del análisis de ciertas ambigüedades terminológicas del lenguaje común. Por cierto se había dicho que Eros "une al Todo consigo mismo", pero tal caracterización tiene un dejo "cosmológico" que desde cierto punto de vista podría dejar fuera al hombre, o, mejor dicho, podría inducirnos a entenderlo como objeto de una fuerza cósmica sintética, cuando en realidad se trata de colocar al eros en el mismo centro del hombre-hombre como sujeto erótico.

Eros es común (κοινόν) a todos los hombres (205 a5-8); sin embargo, razona Diotima, suele decirse que sólo algunos hombres aman. Para explicar el desacuerdo se recurre al ejemplo de la ποίησις, concepto que a pesar de su amplitud (todo pasaje del no ser al ser es ποίησις) queda relegado a un cierto tipo de creación, la poética, y no se aplica al resto de las actividades creativas. Lo mismo ocurre con el Amor, el cual, a pesar de ser patrimonio de todos, queda reservado, en cuanto nombre, a un cierto tipo de impulso, de modo que sólo unos pocos son llamados amantes o enamorados (ἐρασταί) cuando en sentido estricto todos lo son, ya que toda actividad: negocios, gimnasia o filosofía,

es actividad erótica, aunque a sus protagonistas no se les aplique el nombre de enamorados. (26)

5. En 206 a3 queda establecida la prioridad absoluta del Bien como objeto del eros. En el parágrafo 3 habíamos mostrado que, lejos de ser sinónimos, "bueno" y "bello" se ordenaban de un modo claramente jerarquizado. En el parágrafo 4 se trató la cuestión de la universalidad del amor respecto al hombre. En este lugar se agrega ahora un ingrediente fundamental: el tiempo. Dice Diotima (206 a11):

Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί. (27)

Esa pequeña palabra, ἀεί, se convertirá a partir de este momento en el principal protagonista de la doctrina del Eros. No hay por cierto problema más radical que el del Tiempo. Entretejida como está con ese tema, la teoría del Amor lo trae ahora al primer plano de la reflexión. Y no se trató por cierto del Tiempo de la física y la astronomía: ese ἀεί no tiene medida. Poseer siempre significa que el tiempo no fluya y la posesión se eternice en un inmenso presente.

Es bueno señalar aquí que tal deseo de inmortalidad no es un mero delirio, una ilusión sin sustento en la experiencia, y tampoco una postura cobarde frente al inclemente caducar que nos rodea. Tenemos por un lado experiencia directa y "realista" de nuestra finitud a través de nosotros y de la naturaleza toda, pero también tenemos experiencia de la inmortalidad, tan inmediata e inequívoca como aquella otra.

Aunque el mundo de las cosas y los hombres es mudable y trágicamente percedera, el mundo como tal no lo es. El cambio y la muerte acechan a todos los entes, pero siempre hay entes. Desaparecen y mudan este ente y aquél otro, mas no sobreviene la nada. Ella sí es una ilusión, una palabra. Hay siempre una permanente presencia óptica aunque el πάντα ῥεῖ rijá la naturaleza. Todo fluye, pero siempre hay un Todo del que se puede seguir predicando el cambio con absoluta certeza. Todo fenece, pero siempre hay un Todo para reemplazarlo. La filosofía griega constituye un gigantesco esfuerzo por hallar realidades inmutables; esto no significa, sin embargo, que tales realidades no estén, en cuanto a su génesis, "emparentadas" con el talante que en los hombres producen precisamente las realidades "no reales" e inconsistentes del mundo sen-

sible. Las notas de permanencia, realidad opuesta a apariencia, y de ser tienen también su origen, en cuanto legitimado en una experiencia, en ese río que fluye y permanece, eternamente. El griego puede haber sentido que el agua no es jamás la misma, pero sin duda también sintió que el río es eterno, increado. Cambia el agua pero siempre nos bañamos en el mismo río. El río es el mundo; y digo "mundo" no en el sentido de una Idea kantiana sino en uno mucho más simple y al mismo tiempo abismal: Mundo como ese espectáculo que no cesa.

Con el vocable "finitud" no quiero señalar sólo el hecho bruto de la muerte, aunque por cierto ésta lo represente de una manera extrema y absoluta. Finitud es necesitar. Necesitar es carecer. Finitud es dolor, y también la alegría que necesitamos para que el dolor no nos aniquile. Finitud es límite, necesitar esperanza, ignorar el futuro y olvidar el pasado. La incerteza es finitud. Ser libre es ser finito, porque sólo es libre quien es también esclavo.

Dejando de lado el plano que hemos llamado de "realidad absoluta" (28), ámbito de divinidad intemporal que podemos considerar independiente de cualquier instancia tética por parte del hombre, debemos regresar nuestra atención a la estructura metafísica demónico-erótica, ya largamente caracterizada como zona sintética de finitud e inmortalidad. Tal estructura es precisamente la que posibilita aquella experiencia inmediata de la no-finitud a la que venimos haciendo referencia en este párrafo. Ella, en su faz demónica, nos pone en contacto con la dimensión divina y, en su faz erótica, tiende hacia "allí" en un movimiento insaciable.

Por ser daimon y por ser un tipo peculiar de daimon, Eros, el hombre vive con igual plenitud experiencial ambas instancias: el perecer sin pausas que lo carcome y la permanente presencia del mundo como espectáculo que no cesa. El hombre no busca la inmortalidad porque quiera ser un "dios", sino, por el contrario, porque de algún modo, por su misma estructura, lo es.

Gracias a la caracterización demónico-erótica, el Bien, lo Divino, la Inmortalidad y las mismas Ideas dejan de ser (solamente) entre sobre naturales irreparablemente separados del hombre, para convertirse en instancias -posibles- del ascenso erótico. Según esta interpretación nos hallamos en presencia de un "movimiento esencial", no de un ascenso místico, y tampoco de una sobrevida garantizada por una potestad supraterrenal. Por eso Platón aconseja la παίδεια filosófica y no plegarias y sacrificios. La filosofía es una práctica que desarrolla -mejor que

tras, para Platón- el esencial ser filosófico del hombre. Tal ser filosófico, que es otro nombre de la estructura demónico-erótica, no permite al hombre ser un dios (desde el punto de vista de las ya mencionadas "realidades absolutas") pero sí lo habilita para desplegar su posibilidad de ser filósofo, o sea, carecer conciente que anhela remediarse través del "acceso" a sus más íntimas instancias de "divinidad" esencial. Miradas así las cosas, el anhelo hacia la inmortalidad no implica negación del mundo ni un desprecio por la Vida (como totalidad que incluye a la muerte). Dicha búsqueda, ese singular combate contra la finitud, no es más ni menos que el desarrollo de la estructura metafísica del hombre. Considerado exteriormente, sólo a través de las formas que adopta, el afán por lograr la inmortalidad puede ser considerado como un gesto de negación y de cobardía existenciales. El arte, la filosofía, la moral y, en fin, la perpetuación de la especie, podrían ser interpretados como modos de no aceptar el factum de la muerte, modos de auto-engaño y mala conciencia. Así ocurre porque se considera a la inmortalidad propia como una fantasía engañosa referida a un estado por definición antihumano, de un orden absolutamente diferente (y aun opuesto) al que condicionan nuestras experiencias. En todo este párrafo trato de mostrar que la estructura demónico-erótica del hombre hace que lo divino (o sea, la no-finitud) forme parte del campo de la experiencia, no en el sentido de que tengamos experiencia sensible de un orbe inmortal, sino en el sentido de que nuestra propia "constitución metafísica" se sustenta tanto en un "conocimiento" preconceptual de la finitud como en un "saber" de una inmortalidad posible derivado de la percepción del mundo como pluralidad que sobrevive a las muertes particulares -incluida la muerte propia. Y nótese bien que no me refiero al mundo como totalidad, pues en este caso se trataría de una mera abstracción inabarcable y en última instancia vacua -y de la cual, es cierto, no hay experiencia. Con "pluralidad" pretendo señalar un campo de experiencia que no se volatiliza en conceptos descarnados. "Pluralidad" mienta la imposibilidad de que el mundo se agote a pesar de cualquier simplificación de la conciencia. Siempre percibo "mundo plural", no primordialmente en el sentido de "muchos" sino en el sentido de que mi conciencia, en tanto tal, no puede dejar de percibir "algo", lo cual tal vez signifique, en el fondo, percibirse. Ese mínimo de conciencia imborrable persiste sin mengua a cualquier cambio y muerte ónticos: es inmortal y divino. De ese ámbito tenemos experiencia y ella es nuestro "saber" de la inmortalidad. Hay por otro lado un "máximo" de conciencia, una plétora de nacimientos y muer-

tes por doquier: ella nos grita a la cara que nuestro destino es la finitud. Pero también en este estado se nos da la experiencia de lo inmortal, ya que el perecer de este ente se contrasta con la permanencia de aquel otro y, por sobre todo, con la permanencia del conjunto como tal. A dicho conjunto no le cabe el rumboso nombre de totalidad, pero sí el más modesto e indiscriminado de "pluralidad" que no se aniquila. La estructura demónico-erótica, que supone la experiencia de la inmortalidad junto a la de la finitud, traslada a otro plano de reflexión el tema del componente divino del alma humana, caro a la mitología y a la teoría del alma en Platón. En este sentido es claro que el ascenso erótico del Banquete no implica la adquisición de un estado del alma absolutamente desconectado del punto de partida, sino más bien el movimiento hacia y el desarrollo de una instancia propia del alma. En el extremo del ascenso, el alma se reconoce como "ascendida" -no es otra; es la misma, pero desarrollada. El filósofo, luego de ver el sol, puede (y acaso debe) volver a las sombras de la caverna.

6. Ha quedado establecido, pues, que Eros tiende hacia la posesión constante de lo Bueno. Esto dicho en lenguaje platónico, el cual, según nuestra explicación, alude a un dar curso a la experiencia de lo divino-inmortal puesta a nuestro alcance gracias al peculiar modo de ser demónico-erótico del hombre.

Ahora bien: ¿de qué modo (τίνα τρόπον) los que se ven impulsados por el amor y persiguen sus objetos deben hacerlo para que podamos decir que eso es amor? (206 b) ¿Cuáles son esas conductas (πράξεις)? ¿A través de qué acción (ἔργον) se concreta el amor?

No olvidemos que se está analizando el Eros en cuanto a sus obras, en su salir de sí dinámico. ¿Cómo se trasluce en obras la estructura demónico-erótica del hombre? ¿Cuál es la actividad práctica y concreta que la representa soberanamente? Diotima explica (206 b7):

ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν. (29)

A continuación viene un pasaje (hasta 206 e3) en el cual Platón abunda en imágenes y ejemplos ligados a la procreación biológica, expresados de una manera que puede llamar a confusión -como casi siempre ocurre en filosofía con los ejemplos-. Básicamente, sin embargo, utiliza tres

grupos de vocablos, que se escalonan de un modo preciso. En primer lugar, con *κουῦσιν, κήσεις, τὸ κουῦν, τὸ κήημα* y *τῷ σπαργῶντι*, expresa esa característica del hombre, de poseer en sí algo que en un determinado momento (*ἐν τινι ἡλικίᾳ*, 206 c3) pugnará por salir de él y manifestarse, produciendo, de ese modo, una continuidad de la vida, un ponerse en camino hacia el *ἀεὶ*. Es importante señalar que se trata de un carácter esencial de todo hombre (*πάντες ἄνθρωποι*, 206 c2), una capacidad que por cierto no se agota en lo filogenético sino que apunta, por sobre todo, al alma (*κατὰ τὴν ψυχὴν*, 206 c3), o sea, a una determinación metafísica que distingue al hombre como tal, a saber, su ser demónico-erótico.

Bajo ciertas condiciones que después veremos, dicha capacidad, ese estar encinta como característica de todo hombre, se traduce en un dar a luz. *τόκος* y *τίκτειν* se inscriben en este nivel. Por último, *γέννησις* señala, desde un plano más general, el resultado de los dos pasos anteriores: la generación, o sea, el proceso de generar, el movimiento que "perpetúa" la individualidad, siquiera de un modo que justifica las comillas.

La Belleza, por su parte, no es objeto del amor. Esto había dicho antes, cuando se aclaró la preponderancia del Bien y el carácter secundario de lo Bello, en cuanto nota predicable de lo Bueno pero sin sustento per se.

Sin embargo la Belleza sigue cumpliendo un papel importante en la erótica de Diotima, si no como objeto, sí como medium en el cual se produce el trascender del Eros. Por eso, el Amor no es amor de la Belleza -como finge creer todavía Sócrates- sino (206 e5):

τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ. (30)

Sabemos, no obstante, que "bello" y belleza tienen un doble sentido, según se refieran al cuerpo o al alma. En general queda en pie lo dicho en el párrafo 3 con respecto al carácter metafórico de la Belleza, ya que en última instancia es un predicado que depende de la bondad, que no es un dato sensible, sino que más bien apunta hacia otro ámbito. En la belleza, divinizada por Platón como *Καλλονή* (206 d2), significa, por un lado, que el comienzo del ascenso erótico requiere de un dato sensible, de la percepción de un cierto canon de armonía que refiera a otras formas de armonía más elevadas. Por otro lado, señala el ám-

bito en que fatalmente se mueve el hombre. Si es posible el ascenso, es que uno está abajo. Pero hay muchas maneras de estarlo: una, absoluta, es yacer en lo feo e inarmónico (αἰσχρῶ, ἀναρμόστῳ, 206 c4 y 8) Tal status pareciera cortar toda posibilidad de humanización plena -inclusive cabría preguntarse si no se trata de un escalón subhumano, en el sentido de que quienes lo habiten, quienes persistan en su experiencia con lo inarmónico, ven cortada su posibilidad de desarrollar su ser demónico-erótico. Dirigirse a la Belleza es, por tanto, ya una elección -pasar de los cuerpos a las almas será otra.

Como seres finitos podemos aspirar, a lo sumo, a comenzar en la Belleza, pero tal "contacto" tampoco nos es dado como una nota de nuestra "esencia". Podemos paralizar nuestro ser demónico-erótico, podemos detener nuestra posibilidad de desarrollo esencial, podemos, como dice Platón, hacer que nuestro ser se ensombrezca y se contraiga entristecido sobre sí mismo (31).

Propongo, pues, que prestemos atención al έν que acompaña a "belleza" y a "fealdad", a "armonía" e "inarmónico". Platón es muy tajante: en un caso nuestra estructura se pone en movimiento; en el otro, se paraliza. El έν señala un ámbito de posibilidades de existencia, que por cierto tienen que ver con el "conocimiento" que tengamos de nuestro carente ser demónico-erótico y de nuestro ser "divinos". Me refiero a la experiencia que podemos llegar a tener de nosotros mismos, como condición de posibilidad de (posible) desarrollo esencial. Platón parece decir que sin esa experiencia, ese γνώθι σεαυτόν que implica valentía y lucidez, deambularemos en lo feo e inarmónico y por tanto renunciaremos a nuestra posibilidad más propia, sucumbiendo por fin en una materialidad abyecta. El camino que se abre ante el hombre es atterradoramente amplio, y bordeado por el abismo de la casi pura animalidad.

En la Belleza quiere decir reconocer en nosotros mismos la armonía que nos viene de nuestro parentesco divino. No es mucho, pero es bastante para empezar. No es suficiente pero sí necesario para recorrer el todavía larguísimo camino que resta hasta la "plenitud" filosófica de nuestro ser.

Si algo se necesitara para destacar el carácter dinámico, la permanente tensión y movimiento en que se desenvuelve el ser demónico-erótico del hombre, la definición de 206 ^e 15 ya citada, fruto, por otra parte, de una larga decantación conceptual, lo muestra de una manera inequívoca. "Amor de la generación y del parto en la belleza".

Un puro eros de, un trascender, una acción que ni siquiera busca la belleza sino que se desarrolla en ella. Platón sin duda trata de reducir al mínimo el carácter objetal de la estructura demónico-erótica, llamando nuestra atención hacia su trascender hacia un "objeto" de otro orden, tal cual es la inmortalidad.

La generación es algo inmortal que los mortales tenemos (206 e7), y persigue la inmortalidad -aunque por cierto no la alcance. Importa, pues, el intentio, no tanto el objeto (en otros "impulsos" es el objeto el encargado de definir la calidad de la intención que busca saciarse con él). El ἀεί que se había adjuntado a la posesión del Bien se ve ahora fundamentado en lo inmortal del generar. La pregunta que encabezaba este párrafo: ¿A través de qué ἔργον se concreta el Amor? -léase "concreta" como concrecere, o sea: ¿A través de qué movimiento efectivo de la estructura demónico-erótica ésta crece y se desarrolla encaminándose hacia su propia plenitud y verdad?, dicha pregunta, decíamos, queda respondida con el concepto dinámico de γέννησις y su articulación con la belleza, el bien y la inmortalidad.

7. En 207a6 Diotima pregunta:

Τί οἶει, ὦ Σώκρατες, αἴτιον εἶναι
τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας;
(32)

Reparemos en que Platón agrega a la pregunta por la causa del amor, la cuestión de la causa del deseo. De acuerdo con Hyland (33), la ἐπιθυμία señala en Platón el impulso erótico o cuasi erótico en su grado más indigente de racionalidad. No extraña, pues, que a continuación Diotima centre su discurso en torno a los animales (τὰ θηρῶν) y aunque por cierto el hombre participa de la animalidad y posee deseos instintivos (pues de eso en realidad se habla), en el "caso humano" entra un elemento racional (ἐκ λογισμοῦ, 207 b7) que modificará sustancialmente el análisis del conato erótico. En este pasaje, Diotima pregunta, con toda precisión, por la causa en los animales, y responde con la máxima generalidad (207 d):

ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνω λόγον
ἢ θνητῇ φύσει ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν
ἀεὶ τε εἶναι ἀθάνατος. (34)

La expresión "naturaleza mortal" engloba a toda forma de vida, aunque la pregunta se dirigiera puntualmente a los animales. Los ejemplos "humanos" que siguen prueban esa amplitud. Nos encontramos frente a otro plano de la teoría erótica, aquél que se refiere a la Vida como fenómeno universal, en el cual, por cierto, el hombre se incluye.

Eros como realidad biológica universal busca la inmortalidad y la "logra" a través de la reproducción de las especies, fenómeno que se traduce en la permanente incorporación de seres en reemplazo de los que desaparecen.

τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφίζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα. (35)

El hombre, en tanto ser vivo, comparte con otros seres ese modo imperfecto de perpetuarse que es la reproducción -el reemplazo de un individuo por otro. Pero no hay duda de que dicha consideración del hombre peca de abstracta, ya que si algo caracteriza a la condición humana es precisamente la riqueza y complejidad de su transmisión patrimonial, que excede con mucho (incluyéndolo) el bagaje genético e instintivo de las especies animales. Platón, en este sentido, alude a ciertas obras del amor que podrían incluirse en el "espíritu objetivo", por ejemplo, las virtudes que se encaminan al ordenamiento de la polis (209 a5). Por esto, la reproducción biológica no agota, ni mucho menos, los caminos que el hombre emprende hacia la inmortalidad. La diferencia sustancial radica en la estructura demónico-erótica, con su doble experiencia, de la finitud y de la inmortalidad, ajenas a otras formas de vida no humanas. Considerado abstractamente, como mero ser vivo, el hombre busca perpetuarse "a ciegas", como los animales. Analizado en toda su riqueza concreta, parte de su "saberse" finito y de su experiencia de la inmortalidad. La naturaleza mortal se conserva no por ser absolutamente idéntica a sí misma siempre -como los dioses, sino por el mecanismo del reemplazo. Pero ocurre que el hombre tiene, por su ser demónico, un acceso a lo divino, y le es posi-

ble procrear, según el alma, realidades inmutables, divinas, que sí permanecerán siempre idénticas a sí mismas.

La conducta del hombre es mucho más paradójica que la de los animales; éstos son capaces de autosacrificios por alimentar y conservar su prole (207 a8); aquéllos subordinan cualquier conducta en aras de objetivos tales como la fama y el renombre futuros. El hombre es capaz de romper el mandato filogenético y de sacrificar a su descendencia y a sí mismo por asegurarse un lugar en la memoria de sus congéneres del porvenir. Esto, dice Diotima, es ἀλογία (208 c3), pero esa insensatez, nos guste o no (en general nuestra sensibilidad romántica se complace con ella), esa locura, repito, indica que el impulso del Eros marcha en el hombre por caminos peculiares. En este pasaje Platón muestra claramente la doble condición del hombre, por un lado participante del general fluir de la vida y por otro empeñado en un esfuerzo por trascender dicho plano hacia zonas de "divinidad" que por su ser demónico-erótico no le son ajenas.

Cuanto mejor es el hombre -dice Platón (208 d8)- mayor ahínco pone en inmortalizar su virtud -no en dejar un reemplazante biológico, pues "aman lo inmortal". Sólo aquéllos que son fecundos exclusivamente según el cuerpo buscarán la simple perpetuación biológica. Entre muchas otras cosas cabría preguntarse si tales hombres lo son realmente o si configuran algo así como una necesidad expositiva dentro del discurso filosófico platónico. Que alguien no ejerza su posibilidad de desarrollo esencial no implica obviamente que no esté dotado para ella. El parentesco divino de todas las almas indica que aquella conducta referida con exclusividad a la reproducción biológica de los cuerpos es más una decisión libre que una determinación necesaria de tipo natural. Es, por tanto, también una conducta típicamente humana. Repito: a veces creo que dichos hombres "filosomáticos" son puntos de referencia teórica equivalentes a los "hombres sabios" que se ubican en el extremo opuesto. La zona humana más "real" pareciera ser la intermedia: finita, inmortal, divina y animal.

Aquel carácter de ser del hombre (estructura demónico-erótica) definido como un trascender hacia un "objeto" de otro orden queda mostrado aquí en referencia a la inmortalidad "según el alma". Un objeto del mismo orden sería aquello que llamamos "reemplazo biológico". En este caso hablaríamos no de trascendencia, sino de descendencia. El hombre, como ser vivo y considerado in abstracto, deja

descendencia -y esa es su manera de encarnar el impulso erótico-biológico universal. En su peculiaridad concreta, como ser demónico-erótico (su caracterización más honda) trasciende hacia, es eros de, es filósofo, accede a realidades divinas y se "inmortaliza" en un "movimiento esencial" que transparenta su conformación metafísica.

8. Llegamos por fin a la culminación de la enseñanza "exotérica" de Diotima (209 e5), aquélla en la cual Sócrates o cualquier otra persona, ya que el filósofo representa frente a Diotima el papel de un hombre común, podrían ser iniciados. A partir de este "ciclo básico", nos internaremos en la fase "esotérica" del Eros, la iniciación acabada y el grado de la contemplación (τὰ τέλεια καὶ ἐποπτικά), palabras que aluden de un modo directo a las prácticas místicas. (Recordemos aquí aquello que se dijo (36) sobre el modus operandi platónico, que opone la "visión mística" de la relación hombre/divinidad a la "visión olímpica", rica en distancias insalvables y en hiatos difíciles de llenar).

De nuevo es visible cierta dureza en el trato que la sacerdotisa dispensa a Sócrates, rasgo que por cierto se explica en parte por el hecho de que nuestro filósofo no quiere aparecer esgrimiendo razones triunfales frente a Agatón y sus compañeros de festejo. En mi opinión, no obstante, esta es una parte de la verdad. No olvidemos que en el transcurso del preludeo al "pasaje dialéctico" con el dramaturgo, Sócrates trató a los demás comensales de una manera rigurosa y hasta descomedida; acaso por esto mismo, y para suavizar la reprimenda, es que Sócrates debe atribuir su teoría a otro, que a su vez lo trate como a un aprendiz desencaminado. Sea lo que fuere respecto a estas fintas, ellas se refieren a lo "argumental" del Banquete y a ciertas "reglas" que Platón se imponía cuando de retratar a Sócrates se trataba. En este sentido, el discurso siguiente, el de Alcibíades, pondrá las cosas en su lugar, o sea, a Sócrates como paradigma del "hombre erótico" y del filósofo.

El tono magistral de Diotima, sin embargo, puede explicarse además por algunas características propias de su enseñanza -de aquello que dice. La ἐποπτεία erótica implica en realidad una "ruptura" de lo discursivo, ámbito que cualquier ser racional puede transitar, y la entrada en una contemplación repentina, un darse cuenta (κατόψεται) de "algo sorprendente y maravilloso" (τι θαυμαστόν, 210 e4-5) que se mostrará como causa y razón de todos los esfuerzos anteriores

✓

(210 e6).

Diotima se encuentra en poder de una verdad que, si apenas puede explicarse, de ningún modo puede discutirse. Ella expone un producto "acabado", no hace ni propone dialéctica. Ahora bien: ¿qué tan misterioso es esto? ¿Por qué Sócrates o cualquier otro se verían impedidos de aprovechar justamente la clave y motivo de la enseñanza erótica? Yo creo que esa dificultad suprema en la cual hace hincapié Platón es mucho más que un rasgo argumental para apoyar la irónica "ignorancia" socrática. Por lo pronto no se ve ningún problema de comprensión. Lo que Diotima dice no es complicado u oscuro y, más aún, había sido parcialmente adelantado en el curso de su exposición. La dificultad no es de índole racional o lógica sino existencial. Lo extraordinariamente difícil es ser erótico, encarnar los grados ascendentes y la contemplación final. Desarrollar nuestra "esencia" demónico-erótica hasta sus últimas consecuencias: ese es el desafío que Diotima alude cuando habla del eros. En realidad, en lo que ella dice no hay escollos mayores. Por el contrario, la teoría del eros configura una doctrina armónica, interesante y bien ensamblada con el resto del corpus platónico. El abismo aparece cuando leemos sus palabras como una posibilidad propia de acción, como un camino concreto de desarrollo personal -y no como una mera "teoría". La transformación existencial que propone la doctrina del eros configura una dificultad pocas veces salvable. Porque con ser un "diagnóstico metafísico" sobre la condición humana, el Eros no es sólo eso: también es un "método" para llegar al punto más alto posible de esa condición. No es sólo cuestión de saber y entender, sino de hacer y ser -y todo esto, por cierto, en un único movimiento gnoseológico-existencial. Iniciarse, pues, en el Amor -desarrollar nuestro ser demónico-erótico- constituye una tarea difícilísima, acaso la más dificultosa y personal de todas las que un hombre puede emprender, y esto es así realmente, más allá de cualquier necesidad argumental que se articule para retratar la ironía socrática en acción.

La conjunción sutil y férrea entre el saber de y la implicancia existencial que ese ejercicio conlleva queda en claro en 211 d: ἐνταῦθα τοῦ βίου, (.....), εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμὲν ψ αὐτὸ τὸ καλόν. (37)

Por cierto esa máxima dignidad de la vida humana no es un resultado de la intuición racional del Bien o de la Belleza; no es un producto, en el sentido de ser otra cosa agregada que se adquiriera como corolario de un proceso que no la contara como protagonista. Sin duda la representación que nos hacemos de la filosofía como conocimiento enturbia en gran parte la comprensión de este punto esencial de la doctrina del eros y, por tanto, del pensamiento platónico en general. El punto culminante del ascenso erótico importa por supuesto una adquisición gnoseológica, pero no debemos hacer hincapié en dicho conocimiento en lo que encierra de dato nuevo para nosotros -aun cuando le reconozcamos el máximo valor "científico"- sino más bien en el conocer que debemos transitar para alcanzarlo. Desde esta perspectiva la filosofía apunta al filosofar, a la acción y desarrollo esenciales que dicho desenvolvimiento demónico-erótico conlleva. Alguien podría señalar que estamos urdiendo una paradoja: el conocimiento supremo valoriza la vida, pero no se alcanza si no es a partir de una vida valiosa. Creo que en este punto Platón presenta una concepción de la filosofía y el filosofar con respecto a la cual los modelos de conocimiento científico son ajenos. Tampoco puede decirse que lo conocido sea indiferente, y sólo importen los actos de "elevación espiritual" que acompañan al recto conocer. Platón es, en este sentido, muy claro: en la cima de la pirámide está la Idea del Bien y no otra cosa.

Me parece que la respuesta a este problema ("respuesta" no significa "solución") radica en el hecho de la estructura demónico-erótica del hombre, gracias a la cual los sucesivos peldaños del ascenso eróticognoseológico se convierten en grados de desarrollo metafísico. No hay un hombre hecho que en algún momento emprenda el camino hacia el conocimiento filosófico: el hombre se va haciendo en el curso de esa empresa, que no es otra que la de desenvolver por propia decisión las "estructuras filosóficas" que lo definen "esencialmente". Por eso la filosofía, entendida también como un tipo peculiar de conocimiento, se convierte, desde la óptica del eros, en filosofar, "movimiento esencial" hacia un destino posible y exclusivamente humano.

El hombre puede acceder a una instancia en la cual de algún modo ya está, en el sentido de que su estructura metafísica hace que ese ámbito forme parte del campo de sus posibilidades. La aspiración a lo imposible (la inmortalidad) permite alcanzar lo más posible

(la contemplación del Bien y la Filosofía).

Observemos ahora la escala que propone Diotima para llegar a la contemplación de lo Bello (210 a-211 d). Se trata por cierto de una suerte de "plan de estudios" o metodología educativa que no incluye "asignaturas" sino más bien "grados de conciencia" y elecciones personales muy precisas. Aun cuando arruinemos el tono inspirado y poético de Platón, es posible esquematizar los pasos del ascenso erótico:

- 1) Encaminarse desde joven hacia los cuerpos bellos (τὰ καλὰ σώματα , 210 a6)
- 2) Enamorarse primero de un solo cuerpo y generar en él bellos discursos (γεννᾶν λόγους καλοῦς, 210 a7-8)
- 3) Comprender no sólo que la belleza que reside en un cuerpo es hermana (ἀδελφόν) de la de otros sino, más aún, que la belleza de todos los cuerpos es una y la misma (ἓν τε καὶ ταύτόν), ya que en realidad se debe aspirar a lo bello en la forma (διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, 210 b1)
- 4) Habida cuenta de esa "universalidad" de lo bello, es menester enamorarse de todos los cuerpos bellos y rechazar el apego a uno solo.
- 5) Considerar más valiosa la belleza en las almas que en los cuerpos. Dado el caso de un alma hermosa en un cuerpo poco lozano, debe privar la consideración de la belleza del alma. Consecuentemente, se tratará de elevarla obligándola (ἀναγκασθῆναι) a contemplar lo bello en los hábitos y en las leyes (τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις , 210 c3-4) y a ver que todo ello es pariente entre sí (συγγενές, 210 c5). Gracias a este ejercicio, el cuerpo pasará a ser considerado como algo de poca importancia.
- 6) El iniciador conducirá inmediatamente a su discípulo a la contemplación de las ciencias (τὰς ἐπιστήμας, 210 c6), ante cuya vista el iniciado, deslumbrado por ese "inmenso mar de belleza", no se apegará jamás a la belleza que reside en un solo ser -sea hombre o ley- y, por el contrario, engendrará bellos discursos y pensamientos "en abundante filosofía" (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνη, 210 d6)
- 7) De las ciencias pasamos ahora a una cierta Ciencia Unica (τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, 210 d7), cuyo objeto es lo bello, tal como Diotima lo describe en el pasaje siguiente.

Si la iniciación fue gradual, la "revelación" es repen-

tina (38). Súbitamente el iniciado verá algo que es por naturaleza extraordinariamente bello, que es siempre (ἀεὶ ὄν, 211 a), no nace ni muere, no crece ni decrece, es bello absolutamente, etc. No será la belleza de un rostro o unas manos, ni de un razonamiento o ciencia, ni de algo que sea en otra cosa (οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τι, 211 a8), sino

αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονο-
ειδές ἀεὶ ὄν. (39)

Todas las cosas bellas participan (μετέχοντα) de ella, sin que el continuo general y perecer que las define afecte su dignidad e inmutabilidad ontológicas.

- 8) Por primera vez en el transcurso de los grados de iniciación, Diotima pregunta (211 d8):

τί δῆτα, ἔφη, οἴδμεθα, εἴ τῳ
γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν.
(.., ..); (40)

Y responde, sin dejar de preguntar, que en ese caso el hombre engendrará no apariencias o imágenes de virtud (εἶδωλα ἀρετῆς) sino verdaderas virtudes, ya que se encuentra en contacto con la verdad (τοῦ ἀλη-
θοῦς ἐφαπτομένῳ , 212 a5). A quien llegue a este punto le es posible ser amigo de los dioses y, dentro de las posibilidades humanas, inmortalizarse (212 a6).

Robin divide los grados del ascenso erótico en tres etapas (41). Llama a la primera de ellas "suerte de educación estética", que comienza por el amor hacia una belleza física particular y culmina con una "desindividualización" de lo corporal que abre las puertas de la espiritualidad. La segunda enseña a amar la belleza del alma aunque no la acompañe una pareja hermosura física; esta etapa no provoca en el alumno una mera elocuencia de elogios y entusiasmo, sino discursos de índole moral, que lo separan cada vez más de la atracción de los cuerpos. La tercera se refiere a la belleza de los conocimientos y culminará en la revelación de esa ciencia una, cuyo objeto es asimismo uno.

Creo no obstante que la "espiritualidad" como opuesta a lo "filosomático", característica que Robin ubica en su segunda etapa, es en realidad el leiv motiv de todo el ascenso, desde el mismo principio. El cuerpo como tal es sobrepasado y subsiste como un referente sensible y, por tanto, como una metáfora. Dirigirse a un cuerpo bello significa "estar en la belleza" como decisión opuesta a yacer en lo feo e inarmónico (Ver # 6). Con ese "cuerpo" no se hace nada "corporal" sino que "allí mismo" (ἐνταῦθα) se generan "bellos discursos": nada físico, por cierto (210 a6-7). Platón señala con estos ubi (en la belleza, en lo inarmónico, en ese cuerpo) ámbitos de decisión existencial, que por cierto no resultan de fácil tránsito, hasta tal punto que la educación debe obligar al discípulo a recorrerlos. No es casual que al puntualizar los giros expresivos platónicos caigamos repetidamente, nosotros también, en figuras que mientan espacialidad. La razón, creo, es que se trata en verdad de un viaje, una suerte de Odisea personal que cada uno puede y debe recorrer hacia su propio ser. Pero como en el de Ulises, en este también importa más el "fin" del periplo que las etapas intermedias. Todas ellas dependen de la intuición postrera. En este sentido, no sólo el "cuerpo" es una metáfora; también lo son las "ciencias", las leyes y las normas de conducta. Y, por sobre todo, la misma noción de "belleza", que se aplica siempre subordinada a la previa condición de bondad (42).

Quiero decir con esto que el ascenso erótico del Banquete puede ser leído como un método concreto de παιδεία filosófica -tema caro a Platón- pero también de otro modo, que siga más de cerca el desarrollo de la estructura demónico-erótica del hombre y que por tanto interiorice el entero esquema de Diotima hasta convertirlo en una "dialéctica esencial" sin alumnos, maestros ni cuerpos hermosos.

Gran parte de este ya largo capítulo está por cierto encaminado en este último sentido, que obviamente no excluye una lectura más "literal" de la enseñanza de Diotima. Lejos de ello, ambos niveles de comprensión pueden prestarse servicios mutuamente.

En realidad, el valor antropológico de las propuestas educativas de Platón reside en su fundamentación metafísica -hasta tal punto que dichas propuestas pueden ser interpretadas como maneras de mostrar al hombre en la máxima hondura de su condición.

PRIMERA PARTE

Notas Capítulo II

1 - Sobre la "cuestión Diótima" prefiero no extenderme. Sin duda es significativo el hecho de que Platón coloque el centro de su enseñanza erótica (que omite puntiliosamente a lo femenino) en boca de una mujer. Es notable, además, la dureza con que Diótima trata en algunos pasajes a Sócrates; asimismo, la ausencia de ese tono irónico y "alegre" que caracteriza buena parte de la enseñanza socrática. Tal vez no sea aventurado atribuir estos rasgos (y otros que podrían señalarse) al deseo de Platón de señalar el carácter excepcional de la doctrina que expone la sacerdotisa, quien, contrariando el modus operandi habitual de Sócrates, adopta un tono "dogmático", de sabiduría revelada y por tanto impermeable a la réplica o la refutación. El mensaje pareciera ser: la verdad sobre el eros es para escucharla respetuosamente y aprenderla, no para "discutirla" o hacer "dialéctica" al modo de Sócrates y Agatón. La esencia de la filosofía y del filósofo (en buena parte se trata de eso) no se alcanza "filosofando" sino más bien abriendo el alma a una revelación "metafilosófica". Por supuesto este mecanismo está incluido, para Platón, dentro de la filosofía. Como apunta P. Friedländer (Plato. An Introduction, Princeton, Bollingen Series, 1973, p. 36), la influencia extralógica del elemento demónico -Diótima, como Sócrates, es un ser demónico- protege a la educación del exclusivismo racionalista, agregándole un elemento de misterio ausente en la sofística.

2 - Leon Robin, La Théorie platonicienne de l'Amour, Paris, P.U.F., 1964, p. 115

"Entre el mundo de aquí abajo y el mundo superior, cualquiera sea el nombre: regiones habitadas por los dioses, cielo poblado por los astros que son ellos mismos divinos, o, mejor todavía, mundo supraceleste de Ideas puras, entre esas dos esferas Platón tiene la necesidad de intermediarios, para que ellas no permanezcan aisladas una de otra y para que la inferior pueda participar de la superior, sin que la pureza de esta última reciba por eso ninguna alteración".

- 3 - "Estos dáimones, en efecto, son muchos y de variada clase, y uno de ellos es también Eros".
- 4 - "Un gran daimon, Sócrates, ya que todo lo demónico es intermedio entre lo divino y lo mortal".
- 5 - M.P. Nilsson, Historia de la religión griega, (trad. castellana) Bs.As., Eudeba, 1961, p. 207.
- 6 - Cf. Nilsson, op.cit., p. 134 y ss.
- 7 - F.M. Cornford, From Religion to Philosophy, New York, Harper Torchbooks, 1957, p. 97
"Un daimon de la naturaleza es definido así como el alma, o fuerza o mana residente en ciertas clases de fenómenos naturales".
- 8 - F.M. Cornford, op.cit., p. 110
"Cuando Heráclito dice que el carácter del hombre es su daimon, significa que es la fuerza que modela su vida desde dentro y construye o echa a perder su fortuna, no un 'destino' que le es adjudicado desde fuera".
- 9 - Cf. F.M. Cornford, op.cit., pp. 100 y ss.
- 10 - Cf. F.M. Cornford, op.cit., pp. 111 y ss
- 11 - F.M. Cornford, op.cit., pp. 111-112
"Por esto, en este tipo de religión el esqueleto conceptual es temporal -el recurrente círculo del año, que finaliza donde empezó; mientras que en el caso de los dioses olímpicos el esqueleto es espacial -el orden provincial de la Moirá".
- 12 - F.M. Cornford, op.cit., p. 112
"Dios puede entrar en el hombre, y el hombre puede devenir dios".

13 - Una lúcida y apretada caracterización del "espíritu" olímpico y del dionisiaco puede leerse en E. Nicol, La idea del hombre, México, F.C.E., 1977, Cap. III

14 - F.M. Cornford, op.cit., p. 115

"Finalmente, ellos abandonan el Olimpo terrenal y se desvanecen en el cielo. La Naturaleza, despoblada de dioses, queda libre para la ciencia".

15 - "Un gran daimon, Sócrates; ya que todo lo demónico es intermedio entre lo divino y lo mortal.

"¿Y qué poder tiene?, pregunté.

"Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y recompensas a los sacrificios de los otros. Puesto entre unos y otros, llena el hiato (que los separa), de manera que el Todo quede ligado consigo mismo. Por él prospera toda mántica y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantamientos, a la adivinación toda y a la magia. El dios no se mezcla con el hombre, sino que a través de él acontece toda comunicación y diálogo entre dioses y hombres, velen o duerman. Así, el sabio en estas cosas es un hombre demónico; el sabio en otras, sean artes u oficios, es un mero artesano. Estos dáimones, en efecto, son muchos y de variada clase, y uno de ellos es también Eros."

16 - P. Friedlander, op.cit., p. 43

17 - Lo cual no significa que Platón concibiera a las Formas como "algo subjetivo". No se trata de "contenidos de conciencia" sino de lo inmortal-divino como dimensión ontológica accesible, como "tierra prometida" para la conciencia que tome conocimiento explícito de esa dimensión también suya. No se trata tampoco de considerar la finitud del mundo sensible como "algo subjetivo". Platón seguramente pensaba que las Ideas y el mundo sensible tenían una existencia independiente de nuestras estructuras subjetivas. Pero la finitud que me interesa señalar, el ámbito temporal a que apunta la doctrina del eros, es aquél de la finitud

percibida como carencia propia. Es desde este punto a partir de donde el Tiempo se convierte en protagonista del discurso erótico. El Tiempo como caducidad propia y también como propia eternidad. La Filosofía, por un lado, es la puesta en marcha del proceso de "eternización" de la finitud y, por el otro, es nada menos que el propio ser demoníaco del hombre, "divino" y mortal.

18 - Platon, Le Banquet, (texto, trad. y est. prel. de L. Robin), Paris, Les Belles Lettres, ¹⁰1976, p. LXXVIII

19 - 204 a6

"El que no cree ser carente, de ningún modo desea aquello de lo cual no cree estar necesitado".

20 - 204 b2

"Ya que la sabiduría es una de las cosas más bellas, y el Amor es amor de lo Bello, es forzoso que el Amor sea filósofo, y por serlo, sea algo intermedio entre el sabio y el ignorante".

21 - - "Es por un lado el Amor, en sí y en su origen, tal (como se dijo); por otro, lo es de las cosas bellas, como dices tú".

22 - "Y yo respondí: que se conviertan en propias".

23 - "¿Qué será de aquel que llegue a conseguir las cosas bellas?"

24 - "Por esto, es necesario considerar más valioso lo bello en las almas que en el cuerpo".

25 - "Lo Bello en referencia al cuerpo es algo sin importancia" (210 C5).

26 - Uno podría preguntarse por qué los filósofos, decididos a redefinir semánticamente un término, no inventan otro,

para de ese modo evitar confusiones. Evidentemente ocurre justo lo contrario, ya que las invenciones parecieran no tener un destino de longevidad, y de ese modo se observa en la historia de la filosofía un constante esfuerzo redefinidor por parte de los pensadores, casi siempre atrapados por la dialéctica del lenguaje, que se desarrolla entre los carriles de la tradición y la novedad. Las invenciones personales -además- corren en este terreno el riesgo de convertirse en nuevas rarezas solipsistas.

- 27 - "En suma, entonces, -dijo- el Amor lo es de la posesión de lo Bueno por siempre".
- 28 - Cf. # 2, p. 81
- 29 - "Esta acción es un dar a luz en la Belleza, tanto según el cuerpo como según el alma".
- 30 - "de la generación y del parto en la belleza"
- 31 - 206 d6
- 32 - "¿Cuál crees que es, Sócrates, la causa de ese amor y ese deseo?"
- 33 - Drew A. Hyland, "Eros, Epithymia and Philia in Plato", Phronesis 13 (1968), pp. 32-46
- 34 - "Pues en este tema, por la misma razón que en aquél, la naturaleza mortal busca, según le es posible, ser siempre e inmortal".
- 35 - 208 a7: "Pues de ese modo todo lo mortal se conserva, no por ser absolutamente idéntico a sí mismo siempre -como lo divino-, sino porque el que se va o ha envejecido deja a otro, joven, parecido a como era él. Por este medio, Sócrates, lo mortal de la inmortalidad participa, tanto en referencia al cuerpo como a todas las demás cosas".

- 36 - Véase fundamentalmente el # 1 de este capítulo.
- 37 - "En ese momento de la vida (...), más que en ningún otro, la vida adquiere un valor supremo para el hombre: cuando contempla lo bello en sí mismo."
- 38 - Cf. Léon Robin, Le Banquet, Paris, Les Belles Lettres, ¹⁰1976, p. 69 (nota N°2)
- 39 - 211. b
"...la belleza en y para sí, que es siempre consigo misma específicamente única".
- 40 - "¿Qué es lo que creemos que pasaría si alguien pudiera ver lo bello en sí?".
- 41 - Léon Robin, op.cit., p. XCIII y ss.
- 42 - Cf. pp. 85 y ss.

SEGUNDA PARTE

SEGUNDA PARTE

FEDRO

1. En este ^ldiálogo, a diferencia del Banquete, el tema del eros no es el protagonista exclusivo de la reflexión platónica. Tampoco es claro si es el principal, o si, por el contrario, ocupan esa dignidad la relación entre retórica y filosofía, la crítica de la primera con respecto a la noción de verdad o, por fin, la cuestión de la naturaleza y destino del alma. Muchas veces los comentaristas de Platón parecen lamentar esa característica suya que lo lleva a pasar de un tema a otro sin aviso previo y sin el suficiente respeto por los hábitos sistemáticos de sus azorados lectores. Sin duda Platón consideraba cercanos ciertos temas que nosotros preferimos abordar por separado, instruidos por siglos de trivium, quadrivium y tantas otras arquitectónicas más o menos escolares del saber que se han venido sucediendo.

Por cierto, el análisis de la estructura del Fedro no es materia que nos atañe en estas páginas. En consecuencia, sólo prestaremos atención a esas zonas del diálogo que puedan relacionarse con la interpretación del eros propuesta en los capítulos dedicados al Banquete. Prima facie, podría afirmarse que lo dicho en aquella oportunidad no se ve modificado sustancialmente por los desarrollos del Fedro, aunque sí completado por la adopción de un punto de vista en parte diferente.

2. El sesgo antropológico-filosófico de la doctrina del eros, -la caracterización metafísica del hombre como estructura demónico-erótica-, queda establecido también en el Fedro, en el prótico mismo del tratamiento del amor. Dice Sócrates, luego de afirmar que por sobre todo le interesa conocerse a sí mismo (230 a)

ὄθεν δὴ χαίρειν ἔασας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. (1)

Observemos que, en primer lugar, se trata de una explicitación del precepto delfico, o sea, una aclaración del modo como Sócrates lo entiende. La cuestión del "conócete a ti mismo" señala así un horizonte de interrogaciones muy preciso, y, con eso, un campo de respuestas también acotadas dentro de ciertos límites. El punto de vista según el cual importará conocerse es aquél indicado por la pregunta: ¿qué tengo que ver yo con lo divino en mí? Es obvio que la curiosidad socrática no lo impulsa a preguntarse por la relación hombre-dioses en general: este tema es uno de los que pueden dejarse de lado. Tampoco importa qué sean los dioses (status ontológico, posible existencia, etc.). "Conócete a ti mismo", según lo entiende Sócrates, traslada el centro de gravedad a la relación hombre-dios no como "relación teológica" entre dos entes esencialmente distintos y separados, sino a la relación del hombre con su propio "ser divino", con su propio "poder ser inmortal", con la divinidad propia puesta a su alcance por la estructura demónico-erótica.

La pregunta que guía toda la erótica de Platón, y no sólo la desarrollada en el Fedro, surge de ese texto que hemos transcripto. Habida cuenta de que el alma es por definición inmortal y por tanto "divina" (2): ¿qué tanto lo seremos nosotros y en qué respecto?, ¿de qué modo se estructura ese ámbito nuestro de inmortalidad con nosotros mismos?, ¿qué clase de cosa soy, un monstruo vacuo o un ser realmente partícipe de una cuota de divinidad?

Apoyándose en el supuesto de la inmortalidad del alma, la doctrina del eros interroga hasta qué punto esa característica "nos hace inmortales", o sea, pregunta por la significación real de esa inmortalidad, más allá de que la teoría del alma la necesite como uno de sus pilares. Vista "desde" el eros, tal teoría pierde entonces su majestuosa autarquía y su completitud mítica, ya que se la llama para rendir cuentas en el terreno de mi "propia posibilidad de ser inmortal". Eros supone dicha inmortalidad pero la problematiza, la hace relativa, la coloca como dimensión constitutiva, sí, de la estructura metafísica del hombre, pero por ser constitutiva no será por eso dada como resultado de la experiencia concreta, sino más bien ganada a través de la paideia filosófica, o perdida en la insistencia con lo feo e inarmónico.

Es como si Sócrates dijera: "Todo eso está muy bien: los dioses, sus relaciones, sus viajes por el cielo y la naturaleza de nuestras almas, emparentadas con la divinidad. Pero ¿qué pasa conmigo?, ¿qué

ocurre con esa inmortalidad constituyente en mí?, ¿qué significa eso en mi vida?"

De hecho, afirmar que el alma es inmortal no es decir mucho. Por lo menos no lo es todo. Hay un dato gravísimo: Yo no soy inmortal. Para mí la inmortalidad es un problema, debo preguntar acerca de ella, se me escapa como una metáfora, se convierte en una posibilidad.

La interrogación radical que introduce el eros implica la concepción del hombre como una estructura compleja y dinámica, que no se "define" por su "componente de divinidad" ni por ser mero ser mortal sino por la tirante y conflictiva relación entre ambos, id est: el hombre como estructura demónico-erótica.

No están en lo cierto, según creo, quienes acercan los temas del amor y del alma hasta el punto de identificarlos (3). El alma no es eros. salvo que tomemos a este último como una característica esencial de aquélla, que serviría, llegado el caso, para sustentar una definición. Si en efecto eros es algo que el alma posee al modo de (p.e.) un impulso, podríamos suponer que su estudio nos llevará al meollo mismo de la cuestión, a saber, el movimiento de retorno del alma a su condición primigenia (cuasidivina). Pero lo que diferencia de un modo tajante al eros platónico de la doctrina platónica del alma es el punto de vista que Platón adopta con respecto a la inmortalidad. Cuando se trata del alma, la inmortalidad es un hecho "demostrado" con abundancia de mitos y logos (4). Cuando se trata del eros, la inmortalidad aparece, en primer lugar, como componente divino del hombre, como lo divino en y para el hombre; en segundo lugar -y aquí está la diferencia- la inmortalidad es una dimensión de la existencia, una "calidad de vida" accesible, pero no dada: la filosofía como posibilidad.

Como en la "visión olímpica" de los dioses bosquejada en el capítulo anterior (5), la teoría del alma -y por tanto el alma para Platón- está concebida en un plano "supranatural" cercano a las potestades divinas, y por ende alejado del hombre y sus posibilidades. De éstas se trata con la aparición de lo demónico en reemplazo de lo divino "olímpico". Hablar de posibilidades es establecer límites -cuando menos implícitamente-. El alma como tal "prácticamente" no los tiene. Al igual que con lo divino, la doctrina del eros establece con el alma un nexo original dentro de la filosofía platónica. Por lo pronto, "rescata" al alma, en cuanto inmortalidad sin mengua, y la coloca dentro del horizonte de posibilidades de un hombre que, como ser demónico-erótico, se elige también en relación a su alma. No pretendo señalar

una contradicción, por cuanto quizá: no se trate de eso sino más bien de la estructura del asunto mismo así enfocado, pero pareciera que la estirpe divino-inmortal del alma, su parentesco con los dioses, no garantiza que el hombre, "poseedor" de ese principio de movimiento, vaya a tener garantizado un destino de inmortalidad (entendida ésta como acceso a ciertas zonas de su propio ser, o sea, el desarrollo filosófico). Pareciera que hay una esfera de elección y decisión personales (permanecer en lo feo o en lo bello, según el Banquete) que se convierte en el paso decisivo del destino humano, más allá de cualquier parentesco divino o genealogía transmundana. En ese punto ninguna determinación esencial acude para ayudarnos. Toda alma es inmortal y divina; por ser hombres poseemos una, pero el acceso a la dimensión por ella señalada, el retorno al estado anterior (dicho en lenguaje mítico) no nos es dado por naturaleza: debemos elegirlo y transitarlo en un esfuerzo en que se juega la legitimidad de nuestra condición.

Cuando Platón habla del alma, se coloca "antes" de la caída; "luego" de ocurrida ésta -cuando en rigor podemos hablar de hombres (de dáimones y no de dioses, de estructura demónico-erótica y no de "relación olímpica" con la divinidad)-, en ese punto, entonces, el alma se transmuta en eros, la inmortalidad dada en inmortalidad elegida, ganada y perdida.

3. El discurso de Lisias y el primero de Sócrates equivale, dentro de la economía del Fedro, a los encomios que en el Banquete preceden al de Diotima. Elegantes, apegados a la tradición y acaso frívolos, aquellos elogios pecaban de superficialidad y lo hacían, entre otras cosas, porque eran piezas retóricas construidas sobre la base de un gran distanciamiento personal. Eros es un dios, y lo que hace, maravilloso, constituye un espectáculo atractivo y fascinante que ocurre allá, sobre el escenario, lejos de mi ser. Eros, según esa óptica, no pone en juego mi propia persona. Es algo que le ocurre al mundo. Observemos que con los discursos del Fedro ocurre algo similar. El joven Fedro lee el trabajo de otro; Sócrates quiere ser otro y se enmascara cuando llega su turno. Platón bosqueja con estas actitudes no sólo un modo de estar con respecto al Eros, sino a la existencia toda. Si yo no me pongo en juego en este tema, si me dejo llevar por el brillo de las opiniones y la mera razón, desembocaré, de manera más o menos descarnada, en elogios vacuos o en piezas retóricas al cabo vanas también. La teoría del amor que ofrece Platón por boca de Diotima no se impone por ser retóricamente más correcta sino porque dice cosas

de peso. Esto vale también para el Fedro. La disputa acerca de la noción de verdad que subyace en ambos textos no es (sólo) la que atañe a la verdad lógica. No se trata (solamente) de coherencia o consistencia del hilo discursivo. En este sentido, la noción de μανία como don divino (θεῖα μέντοι δόσει διδομένης, 244 a7) cumple en el Fedro una función análoga a aquella que en el Banquete representa Diotima. Sócrates y Agatón, haciendo dialéctica, se quedan en los umbrales del problema. La mera razón necesita de un plus "extralógico" o "pararracional" que la enfrente en serio con la verdad de su propia condición. Diotima, con su decir iniciático y su tono que no admite réplicas, agrega al Banquete, hasta allí liviano y razonable, esa intensidad nueva, difícil de acotar, que si bien no se solaza en un irracionalismo turbulento, se desliza en cambio hacia un ámbito que se extiende más allá de lo discursivo, zona de revelaciones súbitas, de luz que irrumpe de manera inesperada, salto, en verdad, hacia otro género de comunicación, que nos revelará no sólo datos verdaderos sino, principalmente, un inaudito estado de nuestra propia conciencia. La divinidad inspira ese estado, pero la divinidad en mí (a través de la manía). No se trata de una influencia distante, olímpica. Por el contrario: dios en mí.

Words, Words, words. Maestro de palabras, Platón las enlaza maravillosamente para indicarnos dónde ese reino cesa. Arguments, decía Emerson, convinces nobody. Eros incorpora otra dimensión, que la filosofía, tal como Platón la entiende, hace suya. El discurso de Lisias es "filosofía" sin ese plus: es retórica. También lo será el primero de Sócrates. En realidad, desde esta postura puede demostrarse cualquier cosa: que es mejor amar al no enamorado o que es peor, o que conviene otorgar favores a los parientes lejanos o a los hombres calvos o a los ricos o a los avaros.

A pesar de las diferencias, el discurso que Sócrates pronuncia enmascarado pertenece también al "punto de vista Lisias". En él todo o casi todo es "juego reversible". Con las mismas razones bien podría demostrarse otra cosa. Observemos aún otro punto: ni Lisias ni el primer Sócrates utilizan la palabra μανία para referirse al amor, aunque por cierto ambos merodean ese concepto, pero sólo en cuanto éste apunta a un estado mórbido, a una enfermedad. Lisias opone νοσεῖν a σωφρονεῖν (231 d2): estar enfermo a ser sensato o simplemente normal. Es obvio que ese desarreglo que mienta el νοσεῖν no es nada "físico" sino más bien "del alma". No se habla, empero, de manía.

Sócrates, a su turno, se referirá a eros como ἐπιθυμία τις (237 d3) y lo caracterizará como un apetito irracional, sin logos (ἄνευ λόγου, 238 b7-8). Lo enfermizo al parecer va por ese lado: un impulso que perturba al alma toda. Pero no utiliza "manía".

Notemos que los dos discursos están contruidos sobre un "modelo psicológico" del eros y διαλογισμολογία, un doble sentido: uno por un lado, a través de la referencia a la psique, al alma concretamente considerada; luego, por la inclusión de las categorías salud-enfermedad, caras a las concepciones médicas o, mejor aún, terapéuticas de la psicología. Eros, desde este punto de vista, perturba la conducta -provoca signos y síntomas que bajo ciertos "tratamientos", otorgar favores al no enamorado, por ejemplo, sin duda cederán. Platón no utiliza el vocablo manía -creo- porque le reserva una significación metafísica, ajena a toda postura empírica o "conductista". Lo introduce en 244 a3. En este pasaje σωφρονεῖν ya no se opone a νοσεῖν sino a μάλνεται. (Más adelante, 244 b1-2, aparecen μανεῖσαι y σωφρονοῦσαι) Lo "opuesto" al "estar cuerdo" no será una conducta enferma, un grupo de signos patológicos, sino un estado especial con relación a lo divino: la manía erótica. No es cierto -según aprecio- lo que en esta dirección afirma Bonetti:

"Comunque il Fedro distingue due genere di μανία: l'uno appartiene alle malattie ed è naturalmente male: è pazzia, essere fuori di senno, è ἀφροσύνη, ἄγνοια. L'altro genere di μανία è quello di cui si parla nel Fedro come di μανία θεῖα δόσει διδομένη, è il delirio dell'anima sotto l'azione di una forza divina e come tale, in quanto opera della Divinità, è aporatrice di bene". (6)

Los estados patológicos, las enfermedades, no son en este contexto manía. Estar fuera de sí, estar desconectado de sí mismo hasta el punto de no reconocerse, estar loco, en fin, no es manía. Platón distingue tres especies de manía, además de la erótica (244 d), pero no habla de una patológica y de otra divina. Sólo la última merece ese nombre. Únicamente en relación a lo divino (en sentido amplio) aparece esa palabra, y creo que esta característica no se agota en una cuestión de léxico. Platón aleja a su eros de una interpretación psicológica, que, en nuestro lenguaje, se reflejaría en conceptos tales como impulso, pulsión, instinto, etc. Por el contrario, cuando de divinidades se trata, la psico-

logía nada tiene que hacer: entramos en otro terreno, el de la estructura metafísica del hombre, tejida, como se dijo, con las hebras del tiempo, la inmortalidad y la finitud.

4. Antes de encarar la cuarta forma de manía, la erótica, Sócrates cree necesario exponer la verdad acerca de la naturaleza del alma (245 c), y lo hace comenzando con una afirmación rotunda: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος .

La ousía y el logos del alma residen en el hecho de que es un principio de movimiento absoluto, o sea, que se mueve a sí mismo (245 c4-246 a). Por cierto no se habla de "alma humana" en especial sino de un ἀρχή de máxima generalidad y abstracción, que comprenderá no sólo al hombre sino también a los dioses. En realidad esta larga exposición socrática es una respuesta a aquella pregunta que inauguraba el tema del eros en el Fedro y que constituye, según dijimos, la piedra basal de la erótica en Platón (7). ¿Cuánto de divino hay en mí? ¿Cuánto de monstruo? Por eso se estudia la naturaleza del alma humana y divina (περὶ ψυχῆς θείας καὶ ἀνθρωπίνης), lo cual significa tratar de responder al problema de la relación entre ambas, por el único costado verdaderamente problemático, a saber, cuánto de divinidad puedo atribuirle a la humana. ¿Qué lejos estoy de ese modelo excelso? ¿Qué tan cerca puedo llegar a estar? El alma divina es un non plus ultra que se toma como punto de referencia para investigar la del hombre: eso es pensar la relación entre ambos, y el eje de esa relación pasa por la inmortalidad. "Divino", "dios" quiere decir "inmortal", que no muere, que no sufre la finitud. θεόν, ἀθάνατον τι ζῆον (8), dice Platón. Por eso, la reflexión de esta parte del Fedro -como el resto de la teoría del amor- pone en primer plano, de entre todas las "características" divinas (belleza, bondad, etc.) a la inmortalidad, que, bien pensado, no es un rasgo más entre otros también sublimes, sino aquel carácter de ser a través del cual lo divino queda definido a partir de la negación de lo humano. El peso de la divinidad de lo divino descansa sobre el "hecho" de que lo divino no muere. Inmortal, ἀ-θάνατος: la negación de la muerte sirve para señalar la máxima positividad, que es lo divino.

Dios, para el griego, es aquel que no muere. Hombres los hay bellos y también buenos -aunque no lleguen a identificarse con el grado de perfección de esas características- Bondad y Belleza hay en el mundo por doquier. (De hecho, el ascenso erótico se apoyará en este

dato) Pero hombre inmortal no lo hay. El hombre es θνητός , es mortal. Y el dios no es Lo Más Bello o Lo Más Bueno, la apoteosis de rasgos que se hallan entre nosotros, sino que es ἀθάνατος, el que es capaz de no morir. Dios, en Platón, está pensado desde la muerte. Está pensado desde el talante del que se sabe no sólo condenado a morir sino de algún modo moldeado por esa característica, hasta el punto de que un hombre no es meramente un ser que habrá de morir (los animales también lo hacen), sino que además esa circunstancia se impone desde su final para dictarle carriles a la vida.

"Desde la muerte" quiere decir que lo divino está mirado, concebido y concedido desde el "saberse" carente de la conciencia de la finitud. ἀθάνατος , no-muerte será el ámbito señalado de un modo negativo a partir de esa paradójica positividad del que sí muere. La divinidad construída sobre la negación de un carácter de ser humano: he aquí un giro notable del espíritu griego, que comprende su finitud hasta las últimas consecuencias y piensa desde la muerte ese otro ámbito para la inmortalidad que será el eros y la filosofía.

¿Cuánto de divino poseo yo, que no soy divino? Ésa es la pregunta abismal de Platón. Ésa es la pregunta que resuena en toda la doctrina del eros y especialmente en el Fedro. ¿Qué es la inmortalidad para mí, que no soy inmortal? ¿Qué tan inmortal soy yo, que me sé finito? Hay un primer lazo de unión: πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος . En cuanto Principio ingénito de movimiento, o sea, considerada en su máxima generalidad y abstracción, el alma, toda alma, será divina inclusive la humana. "Alma", aquí, en el comienzo de la exposición socrática, significa "lo divino", "aquello que no muere". Curiosamente Platón no le concede a esta primera parte de su teoría el carácter conjetural o aproximativo que le adjudicará al pasaje dedicado a precisar cómo es el alma (οἷον μὲν ἐστὶ , 246 a5 (Gil)) La inmortalidad es un dato incontrastable, y es así como se dice. No se trata de una imagen o de una metáfora, como será la del auriga y los caballos. Hay además una "necesidad racional" a la que Platón recurre para fundamentar su postura. Argumenta sobre este punto y concluye (246 a) ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητον τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. (9)

A partir de allí, no obstante, la inmortalidad que le pertenecía al alma "por definición" se convertirá en un problema, se mati-

zará, empezará a haber diferencias entre ellas, jerarquías, "partes", ascensos, caídas: una metafísica y una ética para mortales "poseedores" de un algo divino. Ése será el terreno del eros, la cuarta forma de manía.

(En referencia al hombre, Platón entiende ψυχή básicamente de dos maneras: una, restringida; otra, más amplia. En la primera acepción nos encontramos frente a una entidad divina-inmortal-racional, homogénea, y por tanto fuera de toda posibilidad de conflicto interior. En la segunda, más "psicológica", reconoce "partes" que se oponen, y en consecuencia introduce la heterogeneidad y el conflicto. En el Fedro pasa de una a otra lectura cuando empieza la descripción aproximada del alma (ψ δὲ ἔολκεν, 246 a5), luego que ha quedado probada su inmortalidad).

5. A partir de 249 d4 la exposición de Sócrates se refiere a la cuarta forma de manía, el eros: esa locura que se produce cuando alguien, al contemplar la belleza mundana, recuerda (ἀναμνησκόμενος) la verdadera y adquiere alas con las que tratará de elevarse. La propiedad natural del ala (πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις, 246 d6) es la de elevar lo pesado hacia lo alto, a la región donde los inmortales habitan. Allí, por cierto, el ambiente es propicio para que ellas florezcan. Por el contrario, en lo feo y en lo malo fatalmente se marchitarán. No otra cosa se decía en el Banquete (206 b y ss), cuando se afirmaba que es imposible dar a luz en lo feo e inarmónico, ya que la insistencia en ese ámbito paraliza irreparablemente la procreación. Según los lineamientos interpretativos de nuestro trabajo ambos pasajes aluden a una misma situación. "Permanecer en lo bello" significa un estado de apertura en dirección a la conciencia de nuestro propio ser demónico-erótico, a nuestro "ser divinos", condición sin la cual renunciaríamos a la posibilidad humana más genuina, a saber, el desarrollo de nuestra estructura metafísica hacia la plenitud erótico-filosófica. Para que las alas crezcan es necesario sentirse atraído por la belleza de un modo peculiar. Dicha atracción no es un apego cualquiera; antes bien, está fundada en un recordar el parentesco divino que por ser hombres nos pertenece, o sea, por un estar abiertos a ese nuestro "esencial" ser divinos. Yacer en lo feo e inarmónico es "no saber" acerca de ese carácter de ser que nos es propio. Por lo tanto, que en el mundo haya belleza (muchachos hermosos, en este caso) no es más que una posibilidad que se presenta. El "salto hacia la

belleza" no es primordialmente un movimiento hacia otro sino un movimiento en el seno de nuestro propio ser. El eros de significa que ese "impulso hacia" trasciende el objeto mundano, el hecho bruto de un cuerpo y aun de un espíritu bellos, para dirigirse a la comprensión de la divinidad en mí. Alas desarrolla el alma sólo cuando comprende que ya las tiene, cuando insistiendo en lo bello se abre a esa comprensión. Recordar significa que a nuestro alcance está el recuperar algo que ya teníamos. "Poseer desde antes" -noción básica en la doctrina platónica del alma y el conocimiento- enfatiza en el contexto del eros el hecho de que la recuperación o el olvido son posibilidades nuestras. No hay que salir a buscar un algo ajeno y desconocido fuera de nosotros mismos. No se trata de descubrir un continente fantástico o un centauro. Se trata de descubrir-nos u ocultar-nos. De emprender el arduo ascenso que el movimiento demónico-erótico conlleva o, por el contrario, permanecer retraídos y sombríos, fermentando en el silencio de nuestra inmovilidad.

6. Después de la "digresión" dedicada al alma, Sócrates vuelve al tema original de su discurso, el eros, y retoma, al mismo tiempo, el marco referencial de los discursos anteriores (incluido el de Lisias), a saber, el amor en tanto realidad interpersonal. La relación amado-amante, en efecto, tiene en el Fedro un relieve que no hallamos en el Banquete. Recordemos los pasos finales de la iniciación propuesta por la sacerdotisa: allí se señalaba ciertos requisitos que el amante debe cumplir, pero nada se nos decía acerca de lo que a ese hombre, íntimamente, le pasa: ni a él ni a sus sucesivos amados. ¿Cuáles son las vivencias que enmarcan el ascenso hacia la contemplación? ¿Cuáles los claroscuros y los conflictos de esa conciencia concreta? El Fedro contesta esas preguntas que la exposición de Diotima (el punto de vista de Diotima sobre el eros) no toma en cuenta.

Para nuestro interés, sin embargo, no es necesario seguir paso a paso esta parte del diálogo, aunque sí será útil hacer algunos comentarios que refuercen o completen la interpretación del eros platónico expuesta hasta aquí.

A) La descripción de la dialéctica del amante y del amado en el Fedro lleva el análisis del eros al plano psicológico y ético. Es bueno observar, en este sentido, que a diferencia de las psicologías contemporáneas, que renuncian a entrometerse en el ámbito del deber-ser, las reflexiones psicológicas de Platón tienen siempre un inseparable

contenido ético. Imbricada con la explicación de los conflictos que genera en el alma la cercanía del amado, encontramos expuestas, de manera más o menos explícita, las consecuencias que acarrearán a esa persona el modo de comportarse en esa situación. Quien está corrompido hasta el punto de ser dominado por el corcel negro de su alma no experimenta un sentimiento de veneración frente al amado y se conduce como un animal (τετράποδος, 250 e4). Con lo que llevamos visto de la doctrina platónica del amor es fácil explicar qué le ocurre a esos "cuadrúpedos". Frente a un objeto bello, embargado por la manía erótica (emergente psicológico de la estructura demónico-erótica) el hombre puede comportarse de dos maneras: como un o como el ya mencionado τετράπους (250 e).

El primero, conciente de su ser abierto hacia lo que no es él mismo, conciente de su carácter de ser trascendente, conciente de su ser eros de, traspasa ese objeto (finito) de atracción en dirección hacia lo divino-inmortal, ámbito del cual se sabe (recuerda) ser partícipe. Ya señalamos que estos "movimientos" transcurren en la más íntima interioridad de la estructura metafísica del hombre, que como tal no se presentaba como una esencia dada, sino más bien como un campo de posibilidades de realización, como una tensión inestable que bien podrá desarrollarse o paralizarse, ya sea que eligiera a la belleza o a lo inarmónico como medium existencial.

El objeto del impulso erótico (lo dijimos antes) (10) es para el "iniciado reciente" (νεοτελής) un objeto paradójico, ya que no es él mismo un objeto sino "sólo" un "representante" del verdadero, que como tal es inalcanzable. En medio de conflictos y batallas siempre arduas, el hombre genuinamente "demónico-erótico" (Sócrates, p.e.) desenvuelve su ser trascendente en ocasión del conato erótico interpersonal trascendiendo el objeto de atracción (que obra como un significante) hacia su significado (el recuerdo, el saber de sí que nos recuerda nuestra estructura demónico-erótica en cuanto ella se refiere a lo divino en mí).

Ignorante, desconectado de su propio carácter de ser, el cuadrúpedo sucumbe a la ceguera de su literalidad. Incapaz de vivir el vértigo del carácter metafórico y paradójico de sus objetos, se entrega a la inmediatez de lo aparente, no se deja transportar desde "aquí", de lo dado, hasta "allá", al ámbito divino que el recuerdo descubre como perteneciéndole (οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, 250 e2).

B) El recién iniciado (ἀρτιτελής, 251 a; νεοτελής, 250 e) se pone en movimiento hacia lo que será un estado superior de su persona cuando se enfrenta con un rostro o un cuerpo bellos, copias fieles de la Belleza (κάλλος εὖ μεμιμημένον, 251 a3). Me parece razonable formular a esta altura una pregunta, ya que siempre son los rostros y los cuerpos bellos los que, desde la óptica del eros, remiten a la Belleza. ¿Por qué se privilegia de ese modo a la hermosura humana sobre otras formas de la belleza: la de los paisajes, la música, la pintura, la poesía, etc.? ¿Por qué un atardecer en el cabo Sounion no cumple esa función? ¿Por qué dentro de la hermosura humana se privilegia a la masculina?

En realidad las preguntas son dos: por qué la belleza humana y, dentro de esa clase, por qué la masculina. No escapará al lector que el ámbito propuesto por esos interrogantes es amplísimo, por cierto mucho más que el demarcado por el tratamiento que Platón hace del eros. En primer lugar habría que analizar el tema de la sensibilidad griega con respecto a la belleza, y asimismo la axiología supuesta en esas actitudes, para de ese modo hacer inteligible la postura de Platón. En segundo lugar habría que encarar la cuestión de la homosexualidad de una manera que al mismo tiempo conciliara una puesta entre paréntesis de nuestros prejuicios, el rescate de las modernas teorías psicológicas y sociológicas sobre el particular y un enérgico esfuerzo reflexivo para no caer en condenas o apologías del todo anacrónicas. Es obvio que cualquiera de estos problemas nos llevaría demasiado lejos del Banquete, del Fedro y aun de nuestro filósofo. Por estas razones me limitaré a tratar de ahondar las antedichas preguntas, que sí son pertinentes -y acaso inevitables- en el transcurso de una investigación sobre el amor como la que nos ocupa. Las respuestas y aun el mero desarrollo del tema pueden quedar para otra oportunidad.

Hay un pasaje, en el mismo Fedro, que nos puede aportar algunos elementos interesantes para entender con más precisión ese vuelco hacia la belleza humana, convertida por Platón en el punto de partida ineludible de la dialéctica amorosa.

Sócrates y Fedro conversan mientras caminan remojándose los pies en un arroyo (229 a). El paisaje y la naturaleza están vistos desde una óptica de exquisita sensualidad -la avidez de la mirada, por cierto, no era para Platón un componente imprescindible del trabajo filosófico-. Cuando por fin llegan al lugar adecuado (230 b), Sócrates

emprende una descripción de intenso tono lírico, elegíaca casi, referida al ambiente que a partir de ese momento cobijará la discusión. La belleza natural, podemos pensar, no pasaba inadvertida a Sócrates -y aún más, es dable suponer que a partir de ella se produce una elevación del espíritu, como si de pronto se tensaran las cuerdas del alma y comenzara a sonar una música inconcebible sin esa mise en scène. Pero sin duda esa "velocidad inicial" que imprime la "estética de la naturaleza" no basta para encaminar al hombre hacia el recuerdo de su propia divinidad. A continuación Sócrates explica su célebre sedentarismo con palabras significativas para nosotros (230 d3):

φιλομαθῆς γάρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν
μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. (11)

En primer lugar, vemos en esta declaración una suerte de resumen epigramático de esa característica tan peculiar de la metodología de Sócrates, que hace transitar la pesquisa filosófica por los carriles del diálogo y la relación interpersonal. A la filosofía, viene a decirnos Platón, le corresponde esencialmente algo así como una "dimensión social"; este carácter se ve señalado por el hecho de que, además de estar referida a los hombres, lo está también a los hombres en la ciudad, o sea, a las personas no en tanto entidades aisladas sino, por el contrario, integradas en un plexo de relaciones interhumanas.

Este rasgo general de la concepción socrático-platónica del filosofar adquiere un nuevo énfasis cuando lo observamos desde la óptica del eros, y en especial, desde el punto de vista interpersonal que dicha óptica presenta en el Fedro. El eros es una realidad de hombres entre hombres -como la filosofía. La belleza física o espiritual de un joven opera como disparador de la dialéctica erótica, anteponiéndose a otros modos de belleza (natural, artística, etc.) por la simple razón de que ese proceso y desarrollo se refiere a la propia intimidad del hombre, quien no tiene en el mundo correlato más parecido a él mismo que otro hombre, que operará como una especie de espejo. Tal "fidelidad de imagen" no se halla en ningún "objeto" bello que no sea un hombre, empezando, claro está, por las mismas mujeres.

El ascenso erótico, pues, necesita desplegarse en una relación interpersonal -exclusivamente. Más aún: es la manera más alta de este tipo de relación, en la cual dos son los implicados, en un juego de

idas y regresos, esencial para la dialéctica del eros, que no podría darse sino entre personas y no entre un hombre y un algo bello impersonal.

Sócrates no es insensible a la belleza del paisaje ni a la de los mitos, pero es otro tipo de hermosura la requerida por el eros, belleza que como el viento o el eco rebota en quien la percibe para regresar a su poseedor, el amado, provocándole el crecimiento de las alas del alma (255 d).

La noción de "verse a sí mismo en espejo" (*ἐν κατόπτρῳ ἑαυτὸν ὁρῶν*, 255 d6) es importantísima para la elucidación de la prioridad de la belleza humana, a través, justamente, de lo que este hecho representa para la teoría del amor. Otro hombre y, más todavía, un hombre en la ciudad, es el único espejo posible. Ahora bien: ¿qué significa esto? Por lo pronto, la metáfora platónica es singularmente apta para mostrarnos algo sobre lo cual venimos insistiendo, a saber, el carácter eminentemente personal e íntimo de la teoría del amor; intimidad que excede por cierto el ámbito de lo "privado" o "individual" para instalarse en una dimensión más honda, aquélla de la estructura metafísica del hombre, caracterizada en este trabajo como estructura demónico-erótica.

El otro como espejo señala por lo pronto la característica de dicha estructura de estar referida a algo que no es uno mismo; el estar abierto en un trascender hacia aquello eminentemente "otro", o sea, aquello que no muere, lo divino, instancia que, en tanto "al alcance" del trascender, no fue caracterizada como lo "divino olímpico", distante de una manera absoluta e infranqueable, sino como lo demónico, lo divino en y para mí.

La "realización" de ese trascender, el genuino "ponerse en contacto" con esa dimensión de nuestro ser requiere el pasaje a través del otro como espejo. El "rebote" en el otro, como dice Platón, alimenta mis alas, es decir, en otro lenguaje: el flujo y reflujo de la relación erótica me pone en las cercanías de la comprensión de mi "ser divino-demónico", mi condición de ser finito e "inmortal". Y tan íntimo es este proceso, que tal comprensión no representa la adquisición de un conocimiento nuevo, un dato no poseído, sino, por el contrario, representa poner frente a uno mismo algo que nos pertenecía desde "antes", un recordar, en suma, lo que sabíamos: ser lo que éramos.

Me parece claro, entonces, que toda esta majestuosa descripción que Platón hace apunta directamente a mostrar la "dinámica interior" de la estructura demónico-erótica, y sólo en un segundo plano se dirige

a la comprensión de rasgos psicológicos o aun sociológicos de la relación interpersonal.

Salir de uno mismo para volver a través del otro como espejo, tiene, en cuanto modelo estructural, una virtud notable. Por un lado señala la importancia del Otro en tanto hombre de la ciudad, en tanto semejante sin el cual yo no podría ser yo mismo. Queda a salvo, así, lo social o lo político de la dimensión del ser del hombre. Por otro lado, que el otro sea espejo significa que siempre soy yo el que estoy ante mis ojos, convirtiendo la responsabilidad de mi ascenso o mi caída en un negocio absolutamente indelegable.

SEGUNDA PARTE

Notas

- 1) "Por eso, mando a pasear esas cuestiones, limitándome simplemente a creer en lo que se opina acerca de ellas. Como decía hace un momento, no observo con cuidado nada que no sea yo mismo, para saber si en una de éstas soy un monstruo más taimado y más soberbio que Tifón, o bien un animal más manso y franco, participe por naturaleza de un cierto destino divino y modesto".
- 2) Cf. 245 c5
Al lado de inmortal (ἀθάνατος) aparece, infaltable, la palabra δει (δεικνύητον), que señala por cierto hacia el mismo lugar donde tendía el ascenso del Banquete. El alma, nuestra alma, ya está de algún modo allí -la cuestión es ver cómo hacemos nosotros para llegar al punto en donde ya estamos-.
- 3) Cf. P.M. Schuhl (prólogo a Robin) La Théorie platonicienne de l'Amour, P.U.F., 1964, p. VI
- 4) Cf. especialmente el Fedón y el mismo Fedro.
- 5) Cf. Primera Parte, Cap. II, p. 76
- 6) Aldo Bonetti, "Amore e filosofia nel Fedro", Rivista di Filosofia Neoscolastica, 56 (1964), p. 571.
- 7) Vide este capítulo, # 1
- 8) "Dios es un cierto viviente que no muere" (246 d)
- 9) "Por necesidad el alma será algo ingénito e inmortal".
- 10) Cf. Primera Parte, Cap. I
- 11) "Pues soy amante de aprender. Los campos y los árboles nada quieren enseñarme; sí, en cambio, los hombres en la ciudad."

APENDICE BIBLIOGRAFICO

- AIMO, M.A., "Contributi all'interpretazione del pensiero di Platone: L'esigenza dell'assoluto", RSC 7, (1959) 111-117
- ALLEN, A., "Plato's Proverbial Perversion", Hermes 102, (1974) 506-506
- ALLEN, R.E., "A Note on the Elenchus of Agathon, Symp. 199c-201c", The Monist 50, (1966) 460-463
- ANTON, J.P., "The Secret of Plato's Symposium", Diotima 2, (1974) 27-47
y S J Phil 12, (1974) 277-293
- ARANGUREN, J.L., Etica, Madrid, Alianza. (Parte II, cap. 14)
- ARMSTRONG, A.H., "Platonic Love, A Reply to Professor Verdenius", DR 82, (1964) 199-208
- AVNI, A., "Inspiration in Plato and the Hebrew Prophets", CompLit 20, (1968) 55-63
- BAL, B.H., Plato's Ascese in the Phaedo, Weert, 1950
- BARDSLEY, B.J., The Soul as Self-moving Motion. The Synthesis of Madness and Sobriety in Plato's Phaedrus, Austin, 1975
- BATAILLE, G., El erotismo, Bs.As., Sur
- BEGEMANN, A.W., Plato's Lysis; Onderzoek naar de plaats van den dialoog in het oeuvre, Amsterdam, 1960
- BETHE, E., "Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik, ihre Idee", Rheinisches Museum LXII, (1907) 438-475
- BIGNONE, E., I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, Turin, 1916
- BLAKELEY, D., The Interpersonal Aspects of Eros in Plato's Symposium, Honolulu, 1978

- BLUCK, R.S., "The Phaedrus and Reincarnation", AJPh 7, (1958) 156-164
- BOLLACK, J., "Le mythe d'Aristophane dans le Banquet de Platon", REG 75, (1962) IX-X
- BOLOTIN, D.S., Plato's Dialogue on Friendship; An Interpretation of the Lysis, N. York, 1974
- BONANNO, M.G., "Osservazioni sul tema della giusta reciprocità amorosa da Saffo ai Comici", QUCC 16, (1973) 110-120
- BONETTI, A., "Amore e filosofia nel Fedro", Riv. Filos. neoscol. 56, (1964) 561-580
- BONETTI, A., "Intorno ad alcune interpretazioni del Fedro", Riv. Filos. neoscol. 55, (1963) 407-414
- BONITZ, H., "Zur Erklärung des Dialogs Phädrus", en Platonische Studien, (1886) 270-292
- BOUSSOULAS, N.I., "Démon socratique et Eros créateur dans le Banquet de Platon", Hellenica 25 (1972) 56-77
- BOUSSOULAS, N.I., "EThess 14, (1975) 179-261
- BOUSSOULAS, N.I., "Extase, initiation et vision-contemplation suprême dans le Banquet de Platon" I, Philosophia 4, (1974) 180-210; II, id. 5-6, (1975-1976) 189-206
- BRES, Y., "Amour et philosophie dans l'oeuvre de Platon", Congrès internationale de philosophie 14, (1970) 424-426
- BRES, Y., "La psychologie de Platon", RPhilos 158 (1968) 201-218
- BRISSON, L., "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", NRP 7, (1973) 27-48
- BROCHARD, V., "Sur le Banquet de Platon", Année philos. XVII (1906) 28

- BROWN, N., El cuerpo del amor, Bs.As., Sudamericana, 1972
- BROWN, N., Eros y Tánatos. El sentido psicoanalítico de la historia, Méjico, Joaquín Mortiz, 1967
- BROWN, M.S. - COULTER, J., "The Middle Speech of Plato's Phaedrus", JHPh 9 (1971), 405-423
- BUCCA, S., "La imagen del carro en el Fedro de Platón y en la Katha-Upanisad" AFC 8 (1961-1964) 5-28
- BUCCELLATO, M., "Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco", I: RSF 15 (1960) 339-353; II: id. 16 (1961) 3-32; III: id. 259-277; IV: id. 363-384
- BUCCELLATO, M., "Studi sul dialogo platonico", RSF 18 (1963), 27-56; id. 22 (1967) 123-140
- BUCCELLATO, M., "Il tema della philia e il suo interesse civile nel Liside" RSF 23 (1968) 3-20
- BUCHNER, H., Eros und Sein, Erörterungen zu Platons Symposium, Bonn, Bouvier, 1965
- BURNET, J., Platonism, Berkeley, 1928
- BURY, R.G., The Symposium of Plato, Cambridge, 1909
- CACOULLOS, A.R., "The Doctrine of Eros in Plato", Diotima 1, (1973), 81-99
- CAPONE BRAGA, G., "Della Dialettica", GM 9, (1954), 21-59
- CARTER, W.R., "Plato on Essence - Phaedo 103a-104a", Theoria XLI, (1975) 105-111
- CILENTO, V., "Il démone", Parola Pass 3, (1948), 213-227
- CLASSEN, C.J., Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens, München, 1959
- CLAY, D., "The Tragic and Comic Poet of the Symposium", Arion 2, (1975), 238-261

- COHEN, M.H., Plato's Use of Ambiguity and Deliberate Fallacy. An Interpretation of the Implicit Doctrines of the Charmides and Lysis, N.York, 1963
- COMMINS, W.J., "Eros, Epithumia and Philia in Plato", Apeiron 15, 1, (1981) 10-18
- CORNFORD, F.M., La teoría platónica del conocimiento, Bs.As., Paidós, 1968
- CORNFORD, F.M., Plato's Cosmology, London, 1956
- CORNFORD, F.M., Principium sapientiae, ed. por W.K. Guthrie, N.York, 1965
- CORNFORD, F.M., "The Doctrine of Eros in Plato's Symposium" (1937) en The Unwritten Philosophy and Other Essays, 1950, 68-80
- COULTER, J.A., "Phaedrus 279a. The Praise of Isocrates", GRBS VIII (1967) 225-236
- COURCELLE, P., "La plaine de la verité (Platon, Phédre, 248b", en Connais-toi toi-meme III, (1975), 655-660
- CROMBIE, I.M., Análisis de las doctrinas de Platón, Madrid, Alianza, 1979
- CUBELLS, F., "Evolución y sentido de la vida personal en Platón y Aristóteles", Asclepio 17, (1965), 3-68
- CUBELLS, F., "Platón en la temática filosófica de nuestro tiempo", Rfil 28, (1969), 143-147
- CUMMINGS, P.W., "Eros as Procreation in Beauty", Apeiron X, 2, (1976), 23-28
- CUNNINGHAM, F.J., Eros and Eidos. Plato's Inchoate Theory of Creativity, N.York, 1974
- CUSHMAN, R.E., Therapeia: Plato's Conception of Philosophy, Chapel Hill, 1958
- CHAPMAN, J.J., Lucian, Plato and Greek Moral, Boston, 1931
- CHATTE REME, C., "Los mitos en el Fedro y el Banquete", Revista de Educación 4, 10, (1960), 1-22

- DEMOS, R., "Eros", JPh 31, (1934), 337-345
- DEMOS, R., "Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-moving Motion", JHPh 6, (1968), 133-145
- DETIENNE, M., "Arcturus, démon astral", BIBR 31, (1958), 5-21
- DETIENNE, M., "Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme", RHR 155, (1959) 17-32
- DETIENNE, M., De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien, Paris, Les Belles Lettres, 1963
- DIEGO RIVERO, A., "Amor y filosofía en Platón", Humanidades 16, (1964), 33-44
- DIES, A., Autour de Platon, Paris, Beaucheme, 1927
- DIETZ, G., "Platons Symposion. Symboldezüge und Symbolverständnis", Symbolon NF IV, (1979), 49-76
- DIXON, P.E., The Symposium, a Literary and Philosophic Work of Art, Thesis American Univ., 1973
- DODDS, E.R., "Plato and the Irrational" (1945), en: The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief, 1973, 106-125
- DORTER, K.N.M., "Imagery and Philosophy in Plato's Phaedrus", JHPh 9, (1971) 279-281
- DORTER, K.N.M., "The Significance of the Speeches in Plato's Symposium", Ph & Rh 2, (1969), 215-234
- DOVER, K.J., "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", JHS 86, (1966) 41-50
- DOVER, K.J., "Eros and Nomos (Plato, Symposium 182a-185c)", BICS 11, (1964), 31-42
- DOVER, K.J., Greek Popular Morality in the Time of Plato, Berkeley, 1974
- DUGAS, L., L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les theories des philosophes, Paris, 1894

- DUMORTIER, J., "L'attelage ailé du Phédre (246 sqq)", REG 82, (1969), 346-348
- DUPONT, F., Le plaisir et la loi, du Banquet de Platon au Satiricon, Paris, Maspero, 1977
- EARP, A., The Way of Greeks, Oxford, 1930
- EGGERS LAN, C., El sol, la línea y la caverna, Bs.As., Eudeba, 1975
- ELIADE, M., Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Madrid, Cristiandad, 1978
- ELLARD, G., "Eros and the Ideal State", J Value Inq. 7, (1974), 283-288
- ERBSE, H., "Sokrates und die Frauen", Gymnasium 73, (1966), 201-220
- ERDE, E.L., "Comedy and Tragedy and Philosophy in the Symposium. An Ethical Vision", SWJPhilos. 7, (1975), 161-167
- FIALHO M. do CEU, G.Z., "Eros e finitude en As Traquinias de Sófocles", Humanitas XXVII-XXVIII, (1975-1976), 131-166
- FICINO, Marsilio, Comentario al Banquete de Platón, trad., est. prel. y notas de Adolfo Ruiz Díaz, Mendoza, 1969
- FINDLAY, J.N., Plato, The Written and Unwritten Doctrines, London, Routledge & Kegan Paul, 1974
- FITE, W., The Platonic Legend, N. York, 1934
- FLACELIERE, R., "A propos du Banquet de Xénophon", REG 74, (1961), 93-118
- FLACELIERE, R., "Les épicuriens et l'amour", Rev. Et. Gr. LXVII, (1954), 69-81
- FLAHAUT, F., L'extrême existence. Essai sur des représentations mythiques de l'interiorité, Paris, Maspero, 1972
- FRAISSE, J.C., "Ascetisme et valeur de la vie chez Platon", Rev.Philosophique 149, (1959), 104-108
- FRANCOIS, G., Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots Theos, Daimon, Paris, 1957

- FRANK, E., Begriff und Bedeutung des Dämonischen in der griechischen Philosophie, Zürich/Stuttgart, 1955
- FREIRE, A., "Eros platónico e ágape orista", Rev.portug.Filos. 25, (1969) 19-36
- FRIEDLANDER, P., Plato, Princeton, Bollingen Series LIX, 1973
- GADAMER, H.G., "Logos und Ergon im platonischen Lysis", Kleine Schriften III, (1972), 50-63
- GAGARIN, M., "Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure", Phoenix XXXI, (1977), 22-37
- GALLAGHER, D.K., "In Praise of Pausanias: Dialectic in the Second Speech of Plato's Symposium", Kinesis 6, (1974), 40-55
- GALLAGHER, D.K., Self Love in Plato's Symposium, Diss. Southern Illinois Univ. Carbondale, 1976
- GALLARDO. M.D., "Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco", CFC 3, (1972), 127-191
- GALLI, G., "Due studi di filosofia greca", Scritti Vari 1, (1950) 99-109
- GEDDES, A., "The Philosophical Notion of Women in Antiquity", Antichthon IX, (1975), 35-40
- GIL, L., "De nuevo sobre el Fedro", Emerita 26, (1958), 215-221
- GODEL, R., Socrate et Diotime, Paris, 1955
- GOLDSMIDT, V., Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique, Paris, P.U.F., 1947
- GOMEZ MUNTAN, J.L., "La concepción platónica del amor según el Lysis", Pensamiento 22, (1966), 23-53
- GOMEZ ROBLEDO, A., Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, Méjico, F.C.E., 1978
- GOMPERZ, T., Pensadores griegos, Bs.As., Guaranía, 1951
- GOULD, T., Platonic Love, London, Routledge & Kegan Paul, 1963

- GRAU, N.A., "Estudios y ensayos sobre Platón", Cuadernos de Humanitas 43, (1974), 1-133
- GRAU, N.A., "Le rôle du corps dans l'anthropologie platonicienne", Congrès international de philosophie 14, (1970), 428-430
- GRAU, N.A., Notas sobre la antropología platónica, Tucumán, 1968
- GRAU, N.A., "Platón y Freud. Las anticipaciones 'psicoanalíticas' del filósofo ateniense", Cuad. Filos. 13, (1973), 125-138
- GREGORY, M.G., "Myth and Transcendence in Plato", Thought 43, (1968), 273-296
- GRIEGO, G., "La genesi della filosofia platonica del piacere", Prometheus III, (1977), 121-148.
- GRISWOLD, C.L., Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, Pennsylvania, 1978
- GRUBE, G.M.A., El pensamiento de Platón, Madrid, Gredos, 1973
- GUIBER, N.T., "El $\epsilon\pi\omega\varsigma$ en los libros VI y VII de la República de Platón", Argos III, (1979), 41-52
- GUILLEN, L., "Platón: eros y poesía (anotaciones al Banquete)", Pensamiento 31, (1975), 273-289
- GUNDERT, H., "Enthusiasmos und Logos bei Platon", Lexis 2, 1, (1949), 25-46
- GUSDORF, G., Mythe et métaphysique, Paris, Flammarion, 1963
- GUTHRIE, W.C., History of Greek Philosophy, 1963
- HACKFORTH, R., Introduc. y trad. del Fedro, Liberal Arts Press, 1971
- HEIDEGGER, M., "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en: Astrada, C., Heidegger, Bs.As., Juárez, 1970
- HEIDEGGER, M., Nietzsche, Paris, Gallimard, 1967
- HILDEBRANDT, K., Platon: Logos und Mythos, Berlin, 1959
- HOERBER, R.G., "Love or Rhetoric in Plato's Phaedrus", CB 34, (1957/58), 33

- HOERBER, R.G., "Plato's Lysis", Phronesis 4, (1959), 15-28
- HUBER, R.K., Plato's Symposium Decoded, Boston, 1978
- HYLAND, D.A., Eros and Philosophy. A Study of Plato's Symposium, Diss. Pennsylvania State Univ., 1965
- HYLAND, D.A., "Eros, Epithumia and Philia in Plato", Phronesis 13, (1968) 32-46
- IMPARA, P., "Nuovi contributi sullo studio della religione dei filosofi greci", Proteus VI, 17-18, (1975), 111-134
- ITHURRIAGUE, J., Les idées de Platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques, Paris, 1931
- JACOBS, W., "Plato on Female Emancipation and the Traditional Family", Apeiron XII, (1978), 29-31
- JAEGER, W., La teología de los primeros filósofos, México, F.C.E., 1963
- JAEGER, W., Paideia, Berlin, 1944
- JENSEN, S.S., Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought, København, Munksgaard, 1966
- KATSIMANSIS, K.S., Etude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon, Atenas, 1976
- KELSEN, H., "Platonic Love", The American Imago 3, (1942), 3-110
- KERENYI, K., Der grobe Daimon des Symposion, Amsterdam/Leipzig, 1942
- KIERKEGAARD, S., Los estadios eróticos inmediatos a lo erótico musical, Bs.As., Aguilar, 1977
- KONIARIS, G.L., "On Sapho, fr. 1 (Lobel-Page)", Philologus 109, (1965), 30-38
- KOUTROUMBOUSSIS, G.L., "Interpretation der Aristophanes rede im Symposion Platons", Platon 20, (1968), 194-211

- KOSMAN, L.A., "Platonic Love", en: Facets of Plato's Philosophy, Phronesis Suppl. II, (1976)
- KOYRE, A., Introducción a la lectura de Platón, Madrid, Alianza, 1966
- KRELL, D.F., "Socrates' Body", SJPhil 10, (1972), 443-451
- KRUEGER, G., Eros und Mythos bei Platon, Frankfurt, 1978
- KRUGER, G., Einsicht und Leidenschaft Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt, 1963
- KUCHARSKI, P., "Sur l'évolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon", RPhilos 155, (1965), 427-440
- KUHN, H., Liebe: Geschichte eines Begriffs, 1975
- LAGERBORG, R., Die platonische Liebe, 1926
- LANDMANN, M., "Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten: die Urzelle von Conv. 207a-212a", ZPhF 10, (1956), 161-190
- LAURENTI, R., "Il significato filosofico del Liside", Atti della Acad. di Scienze Morali e politiche de la Soc. Naz. di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli, LXXXVII, 1976, p.7-18
- LEBECK, A., "The Central Myth of Plato's Phaedrus", GRBS 13, (1972), 267-290
- LENOIR, N.P., Historia del amor en Occidente, Bs.As., Peuser, 1959
- LESSE, H., "Plato's Feminism", Philosophy 54, 207 (1979), 113-117
- LEVI, A., "La teoria dell'eros nel Simposio di Platone", GM IV, 3, (1949)
- LEVI, A., "La teoria della philia nel Liside", GM V, (1950), 285-296
- LEVI, A., "Sulla demonologia platonica", Athenaeum N.S. 24, (1946) 119-128
- LEVIN, S., "Diotima's Visit and Service to Athens", GB 3, (1975), 223-240
- LEVIN, D.N., "Some Observations Concerning Plato's Lysis", en: Essays in Ancient Greek Philosophy, 1971, p.236-258

- LEVINSON, R.B., In Defence of Plato, Cambridge, 1963
- LEVINSON, R.B., "Plato's Phaedrus and the New Criticism", AGPh 46, (1964), 293-309
- LEVY, D., "The Definition of Love in Plato's Symposium", JHI XL, (1979), 285-291
- LEWIS, C.S., The Four Loves, London, 1960
- LICHT, H., Sexual Life in Ancient Greece, London, 1949
- LIMA VAZ, H.C. de, "A ascensão dialéctica no Banquete de Platão", Kriterion 9, (1956), 17-40
- LIMA VAZ, H.C. de, "Amor e conhecimento: sobre a ascensão dialéctica no Banquete", Rev. Portuguesa de Filos. 12, (1956), 225-242
- LIVET, P., "Entre Platon et Freud. Le travail du désir", EPh, (1976), 13-28
- LOPEZ DOMINGUEZ, V.E., La concepción fichtesana del amor, Bs.As., Sudamericana, 1981
- LOTZ, J., Die drei Stufen liebes: Eros - Philia - Agape, Frankfurt, 1971
- LUALDI, M., Il problema della philia e il Liside platonico, Milano, Celuc, 1974
- MARCUSE, H., Eros y civilización, Barcelona, Seix Barral, 1968
- MARKUS, R.A., "The Dialectic of Eros in Plato's Symposium", DR 73, (1955), 219-230
- MARKUS, R.A., "The Dialectic of Eros in Plato's Symposium" (1955), en: Plato II Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion, 1971, 132-143
- MARROU, H.I., Historia de la educación en la Antigüedad, Bs.As., Eudeba, 1976
- MARTIN FERRERO, F., "El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el Banquete de Platón", CFC 5, (1973), 193-206
- MARTINAZZOLI, A., Ethos ed Eros nella poesia greca, Firenze, (s.d.)
- MASARACCHIA, A., "Platone, Lys. 204d5", Maia 12, (1960), 218-219
- MASON, H.A., "Plato's Comic Masterpiece. A Discussion of the Scope and Function of Plato's 'Drinking Party'", Cambridge Quart., GB, (1980) 114-142

- MATTINGLY, H.B., "The Date of Plato's Symposium", Phronesis 3, (1958), 31-39
- MAZZEO, J.A., "Plato's Eros and Dante's Amore", Traditio 12, (1956), 315-337
- McGIBBON, D.D., "The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus", CQ 14, (1964), 56-63
- MEAUTIS, G., Platon vivant, Paris, 1950
- MESNARD, J., "Les origines grecques de la notion d'amour-propre", Diotima 7, (1979), 129-136
- MEYER, H.W., "Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros", Archiv. Philos. 6, (1956), 262-277
- MILLER, J.F., "The Esoteric Unity of Plato's Symposium", Apeiron 12, 2, (1978), 19-25
- MITCHELL, R.L., The Hymn to Eros. An Interpretation of Plato's Symposium, Pittsburgh, 1978
- MONDOLFO, R., La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Bs.As., 1955
- MOORE, J.D., "The Philosopher's Frenzy", Mnemosyne 22, (1969), 225-230
- MOORE, J.D., "The Relation Between Plato's Symposium and Phaedrus", en: Patterns in Plato's Thought, 1973, 52-71
- MOORE, J.D., The Symposium and Plato's Development, Calif., Diss. Stanford Univ., Palo Alto, 1969
- MORAVCSIK, J.M.E., "Reason and Eros in the 'Ascent' Passage of the Symposium", en: Essays in Ancient Greek Philosophy, 1971, 285-302
- MOREAU, J., La construction de l'idéalisme platonicien, Paris, 1939
- MOREAU, J., "Platon et l'Amour", Teoresi 29, (1974), 19-40
- MOREAU, J., "Platon et la connaissance de l'âme", Rev. Et. Anciennes 55, (1953) 249-257
- MORGAN, D.N., Love, Plato, the Bible and Freud, N.Jersey and Bombay, Prentice Hall and Jaico Pub. House, 1964

- MORRISON, J.S., "Four Notes on Plato's Symposium", CQ 14, (1964), 42-55
- MUELLER, G.E., "The Unity of the Phaidros", Sophia 26, (1958), 25-34
- MUELLER, G.E., CB 33 (1956-1957), 63-65
- MUHL, M., "Die Traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von den Dämonen (Phaidon 107d, Symposium 202e)", ABG 10, (1966), 242-270
- MUÑOZ, M.J., "El mundo real de Platón. La idea es realidad. (Breve estudio de los diálogos: el Fedón, el Fedro y la República)", Franciscanum 13, (1971), 125-151
- MURLEY, C., "The Didactic Significance of Erotics Figures in Plato", Classical Essays presented to James Kleist, St. Louis, 1946, 61-73
- NAKAMURA, K., "An Approach to _____ in Plato's Republic Through (Lysis 219d1)", JCS 23, (1975), 30-40
- NEUMANN, H., "Diotima's Concept of Love", AJPh 86, (1965), 33-59
- NEUMANN, H., "On the Comedy of Plato's Aristophanes", AJPh 87, (1966), 420-426
- NEUMANN, H., "On the Madness of Plato's Apollodorus", TAPhA 96, (1965), 283-289
- NEUMANN, H., "On the Sophistry of Plato's Pausanias", TAPhA 95, (1964), 261-267
- NIARCHOS, C.G., "The Coexistence of Body and Soul in Byzantine Philosophy", Diotima 8, (1980), 91-101
- NIETZSCHE, F., La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1968
- NORTH, H.F., "The Mare, the Vixen and the Bee. Sophrosyne as a Virtue of Women in Antiquity", Illinois Classical Studies II, (1977), 35-48
- NYGREN, A., Eros and Agape, Bologna, 1971
- OLSHEWSKY, T.M., "On the Relations of Soul to Body in Plato and Aristotle", JHPh XIV, (1976), 391-404

- ORTEGA Y GASSET, J., "Commentaries au Banquet de Platon", RPhilos 157, (1967), 145-164
- ORTEGA Y GASSET, J., "Difficulté du langage", Diogéne 28, (1959), 3-21
- ORTEGA Y GASSET, J., Estudios sobre el amor, Madrid, Rev. de Occidente, 1978
- OTTO, W., Teofanía, Bs.As., Eudeba, 1970
- PACI, E., "La dialettica in Platone", Riv. Filos. 49, (1958), 134-153
- PACI, E., Sul Fedro, studi di filosofia antica e moderna, Torino, 1950
- PAISSE, J.M., "La métaphysique de l'âme humaine dans le Phédre de Platon", BAGB, (1972), 469-478
- PALAS, R., Die Bewertung der Sinnenwelt bei Platon; Eine Studie zur Psychologie der Weltanschauungen, Helsinki, 1941
- PANAGIOTOU, S., "Lysias and the Date of Plato's Phaedrus", Mnemosyne 28, (1975), 388-398
- PAOLI, A., La donna greca nell'antiquità, Firenze, 1955
- PATTERSON, R.A., Plato's Image Theory of Participation, Philadelphia, 1975
- PENNER, T., "Thought and Desire in Plato", en: Plato II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion, 1971, 96-118
- PENWILL, J.L., "Men in Love. Aspects of Plato's Symp.", Ramus VII, (1978), 143-175
- PEPI SERVI, B., "Il concetto platonico dell'Eros nei suoi rapporti con quelli della verità e del linguaggio", Mondo Class. 7 (suplem.), (1937), 67-89
- PIEPER, J., Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros, München, 1962
- PIEPER, J., "Sur la 'divine folie'. Reflexions á propos du Phédre de Platon", Table Ronde 183, (1963), 77-94

- PIEPER, J., Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico Fedro, Madrid, 1965
- PLASS, P.C., "Plato's Pregnant Lover", SO LIII, (1978), 47-55
- PLOCHMANN, G.K., "Hiccups and Hangovers in the Symposium", BR XI, 3, (1963), 1-18
- PLOCHMANN, G.K., "Interpreting Plato's Symposium", Mod.Schoolman 48, (1970-1971), 25-43
- POGEY-CASTRIES, L.R. de, Histoire de l'Amour grec dans l'Antiquité, par M.H.E. Meier, augmentée d'un choix de documents originaux (...), Paris, 1930
- POMEROY, S.B., "Plato and the Female Physical", AJPh, (1978), 496-500
- POPPER, K.R., The Open Society and its Enemies, Princeton, 1950
- PRICE, A.W., "Loving Persons Platonically", Phronesis 26, 1, (1981), 25-34
- QUATTROCCHI, L., L'idea di bello nel pensiero di Platone, Roma, 1953
- QUITO, E.S., "The Symposium of Plato", Philipp. Sacra 1, (1966), 477-495
- RAVASINI, G.G., "Il Faidros come ganglio della coscienza", Filos. Unio. 34, (1961), 38-40
- RECKFORD, K.J., "Desire with Hope. Aristophanes and the Comic Catharsis", Ramus (1974), 41-69
- REED, N.H., "Plato, Phaedrus 245d-e", CR 24, (1974), 5-6
- REGENBOGEN, O., "Bemerkungen zur Deutung des platonischen Phaidros", Miscelanea Academica Berolinensia 2/1, (1950), 198-219
- REINER, P.B., Love and Friendship in Plato and Aristotle, Harvard, 1976
- REINHARDT, L., "Desire, Evil and Grace", Philosophy LIII, (1978), 325-333
- REYNER, H., "Der vermittelte Bericht im platonischen Symposion", Gymnasium 74, (1967), 405-422

- REYNEN, H., "Philosophie und Knabenliebe. Zu Plat. Symp. 183a", Hermes 95, (1967), 308-316
- REYNEN, H., "Symposium 183a", Hermes 89, (1961), 495-498
- REVERDIN, O., La religión de la cité platonicienne, Paris, 1945
- RIGOBELLO, A., L'intellettualismo in Platone, Padova, 1958
- RIST, J.M., Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1964
- RIVERA DE VENTOSA, E., "El amor personal en la metafísica de Platón", Helmántica XXVI, (1975), 495-521
- ROBERT, F., "Sur trois dialogues de Platon (Protagoras, Gorgias, Phédre)", L'information littéraire 4, (1952), 15-18
- ROBIN, L., La théorie platonicienne de l'amour, Paris, P.U.F., 1964
- ROBIN, L., Platon, Paris, 1935
- ROBINSON, D.H. - FLUCK, E.J., A Study of Greek Love-Names, Including a Discussion of Pederasty, John Hopkins Univ., Baltimore, 1937
- ROBINSON, T.M., "The Nature and Significance of the Argument for Immortality in the Phaedrus", Apeiron II, 2, (1968), 12-18
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., "El Banquete platónico y la teoría del teatro", Emerita 37 (1969), 1-28
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., "El campo semántico del amor en Safo", RSEL, (1971), 5-23
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. y otros, El descubrimiento del amor en Grecia, Madrid, 1959
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., "El filósofo platónico", en: El héroe trágico y el filósofo platónico, 1962, 37-74
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., El mundo de la lírica griega antigua, Madrid, Alianza, 1981

- ROHDE, E., Psique, Barcelona, Labor, 1980
- ROMERO DE SOLIS, D., Poesía: sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica, Madrid, Taurus, 1981
- ROSEN, S., Plato's Symposium, New Haven, Yale University Press, 1968
- ROSEN, S., "The No-Lover in Plato's Phaedrus", Man World 2, (1969), 423-437
- ROSEN, S., "The Role of Eros in Plato's Republic", Rev. Meta. 18, (1964-1965), 452-475
- ROSS, W.D., Plato's Theory of Ideas, Oxford, Clarendon Press, 1951
- ROUX, J. y G., "A propos de Platon. Réflexions en marge du Phédon 62b et du Banquet", RPh 35, (1961), 207-224
- ROVELLA, G., "Memoria e ricordo in Platone e S. Agostino", Sophia 21, fasc. 3-4, (1953), 107-111
- RUDBERG, G., "The Phaedrus Period", Platonica Selecta, (1956), 27-50
- SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., "El Eros pedagógico de Platón", en: El descubrimiento del amor en Grecia, 1959, 101-148
- SANDULESCU-GODENI, C., Das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität in der Philosophie Platons, Berlin, 1938
- SCOLNICOV, S., "Reason and Passion in the Platonic Soul", Dionysius II, (1978), 35-49
- SCOLNICOV, S., "Razão e emoção na psicologia platônica", Rev. Latinoamericana de filosofía III, 2, (1977), 189
- SCHEIN, S.L., "Alcibiades and the Politics of Misguided Love in Plato's Symposium", (1974), 158-167
- SCHELER, M., El resentimiento en la moral, Espasa-Calpe, 1965
- SCHIAVONE, M., Il problema dell'amore nel mondo greco I: Platone, Milano, 1965

- SCHMALZRIEDT, E., "Der Umfahrmythos des Phaidros", AU IX, (1966), 60-99
- SCHOLZ, H., Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Frankfurt, 1963
- SCHOPLICK, V., Der platonische Dialog Lysis, Diss. Freiburg Augsburg, 1968
- SCHUHL, P.M., La obra de Platón, Bs.As., Hachette, 1956
- SEECH, Z.P., Plato's Lysis as Drama and Philosophy, Diss. Univ. of California, San Diego, 1979
- SENZASONO, L., "Un asserto di Platone (Simposio 223d)", RSof 28, (1975), 55-75
- SIMMONDS, K.C., Philosophical Comments on Symposium 201d-207a, Ohio, 1969
- SINAIKO, H.L., Love, Knowledge and Discourse in Plato, Chicago, Univ. of Chic. Press, 1965
- SINGER, I., The Nature of Love: Plato to Luther, Boston, 1966
- SKEMP, J.B., "The Philosopher's Frenzy", Mnemosyne 23, (1970), 302-304
- SOLE, J., El amor en Occidente durante la Edad Media, Barcelona, Argos, 1977
- SOLMSEN, F., "Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium", AJPh 92, (1971), 62-70
- SPANNEUT, M., "L'amour, de l'hellénisme au christianisme", MSR 20, (1963), 5-19
- SPEARBITT, P., "Love Among the Platonists", DR 97, (1974), 92-101
- SPRAGUE, R.K., "Phaedrus 262d1", Mnemosyne XXI, (1978), 72
- STANNARD, J., "Socratic Eros and Platonic Dialectic", Phronesis 4, (1959), 120-134
- TAYLOR, A.E., Plato, The Man and His Work, Londres, Methuen, 1949
- TEJERA, V., "Irony and Allegory in the Phaedrus", Ph and Rh 8, (1975), 71-87
- THOMPSON, C.A., "Rhetorical Madness. An Ideal in the Phaedrus", QJS 55, (1969), 358-363

- TOURNEY, G., "Empedocles and Freud, Heraclitus and Jung", Bull. Hist. Medicine 30, (1956), 109-123
- TOWNSLEY, A.L., "Cosmic Eros in Parmenides", RSC XXIII, (1975), 337-346
- TSINPARLIS, E.C., "The Immortality of the Soul in Phaedo and Symposium", Platon 17, (1965), 224-234
- VALENSIN, A., "Platon et la theorie de l'amour", Etudes 281, (1954), 32-45
- VANHOUPTE, M., La méthode ontologique de Platon, Paris, 1956
- VEGETTI, M., "La medicina in Platone", I: RSF 21, (1966), 3-39; II: RSF 22, (1967) 251-270; III: RSF 23, (1968), 251-267; IV: RSF 24, (1969), 3-22
- VERDENIUS, W.J., "Der Begriff der Mania in Platons Phaidros", AGPh 44, (1962), 132-150
- VERSENYI, L., "Plato's Lysis", Phronesis 20, (1975), 185-198
- VIANO, C.A., "Retorica, magia e natura in Platone", RF 56, (1965), 411-453
- VLASTOS, G., "Degrees of Reality in Plato", en: New Essays on Plato and Aristotle, N.York, 1965, 1-19
- VLASTOS, G., "The Individual as an Object of Love in Plato", (1969), en: Platonic Studies, 1973, 3-34
- VBRETSKA, K., "Zu Form und Aufbau von Platons Symposion", en: Serta philologica Aenipontana, 1962, 143-156
- VRIES, G.J. de, A Commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam, Hakkert, 1969
- VRIES, G.J. de, Miscellaneous Notes on Plato, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Co., 1975
- VRIES, G.J. de, "Plato's Eros", Hermeneus 47, (1975), 47-49
- WARNER, M., "Love, Self and Plato's Symposium", Philos.Quart., G.B., 29, 117, (1979) 329-339

- WELLMAN, R.R., "Eros and Education in Plato's Symposium", Paedagogica Historica 9, (1969), 129-158
- WENDER, D., "Letting go. Imagery and Symbolic Naming in Plato's Lysis", Ramus VII, (1978), 38-45
- WILFORD, F.A., "The Status of Reason in Plato's Psychology", Phronesis 4, (1959), 54-58
- WIND, E., Los misterios paganos del renacimiento, Barcelona, Barral, 1972
- WIPPERN, J., "Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposiums", Mélanges W. Schadewaldt, (1965), 123-129
- WOLZ, H.G., "Philosophy as Drama. An Approach to Plato's Symposium", Philos. phenomenol. Res. 30, (1969), 323-353
- WOLZ, H.G., "Plato's Discourse on Love in the Phaedrus", Personalist 46, (1965), 157-170
- WYCHERLEY, R.E., Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia, Oslo, Aschhoug, 1960
- WYCHERLEY, R.E., "The Scene of Plato's Phaidros", Phoenix 17, (1963), 88-98
- ZAKOPOULOS, A.N., Plato on Man. A Summary and Critique of his Psychology with Special Reference to the Pre-Platonic, Freudian, Behavioristic and Humanistic Psychology, N.York, 1975; RPhL LXXIV, (1976), 447-449
- ZELLER, E. - MONDOLFO, R., La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Florencia, La Nuova Italia, 1951

ABREVIATURAS

SIGLAS E INICIALES

- ABG - Archiv für Begriffsgeschichte, Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, Bonn.
- AFC - Anales de Filología Clásica, Buenos Aires.
- AGPh - Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin.
- AJPh - American Journal of Archaeology, Princeton.
- American Imago - Detroit
- Antichthon - Antichthon, Journal of the Australian Society for Classical Studies Sydney.
- Apeiron - Apeiron, publ. by the Dept. of Classical Studies of Monash University, Clayton, Victoria.
- Archiv Philos - Archiv für Philosophie, Stuttgart.
- Arion - Arion, a quarterly Journal of Classical Culture, Boston University.
- Asclepio - Asclepio, Arch. ibero-americano de Historia de la medicina y Antropología médica, Madrid.
- Athenaeum - Athenaeum, Studi periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità, Pavia.
- AU - Der altsprachliche Unterricht, Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt, Stuttgart.
- BAGB - Bulletin de l'Association G. Budé, Paris.
- BIBR - Bulletin de l'Institut historique belge de Rome, Bruxelles.
- BICS - Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, London.
- BR - Bucknell Review, Lewisburg, Pa.

- CB - The Classical Bulletin, Saint Louise, Mo., Dept. of Class. Language at Saint Louise University.
- CFC - Cuadernos de Filología Clásica, Madrid, Fac. de Filosofía y Letras, Universitas Complutensis.
- ComLit - Comparative Literature, Eugene, Univ. of Oregon.
- CQ - Classical Quarterly, London.
- CR - Classical Review, London.
- Cuad. Filos. - Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires.
- Cuadernos de Humanitas - Tucumán, Fac. de Filosofía y Letras.
- Diogène - Diogéne, Revue trimestrielle publ. sous les auspices du Conseil Internat. de la Philos. et des Sciences humaines, Paris.
- Diotima - Athènes.
- DR - Downside Review, Bath, Downside Abbey & Exeter.
- EThess - 'Επιστημονική Ἐνεργεία τῆς φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessalonique.
- Emerita - Emerita, Boletín de Lingüística y Filología clásica, Madrid.
- EPh - Etudes philosophiques, Paris.
- Filos. Unic., Filosofia dell'"Unicità", Rome.
- Franciscanum, Bogotá.
- GB - Grazer Beiträge, Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft, Graz, Inst. für klass. Philol. der Universität.
- GM - Giornale di Metafisica, Genova.
- GRBS - Greek, Roman and Byzantine Studies, Durham (N.C.), Duke University.
- Gymnasium - Gymnasium, Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung, Heidelberg.

Hellenica - Ἑλληνικά, Φιλολ., ἱστορ. καὶ λογογρ. Περιοδικὸν Σύγγραμμα
τῆς Ἐκτελεῖς Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Thessalonique.

Helmantica - Helmantica, Revista de Humanidades clásicas, Salamanca, Pontificia Universidad Eclesiástica.

Hermeneus - Hermeneus, Tijdschrift voor de antieke Cultuur, Culemborg.

Hermes - Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Wiesbaden.

Humanidades - Humanidades, Revista de cultura y literatura clásica griega, latina y nacional, Universidad pontificia de Comillas, Santander.

Humanitas - Humanitas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Humanitas UN. L. - Humanitas, Universidad de Nuevo León, Monterrey,

J. Value Inq. - The Journal of Value Inquiry, Geneseo, The Hague.

JCS - Journal of Classical Studies, The Journal of the Class. Soc. of Japan, Kyôto, Kyôto Univ. Dept. of Literature & Toky.

JHI - Journal of the History of Ideas, Ephrata, Penna & Philadelphia, Temple Univ.

JHPh - Journal of the History of Philosophy, Berkeley.

JHS - Journal of Hellenic Studies, London.

Kinesis - Kinesis, Graduate Journal in Philosophy, Southern Illinois Univ., Carbondate (Ill.).

Maia - Maia, Rivista di letterature classiche, Bologna.

Man World - Man and World, The Hague.

Mnemosyne - Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Leiden.

Mod. Schoolman - The Modern Schoolman, Saint Louis.

MSR - Mélanges de Science Religieuse, Lille.

NRP - Nouvelle Revue de Psychanalyse, Paris.

Paedagogica Historica, Gent.

Pensamiento - Madrid.

Personalist - The Personalist, Los Angeles.

Philipp. Sacra - Philippiana Sacra, Manila.

Philologus - Philologus, Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin.

Philos. phenomenol. Res. - Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo.

Philosophia - Φιλοσοφία, Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου ἑρεῦνης τῆς ἑλληνικῆς
φιλοσοφίας, Athènes.

Philosophy - Philosophy, The Journal of the British Institute of Philosophy,
London.

Phoenix - The Phoenix, The Journal of the Classical Association of Canada,
Toronto.

Ph & Rh - Philosophy and Rhetoric, University Park (Pa.), Pennsylvania State
University.

Phronesis - Phronesis, A Journal for ancient Philosophy, Assen.

Platon - Πλάτων, Δελτίον τῆς Ἐπιτελείας Ἑλλήνων Φιλολόγων, Athènes.

Proteus - Roma.

QJS - Quarterly Journal of Speech, New York, Speech Association of America.

QUCC - Quaderni Urbinati di Cultura classica, Roma.

Ramus - Ramus, Critical studies in Greek and Latin Literature, Clayton, Victoria
(Australia), Monach University.

REG - Revue des Etudes Grecques, Paris.

Rev. Meta. - Review of Metaphysics, Washington (D.C.).

Rev. Portug. Filos. - Revista portuguesa de filosofia, Braga.

Revista de Educación (La Plata), La Plata.

Rfil (La Plata) - Revista de filosofía, La Plata, Fac. de Humanidades.

- RFil (Madrid) - Revista de Filosofia, Madrid, Inst. Luis Vives.
- RHR - Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
- Riv. Filos. neoscol. - Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milano.
- RPh - Revue de Philologie, Paris.
- RPhilos - Revue Philosophique, Paris.
- RPhL - Revue Philosophique de Louvain, Louvain, Inst. Sup. de Philosophie.
- RSC - Rivista di Studi Classici, Torino.
- RScF - Rassegna di scienze filosofiche, Napoli.
- RSF - Rivista critica di Storia della Filosofia, Firenze.
- S J Phil - The Southern Journal of Philosophy, Memphis.
- SO - Symbolae Osloenses, auspiciis Societatis Graeco-Latinae, Oslo.
- Sophia - Sophia, Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia,
Padova.
- Sophia (Austr.) - Sophia, A Journal for Discussion in Philosophical Theology,
Parkville, Australia.
- SW J Phil - The Southwestern Journal of Philosophy, Norman.
- Symbolon - Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung, Basel.
- Table Ronde - Paris.
- TAPhA - Transactions and Proceedings of the American Philological Association,
Cleveland (Ohio).
- Teoresi - Catania.
- ⊖.Π - A journal for Greek and early Christian philosophy, Leiden.
- Thought - New York.
- ZPhF - Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim.