

13  
1 ej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL EROS PLATONICO

T E S I N A QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
L I C E N C I A D O E N F I L O S O F I A

P R E S E N T A

María del Carmen Trueba Atienza

México, D.F.

1986.



U. N. A. M.  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Colegio de Filosofía  
Coordinación



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

INTRODUCCION . . . . .	1 - 3
CAPITULO I . . . . .	4 - 14
CAPITULO II . . . . .	15 - 31
CAPITULO III . . . . .	32 - 57
CAPITULO IV . . . . .	58 - 69
NOTAS BIBLIOGRAFICAS . . . . .	70 - 83
BIBLIOGRAFIA . . . . .	84 - 88

## INTRODUCCION

Históricamente, ha tendido a verse en el amor platónico una expresión masculina, apolínea y metafísica del erotismo, cuando en realidad Platón nos habla de una aspiración sumamente compleja, que abarca a la sensualidad y a la pasión.

La teoría del amor de Platón, en particular la concepción de la gradación del eros, entraña la idea de una finalidad de la acción humana en general --tanto en su dimensión biológica como espiritual; en ese sentido, parece insinuar una reconciliación profundamente ambigua de lo irracional y lo racional en el hombre, que podemos entender de dos maneras --distintas: o bien como una aceptación del cuerpo y de los deseos inconscientes al lado de la razón, o como una representación y justificación --racional del sometimiento de la sensibilidad a los ideales más altos de la cultura. El interés que pudieran tener los resultados de esta tesis, depende del grado en que logre mostrar la plausibilidad de una interpretación no dualista de dicha síntesis.

A mi juicio, lo que define al amor platónico es el momento de la aprehensión erótica del otro --que Sócrates describe admirablemente en el Fedro. Desde luego, le anterior supone admitir que el tema del amor no es banal ni retórico en dicha obra, y, en consecuencia, nos impide eludir una polémica actual en torno a "la verdadera cuestión del diálogo" --a la cual, por el momento, no me parece oportuno entrar, pero que aborde en el tercer capítulo de este trabajo. Provisionalmente, me limitaré a adelantar que estoy convencida de que la opinión que atribuye un lugar secundario, en el Fedro, al tema del eros, en el fondo se guía por un prejuicio ampliamente difundido (aun en el medio filosófico) en contra de -

lo sexual en la teoría platónica del amor, mucho más comprometida con defender la imagen racionalista del filósofo, que interesada por afrontar las dificultades que el segundo discurso socrático del Fedro acarrea a toda interpretación.

El propósito fundamental que persigo a lo largo de este escrito es reconstruir el intento del filósofo por elaborar una concepción universal del amor como deseo de trascendencia. Procuro demostrar, por una parte, que no suscribe la antigua tesis de que la relación amorosa sea unilateral, y por otra, que tampoco concibe la reciprocidad en el amor, como expresión encubierta de un "narcisismo a dos".

Los tres primeros capítulos de este trabajo recorren las obras en que el filósofo desarrolla especialmente el tema del eros: Lisis, Banquete y Fedro; cada uno de ellos forma una unidad, pero, al propio tiempo, destaca su articulación con el anterior con la finalidad de mostrar su acoplamiento recíproco.

Dada la escasa importancia que, en general, se concede al Lisis en razón de su enfoque predominantemente psicológico, me ha parecido conveniente dedicarle un espacio equivalente al del Banquete, no sólo porque anticipa algunos conceptos e hipótesis que el filósofo desarrolla posteriormente, sino además porque en él es evidente que el punto de partida de su reflexión acerca del amor es el discurso erótico de su tiempo; al punto que conserva la sinonimia original entre las palabras 'amor' (eros) y 'amistad' (filia).

El tercer capítulo recoge los resultados de los dos primeros; de hecho, aspira a sintetizar la visión platónica del amor. Acoge todas las posibilidades adyacentes a una percepción no dualista (como la que

abriga el Fedro), que se desprende por igual de la teoría del movimiento y del alma, y de la fenomenología de la pasión amorosa.

Por último, el cuarto capítulo sitúa la teoría del eros de Platón en un contexto ideológico social más amplio; la resume desde una perspectiva histórica, genética y evolutiva, con el objeto de poner en clre que su concepción del amor disuelve, parcialmente, el sentido político-masculino-racionalista (en armonía con la moral convencional de su tiempo), y afirma un sentido vital, femenino, racional e irracional, del amor. Este enfoque, pretende demostrar que el propósito filosófico de alcanzar una definición universal del amor, desafía las representaciones tradicionales existentes en su época, y asume un significado político concreto. Simultáneamente, no deja de atenerse al hecho innegable de que la búsqueda de Platón está orientada más por un criterio lógico y moral (cuando no meramente pragmático), que por una necesidad interna de conciliar lo femenino y lo masculino; para llegar, en definitiva a constituirse en síntoma de la necesidad histórica humana de eliminar la represión.

## I

Conforme al principio formulado por Freud milenios más tarde de que "... las vicisitudes de las pulsiones" [...] no pueden alcanzarse más que en las vicisitudes del sentido" (1), Platón inicia su investigación sobre la amistad con un análisis del discurso amoroso: los cantos dirigidos por un joven afebo (Hippothales) a su amado Lisias.

Para el filósofo, el discurso amoroso --lo que Ctessipe y otros consideran palabrerías o "historias carantes de sentido común" provocadas por el vino y la fantasía-- es la expresión de los contenidos del alma, de ahí que someta el lenguaje del amante a un examen mediante el cual pueda conocerse la intencionalidad propia o el carácter psicológico y moral de la atracción que une al amante a su amado (2); el criterio que aplica es de índole moral a la vez que epistémico: Sócrates --insta a Hippothales a que celebre su amor para saber si conoce el lenguaje propio del amante (3). Lo vemos, pues, al igual que en Cármides (4), actuando como un médico que examina el alma de un paciente y dispuesto a enseñarle el "verdadero lenguaje del amante".

Ahora bien, la descripción del discurso amoroso de Hippothales le señala como al lenguaje erótico corriente (5), ante el cual Sócrates reacciona con ironía: esos cantos que elogian al amado (su belleza, familia y condición), dice a Hippothales, "... no miran al amado, sino a ti mismo" y revelan la convicción interna de que el amor es conquista y señorío meritório (6). La conclusión socrática es que el lenguaje de la pasión amorosa revela un carácter narcisista a la vez que una incon

gruencia paradójica: el eros es tenido por un arte hábil semejante a la casa y, en realidad, su expresión parece obstaculizar su fin (7).

Fronte al lenguaje erótico común, Sócrates intenta rescatar lo que considera propiedades del lenguaje auténticamente amoroso y toma como paradigma el discurso paterno.

La elección platónica del logos paterno como arquetipo del lenguaje del amante constituye un reflejo del prestigio tradicional de la familia y la autoridad patriarcal, y quizá la mejor prueba de que gozaba de un consenso general con la naturalidad con que es propuesta y aceptada en el diálogo. Por otra parte, y fundamentalmente para nuestro interés, responde a la intención teórica de conferir un significado más universal al concepto de amistad y ampliar su sentido de 'pasión amorosa' así como al propósito metodológico de introducir las determinaciones de su criterio pragmático: 'autoridad', 'libertad', 'felicidad', 'propiedad', 'conocimiento' y 'utilidad'.

A diferencia de los 'falsos amantes', convienen Sócrates y Lisis, los padres --porque desean el mayor bien y felicidad posibles a su hijo-- tomar en cuenta su verdadera naturaleza y sólo le permiten hacer lo que le es 'propio', es decir, "aquello que éste sabe hacer". El verdadero amante conduce y educa al amado, pues le guía un afecto no egoísta (filía) que persigue realmente la felicidad del último. Lo anterior asigna una finalidad distinta a la relación amistosa: la 'felicidad' entendida como 'hacer lo propio' y por contraposición a 'hacer lo que uno quiere'.

Por otra parte, el amado, hasta entonces objeto pasivo del deseo,

pasa a ser considerado también un sujeto práctico y activo: "¿Qué afecto puede tenernos a nosotros como objeto si carecemos de toda cualidad útil a los demás?" (8). "A ti mismo [Lisias] ni tu padre te puede amar ni nadie puede amar a quien quiera que sea en la medida en que es inútil" (9).

Es importante considerar que Platón entiende aquí por 'utilidad' conocimiento, en el sentido de 'saber práctico' o tecnicis, como puede verse por los ejemplos que menciona (10); en consecuencia, no suscribe una posición 'utilitarista' de la amistad, dado que la satisfacción que a su juicio ha de traer consigo la relación amorosa es irreductible al placer de la obtención de los favores del amado o de sus bienes; éste, como tal, carece de instrumentalidad objetiva: no puede ser utilizable, en la medida en que su condición de 'útil' consiste en una propiedad inalienable suya (11).

También es interesante advertir que a través del desplazamiento: del eros de lo particular a lo universal, esto es, de la 'belleza' a la 'utilidad' del amado, niega el antagonismo fundamental entre el sexo y la utilidad social. Este hecho, que para Nietzsche constituiría un resultado de la fuerza socrática negativa disolvente antidionisíaca (12), para Platón resume el propósito de garantizar la naturaleza política de la filía (13): la subordinación del eros al principio de realidad pretende oponer al discurso amoroso común --articulación del deseo y el poder en tanto afán de conquista y de dominio del objeto del deseo-- otro discurso, cuya forma no es la del canto y el elogio, sino la paideia socrática.

El modelo discursivo que propone plantea, al mismo tiempo, un nuevo concepto de techné; si el modelo retórico la concibe como un arte útil para conseguir poder y convencer, ahora constituye una práctica basada en el conocimiento auténtico: el diálogo entre Sócrates y Lisis responde en un sentido totalmente diverso a la pregunta de Hippethales de "¿qué hay que decir y hacer para ganarse el favor de aquél a quien uno ama?" (14).

El amante, antes el único sujeto del deseo, se transforma en cuidador del amado y el fin de la amistad en 'el cuidado del alma del amado'. Para Platón, la amistad queda fundada en una práctica: la búsqueda en común del saber y, como una parte suya, la búsqueda del conocimiento de uno mismo (15).

Si tomamos en cuenta que el filósofo menciona tanto artes 'femeninas' como 'masculinas', tanto 'libres' como 'serviles', el postulado según el cual es el dominio de cualquier techné lo que confiere su condición de objeto de filía a un sujeto contradice la noción de la amistad, como relación exclusiva de hombres libres (16). Sin embargo, es necesario recaer en que aún cuando ha podido constatarse un cambio de sentido manifiesto introducido por Sócrates y Platón en las categorías eróticas tradicionales, hay un aspecto que obliga a considerar que el modelo de filía propuesto por el filósofo en el Lisis no excluye la articulación del deseo y el poder: la noción abstracta de la techné como auténtica propiedad del individuo (17) al margen del orden social imperante, establece que los límites de la acción individual no son ajenos al sujeto (como serían la edad o la condición social), sino internos, puesto que

consisten en el conocimiento (un saber práctico determinado) y la ignorancia (un no saber particular); con ello, Platón no suprime el concepto tradicional aristocrático de la libertad --que simplemente le opone el de 'esclavitud-- , sino que, al dotarlo de contenido psicológico, --transfiere su significado al plano interior del individuo (18).

En la segunda parte del Lisis, el filósofo abre su investigación sobre la naturaleza de la amistad con la pregunta "¿de qué manera las personas se hacen amigas?"; adscribe, pues, un campo antropológico a la filía y propone en primer término a la experiencia de ser y tener amigo/s como medio para conocerla (19), con el propósito metodológico de demostrar las limitaciones de la experiencia y del lenguaje común para alcanzar un conocimiento adecuado de su objeto, a partir de los resultados a que conducen: De acuerdo con la experiencia, parece que si alguien ama a otro es su amigo; no obstante, dado que el amor no siempre es correspondido con amor, podría darse el caso de alguien que amara a quien le odia y resultara, así, amigo y enemigo suyo; por consiguiente, la causa de la filía parecería ser, necesariamente, el amor recíproco entre amado y amante. Sin embargo, el uso lingüístico y la experiencia afirman la existencia del amor a los animales y a las cosas, con lo que la amistad dependería más bien de ser amado (20), lo que, a su vez, --plantea nuevamente la paradoja de que una misma pareja puede ser amiga y enemiga al mismo tiempo.

Platón recurre, en segundo término, a la consulta de los poetas y cosmólogos --y es interesante advertir que aquí y en el Banquete los coloca a unos y otros en un mismo plano epistémico. Enseguida, interpreta la hipótesis cosmológica de Empédocles en sentido psicológico: si los males son seres furiosos y desequilibrados incapaces de concordar consigo mismos, y por tanto la semejanza sólo se da entre los buenos, la amistad solamente es posible entre los buenos. A lo que objeta el filósofo: la amistad fundada en la semejanza no traería ningún beneficio; no sería útil ni satisfactoria. Y si consideramos (puesto que la amistad únicamente es posible entre los buenos) que su causa ha de ser la bondad, no la semejanza, derivaríamos en la conclusión de la inutilidad e insatisfacción de la filía, en la medida en que lo bueno se basta a sí mismo (21).

A continuación, analiza la hipótesis contraria, que parte de la tesis dialéctica de Heráclito de que todas las cosas aspiran a su contrario: siguiendo un principio natural, la amistad tiene su causa en la contradicción. Ello supondría, objeta el filósofo, que lo bueno sería amigo de lo malo, lo injusto de lo justo, etc., mientras que 'bien' y 'mal' son términos absolutos que se excluyen entre sí, y desecha la hipótesis por sus implicaciones contradictorias.

La revisión platónica de las hipótesis cosmológicas ha obtenido, pues, dos resultados: uno negativo, a saber, la demostración de que al igual que la experiencia las concepciones cosmológicas desembocan en contradicciones e incertidumbre, y otro positivo, puesto que ha fijado algunas determinaciones de la filía: a) es un bien, b) es útil y satisfac-

toria, c) no es posible entre los malos ni entre los buenos, y d) su objeto no puede ser ni lo absolutamente semejante ni lo absolutamente contrario.

Una vez alcanzado este punto, el filósofo propone un nuevo camino para conocer la naturaleza de la amistad, que consiste en el uso combinado del saber popular y la 'intuición adivinatora' --especie de conjuntura que entraña un saber real, pero carece todavía de justificación o explicación. A este respecto, conviene observar que en el Lisis, la reflexión, ante la incertidumbre en que desemboca la razón en su búsqueda del conocimiento, apela a cierta cualidad 'adivinatoria' de la razón o del alma, que en el Pedro reaparecerá descrita como su aspecto erótico e intuitivo (22).

Conforme a un viejo refrán, dice Sócrates, "... somos amigos de lo bello", y en mi opinión "... es el bien lo que es bello" (23). "Digo, pues, movido por una especie de intuición adivinatora, que lo que es amigo de lo bello y del bien es lo que no es ni bueno ni malo" (24). Fórmula, así, la hipótesis (que desarrollará posteriormente en el Banquete) de un tercer género de objetos reales, cuya propiedad es la indiferencia o neutralidad y que, al situarse en medio de los opuestos, constituye el género de lo perfectible, es decir, lo susceptible tanto de bien como del mal, y con base en esta hipótesis replantea el problema de la amistad en los siguientes términos: ¿cuál es la razón de que lo neutro aspire al bien?

Si lo indiferente desea, es decir, 'necesita' (epithymía) el bien debido a la afición del mal, es necesario determinar el carácter de -

tal afección para saber si altera la naturaleza del objeto. Con ese fin, Platón distingue claramente dos clases de afecciones: las 'accidentales' o transitorias y las 'esenciales' o permanentes; las primeras modifican solamente la apariencia del objeto o bien causan un efecto pasajero sobre él, mientras que las segundas alteran realmente su condición. A juicio de Taylor, la distinción entre ambas afecciones (en el Lisis 217c) separa dos maneras de entender que el mal 'está presente' (parousia) en algún objeto. Una, concibe esa presencia en sentido relativo; la otra, supone que el objeto 'participa de' en el mismo sentido en que Platón usa el término méthesis o 'participación' en el Fedón 100d, en donde significa la relación entre un objeto sensible y su Forma o realidad (25). Lo cierto es que, sin lugar a dudas, el género de lo 'neutro' abarca el primer sentido del 'mal', o sea su sentido relativo, y el concepto de filía pone en relación los términos absolutos entre sí, a través de la idea del deseo de lo neutro hacia el bien. Ello nos permite asentar que Platón no reduce, en el Lisis, el ámbito del mal a lo meramente sensible por oposición a lo inteligible; punto al que regresaremos en el capítulo III, cuando analicemos la relación entre el 'mal' y el eros.

Por otra parte, en el Lisis hallamos el concepto de filosofía tal y como luego es formulado en el Erasto, pero libre del matiz mistagógico que el discurso socrático en esa obra le imprime: la filosofía es la amistad hacia la ciencia producida por el reconocimiento de la propia ignorancia (26).

Platón advierte un nuevo obstáculo: toda amistad parece implicar

un objeto que es amado en orden a otro objeto distinto. Por ejemplo, somos amigos de la medicina (objeto) a causa de la enfermedad y en orden a la salud (fin); somos amigos de la salud (objeto) en orden a la felicidad (fin), y así sucesivamente. En consecuencia, la distinción entre el 'objeto' y el 'fin' de la filía plantea el problema de la naturaleza del objeto de la amistad.

Para el filósofo, el objeto funge como medio del fin en la relación amorosa y no agota la intencionalidad de la filía; por tanto, el fin (telos) de la amistad no puede ser la posesión del objeto --conclusión que ya había sido alcanzada en la primera parte del diálogo, en su crítica del arte amateur común, que para él no es una auténtica techné, sino mero artificio, pero que adquiere ahora un sentido más profundo: todo amor trasciende a su objeto.

Si cada fin del amor puede convertirse en un nuevo objeto de filía en orden a un fin distinto, Platón se pregunta si ello no conduciría a una progresión infinita, o bien a suponer que exista un 'Objeto inicial' (proton filion) fuente de toda amistad (27).

Por un lado, lo anterior responde a la intención filosófica de conciliar lo absoluto y lo relativo, a través de la unificación del 'objeto' y el 'fin' de la filía; por otro, refleja la necesidad platónica de encontrar un principio absoluto de la amistad. Pero la hipótesis del 'Primer amado' conduciría a hablar de 'objeto' y 'objetos relativos' del amor, y a distinguir entre el Objeto verdadero que amamos por sí mismo y los objetos aparentes, que nos son amados en orden a un fin distinto (28), y si bien el filósofo se niega a aceptar una definición re-

lativista del objeto del deseo, tampoco desconoce el carácter de objeto a aquello que amamos en orden a un fin distinto, de ahí que formule la hipótesis de la inexistencia del mal.

A partir de la distinción entre 'deseos negativos', 'deseos benignos' y 'deseo neutro', Platón concluye que lo indiferente no es amigo del bien a causa del mal, dado que la supresión de este último no traería consigo la desaparición del deseo: el deseo ('necesidad') es la causa de la amistad.

Sin embargo, para él continúa pendiente el problema del deseo, porque se resiste a aceptar la definición relativista, de ahí que proponga la hipótesis de que se ama aquello de lo que se es deficiente (envidia): somos atraídos por aquello de lo cual carecemos; y entiende esta carencia como una clase de 'pertenencia'.

Esta parte del Lisis presenta serias dificultades; es difícil determinar lo que Platón entiende por 'pertenencia' del objeto amoso. Samaranich traduce que el objeto nos pertenecía anteriormente y "nos ha sido quitado" (29) y que se trata de una 'especie de parentesco': "Si vosotros [Lisis y Menexeno] sois mutuamente amigos, es porque vuestra naturaleza es semejante de alguna manera uno a otro" (30). Taylor, por su parte, comenta lo siguiente: "'Partes' (eros, amistad, deseo, en tances, son sentidas por algo que 'nos pertenece' (ofkeion). Amigos o amantes, pues, si realmente son aquello que profesan ser, son ofkeion uno a otro; ellos 'se pertenecen' uno a otro; cada uno es, podríamos decir, una 'parte del otro' en 'alma, carácter o cuerpo'" (31).

De manera que el filósofo parece referirse a una relación recíproca

ca entre amado y amante, actual aunque aluda también a un tiempo anterior impreciso, y que puede ser de índole tanto espiritual como corporal. Por lo tanto, su concepto de amistad, en el Lisis, no llega a romper con el lenguaje común de su tiempo, que identificaba eros y filia, aunque trascienda su significado; ni opone el eros corporal al espiritual, a pesar de que los distinga entre sí.

Por otra parte, conviene recordar que (con su crítica del discurso erótico común) el filósofo había rechazado ya la noción pasiva del objeto de la amistad --a través de su concepto del amado como un sujeto útil y activo (o, más precisamente, con su concepto de libertad)--, de modo que la hipótesis de la 'pertenencia' entre amado y amante viene a reafirmar esa nueva idea del amado, y tiende a satisfacer la exigencia --para él no solamente lógica, sino también moral-- de la reciprocidad entre los términos de la relación amorosa (32).

Aunque Platón no llega a precisar su concepto de 'pertenencia' del objeto amoroso en esta obra, y se limita a señalar que si 'lo propio' equivale a 'lo semejante', es forzoso objetar que lo semejante no puede ser amigo de lo semejante; mientras que si 'lo propio' significa 'el bien propio' (puesto que el mal es ajeno a todas las cosas (33)), entonces, debe concluirse que 'lo propio del bien es el bien', como hace notar Taylor en Plato, el diálogo termina sin resolver el problema de la naturaleza de la amistad, pero apuntando una solución al sugerir que lo más cercano a nosotros es el bien (34).

"En general todo deseo de las cosas buenas y de ser felices es amor, pero 'Amor grandísimo y engañoso para todos'. Pero unos se entregan a él de muy distintas formas: en los negocios, en la afición a la gimnasia o en la filosofía, y no se dice que amen, ni se les llama enamorados. En cambio, los que se encaminan hacia él y se afanan según una sola especie detentan el nombre del todo, el de amor, y solo de ellos se dice que aman y que son amantes" . Platón. Banquete 204a, p. 586.

## II

El Banquete es un ejemplo admirable de reflexión concreta y consciente de su pertenencia a una tradición, capaz de presentar clara y bellamente su contexto histórico y discursivo. Platón logra consumar una obra extraordinaria que equilibra la poesía y la filosofía, en la cual imita con maestría el estilo de algunos de los más representativos exponentes de la cultura griega, y nos ofrece un retrato psicológico de los personajes admirable desde el punto de vista literario, tomando en cuenta que la descripción nunca es prolija ni directa y se atiene al discurso que cada uno pronuncia. Por esas razones y porque la adopción socrática de la forma del encanto en la obra no obedece solamente a una exigencia formal de unidad, he juzgado conveniente mantener la estructura de la obra en mi exposición y poner de relieve la relación de continuidad que guarda el discurso socrático del Banquete con los discursos que le preceden, y así destacar también el hiato que establece con ellos, con el objeto de apreciar el significado y alcance de la teoría platónica del amor en tanto teoría que abarca el ámbito todo del quehacer humano.

Los dos primeros discursos del Banquete sintetizan la imagen magculino-aristocrática del eros: origen generador, fundamento moral de la polis y principio activo que reúne el valor de nobleza y antigüedad con los valores cívicos del ciudadano antiguo, y los atributos estéti

ces de la belleza efébrica con el carácter divino y exaltado de la pasión amorosa (1). El eros, fuente de la virtud y de la felicidad, es negación de lo femenino y lo servil: "enclavitud voluntaria no vituperable", no "amor vil a lo vil".

Así, lo bello y honesto del amor es, para Pausanias, el modo en que se realiza, pues la belleza de una costumbre no es algo absoluto (2); el 'amor libre de los varones' se distingue del amor "popular" - (Pandémico) en que es amor a las almas y a la virtud, amor de entendimiento, no deseo azaroso, intemperante e inestable.

Imperta destacar lo anterior, porque permite advertir que Platón desarrolla, en el Banquete, su teoría del amor (al igual que en el Lisis) a partir del discurso erótico de los amantes: "... en esta ocasión, estimo que está en consonancia con nosotros, los aquí reunidos el honrar al dios [del amor]" (3), pero que este discurso no es otro que las distintas modalidades del discurso erótico masculino-aristocrático.

En su encomio, Eryxímaeo otorga al eros un sentido cósmico: el poder del amor se extiende a todo, y el sentido que podríamos denominar político y espiritual es propio, no derivado como en el caso de los discursos anteriores, en donde el amor a los mancebos induce a las acciones virtuosas y a establecer vínculos duraderos (4). La perspectiva --cosmológica funde en un solo concepto, el de 'proporción' y 'armonía', las nociones de belleza-salud-orden-medida-justicia-bien. Para ella, la fuerza generadora del eros interviene en la constitución orgánica de

todas las cosas y en la relación armónica e discordante de los elementos entre sí (notable diferencia respecto de la teoría empedocliana, para la cual lo primero sería obra del Amor, mientras lo segundo de la Discordia y que, en realidad, disuelve el sentido cosmogónico de eros como 'fuerza' o 'poder divino' en una concepción del universo como naturalidad regida por un orden que equilibra los contrarios). La complejidad de eros es afirmada a través de la utilización analógica del concepto médico de epithymia (deseo o necesidad); el amor puede ser benéfico por sus dones (la salud y la felicidad), pero también puede producir la enfermedad por el exceso.

Las nuevas denominaciones del eros acentúan su sentido cósmico: 'Afrodita Uranios' se refiere al Cielo-lo divino-el logos-lo masculino-generador-activo; y 'Afrodita Polimnia' (patrona de todos los himnos) hace referencia a los cantos que restauran los vínculos entre lo humano y lo divino, y que, por ser música, son armonía producida, arte y ciencia (que para el griego no se distinguen) de combinar los sonidos, es decir, alude a las distintas technai.

Cierto que lo femenino se mantiene en el nivel más bajo de la potencia generadora de eros, sin embargo, tanto eros-Uranio como eros-Polimnico contienen el signo femenino: son obra de Afrodita, sólo que uno abarca las relaciones naturales --la esfera de la physis-- y otro el mundo de lo humano, es decir, de la poiesis, y la dualidad del amor radica más bien, en la constitución misma de lo existente y en el hecho de que lo diferente ama a lo diferente: "La constitución física de los cuerpos contiene en sí ese doble amor" (5). La atracción amorosa está o debe

estar, por tanto, sujeta a la misma ley de moderación y justicia que gobierna la combinación de los elementos naturales, y la misma norma rige las relaciones entre lo humano y lo divino. El eros continente y morigerado es fuente de las ciencias y de las artes, como el amor impío e immoderado produce un estado semejante a los desórdenes de la naturaleza.

El discurso de Aristófanes ha sido sumamente discutido. Mientras algunos críticos (como Taylor) opinan que responde a un propósito humorístico y dramático, otros subrayan su importancia simbólica y ontológica y en él encuentran, junto con el socrático, el significado real del diálogo (Bury, W. Jaeger, E. Nicol, L. Robin y Zeller).

Aparte de imitar con maestría el estilo de las parodias aristofánicas de la cosmología, por ejemplo la de Anaxágeras y Eurípides en Las Tesmoforias (6) --que por cierto transcurre frente a casa de Agatón-- o de la teogonía órfica y de Empédocles en Las Aves (7), el discurso desarrolla tesis que Platón formula en el Lisis: a) la distinción entre el 'objeto' y el 'fin' de la filia, b) la hipótesis de que se ama aquello de lo que se es deficiente (andécés), y fundamentalmente, c) la idea de la pertenencia del amado; todo lo cual indica que su función no puede ser puramente estilística o formal, ni la de marcar la oposición entre una visión realista (la de Aristófanes) y otra idealizada (la de Agatón) sobre el eros.

Acorde con las antiguas concepciones cosmogónicas que relacionan luz con actividad y tierra con pasividad (8), la imagen paródica del mito del origen vincula lo masculino con lo solar y lo femenino con la tierra. El sol, la luna y la tierra aparecen en relación de origen y materia de los hombres primitivos, que totalizan las unidades separadas de los hombres actuales en la imagen del todo-uno primordial de la esfera (9).

A diferencia del mito empedocliano, la imagen aristofánica de la unidad primitiva del ser humano reconcilia sólo parcialmente lo femenino con lo masculino, en el símbolo del andrógino (el hombre lunar que participa de ambos sexos), pues concibe tres formas primigenias de la naturaleza humana, y, tomando en cuenta que aquí 'lo masculino' no funciona como mero símbolo de lo intelectual o lo espiritual dado que abarca un sentido sexual concreto, la afirmación de que el eros solar es más excelente por ser eminentemente viril y político mantiene la valoración de lo masculino sobre lo femenino.

Hay, no obstante, un sentido universal y ontológico que es posible rescatar del elogio de Aristófanes, y en el que radica su valor en tanto especulación antropológica: el eros, como retorno a nuestra naturaleza primordial, es la definición de lo humano en general:

"... es el amor de los unos a los otros connatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos y curar la naturaleza humana. Cada uno de nosotros, efectivamente, es una contraseña (symbolón) de hombre" (10).

El amor entendido como búsqueda de la reintegración de la totalidad primordial plantea que el amado no nos es ajeno, sino propio (11), mientras que la individualidad es pérdida y separación. La disgregación se considera castigo divino a la arrogancia humana, y la intimidad con el

otro se concibe como unión consigo mismo, más que unión afrodisiáca. Aristófanes mantiene que lo que se quiere en la relación amorosa es restaurar la pérdida original, es decir, "... el alma de cada uno, algo que no puede decir [el amante], pero que adivina confusamente y deja entender como enigma" (12). En suma, el deseo sexual simbolizaría el deseo del otro, como el deseo del otro el deseo de uno mismo, y la relación erótica consumaría el deseo prehistórico de la experiencia del goce total que excluye de sí la angustia de la temporalidad:

"... tan solo podría alcanzar la felicidad nuestra especie si lleváramos el amor a su término de perfección y cada uno consiguiera el amado que le corresponde, remontándose a su primitiva naturalidad" (13).

La intimidad sexual alivia el deseo y el dolor provocados por la separación, y permite la pervivencia humana a través de la procreación, el trabajo y la cultura: Zeus dispone el orden sexual para que los hombres, habiendo "... hartura del contacto, temaran un tiempo de descanso, centraran su atención en el trabajo y se cuidaran de las demás cosas de la vida" (14). Por consiguiente, la precariedad de la condición humana impone restricciones al deseo, pero aún así la imagen masculino-aristocrática de la cultura no es opresiva; ésta es mirada como obra de eros negador de la separación y de la muerte, y como una compensación aloplástica del Yo.

Platón presenta el elogio de Agatón como la culminación del estilo retórico, tanto poética como discursivamente, de ahí que ocupe el lugar anterior al encomio socrático, toda vez que acentúa la ruptura del dis-

curso filosófico respecto de la techné retórica, en la cual la brillantez de la forma y la riqueza del lenguaje contrastan con el contenido, y de esa manera sugiere las limitaciones de un discurso sujeto al principio de la eficacia persuasiva del efecto de verosimilitud al margen de la verdad y auténtica consistencia. La exaltación de las cualidades de eros se traduce en la negación de los atributos que los encomios anteriores habían alabado con base en las mismas fuentes (la tradición literaria y cosmológica común); como cuando se refiere el poeta al amor en tanto fuente de paz y amistad, vencedor de Ares y morador de lo florido, en oposición al eros inspirador del valor en la guerra alabado por Fedro y Pausanias, o cuando su descripción del eros delicado y sublime contradice el concepto hesiódico del amor. Platón muestra, con ello, que la articulación del discurso es aparente y que las cualidades elogiadas se suceden armónicamente desde el punto de vista formal pero se oponen en sentido estricto.

Por otra parte, el discurso de Agatón significa, irónica y paradójicamente, la declinación del sentido trágico del amor, en la medida en que la imagen dulzona de eros que presenta lo despoja de sus atributos arcaicos: 'fuerza generadora' que sintetiza la ambivalencia de lo sagrado y su poder a un mismo tiempo creador y destructor, que "... rompe las fuerzas, y que de todos los Dioses y de todos los hombres doma la inteligencia y la sabiduría en sus pechos" (15).

De hecho, para Platón, la visión trágica del eros la da la comedia, y rescata solamente la parte 'grave' del discurso de Agatón, que, al oponer eros a la 'necesidad' adscribe al amor el sentido de trascendencia: Eros es "... dios poeta tan hábil que puede incluso crear atro" (16).

La intervención de Sócrates rompe con el tono y la forma de los discursos que le anteceden y sitúa el tema del eros nuevamente en el terreno de la realidad psicológica, porque el encomio de Aristófanes lo había hecho a su manera (17).

En primer término, muestra que Agatón no cumplió con la regla discursiva que propuso inicialmente, de determinar la naturaleza de eros y de sus efectos antes de efectuar su encomio, por la incapacidad de la retórica como techné; mientras que el diálogo permite establecer un punto de partida concreto para la reflexión sobre el amor: el objeto otorga su sentido al deseo y lo liga con el tiempo. Deseamos llegar a poseer aquello de lo cual carecemos, o bien seguir poseyéndolo; y ya que es imposible desear lo que se posee, el amor no puede ser ni bello ni bueno (18).

Con lo anterior, Sócrates plantea en la obra algo que en una sociedad como la griega no podía decirse abiertamente dada la relación estrecha entre 'impiedad' e 'ilegalidad' vigente hasta el período clásico. La idea de la distinción o de la oposición entre el orden natural y el orden legal entendido como 'convención', introducida por los sofistas, carecía de influencia entre las mayorías y sólo unos cuantos se atrevían a declarar partidarios suyos (19). Hay que diferenciar, no obstante, la postura del filósofo en relación con la sofística: su reserva en materia religiosa es reiterada por Platón en el Banquete sobre todo mediante el prólogo dialéctico del discurso, que parece querer decirnos que Sócrates simplemente reconoce que las opiniones consagradas por la tradición no logran transmitir una idea coherente del eros como divi

nidad, mientras que para él y para Platón, el primer requisito que debe satisfacer todo discurso es el de no contradicción (20). En todo caso, el modo socrático de abordar el tema, en general, deja de lado la autenticidad del discurso religioso como tal pero amenaza la estabilidad institucional de la religión tradicional (21); quizá por eso, como apunta Jaeger, Platón la presenta aquí a través de una imagen mistagógica --aunque, como se ratificará en el siguiente capítulo, cumple además una función simbólica más compleja, que, por otra parte, se ve confirmada en que ya en el Lisis el filósofo formula su hipótesis del tercer género de objetos reales en términos bastante similares.

Platón hace patente, en el Banquete, la discontinuidad del discurso socrático respecto de la tradición mitológica y cosmológica, pero al mismo tiempo elige la imagen de Diótima de Mantinea, "la que honra a Zeus" (el separador de la naturaleza humana, según el encomio de Aristófanes; y el guía de los filósofos, según el Pedro), mediadora entre dioses y hombres, figura femenina y sagrada a la vez, que inicia a Sócrates en los misterios del amor --únicos que éste afirma conocer (22).

Independientemente de su historicidad, la revelación de Diótima por su forma --es decir, por lo que hay de mayéutico en ella--, constituye un saber que Sócrates poseía y que gracias a las preguntas de la sabia aflora, con lo que ésta viene a ser una especie de alter ego socrático; de hecho, en su revelación la genealogía de Eros es puramente alegórica y la dialéctica es la que confirma la naturaleza dual y demográfica del amor, como observa Jaeger en Paidéia (23). Y por lo que toca a su lugar de origen, 'Mantinea' hace clara referencia a Mantiniké,

mántica o adivinación (24), cuyo sentido aparece vinculado frecuentemente en la obra de Platón con las creencias verdaderas carentes de justificación y el saber intuitivo (25).

A mi modo de ver, el hecho de que el filósofo haya elegido en el Banquete el arte adivinatoria como modelo de techné erótica, significa que el conocimiento (como ciencia) muchas veces se alcanza a través de intuiciones adivinatorias (o hipótesis de orden intuitivo) tales como las que Sócrates interpretó y sometió a examen y prueba toda su vida; en ese sentido, no se diferenciaría sustancialmente de la mayéutica; así, las preguntas de Diótima revelan a Sócrates que, tal como existió un saber intermedio entre la ignorancia y la sabiduría (es decir, la recta opinión carente de explicación), puede muy bien que eros sea un ser intermedio entre lo mortal y lo divino o inmortal: un daimon cuyo poder consista en establecer contacto entre lo humano y lo divino.

El símbolo de la mántica acentúa, al mismo tiempo, la concepción platónica del eros como progresiva trascendencia de los contrarios y de lo condicionado, y la acerca a las concepciones místicas, en donde la experiencia de la dualidad es superada en la experiencia de la perfecta unidad. La experiencia erótica que narra Sócrates vendría a ser, por ejemplo, solidaria a la experiencia del Nirvana en que recorre el camino de la dualidad del mundo fenoménico hasta su superación en la trascendencia, momento en que se suspenden los procesos biosemáticos en una participación beatífica, esto es plena, del ser como Absoluto (26).

Es muy significativo que Sócrates insista en el carácter 'misterioso' de las cuestiones del amor y en la necesidad de una iniciación --

perfecta en la contemplación de la belleza (27), que abarque los diferentes niveles de atracción por lo bello (desde su forma más inmediata como deseo de un cuerpo hermoso hasta la aspiración de la Belleza total, que sería la ciencia, en tanto vinculación erótica con la realidad absoluta y universal). La serie de encantos encierra, en efecto, la gradación erótica que el filósofo considera parte de la iniciación en los misterios de eros: desde la atracción por un cuerpo hermoso hasta el amor como búsqueda y recreación de la belleza en el arte; y desde la belleza en su sentido un tanto trivializado de kalokagathía como "lo contrario de lo torpe" (en el discurso de Pausanias), hasta sus sentidos político, cósmico, ontológico, psicológico, moral y estético; punto en que ha tendido a verse el aspecto dialéctico estructural de la obra. Desde ese punto de vista, cada uno de los asistentes al simposio ha recorrido parte del camino ascendente del eros y parecería, por tanto, que su odog es una fuerza inherente al amor que impule a lo universal. Pese a lo anterior, el filósofo distingue la vía erótica filosófica del erotismo común: su discurso rompe no solamente con la manera de hablar acerca del eros sino con la forma misma de entablar una relación erótica con otro:

"He aquí, pues, el correcto modo de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión [a saber, la Idea de Belleza] y valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo en dos y de dos a todos - los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último, lo que es la belleza en sí" (28).

De manera, pues, que el camino de la filosofía es el camino de eros,

pero el momento de la contemplación de la belleza absoluta supone una ruptura con los estados anteriores, de la cual el abrazo de Alcibíades y Sócrates parecería la más clara expresión, en el Banquete (29).

El retrato del filósofo que hace Alcibíades al final de la obra refuerza, ciertamente, la imagen de que el eros platónico sintetiza y reconcilia lo dionisiaco y lo apolíneo bajo la figura del sileno, que, como señala Nietzsche, era "... el tipo primordial del hombre, la expresión de sus emociones más elevadas y más fuertes [...], voz profunda de la Naturaleza que proclama su sabiduría, símbolo de la omnipotencia sexual que Grecia había aprendido a mirar con estupefacción tímida y respetuosa..." (30).

A pesar de ello, el elogio a Sócrates marca un paralelo estricto entre el Sátiro Marsias y el filósofo: uno embriaga con su música, el otro con sus palabras, y la violenta turbación que causa Sócrates se resuelve en un sentido diverso, pues agita la conciencia moral y despierta vergüenza por las cosas que hace reconocer a quien lo escucha. Luego entonces, la interpretación que rechaza el aspecto dialéctico del eros platónico y plantea un dualismo radical se niega a reconocer el núcleo sensual del deseo y de la belleza --presente, como hemos visto, tanto en el Lisis como en el Banquete; pero también la interpretación contraria tiende a exagerar el sentido del eros sindesmos al confundirlo con una armonía absoluta entre el cosmos moral y físico, como sería el caso de Jaeger en Paideia (31), ya que, si bien es cierto que el desprendimiento erótico de lo finito que Sócrates describe en su discurso no es un abandono del mundo, y la concepción estética de la ciencia, en Platón se basa en el sentido erótico del conocimiento y propone la unificación del sujeto y del objeto, de lo universal y lo particular, de lo infinito y lo finito, a la vez no deja de imaginar el goce y la realización en la

trascendencia, lo que viene, finalmente, a constituirse en nexo con la filosofía de la muerte desarrollada en el Fedón.

Por consiguiente, es necesario aclarar el sentido en que el eros platónico concilia la praxis teórica con el conjunto de actividades eróticas.

El discurso de Sócrates parte de la distinción entre el deseo y su objeto (32) y de la relación peculiar entre ambos. El objeto no pertenece al sujeto en cuanto no forma parte de su naturaleza, esto es, no es una cualidad suya, pero tampoco le es ajeno: la naturaleza dual o 'demoníaca' del amante le emparenta en cierta forma con el objeto. Sólo que esta manera de entender la relación de 'afinidad' o 'parentesco' entre ambos trasciende la definición psicológica predominante en el Lisis, y conecta con la hipótesis del objeto primario del deseo (proton filion) de ese mismo diálogo, puesto que supone la distinción entre los 'objetos bellos' y la 'Belleza absoluta', al mismo tiempo que fija una relación de participación entre ambos (33), de otra manera no se entendería cómo, en el Banquete, las formas de filia por los diferentes objetos bellos integran los sucesivos momentos del eros total y forman la única vía de acceso a la visión absoluta de la Belleza.

Platón retoma la problemática abierta en el Lisis en torno a la distinción entre el 'objeto' y el 'fin' (telos) de la filia; la pregunta de Diótima "... el amante de las cosas bellas las desea: ¿qué desea?" y la declaración socrática acerca del modo correcto de conducirse en el amor: "... empezar por las cosas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión [la Idea de Belleza]" (34), expresan que el amor a los

objetos no agota la intencionalidad del amor. La novedad reside en que el Banquete apunta hacia una solución dialéctica del problema a través de la ordenación jerárquica de los objetos bellos con base en su universalidad (bellena particular de un cuerpo hermoso-hermosura corpórea-belleza del alma-belleza en el arte-belleza del conocimiento), y mediante la unificación de los conceptos relativos de 'objeto' y 'fin' (telos) en el concepto de 'Belleza en sí', pero sobre todo concibe que es la fuerza mediadora del eros la que pone los lazos entre los diferentes objetos y el Objeto del deseo: Eros es el gran vínculo que "... rellena el hueco de manera que el Todo queda ligado consigo mismo" (35).

Para Platón, eros es movimiento y actividad generadora: búsqueda de procrear en la belleza. Nuestra naturaleza mortal aspira a la persistencia, tanto en lo físico como en lo espiritual: "La unión de varón y de mujer es procreación y es una cosa divina, pues la proñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal" (36). En consecuencia, la trascendencia del eros y de su objeto concilian los amores disociados por la cultura, pero esta unificación, al interpretar el deseo físico como una pasión por la procreación y la sucesión, cancela el sentido puramente sensual e improductivo del deseo (Banquete 206C), de modo que aún la aceptación del amor homosexual se da en el contexto de la relación generadora de excelencias espirituales: Eros es el gran Peta, el Generador y Creador de bienes --pues "toda causa que haga pasar una cosa del no ser al ser es poesía" (37).

Por otra parte, para el filósofo, el deseo sólo puede ser deseo por la belleza, y como lo bello es bueno, "... el objeto del amor es

la posesión constante de lo bueno" (38). La identificación entre 'belleza' y 'bondad' (kalokagathía) la encontramos vagamente formulada en el Lisias (39), mientras que aquí la dialéctica erótica preocupa la unificación de lo bueno y de lo bello, al mismo tiempo que la diferenciación entre la Belleza total y los objetos bellos, que ya ha sido mencionada. Todo ello, suscita de nueva cuenta la dificultad de que los atributos de la Belleza: eternidad, inmutabilidad, simplicidad, unidad, perfección, absolutez, incorporeidad, pureza y existencia verdadera, parecen significar, efectivamente, la negación de lo bello concreto, junto con la distinción entre un eros verdadero y otro aparente o ilusorio, sobre todo si consideramos aquello de que ante la visión de la verdadera belleza el contemplador dará a sus virtudes de verdad y no copias o 'idolillos' de virtud (40).

Para Platón, sin embargo, el momento de la contemplación de la Belleza en sí es el momento de la vida "en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre" (41), y la aspiración a esa belleza es lo que nos empuja a continuar el camino ascendente del eros; de modo que la transición al eros total es la que realiza la unificación dialéctica del Objeto y el fin de la amistad, en una experiencia que posee el carácter de revelación o contemplación directa de la Belleza como este realísimo; y la ciencia discursiva, o sea los modos de la actividad lógica: el diálogo, la definición, en suma, el lenguaje, y ~~no~~ por aún, los signos mismos, desaparecen como mediadores en el contacto con el objeto (la Idea), para dar paso a la Ciencia como visión absoluta e inmediata de la Belleza (42).

A pesar de su carácter contemplativo y extático, la Ciencia Absoluta no deja de ser unidad de teoría y práctica, en tanto la fuerza generadora del amor impulsa a crear virtudes o excelencias (43): Ciencia es contemplación (theoría), pero contemplación fecundante, porque la fuerza del eros que pone al hombre en posesión de la Belleza, lo pone también en disposición de recrearla.

"... es más hermosa la locura que procede de la divi-  
nidad que la cordura, que tiene su origen en los hombres".

Platón. Fedro 243c, p.863.

## III

Antes de ocuparme del problema del eros en el Fedro, quisiera presentar algunos puntos en contra de las opiniones de Taylor y Jaeger, quienes descartan la relevancia filosófica del tratamiento que dá Platón al tema en esa obra.

Taylor considera que el problema más difícil que plantea la interpretación del diálogo es el de su unidad, y estima que la discusión -- central gira en torno de la cuestión de una techné retórica genuina -- que aplique una psicología científica de las emociones. Las razones en que apoya su postura son las siguientes:

1. Es dudoso que el tema del eros, particularmente bajo el aspecto marcadamente sexual que asume en el diálogo, pueda constituir el verdadero asunto en discusión. A su juicio, se trata de una elección fortuita (explicable en base a lo ocurrido del tema entre los retóricos) que dá ocasión al examen del despliegue retórico.

Respuesta: a) Según defenderé en la interpretación que propongo, precisamente por la conexión entre los temas del amor y la psicología, el tratamiento del eros, en el Fedro, vá más allá de lo que Taylor reduce llanamente a 'amor sexual'.

b) Aparte, su postura me parece cuestionable no solamente en razón del significado y alcance del tema del amor en la filosofía platónica (como tendremos oportunidad de apreciar más adelante), sino porque Platón manifiesta claramente en el prólogo de la obra que se trata de

un tema sacrático y, en consecuencia, de interés no exclusivamente retórico: "... per cierto, Sócrates, que es de tu incumbencia lo que vas a oír, porque el discurso de que tratábamos estaba relacionado en cierto modo con el amor" (1).

c) Resultaría un contrasentido que Sócrates decidiera ocuparse de un asunto intrascendente y, después, que elaborara un mito acerca del mismo, luego de haber declarado: "... aún no puedo, según la inscripción de Delfos, conocerme a mí mismo, e ignorando todavía eso me resulta ridículo considerar lo que no me concierne" (2).

2. La resistencia por parte de Taylor a una exégesis que extrae consecuencias filosóficas a partir de los detalles de la imagen.

Respuesta: a) su negativa a conceder valer a la alegoría aplica un criterio reduccionista a la obra de Platón, en tanto que b) una perspectiva diferente nos brinda la ventaja de acceder a una comprensión -- más totalizadora del Fedro en particular, y de la teoría del amor y la antropología platónicas, en general.

3. Las diferencias palpables entre las imágenes del alma y de la divinidad presentes en el Fedro, respecto de las que se encuentran en La República o algunas enseñanzas del Timeo --atribuibles, según Taylor, a que Platón se deja cautivar por la necesidad poética (=extrafilosófica) de conseguir una unidad de la representación pictórica, en el pasaje del Fedro a que hace alusión--, le parecen una base razonable para desechar la psicología que sugiere la alegoría del Fedro.

Respuesta: A mi juicio, constituyen razones suficientes para conceder peso a la alegoría del Fedro: a) la solidaridad que ésta guarda con

la teoría del movimiento y del alma expresadas en el Fedro, como tendremos ocasión de constatar; b) el hecho de que las imágenes del alma que nos ofrece el filósofo en el Fedro y en La República sean distintas, pero no incompatibles (3); y c) el argumento de que Platón no fue un poeta mediocre y pudo haber creado otra imagen (de juzgarla inadecuada), dado que en su obra, como advierte Bowra, "lo poético nunca es mero ornamento del discurso".

Pasaré a examinar, ahora, la postura de Jaeger en lo tocante al significado e importancia del tema del amor en el Fedro.

1. Platón toma un tópico (el del eros), común en los ejercicios retóricos, y "recoge el tema como jugando" con la finalidad de "establecer el ejemplo de una nueva retórica sobre la base científica esbozada en el Fedro" (4).

Respuesta: Habría que objetar que en el Banquete también Platón "recoge el tema como jugando", y que en ambas obras el filósofo expresa que se trata de un tema de 'incumbencia socrática' (5).

2. Jaeger opina que la unidad del Fedro está dada por su relación con el problema retórico, al cual se dedican (por igual) las dos partes de la obra.

Respuesta: Si, efectivamente, el problema de la interpretación del Fedro lo planteara su composición, me parecería más acertado atribuir la unidad del diálogo al tratamiento de la psicología que al de la retórica --dado el nexo entre la concepción del eros (que Jaeger limita

al 'auténtico') y la idea del alma, así como entre la genuina retórica y la psicología científica (que acepta sin reparos). Pero me inclino a pensar que la raíz del problema se encuentra en las discrepancias que el pensamiento de Platón alberga, en materia retórica y psicológica, entre el Fedón y el Fedro, o entre el Banquete y el Fedón (por ejemplo), lo cual debería obligarnos a reconocer que la filosofía platónica no es un sistema acabado del cual podamos desprender sin dificultad temas y subtemas.

3. Jaeger explica que Platón, incidentalmente, en su esfuerzo por demostrar los defectos de Lisias como escritor y por establecer un ejemplo conveniente de retórica científica, eleva la discusión acerca del eros a una "verdadera consideración filosófica" vinculándola con su idea del alma (6).

Respuesta: Una interpretación como la que me propongo en este capítulo --centrada en el problema del amor--, ofrece razones más profundas de por qué Platón da un tratamiento filosófico al tema del eros en el Fedro, las cuales tienen la virtud de resultar mucho más compatibles con las enseñanzas del Lisis y del Banquete y nos proponen una visión menos reduccionista del Fedro.

Ahora bien, mi intención no es discutir o rechazar la importancia del problema retórico en el Fedro, sino poner en claro la relevancia filosófica de la cuestión del amor en el Fedro. Considero que reconocer la importancia filosófica del eros en el diálogo no tiene por qué interferir (como parecen suponer Taylor y Jaeger) con la discusión que estiman central en la obra, a saber, la cuestión de una techné retóri-

ca que aplique una psicología científica de las emociones, y que, de hecho, el Fedro no sería un caso aislado en que el filósofo examine el problema retórico en relación con el tema del amor: están los ejemplos del Lisis y del Banquete.

4. Para Jaeger, "el paralelo entre el Banquete y el Fedro es explicable pero falso", toda vez que el tema que adquiere importancia a partir de la segunda parte del Fedro es el de la retórica científica, específicamente, la cuestión del método dialéctico.

Respuesta: Tomando en cuenta, primero, el reconocimiento que hace Jaeger mismo de la relación entre la psicología y el tema del amor en la obra a que nos estamos refiriendo --aunque se limite al caso concreto del 'auténtico eros', o sea, al segundo discurso de Sócrates (7)--, así como su interpretación de la teoría platónica del amor en el Banquete --a la cual adscribe un significado muy especial: el de reconciliar lo dionisiaco y lo apolíneo, y ofrecer una síntesis de las filosofías de Heráclito y Parménides (8)--, Jaeger debería de haber justificado la escasa importancia que concede al tratamiento del tema por parte de Platón, en lugar de brindarnos una mera excusa por haberse abstenido de examinar a fondo el problema del eros en un capítulo que dedica a considerar el papel de una auténtica techné retórica puesta al servicio de la paideia y orientada a la educación de la masa.

psique y eros

Platón nos habla, en el Fedón, del riesgo hermoso que suponen la reflexión y la creencia en la naturaleza divina e inmortal del alma como fuente de la esperanza y del alivio frente al dolor por la muerte - de Sócrates y al horror que significaría la ausencia de una justicia - después de la muerte (9). Convencido de la relación entre misología y misantropía, acepta la incertidumbre de nuestro conocimiento acerca de esas cuestiones, pero al mismo tiempo afirma su confianza en la razón y la validez de una reflexión filosófica en torno a ellas. En el Fedro asume ese riesgo, y guiado por esa esperanza elabora lo que será su argumento más concluyente en favor de la inmortalidad del alma y la definición de ésta como principio de movimiento (10).

Luego de haber arribado a ese punto que toca el umbral de lo incognoscible, la forma que adopta tal asunción es el lenguaje simbólico: en el Fedro la psicología también es poesía. La virtualidad expresiva del símbolo y su carácter de irracional cifrado, así como la concordancia entre el lenguaje y su objeto rigen su elección, en la medida en que la pertenencia del alma a la esfera de lo divino la coloca - fuera de la racionalidad y de lo susceptible de ser conocido de un modo directo (11).

Pero la alegoría del Fedro, aparte de significar esa profunda conciencia de las dificultades que supone la elaboración de una psicología, por su oposición al Fedón y su conexión con el Poema de Parménides, encierra además un sentido que vale la pena destacar, toda vez que es por

la interpretación que se revela la riqueza semántica del símbolo y su pertenencia a un discurso integral (12).

Como Parménides, Platón lleva a cabo "... una transferencia del simbolismo religioso a los procesos intelectuales de la filosofía" (13). Sócrates pronuncia su segundo discurso con la cabeza descubierta (14) y sus palabras comparten el matiz insondable de la palabra divina (del mithos); aunque a diferencia del Poema, su revelación no proviene de una deidad o potencia externa, sino de la locura o manía que pone al alma en trance de adivinación (15). La verdad comparte el sentido parmenídeo de alétheia o revelación: no es manifiesta sino oculta y de naturaleza divina o absoluta, es decir, el término de un proceso de descubrimiento. Y el filósofo es el vidente o mystes ("el que conoce") en el sentido de que ha padecido (de pathsin) el conocimiento, este es, - lo ha experimentado como un pasaje misterioso que desata los lazos terrenales y anuda los lazos con su suelo de origen. La filosofía (al igual que en el Banquete) es una forma de locura, y el filósofo un poseído - por el dios (16); eros es esa Moirá o inspiración divina de la cuál -- nos habla al comienzo del Ión (17), en el Lisis (18) y también en el Menón (19). Y, por último, tanto Sócrates en el Banquete (20) y Fedro (21), como Pitágoras en el Teeteto (22) encarnan la imagen del amante de la sabiduría que "recorre caminos alejados de las sendas trilladas de los mortales".

La representación platónica del alma, sin embargo, expresa simbólicamente la unidad en tensión de los impulsos que mueven al hombre - en sentidos opuestos: "Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga sostenidos por alas" (23);

en tanto que la parmenídea acentúa la naturaleza dual de los mortales; en ella, la diosa, las doncellas, el filósofo conducido (desde afuera) por éstas, y el carro mismo en que es transportado, en fin, cada uno de los elementos de la imagen, posee una identidad propia que los hace a unas guiar y al otro seguir dócilmente, su movimiento. En la alegoría del Fedro, en cambio, "... el conductor guía una pareja de caballos; [...] de los caballos, el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole; el otro está constituido de elementos contrarios y es el mismo contrario. En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difícil la conducción" (24).

El alma como unidad de auriga, caballos y alas (el juicio, el apeto y el impulso del coraje y el honor), sigue trabajosamente en su cortejo al dios que eligió seguir (25). Pareciera, pues, que Platón usa deliberadamente la simbología del Poema parmenídeo para acentuar su rechazo del dualismo.

Por su parte, la definición del alma como 'principio de movimiento' (26), confirma la relevancia y el significado de la imagen, ya que por sí sola se aparta del esquema dualista del Fedón, al concebir la completa autonomía de movimientos del alma y con ello, poner término a la correspondencia entre la polaridad bien/mal y la dualidad alma/cuerpo. Como subraya Burnet, a partir de ella "Ya no podemos referir el mal al cuerpo o a la materia; la filosofía del movimiento requiere que lo atribuyamos al alma tanto como hacemos con el bien" (27). En consecuencia, el concepto platónico de psique-anima trasciende la distinción que suele aplicarse entre 'lo material' y 'lo espiritual' por su trasfondo lingüístico y cultural (28), y por referirse al hombre como una totalidad que abarca tendencias o apetitos propios del cuerpo, no a u-

na 'parte' o 'sustancia separable' suya, como ocurre con el concepto de psique del Fedón (29). Desde ese punto de vista, se encuentra mucho más cerca del concepto de alma-neuma de Anaxímenes, que "mantiene la unión" y cuya cualidad espiritual consiste en ser rectora, no inmaterial, que de la idea cristiana tardía (pos-cartesiana) del alma. Así, al ocuparse de la relación entre alma y cuerpo en el Fedro, Eduardo Nicol comenta: "... aunque Platón no lo diga de este modo, resulta de su teoría genética [ética E.N.] que el alma no puede concebirse a sí misma sin el cuerpo. No hay acciones anímicas puras" (30).

En efecto, Platón rechaza los dos primeros discursos del Fedro por que a su juicio aportan una explicación inadecuada e ingónua de los procesos psíquicos, fundada en el supuesto erróneo de que los movimientos del alma se hallan regidos por dos principios: uno interno (el deseo de lo placentero) y otro externo o adquirido (la opinión de lo bueno), en función de su teoría del movimiento, y además porque se encuentra convencido de que la experiencia amorosa revela una naturaleza más compleja y nos permite acceder a un conocimiento más profundo del alma (31).

La psicología conscientemente adopta la forma simbólica, y afirma una vez más la liga profunda entre psique y eros, que ya había establecido en el Lisis (32) y, después, en el Banquete, con la elección de la mística como modelo de techné erótica.

Para el filósofo, la experiencia amorosa pone de manifiesto que el anhelo por el otro nos descubre como cuerpo pero el deseo no se queda ahí, sino que trasciende ese contenido en el de el otro irreductible: el amante-amado "... no puede alegar ninguna razón, y no se dá cuenta de que, como en un espejo, se vé a sí mismo en su amante; siempre que aquél está presente, deja como él de sufrir, y cuando está au

sente, del mismo modo también lo echa de menos y es echado de menos, teniendo así un contraamor que es la imagen del amor. El lo llama y lo cree, no amor, sino amistad, y desea de un modo semejante que aquel, pero más débilmente, ver, tocar, besar al otro y acostarse con él..." (33).

Por consiguiente, la pasión amorosa alcanza un nuevo sentido sin anular el anterior. Como advierte Juliana González (34), el amor estrictamente platónico no consiste en la negación como tal de la sensualidad y del deseo, sino del quedarse detenido en la experiencia de sex-cuerpo: La psique, en tanto que unidad dinámica y principio de movimiento (arché kinésicos), marca el sentido trascendente del deseo y se eleva por encima de lo que primero le pareciera hermoso.

De modo que, tanto la filosofía del movimiento como la fenomenología de la pasión, en el Fedro, inciden en el carácter immanente y dinámico de la normatividad moral, en cuanto generada en el interior del sujeto y fundada en la raíz subjetiva de la trascendencia, es decir, en la condición erótica o 'demoníaca' humana (35); Sócrates dice en el diálogo: Eros es 'alado' porque 'hace crecer las alas' (36).

A diferencia de cómo ocurriría a la luz del Fedón, en el Fedro la auténtica relación amorosa no resulta de una lucha entre dos sustancias distintas: por un lado, el cuerpo, y por otro, el alma; tampoco de la oposición entre dos principios: uno interno y otro externo; el eros auténtico tiene su origen en un proceso interno e iniciático del alma. En realidad, Platón describe, fundamentalmente, el proceso de sublimación del que hablará Freud con un lenguaje distinto como "... impulsos sexuales inhibidos de sus aspiraciones, que no necesitan ser descritos como sublimados aunque están 'estrechamente relacionados' con los impulsos sublimados. 'Ellos no han abandonado sus aspiraciones sexuales directas, pero son mantenidos atrás por resistencias internas que les impiden alcanzarlas'" (37).

El problema que nos plantea el texto platónico es determinar en qué consiste, específicamente, ese tránsito 'iniciático' propiciado por el eros.

Para Platón, la Belleza es el puente sensible que nos une al suelo de origen: "... sólo a la belleza le ha caído en suerte ser lo más manifiesto y lo más susceptible de despertar el amor" (38). El amor a la belleza y a las cosas bellas lleva a los amantes a la contemplación de la realidad íntegra, simple y absoluta (39) porque el deseo de poseer la libera lo antes obstruido y pone al alma en condiciones de recordar el conocimiento:

"Tan hermosas son, pues, y tan bienhechoras resultan las aspiraciones de los verdaderos amantes, que son al mismo tiempo su propia iniciación (al menos si llevan a cabo aquello a que aspiran como he dicho), para aquél que es objeto de la amistad de un amigo enloquecido por el amor, si se deja conquistar por él" (40).

Justamente, en que la belleza del amado agite el alma en sentimientos encontrados produciendo emociones violentas de alegría y dolor, deseo y respeto, indignación, pudor, terror y reverencia (41), parece consistir la fuerza impulsora e 'iniciática' del amor.

De acuerdo con el discurso de Sócrates, cuando el amante, absorta la mirada a la vista del bello rostro del amado se siente poseído de calor, sudor y escalofrío, arde en anhelos y siente cómo toda su alma se agita, retrocede de temor y reverencia ante la visión del amado; éste queda transfigurado ante sus ojos en un ser de carácter sagrado y, a partir de ese instante, lo reverencia y lo sigue como a un dios (42),

Porque la pasión --esa 'desconcertante mezcla de sentimientos', 'agitación', 'aflicción y gozo', esa 'tortura' y 'locura sin reposo', ese 'placer delicioso' (43)-- constituye, de suyo, una experiencia "iniciática", en razón de que el enamorado no sólo vé al otro, sino a la Belleza.

El momento de la revelación del absoluto es descrito como una especie de "interacción de lo transtemporal en lo temporal" (44), un 'advenimiento' o 'instante' (45) que anula la exterioridad del otro --y de su belleza, en cuanto objeto de deseo-- y que, junto con ello, suscita la aparición de un sentido distinto, el cual es interpretado como la finalidad propia del eros que yace oculta en el alma del amante. La pasión no es concebida como una expresión del deseo en su exterioridad y/o en referencia a un objeto bello ajeno, sino como una vivencia que anula la distancia entre el Yo y el Otro, porque descubre la identidad común del amante y del amado por mediación del recuerdo. Debemos distinguir, por tanto, esta experiencia de un "esteticismo erótico", puesto que el otro no es captado como un mero reflejo de la belleza universal.

En resumen, Platón dota de sentido al impulso irracional a través de su relación con el fin último (46), básicamente 1) al postular que el objeto propio del eros es la Belleza (kalokagathía) (47), 2) al concebir una participación entre los objetos bellos y la Belleza total (48), 3) al mantener que el amor es una fuerza dialéctica que recorre la gradación de lo bello hasta su objeto más propio: primero la belleza de un cuerpo, luego la de los cuerpos bellos en general (medida-pro

porción-armonía-salud-fuerza), luego, la belleza de las almas (medura-justicia-valor-templanza-y demás virtudes) y, por último, la belleza de la sabiduría (ciencias-artes-Belleza en sí) (49), por sobre todo 4) al sostener que desde el comienzo el amor por otro es reminiscencia: el delirio amoroso es 'iniciático' en lo que tiene de reconocimiento del carácter sagrado del amado, en la medida en que tal reconocimiento pone a los amantes en contacto con el mundo de los valores y dá origen a la relación de paideia entre ambos.

Lo anterior, significa una reiteración del concepto de eros expresado en el encomio aristofánico del Banquete, en donde, como observa Jaeger, relaciona el amor por otro ser humano con el perfeccionamiento del yo, dentro del proceso de formación de la personalidad (50); - por otra parte, representa la afirmación cabal de la unidad esencial del amor en cuanto impulso de cultura, puesto que no separa o desprende a la pasión de la fuerza generadora del amor: La pasión tiene el poder de revelar al amante una realidad de rango ontológico distinto.

"Aceptado, pues, y admitido a palabras y a trato, la benevolencia natural del amante dará, de cerca, golpe de gracia al amado, pues advertirá que todos los demás juntos, amigos y familiares, no pueden ofrecerle lote de amistad comparable con el del amigo endiosado. Y pasado en tales acciones conveniente tiempo, junto con el trato asiduo en gimnasios y reuniones, saltará copiosa hacia el amante la fuente de aquel río que Júpiter, enamorado de Ganymedes, llamó Anhelos; una parte de ella se sumirá en el amante mismo; otra, una vez lleno a rebosar, se desbordará hacia afuera; y a la manera como viento y eco, rebotando en liso y sólido, vuelven a donde salieron, así retorna el río de lo bello a través de los ojos hacia la Belleza. Y éntrese por donde se entrare en el alma, llega y la hinche [sic.], reaviva los canales de las plumas e impulsa a desarrollarse en alas..." (51).

Con la renuncia a la consumación del apetito original y con la sublimación del otro no se interrumpe ni pone fin a la pasión, según el

Fedro, ya que la deificación del amado no cancela la dirección primitiva del deseo; la pasión se transforma en amistad que aún desea, y en enajenación que perturba los modos de relación convencionales. En el primer caso, la coalescencia de apetitos asume el carácter de una lucha a muerte en el interior del alma, entre dos principios contrarios: uno bueno y otro malo. En el segundo, el amante se abandona por completo a la fuerza del amor, realiza su pasión. Ambos aspectos integran - por igual a la pasión amorosa; sólo que uno corresponde al plano interno del sujeto y el otro, al externo, en cuanto expresión maniática de ese estado (bajo la forma de seguimiento reverente del amado, de amor en la filosofía, de creación artística, o de búsqueda del conocimiento). En consecuencia, su análisis de la pasión no contrapone a ésta con la acción: la pasión es un estado de cautiverio, sujeción y dependencia que obra un poder en el sujeto que emana directamente de sí mismo (52), en la medida en que toda acción y toda emoción se generan en el interior del alma, que es el principio (arché) del movimiento. Al mismo tiempo, paradójicamente, la pasión desencadena un proceso de abandono gradual de la esfera de los sentidos, de ahí que constituya una experiencia iniciática.

La nueva denominación del eros sugiere el modo en que Platón concibe dicha experiencia: Eros-'deífa manía' participa del significado mediador de eros-'daimon', sin embargo, parece llenar el hueco entre el amor y su objeto --lo que pondría término al deseo en cuanto afán de trascendencia--; por consiguiente, conviene precisar que el eros-'deífa manía' salva el hiato entre sujeto y objeto de una manera muy peculiar

que debemos diferenciar de lo que sería una recuperación de la unidad perdida: Platón no abandona, en rigor, la concepción del amor del Banquete (centrada en la idea de trascendencia), más bien adopta una perspectiva distinta frente a la trascendencia; en el Fedro la inmortalidad es afirmada en un sentido immanente, o de retorno, pues el eros no es entendido como una fuerza divina extraña al sujeto (concepción que entrañaría una profunda contradicción con la idea del alma=principio de movimiento), sino como una especie de 'intuición' o 'adivinación' de la verdad, de la cual perdura algún recuerdo en el alma (esto es, como 'mántica' o a-letheia: sin olvido). Según la expresión de Juliana González: "... en el amante se persigue al dios y a la Belleza, y el dios y la Belleza se hallan en el amante" (53).

El camino hacia el conocimiento absoluto, a partir del momento -- del asombro (que en el Fedro no es desligado de la pasión), inicia una negación progresiva del cuerpo: el saber se hace cada vez más abstracto; se desplaza, primero, a la esfera audiovisual, y acaba siendo inteligencia pura de lo universal, sin mezcla de color ni de cualquiera otra cualidad sensible. En suma, la exaltación amorosa conduce a los amantes a la liberación de lo temporal y a la fusión con la realidad íntegra y absoluta: la muerte, pues, tiene cabida en el contexto de la poiesis erótica como ruptura con el mundo de las 'apariencias' y nacimiento de una forma más plena de vinculación con lo 'real', es decir, en tanto conocimiento.

Vale la pena, por lo tanto, recobrar el contenido cualitativo del concepto platónico del tiempo. En el Fedro nos topamos con una idea

del tiempo que no es cuantitativa ni lineal, que se desprende de la representación de la divinidad: "... nos forjamos de la divinidad una idea representándonosla como un ser viviente inmortal, con alma y cuerpo naturalmente unidos por toda la eternidad" (54). La eternidad es completud, supresión de la sucesión, e inmovilidad; una experiencia alejada de la angustia, que, aunque ciertamente "... queda a espaldas de él, como lo pasado, que sólo puede alcanzarse por medio de un regreso" (55), al mismo tiempo tiene un contenido de presente dilatado y de 'momento' (Augenblick): "mirada a los ojos". La pasión pone, o mejor, encuentra, un arquetipo mítico entre amante y amado (un recuerdo de la existencia anterior del alma, cuando ésta perteneciera al cortejo divino (56)), que funda la existencia del sujeto en dos sentidos: como modelo a imitar, y como parte del pasado del alma. Es decir, la pasión pone en marcha el proceso de anamnesis o reminiscencia, el cual dará origen a la amistad en la filosofía.

El 'amor libre entre los hombres nobles y dulces' de que habla Sócrates en su palinodia del eros, es la amistad en la filosofía; relación óptima con el otro que, sin cancelar la atracción sexual, entabla un vínculo que posibilita el perfeccionamiento recíproco de los amantes al unirlos también en la búsqueda del saber y de la verdad. El eros filosófico es el proceso mismo de recuperación del objeto primario del deseo (del proton filon del Lisis) que, a través de la indagación dialéctica y por la rememoración del Objeto que la multiplicidad de objetos hermosos nos conduce a evocar, actualiza un conocimiento que el alma posee con anterioridad a su existencia unida al cuerpo (57).

eros y tánatos

Si, como hemos visto, la afirmación platónica de la sensualidad en la trascendencia es patente en su concepto de eros, y de un modo muy especial en que los amantes-poetas acceden a la visión de la Belleza (58), ¿cómo conciliar, entonces, esta idea del amor con la filosofía de la muerte expresada en el Fedón, o con la concepción del cuerpo como obstáculo para el conocimiento absoluto, formulada en el propio Fedro cuando el filósofo describe la visión total de la Belleza como un estado de pureza "libre del cuerpo"?

Habría que despejar algunos malentendidos que suelen acompañar las interpretaciones simplistas de la obra platónica que tienden a presentárnosla como una visión unitaria y acabada del dualismo, y partir de que Platón nos habla de la muerte en varios sentidos.

Como el término de la existencia individual, en relación a la cual, y en contra de lo que suele suponerse, Burnet, por ejemplo, insiste en que el argumento platónico más decisivo en defensa de la inmortalidad del alma sólo prueba la eternidad del alma en general, no de las almas individuales (59). Podríamos agregar, en su apoyo, la afirmación de Las Leyes, según la cual "Alma y cuerpo [...] son indestructibles, pues si la una o el otro perecen, no habría generación de seres animados" (60), y por último, la siguiente advertencia de Ritter: "No puede asegurarse con certeza que Platón estuviese convencido de la inmortalidad del alma, habida cuenta de cómo habla de ella en los mitos del Gorgias y de La República" (61). No sería válido, por tanto, afirmar que Platón sosten-

ga la tesis dualista de que el alma inmortal individual se separe - con la muerte del cuerpo mortal; a lo sumo, podemos concluir que el filósofo mantiene hacia la muerte una actitud de incertidumbre y de esperanza.

Platón nos habla, además, de la muerte como de una experiencia - iniciática de ruptura con el mundo de las apariencias, a través de múltiples símbolos que acentúan la oposición entre nous y percepción sensible. La imagen del conocimiento como tránsito del mundo de las sombras al mundo de la luz abriga la fórmula iniciática de la salida del Hades (62). En la alegoría de la caverna, por ejemplo, ese tránsito tiene el doble sentido de muerte y nacimiento: la cueva es mundo (63) y es útero; la salida de la caverna significa el arduo trabajo de partir el conocimiento: el filósofo rompe con el mundo de las apariencias y regresa a iniciar a los otros en su alumbramiento, al igual que en el Teeteto practica el arte de la mayéutica (64).

En el Pedro, la representación del conocimiento de las Ideas como una visión pura (65) parece referirse a la muerte en su sentido simbólico; no obstante, debemos admitir que encierra una profunda negación del cuerpo. Por consiguiente, una auténtica búsqueda del sentido del eros platónico debería no solamente asumir que el pensamiento de Platón se debate siempre con la necesidad erótica de la afirmación de la trascendencia y la negación de la muerte como rechazo del cuerpo y de lo corpóreo (quizá en el Pedro más que en ninguna otra obra de manera tan aguda y contradictoria), tendría que abocarse, necesariamente, a la dificultad que supone toda esa ambivalencia en torno al cuerpo; de ahí la importancia de rescatar la semántica del mal en relación con el tema del eros y de la locura.

e l e r o s y e l m a l

Platón adopta, en el Lisis, una perspectiva distinta de las concepciones ontológicas de Parménides y Heráclito en relación al problema del mal. Cuando formula su hipótesis de que existe un tercer género de objetos reales, a saber, el de 'lo neutro' o 'perfectible', define al mal en sentido relativo como afección transitoria (es decir, no esencial) de un objeto de naturaleza neutra (66), y así, evita confinar el mal a una esfera de lo real y caer en contradicciones insolubles, al mismo tiempo que plantea la posibilidad de la dialéctica erótica.

La teoría del movimiento del Fedra y la hipótesis del tercer género de objetos constituyen los indicios más fuertes en contra de la interpretación dualista de la teoría platónica, independientemente de las afirmaciones contrarias que podemos encontrar a lo largo de la obra del filósofo (67).

Cuando Platón enfoca el problema del bien y del mal casi siempre opone la idea de acabamiento y plenitud a la idea de carencia e insuficiencia (68); mantiene, de hecho, el concepto parmenídeo de la perfección y la imagen empedocliana del bien: "... de circular soledad en el goce" (69). Lo anterior, nos permite considerar que si el deseo es 'carencia' y 'necesidad' y el amor se funda en el carácter inacabado e imperfecto del sujeto (70), la afección del mal de la que nos habla parece ser la condición erótica misma del sujeto; y debemos tener presente

que esta condición se refiere al hombre en su totalidad.

La hipótesis del Bien como telos del deseo, del Banquete --que en el Pedro adopta más acentuadamente su carácter de unidad con lo bello (kalokagathía), y que encontramos profigurada en el Lisis bajo la intuición de que el bien es lo más propio y cercano a nosotros (71)--, junto con la idea de la pertenencia recíproca de los amantes "en alma, en carácter o en cuerpo" (72), establecen definitivamente el género neutro del sujeto de la filía. Y la descripción de la pasión amorosa en el Pedro hace otro tanto, al poner de manifiesto que las emociones contradictorias despertadas por el amado agitan al amante en su totalidad; desde ese punto de vista, el lenguaje disocia lo que el alma padece en unidad; esa unidad contradictoria del eros que revela la conexión profunda entre paíque y eros y la acerca a la vivencia del terror sacro de la tragedia. Por otro lado, tal unidad es patente también en la idea de la sensación como afección del cuerpo y el alma juntas (73) y en la concepción del deseo como un impulso ánimico (en tanto "todo impulso pertenece al alma" (74)). Ello explicaría que la percepción de los objetos bellos conduzca a la evocación de la Belleza. Así, el filósofo nos dice expresamente en el Pedro: "... el hombre tiene que comprender según lo que llama 'idea', yendo de numerosas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento. Esto no es sino la reminiscencia de aquello que en otro tiempo vió nuestra alma en compañía de la divinidad y, mirando desde arriba lo que ahora decimos que es, levantaba la cabeza hacia lo que verdaderamente es" (75).

La ambigüedad proviene de los términos que el filósofo utiliza para referirse al deseo.

Platón define al mal como una 'enfermedad': un estado ajeno al cos

mos y una especie de locura. El malvado es incapaz de concordar consigo mismo y con los demás (76); "un ser sin aptitudes para la sociabilidad" ni la amistad, según el Gorgias (77). En La República, esboza una dialéctica común a las disposiciones del alma y las organizaciones de la polis (78), y establece la génesis de la 'tiranía de Eros' en otros estados menos extremos de enfermedad (la democracia y la oligarquía). "Tiranizado ya por el Amor, [el tirano] procede siempre, durante la vigilia, tal cual lo hacía rara vez durante el sueño; [...] viviendo bajo el dominio exclusivo de Eros, sin orden y sin ley..." (79), porque ha dejado crecer la parte bestial en sí mismo (80) y, sometido a toda clase de placeres y temores, vive siempre en lucha con los demás.

Sin duda, lo anterior dá cabida a la interpretación del concepto platónico del amor pasión como 'enfermedad', que el segundo discurso de Sócrates en el Fedro critica y rechaza terminantemente. El malentendido radica en que el filósofo nos habla de dos formas de locura: una que tiene su origen en la ignorancia, y otra de origen divino, a la cual dedica su encomio en el Fedro.

En relación a la primera, es claro que la concepción del mal como desequilibrio otorga a la condición moral el valor de una enfermedad cu ya contraparte es el estado de salud que emana del conocimiento. La ti ranía --que es la forma extrema de esa locura-- surge de la ignorancia, dice Sócrates en Protágoras (81) y en La República (82); el tirano con funde el placer con la cesación del dolor y cree experimentar su plen tud cuando del dolor pasa a un estado neutro de ausencia de dolor; des conoce, pues, la verdadera naturaleza del placer. La 'vida de culpa'

(hybris) se opone a la 'vida moderada' en que todavía no ha llegado a implantar un orden interior que emane de la propia experiencia del placer en su forma más plena: el placer pure (exento de dolor) que nos proporcionan el goce estético y el conocimiento (83). En conclusión, reduce fundamentalmente esta especie de mal a un problema del conocimiento.

Para Platón, el amante de la sabiduría experimenta lo que podríamos llamar la vivencia erótica de la culpa, o sea, el reconocimiento de la propia ignorancia que desvía al alma de su verdadero fin y la conduce a un estado de insensatez e impiedad; el filósofo ha gustado los placeres y porque los ha experimentado ha alcanzado un conocimiento más exacto de la naturaleza del placer (84), mientras que la mayoría confunde éste con los placeres impuros, sombras del verdadero placer. El -- cuerpo nos ata más firmemente a los goces pasajeros y al mundo de la sensualidad y de lo sensible, bajo ese aspecto, dificulta el acceso a las realidades de orden universal, que son las que posibilitan el perfeccionamiento moral del individuo (85). A pesar de todo, el conocimiento de la realidad "que verdaderamente es" sólo nos es dable a través de la dialéctica erótica como el proceso de la reminiscencia que parte de la experiencia del deseo por un cuerpo hermoso (86): Eros abarca a logos.

## e r o s   y   l o g o s

Quizá el uso, por parte del filósofo, de una terminología común para referirse al conocimiento y al amor podría aclarar el modo en que entiende el nexo entre eros y logos: el conocimiento (episteme) es una 'atadura' (desmos), es decir, logos 'ata' la creencia con la realidad y garantiza el acierto de nuestras creencias tanto como nuestra praxis (87); y Eros es sindesmos: vínculo universal que liga la parte con el todo. Así mismo, el hecho de que la epistemología platónica no separa los aspectos 'afectivo' y 'cognitivo' en la disposición hacia el objeto, puesto que el Bien supremo, esto es, el ser completo y acabado (téleon), es el satisfactor pleno (ikanón) o el destino final del deseo, y es también el verdadero objeto del conocimiento (88), lo cual:

- a) nos remite a la definición del bien como unidad con lo bello (89)
- b) tiende un puente con la concepción de la virtud como conocimiento (90), así como con
- c) la imagen del filósofo como el hombre erótico por excelencia (91), d) se vincula con la concepción de la libertad como 'voluntad verdadera' que descansa en el conocimiento genuino del bien (92), y
- e) explica el concepto de templanza (enkrateia), en el que advertimos, más que la idea de un renunciamiento al placer, la apertura a otras posibles formas del mismo: "... no puede ser verdaderamente temperante [quien no haya luchado con los deseos que llevan a la acción injusta e impía y] no los haya vencido nunca por la razón, con la acción y con el

arte, por juego o seriamente..." (93).

Me interesa insistir en que el aspecto erético de la razón se manifiesta, de acuerdo con Platón, no solamente en el proceso intelectual como afán de conocimiento y búsqueda de la verdad, sino en la fecundidad del logos y en su aspecto comunitario (punto que resalta particularmente Eduardo Nicol en su Idea del Hombre (94)), y en el salto final que la razón realiza en tanto intuición adivinatoria de la verdad. Como apunta Raymond Bayer: "La idea en sí no sólo exige un proceso intelectual para ser apercibida [sic], sino un último salto. Es este elemento irracional, intuitivo, visionario, el que permite a la belleza manifestarse en la apariencia" (95).

En relación al último punto la crítica se encuentra dividida, pero conviene tomar en cuenta que el filósofo nos habla del aspecto místico e intuitivo del conocimiento en varias obras y no únicamente en aquellas que dedica al tema del amor. Por ejemplo, en la Carta Séptima, escribe refiriéndose al conocimiento de las cuestiones últimas:

"Por lo menos, bien de cierto que no hay ni habrá ninguna obra semejante a estos temas. No hay [...] ningún medio de reducirlos a fórmulas como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado estos problemas durante largo tiempo y cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz, y enseguida crece por sí misma" (96).

Según el Pedro, "el alma tiene la facultad de adivinar" (97) y la locura es la fuerza iniciática que la pone en contacto con lo divino, en una experiencia íntima de la Belleza en lo bello, que suspende el tiempo transcurrir en la cotidianidad y nos abre a una dimensión más plé

na del ser. Sin duda, el filósofo se refiere, con ello, a la experiencia del asombro --que, según el Teeteto, marca el nacimiento de una disposición teórica ante el mundo (98). Lo sorprendente es que el asombro aparece ligado aquí con la peculiar emoción que experimenta el amante en la cercanía del amado. Y es que, en realidad, con su elogio a la locura, Platón va más lejos del reconocimiento que hace en el Banquete del papel de la sensualidad en la iniciación amorosa que dá paso al surgimiento de la moral, el arte y el conocimiento; llega a sostener que "... la propia razón tiene algo de dionisiaco" (99). A la luz del Fedro, "eros abarca a logos" significa que la razón misma es erótica, -- puesto que eros es la fuerza inspiradora de la vocación de episteme y, además, la theoria es una forma de manía, esto es, la actitud teórica es erótica y entusiástica. De ahí que el filósofo elija a la Mántica ("la más hermosa de las artes") como modelo de techné erótica, y de ahí también que pueda decirse que, en cierto modo, el logos platónico carece de contrario. Como observa Dugas: "A la causa que produce la mezcla de lo indefinido y lo definido, Platón le da, en el Filebo, el nombre de Inteligencia y, en el Banquete, el de Amor" (100).

"¿Qué es la mujer, oh hijo?

Un puro placer que envenena

la mente, y enajena el corazón."

Sófocles. Antígona

## IV

El sitio en que se desarrolla el diálogo del Lisis, tanto como sus interlocutores, anuncian lo que será el punto de partida concreto de la reflexión platónica sobre el amor: el discurso erótico masculino aristocrático.

La palestra, aparte de ser el lugar en donde los jóvenes de la época aprendían y practicaban gimnasia, era un punto de reunión privilegiado; y por su parte, Micos era un sofista más que un simple paidotriba (1), y Menexeno, Ctessipo e Hippothales pertenecían a familias atenienses notables. En cuanto a Lisis (miembro de una familia ilustre, el más bello entre los niños de su edad, diestro tañedor de lira y gran lector de poemas), parece encarnar el ideal aristocrático de belleza viril.

Los antecedentes de la amistad masculina, en Grecia, se remontan a la primitiva sociedad aristocrática (2), aunque al parecer el 'eros masculino', en Atenas, constituía la tradición de una clase, más que una costumbre extendida; al menos, la homosexualidad era tolerada en las ciudades dorias, así como en Creta y en Tebas, mientras que en Atenas la población parecía estar en su contra y sus simpatizantes se encontraban entre la nobleza, no el pueblo (3). Las sociedades aristocráticas secretas (hetairías) entre las que se practicaba --comunes en Atenas durante la guerra del Peloponeso-- constituían un fenómeno de naturaleza

política, sobre todo durante el período de decadencia de la nobleza, en la medida en que tendían a cohesionar a los aristócratas en forma semejante a como la solidaridad era fortalecida por los lazos de la amistad y del eros en la banda sagrada tebana, en tiempos de Epaminondas. La 'forma doria' del amor era tenida entre los atenienses de la época por signo de simpatía hacia a Esparta, y la filolaconia solía tener sus partidarios en los círculos aristocráticos hostiles al demos. (4).

En cuanto al Lisis, sus antecedentes se encuentran dados en la tradición literaria y filosófica que va de Homero y Teognis de Megara, hasta Pitágoras, Heráclito, Parménides y Empédocles, a la par que en la sociedad en que vivió Sócrates y que motivó en forma decisiva la producción filosófica de Platón: una sociedad aristocrática aunque se declarara democrática, que otorgaba la condición de 'ciudadano' --y con ello los derechos económicos y políticos-- a una minoría, y en la cual, a pesar de algunas reformas introducidas por Pericles, la división entre el trabajo manual y el intelectual alejaba a los hombres libres del trabajo productivo y delegaba este último a los esclavos y extranjeros residentes; y, por último, en la que existía una separación radical entre las tareas e ideales de hombres y mujeres, que limitaba el vínculo entre los sexos a una relación de carácter más económico que afectivo (5). No sería aventurado decir que en una sociedad como la descrita era natural que la relación amistosa de la que nos habla Platón al comienzo del Lisis, fuera exclusiva no sólo de una clase social, sino también de un sexo, dado que para un ateniense refinado tan solo en ese espacio social podían cumplirse las condiciones de la máxima "todo es común entre ami-

gos" (6).

Ahora bien, Platón veía en la separación entre la areté femenina y la masculina un obstáculo para el nacimiento de una amistad auténtica entre los sexos, y juzgaba que esta última representaba una condición necesaria para el establecimiento de una organización política óptima (para él, estable); en lo que hallamos un antecedente de la convicción hegeliana de que la sociedad "... crea su enemigo interior en lo que oprime" (7). Así, tanto en Alcibíades (8) como en La República (9), recalca las ventajas de implantar una filia común, pues veía la causa principal de la disgregación social en la oposición originada por la falta de comunidad en la propiedad, las mujeres, los hijos y la educación. Propone una nueva distribución de las artes que contradice la clasificación tradicional entre artes 'femeninas' y 'masculinas' y, a parte, reconoce abiertamente en contra de lo que se creía en su tiempo, que el obrar femenino obedece a condiciones de orden político: "No hay, por tanto, querido amigo, en el gobierno de la ciudad, oficio alguno - que corresponda a la mujer como tal mujer, o al hombre como tal hombre ..."(10). No obstante, enseguida añade: "Pero naturalmente también, la mujer es en todo más débil que el hombre" (11). De manera que, aún cuando sostenga que al compartir oficios y tareas "... no proceden contra la naturaleza de la mujer en sus relaciones con el hombre, pues todo ha de ser común entre ambos" (12), quizá en parte porque su propuesta en realidad no llega a rebasar los marcos de la sociedad esclavista, reduce sus alcances a una permeabilidad sumamente restringida, que deja sin alterar la estructura social.

EL Lisis no comparte el interés pragmático de La República o de Las Leyes; se propone conocer la naturaleza de la amistad, pero encierra la crítica que dirige el filósofo al discurso erótico masculino-aristocrático, ya que marca los límites lógicos y morales (es decir, políticos) de la noción tradicional de la filía y, con ello, demuestra la necesidad de definir la amistad y el amor en términos de reciprocidad, dado que Platón se encuentra convencido de que, desprovista de fundamento erótico, la organización social quedaría a merced de los impulsos y las voluntades de poder de los individuos, lo que haría irrealizable el proyecto de una felicidad duradera, libre de la violencia y el temor. En segundo lugar, se dá a la tarea de construir un concepto universal de amistad. Tal es el sentido del concepto del 'amado útil' de la primera parte del diálogo y de la definición de la filía como 'pertenencia' recíproca entre los amigos-amantes, de la última. A pesar de todo, sus resultados son bastante limitados y similares a los de La República, puesto que el reconocimiento de la condición de sujeto del amado --fundado en la idea del conocimiento como 'propiedad' del individuo-- reproduce en forma más abstracta la idea aristocrática de 'libertad', y, en consecuencia, el concepto de la 'amistad en la filosofía' en esta obra conserva la articulación entre el deseo y el poder, que pretendía anular. (De hecho, las categorías eróticas son definidas en el diálogo en términos que se ajustan a la axiomática de Las Leyes, en donde el filósofo presenta la subordinación social como desprendida de una jerarquía natural: 1) padres/hijos, 2) nobles/siervos, 3) viejos/jóvenes, 4) señores/esclaves, 5) mejores/peores, etc. (13)). Por lo -

que, finalmente, es justo decir, del Lisis, que representa un intento por construir un concepto universal de la filía que no alcanza a consumarse.

En el Banquete, Platón trata de conseguir una visión unitaria del eros a través de su teoría de la dialéctica erótica. Celebra, ciertamente, "... el origen y la sustancia sexual de las relaciones espirituales" (14), pero al mismo tiempo plantea un eros absorbido por logos: "la razón que subyuga los instintos" (15). Hay, en el Banquete, un -- sentido del eros que, si no es suprimido, al menos permanece reprimido, y que --para diferenciarlo del otro-- podemos representárnoslo como un eros contrario a la razón (16). Sin embargo, no es ésa la causa por la cual constituye una síntesis del pensar griego sobre el eros en donde falta solamente la voz femenina.

En realidad, las mujeres "eran excluidas no sólo de los simposios, sino también [...] de lo más alto que había en la sociedad griega: de los agones" (17). Puede decirse que la única situación agonal que vivía la mujer griega, además de su propia muerte, era el momento del parto: el trance en que dar la vida puede significar recibir la muerte. La guerra y las luchas atléticas le estaban vedadas. La existencia individual femenina se cifraba en su comportamiento como miembro de una familia y, en ese sentido, su obrar y su realidad tenían como único fin y contenido a la familia (18). No es extraño, pues, que mientras en Platón (salvo en el Fedro), el eros se encuentra arraigado en la po-

lis y termina por someterse a sus leyes (19), en Safo se halla apartado, en una sociedad limitada a mujeres para quienes la integración a la sociedad era una experiencia de pérdida:

(Eres, muchacha,) ... como una dulce manzana que enrojece en lo más alto de la rama más alta. Sin duda la han olvidado los vendimiadores. No la han olvidado. Es que no han podido darle alcance.

(Serás, casada,) ... como el jacinto que allá arriba en los montes aplastan zafiamente los pastores con sus pies, y queda por el suelo, ajada, su flor de púrpura... (20).

El mundo de Safo es el mundo femenino como afirmación de la vida que se proyecta negando la realidad "femenina". Que ase el instante y se sabe transitorio, en parte, porque se halla limitado a un círculo de amigas que han de separarse.

La poesía de Safo significa la existencia puesta a la libertad, frente al sometimiento; el canto y la celebración de la alegría y del amor. La afirmación del sentimiento y de la pasión, en lucha con la muda obediencia:

... la mujer que tuvo ocasión de ver tanta y tanta belleza masculina, Helena, a aquel varón consideró más guapo, que todo el esplendor de Troya echó a perder. Y ya no pensó más su hijo ni en sus queridos padres, sino que se dejó llevar muy lejos, de la mano de Cipria, enamorada (21).

La "educación en las Musas y gracia en la conducta", en lugar de la ignorancia y la torpeza:

Cíñe guirnaldas a tus sienes, Dica, trenzando hebras de esmeralda con tus delicadas manos. Que a la diosa y a las dichosas Gracias les place mirar con buenos ojos a la que se adorna de flores; y a quienes no, suelen volverles las espaldas (22).

El afán de fama e inmortalidad, en vez de una vida y una muerte silenciosas y anónimas:

Cuando te muoras, te enterrarán, y en ningún sitio quedará memoria de ti para el futuro por no tener parte en las rosas de Pieria. Invisible morarás en la mansión del Hades, sombra al vuelo entre muertos oscuros (23).

Canto amoroso que describe la pasión y la vivencia interna del amante:

Me parece que iguala a los dioses el hombre que está sentado frente a ti y escucha de cerca tu dulce hablar

y tu reír excitante que realmente me oprime el corazón en el pecho. Pues si te miro solamente un instante, me falta la voz.

Mi lengua parece helada, un fuego tenue se desliza bajo mi piel, con mis ojos no veo nada y me zumban los oídos,

un sudor me cubre y un temblor se apodera de mí y me torno más descolorida que la hierba.

Me parece que poco falta para que muera, ... (24).

Amor ha agitado mis entrañas como el huracán que sacude monte abajo las encinas (25).

Asentimiento al principio del goce de la belleza y de lo inútil, lo cotidiano y lo trivial, frente a la seriedad de la guerra y los asuntos de la polis. Poesía que crea un lenguaje e imágenes propios y desdeña los símbolos de la cultura androceica:

Unos dicen que lo más bello que hay sobre la tierra es una columna de caballería; otros, que una de infantería; otros, que una escuadra. Yo digo que aquello de lo que una se enamora.

... a mí me gustaría más poder contemplar sus andares graciosos, y el claro brillo de su cara, que los carros de guerra de los lídios y a sus guerreros de a pie armados de punta en blanco (26).

Exaltación, en fin, de la delicadeza y la sensibilidad, en contraste con la rudeza y la brutalidad.

Por todo ello, el eros sáfico es un eros antagónico no a la razón, sino a la razón dominante.

Y, precisamente, esta es la voz femenina que Platón deja de lado en el Banquete. Lo femenino es ahí mera figura y símbolo de lo sagrado que se resuelve en otredad: es 'Diótima' o 'Afrodita'. Por el contrario, en el Pedro el filósofo alaba a Safo ('la hermosa' (27)) y dá entrada al canto amoroso como expresión genuina de la pasión y descripción de la vivencia del amante --aunque, por otro lado, está consciente de -- que el canto nunca es mera transcripción. Desde ese punto de vista, -- rescata el sentido de delirio y de manía del deseo (28) y completa su -- concepción del amor rellenando el hueco que la dialéctica erótica ocultaba bajo el logos, pues la revelación de Diótima plantea solamente que la visión de la Idea de la Belleza impide la fijación del eros a un solo objeto y abre paso a las formas superiores del amor, pero no describe cómo ocurre el cambio de dirección del deseo y su diversificación, -- más que en su exterioridad, en cuanto referido el amor a un objeto distinto, de orden universal e incorpóreo (29).

En el Banquete, la experiencia amorosa es descrita desde afuera co

mo un pasaje por los grados de lo bello: Aristodemo de Cidataneón guarda un significativo silencio; en cambio, en el Fedro Sócrates nos habla de su propia vivencia del amor y revela, en su segundo discurso, el carácter total de dicha experiencia, en cuanto involucra al amante en su ser todo, no a una parte de sí. La palinodia del eros establece que una misma corriente conduce al alma hasta el suelo inmóvil de lo verdadero, y nos ofrece también una nueva imagen del filósofo: Sócrates, en el -- Banquete, al igual que la Sibila heracliteana "con delirantes labios -- profiere cosas graves sin adorno ni perfume", en tanto que, en el Fedro cumple con el ideal del hombre erótico que se ejercita en todas las artes: es poeta y encarna el ideal nietzscheano del filósofo 'ejercitándose en la música'; es innegable que en su discurso resuena el canto sáfico al amor dulce y amargo que desata los miembros. En suma, el Fedro parece estar ordenado en conformidad con el principio de que "... en el arte yace la armonía reprimida de la sensualidad y la razón" (30).

Del Lisis al Fedro, el eros se desplaza del ámbito de la polis y de la calle, al de la intimidad; traspone las murallas de la ciudad; sale al campo y se funde con la poesía; el discurso erótico se convierte en canto que co-responde a las palabras de Alcibíades en el Banquete. La palinodia del amor simboliza la entrada del eros sensual e irracional, y de su expresión en el canto, en lo que tiene de delirio, de sinrazón y de vinculación con el otro.

En efecto, el paradigma paternidad-filialidad del Lisis, como también la acentuada ironía hacia la pasión que podemos apreciar en varios pasajes de ese diálogo y del Banquete (en especial en el encomio de Aristófanes y en la respuesta de Sócrates al elogio de Alcibíades), se prestan magníficamente a la interpretación que separa a la 'pasión amorosa' del 'eros auténtico'; no obstante, el rechazo de Platón es concluyente respecto de la visión unilateral (narcisista) de la pasión, así como de su expresión "retórica" (o persuasiva), dado que el modelo poético del Fedro manifiesta con claridad la aceptación del genuino canto amoroso, en tanto expresión 'maniática' o inspirada, y por tanto, en cuanto forma de arte más elevada.

Platón desecha, en el Fedro, una interpretación simplista del amor (la de Lisias) que pretende reducirlo a un mero apetite de "cubrir" o "devorar" al objeto del deseo, puesto que, para él, incluso la urgencia animal de ayuntarse y procrear --a la cual coloca en el grado más bajo de la escala erótica-- es trascendente: como una vía de perpetuarse e inmortalizarse, y en la medida en que las ganas de engendrar, y el deseo, le vienen al hombre de lo bello (31). Bajo ese enfoque, el eros "fluye en el alma desde afuera" y "se desliza hacia adentro" (32); sin embargo, la corriente que arrastra al sujeto en seguimiento del objeto tiene su fuente en el interior del alma. De esa manera, su teoría del amor salva la dificultad que implicaría aceptar que el alma --siendo principio del movimiento-- pudiera estar movida por una causa extraña a ella misma y encuentra, en la pasión, el entronque interno (psicológico) entre el 'amor según el cuerpo' y el 'amor según el alma'. Pa-

ra el filósofo, lo oscuro en el amor --o sea su momento 'iniciático'-- constituye aquello que desconocemos de nuestra propia psique y, en ese sentido, la comprensión de la experiencia erótica y de su dialéctica --conduce a un mejor conocimiento de la naturaleza humana (33).

Aunque el filósofo no llegó a unificar por completo la línea dialéctica de su pensamiento con el resto de su filosofía, su teoría del amor representa el paso más firme en esa dirección. La mirada que Platón proyecta sobre lo erótico atañe directamente a su concepción de la naturaleza humana: nos ofrece una visión que integra lo racional y lo irracional en el seno mismo del hombre y de la cultura. Su idea del hombre como un ser aquejado por dos clases de locura --la ignorancia y la manía divina--, resume su idea del amor como "puente entre el hombre tal como es y tal como podría ser" (34). El mal, nos dice el filósofo, se origina en el olvido, pero la condición erótica de nuestra memoria, junto con el hecho de que el alma posee la verdad, nos brindan la posibilidad de recuperarla o de olvidarla irremediablemente. El hombre puede asumir el deseo en forma adecuada --como pasión--, desarrollar sus facultades generadoras y elegir una existencia armónica y equilibrada (el ideal del Filebo); o por el contrario, convertirse en tirano: perder la posibilidad de encontrar al otro, extraviar el camino de regreso hacia sí mismo, y de ese modo, apartarse de la única senda que lo llevaría a instaurar el verdadero Hombre dentro de sí.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

(I)

- 1) Paul Ricoeur, Freud: una interpretación de la cultura, cap. I, §1, p. 9.
- 2) Cf. Platón, Lisis 204d, p. 312.
- 3) Cf. Lisis, loc. cit.
- 4) Cf. Platón, Cármides 154b-158c, pp. 269-272.
- 5) Basta considerar la naturalidad con que es presentada en el diálogo. Encontramos algo semejante en la República Libro VI, XIX, 475d, p.756. Existen estudios que demuestran que el canto amoroso como elogio de la areté es común en la literatura griega antigua; cf. Werner Jaeger, Paideia: los ideales de la cultura griega, Libro I, cap. X, pp.188ss.
- 6) Lisis 206a, p. 313.
- 7) Idem.
- 8) Lisis 210b, p. 316.
- 9) Idem.
- 10) Cf. Ibid., 208d-210a, pp. 314-315.
- 11) Cf. Ib. 210a-210b, pp. 315-316.
- 12) Friederich Nietzsche, El origen de la tragedia, Nrs. 13-15, pp.81-84.
- 13) Comparar con Gorgias 509a, p. 399.
- 14) Lisis 206a, p. 313.
- 15) Platón mantiene esta idea del poder terapéutico del conocimiento también en el Cármides 157a-158c, pp. 270-272.
- 16) Cf. Lisis 208a-210a, p. 314-315.
- 17) Cf. Ib. 210a y 210b, pp. 315-316. El filósofo desarrollará más tar-

de esta tesis en relación con el conocimiento en general (como posesión) en el Menón 82d-86b, pp. 446-450 --en donde le dá un matiz distinto, a juzgar por el ejemplo del esclavo--, y en el Teeteto 197d-200c, pp. 932-933.

- 18) Como observa Jaeger (aunque no en el caso del Lisis) en Paideia, Libro III, cap. II, p. 433. Esta idea de la 'libertad' como conocimiento, considerando los desarrollos posteriores del concepto del conocimiento=posesión expresado en el Menón, podría interpretarse de una manera distinta; sin embargo, tal y como aparece en el Lisis plantea las limitaciones mencionadas en el texto.
- 19) Lisis 211e, p. 317.
- 20) Ib. 212b-213, pp. 317-318.
- 21) Ib. 215c, p. 319.
- 22) Cf. capítulo III de este trabajo, p.
- 23) Lisis 216e, p. 320.
- 24) Idem.
- 25) A.E. Taylor, Plato. The man and his work, p. 70.
- 26) Lisis 218a, p. 321-322.
- 27) Ib. 219e, pp. 322-323.
- 28) Cf. Ib. 219d, p. 323.
- 29) Ib. 222a, p. 324.
- 30) Idem.
- 31) A.E. Taylor, Plato., p. 72: "'Passion' ( $\epsilon\rho\omega\varsigma$  friendship, desire,

Men, are felt for something which 'belongs to one's self' (το  
 οἰκεδόν ). Friends or lovers, thus if they really are what  
 they profess to be, are οἰκεδόν to one another; they 'belong  
to' one another; each is, as we might say, a 'part of the other'  
 in 'soul, or temper or body'" (el subrayado es mío).

32) Cf. Lysis 210a-210b, pp. 315-316.

33) Comparar con Banquete 204e, p. 586.

34) A.E. Taylor, Op. cit., p. 73.

## (II)

- 1) Banquete 179e, p. 569.
- 2) Cf. Banquete 182d, p. 571.
- 3) Ibidem 177a, p. 567.
- 4) Ib. 178c-181b, pp. 567-570.
- 5) Ib. 186a, p. 572.
- 6) Cf. Aristófanes, "Las Tasmoforias", en: Teatro completo, p. 345. Y el comentario de Jacob Burckhardt al respecto, en Historia de la cultura griega, v. IV, p. 376.
- 7) Cf. Aristófanes, "Las aves", Op. cit., corifeo, pp. 270-271. Véase la nota de W. Jaeger en La teología de los primeros filósofos, cap. IV, pp. 68-69, así como la de Taylor, Op. cit., cap. IX, p.703.
- 8) Cf. Hesíodo, Teogonía, y W. Jaeger, La teología..., cap. IV, pp.72-73
- 9) Cf. Mircea Eliade, Hefistóteles y el andrógino, p.136.
- 10) Banquete 190c, p. 576.
- 11) Eduardo Nicol, Metafísica de la expresión, I, 2, p. 17.
- 12) Banquete 191e, p. 576.
- 13) Ib. 193c, p. 577.
- 14) Ib. 190c, p. 576.
- 15) Hesíodo, Op. cit., pp. 4-5.
- 16) Banquete 196b, p. 579.
- 17) Véase W. Jaeger, Paideia, Libro III, cap. VIII, p. 578, y A. Taylor, Op. cit., cap. IX, pp. 222-223.
- 18) Cf. Banquete 200e, p. 582.
- 19) Cf. W. Jaeger, Paideia, Libro II, cap. III, pp. 297-301, y François Chamoux, The civilization of Greece, cap. VI, p. 286.

- 20) Cf. Banquete 200e, p. 583.
- 21) Cf. Eduardo Nicol, La idea del hombre, cap. VIII, § 46, pp. 363-370.
- 22) Banquete 177a, p. 567.
- 23) Cf. W. Jaeger, Paideia, p. 579.
- 24) Cf. Fedro 243e, p. 863.
- 25) Cf. Menón 110b, p. 459; Fedro 242b, p. 862.
- 26) Cf. Mircea Eliade, Op. cit., pp. 149-155.
- 27) Banquete 210d, p. 588.
- 28) Banquete 212b, p. 589.
- 29) Ib. 219d, p. 594.
- 30) Friederich Nietzsche, Op. cit., § 8, p. 55.
- 31) Cf. W. Jaeger, Op. cit., pp. 581ss.
- 32) Cf. Banquete 199c, p. 582.
- 33) Banquete 212b, p. 589.
- 34) Idem. (El subrayado es mío).
- 35) Ib. 201e, p. 584.
- 36) Ib. 205e, p. 586.
- 37) Ib. (trad. de García Bacca), p. 59. (Usaremos mayúsculas para referirnos a esta versión).
- 38) Ib. 205e, p. 586.
- 39) Cf. Lisis 216e, p. 320
- 40) Banquete 212b, p. 589.
- 41) Idem. (El subrayado es mío).
- 42) El filósofo describe el proceso de conocimiento en términos semejantes en la Carta Séptima (p. 1581). Volveremos sobre este punto en el cap. III de este trabajo, p. 56.
- 43) Banquete 212a, p. 590.

## (III)

- 1) Fedro I, p. 853 (el subrayado es mío).
- 2) Fedro I, p. 854.
- 3) Cf. p. de este trabajo, y Jean Wahl, Tratado de metafísica, Libro II, pp. 537-538.
- 4) W. Jaeger, Paideia, p. 986.
- 5) Banquete 177a, p. 567; Fedro I, p. 853.
- 6) W. Jaeger, Paideia, p. 989.
- 7) Ibid. pp. 988-989.
- 8) Ib. pp. 585-586 y 984 ss.
- 9) Fedón 115b, pp. 650-651.
- 10) Fedro 245c, pp. 863-864.
- 11) Fedro 245c-247a, pp. 863-864.
- 12) Paul Ricoeur, Freud: una interpretación de la cultura, cap. I, § 3, p. 20, y cap. III, § 1, p. 39.
- 13) W. Jaeger, La teología de los primeros filósofos, cap. VI, p. 103.
- 14) Comparar con la imagen similar que nos ofrece el Poema de Parménides, Proemio II, p. 33, si bien Platón no hace ningún señalamiento acerca de cómo pronuncia Sócrates su segundo discurso, podríamos re presentárnoslo de esa manera.
- 15) Esto no excluye la dificultad de que Platón abandona el símbolo 'eros-daimon' (del Banquete) por el de 'eros-manía divina' (en el Fedro) como queriendo diluir la distinción entre el amor y su objeto. La complejidad de esta concepción del amor reside en su relación con el concepto de alma=principio de movimiento --según se verá más adelante. Lo importante aquí era señalar la disparidad entre las i-

mágenes parmenídea y platónica.

- 16) Fedro 248c, p. 866.
- 17) Ión 533c-534c, pp. 146-147. Leon Robin remite a la Apología 22BC, Menón 998 ss., Banquete 203A, Fedro 244A, 245 B; <sup>265AB</sup> Leyes III, 682A, en: La théorie platonicienne de L'amour, p. 128 infra.
- 18) Lisis 216d, p. 320.
- 19) Menón 98e-100c, pp. 459-460.
- 20) Banquete 174e-176a, pp. 565 y 219d-221a, p. 595.
- 21) Fedro 248e, p. 866.
- 22) Teeteto 174c, p. 914.
- 23) Fedro 245c, p. 864.
- 24) Idem.
- 25) Ib. 247a-248e, pp. 864-866.
- 26) Fedro 245c, pp. 863-864.
- 27) John Burnet, Greek Philosophy. Thales to Plato, cap. XVII, § 253, p. 335.
- 28) Basta considerar la representación de los inmortales en el Fedro 247a, p. 864, o la descripción del conocimiento de las Ideas, en las cuales, como señala Bowra: "... la más completa 'ultramundaneidad' [se halla] envuelta en el lenguaje del goce sensual y de los deleites corporales", en: Historia de la literatura griega, cap. VI, p. 144.
- 29) Cf. Fedón 82d-84b, p. 629.
- 30) Eduardo Nicol, La idea del hombre, § 51, p. 406.
- 31) Fedro 242b-243e, pp. 861-863.
- 32) Lisis 204, p. 312.

- 33) Fedro 255d, pp. 869-870 (el subrayado es mío).
- 34) Juliana González, Ponencia (III Coloquio Nacional de Filosofía), p. 11: "... la alternativa al amor corpóreo no parece ser el amor puramente espiritual, sino el amor que integra, en armonía y proporción, la unidad psicosomática. Platón condena lo puramente sexual, no la sexualidad".
- 35) Cf. Capítulo II de este trabajo, p. 28.
- 36) Fedro 252e, p. 867.
- 37) Herbert Marcuse, Eros y Civilización, p. 214.
- 38) Fedro 250c, p. 867.
- 39) Fedro 250c, pp. 866-867.
- 40) Ib. 253e, p. 868 (el subrayado es mío).
- 41) Ib. 253e-255d, pp. 868-869.
- 42) Ib. 251BCD (versión española de García Bacca), pp. 167-169.
- 43) Ib. 251DE, p. 169. Compárese también con 265B, p. 213.
- 44) Jean Hersch, "El instante", p. 80.
- 45) "El instante aparece [...] singularizado al máximo, reducido a la puntualidad del acontecimiento. [...] aquí 'acontecimiento' no se refiere al aspecto 'hechos', al aspecto constatable de lo que ocurre, sino, como dice Kierkegaard, a 'que ocurre' [...]. Tal vez sería mejor decir, en lugar de 'acontecimiento', 'advenimiento', a condición de no olvidar que éste no va seguido por ningún regreso de duración" (Jean Hersch, "El instante", en: Kierkegaard vivo, pp. 77-78).
- 46) Cf. W. Jaeger, Paideia, p. 581.
- 47) Banquetes 201B-C, pp. 46-47 (versión de García Bacca), así como 206C, p. 56 de esa misma versión.

- 48) Banquete 212b, p. 589, y 201B-C, p. 47.
- 49) Banquete 206E-211, pp. 56-63.
- 50) Cf. W. Jaeger, Paideia, pp. 575-576.
- 51) Fedro 255B, p. 179.
- 52) Taylor llama nuestra atención sobre el hecho de que Platón, a diferencia de Aristóteles, no distingue los conceptos de exia (estado) y enérgeia (actividad). Cf. Plato, cap. XVI, p. 410 infra.
- 53) Juliana González, Penencia, p. 16.
- 54) Fedro 247a, p. 864.
- 55) Sören Kierkegaard, El concepto de angustia, p. 96.
- 56) Fedro 248e, p. 865.
- 57) Cf. Banquete 212b, p. 589; Fedro 248e, p. 866; Menón 85a-86b, p. 449; y Teeteto 148c-151d, pp. 896-898.
- 58) Fedro 247a, p. 865, y 250c, pp. 896-898, y 255d-257c, p. 870.
- 59) John Burnet, Greek Philosophy, cap. XVIII, § 252, pp. 333-334.
- 60) Las Leyes X, 895d, p. 1461. En la misma obra, pregunta: "¿no habremos de afirmar necesariamente que el alma es la causa del bien, del mal, de lo bello, de lo feo, de lo justo, de lo injusto y de todos los contrarios, ya que la hemos admitido como causa de todo?" (896e, p. 1462).
- 61) Citado por Frederick Copleston en: Historia de la filosofía, v.I, p. 21.
- 62) Cf. La República Libro VII, VI, 520d, p. 782.
- 63) En La teología de los primeros filósofos, Werner Jaeger apunta: "Tenemos fuertes pruebas [...] de que la concepción del mundo como una cueva es órfica" (cap. VIII, p. 149).

- 64) Teeteto 148e-151d, pp. 896-897.
- 65) Fedro 250c, pp. 866-867.
- 66) Lisis 217c, p. 321, y cf. capítulo I de esta tesis, p.
- 67) Cf. Fedón 113e-115b, pp. 650651, y Gorgias 524b, p. 410.
- 68) Lisis 215c, p. 319; Banquete 200e, p. 582; Filebo 67a, p. 1246.  
Banquete 204a, p. 586.
- 69) Empédocles, Poema I.18, p. 77.
- 70) Lisis 210b, p. 316, y 222a, p. 325; Banquete 199c, p. 582.
- 71) Cf. Taylor, Op. cit. cap. IV, p. 73.
- 72) Lisis 222a, p. 324.
- 73) Cf. Filebo 35c, p. 1237. Taylor precisa que en Filebo 34A, Platón define a la sensación como un movimiento que afecta a cuerpo y alma 'juntos' (koinón), cf. Plato, cap. XVI, p. 419.
- 74) Filebo 25c, p. 1229; y en La República Libro X, XVI, 621c, pp. 843-844, nos dice: "... el alma es inmortal y capaz de recibir todos los males y todos los bienes"; e igualmente, que "... la virtud no tiene dueño; cada una [de las almas] la poseerá, en mayor o en menor grado, según la honra o menosprecio que le prodigue. La responsabilidad será toda de quien elija, porque la divinidad es inocente" (Libro X, XIII, 618a, p. 841).
- 75) Fedro 248e, p. 866.
- 76) Lisis 214b, p. 319.
- 77) Gorgias 509a, p. 399.
- 78) Cf. La República Libros VIII y IX.
- 79) La República IX, VI, 574c, p. 815.
- 80) Ib. loc. cit., 589b, p. 825.
- 81) Así, dice Sócrates en el Protágoras: "Dejarse dominar por el placer

es ignorancia" (354b-357e, pp. 189-192).

- 82) República 584e, p. 822.
- 83) Filebo 65e, p. 1263.
- 84) República loc. cit., p. 822.
- 85) Fedro 248e, p. 866. Podríamos considerar, partiendo de la doble significación que Platón adscribe a la palabra 'desmos' en Cratilo 412a, p. 537, que el cuerpo, en cuanto ligadura con el mundo sensible, abarca virtualmente ambos sentidos: 'atadura' que 'mueve' y hala (su sentido más antiguo según el filósofo), o 'traba' que paraliza.
- 86) Banquete 212b, p. 589; Fedro 248e, p. 866; República Libro VI, XIX, 474b-475d, p. 756.
- 87) Cf. Luis Villoro, Crear, saber, conocer, Introducción, p. 18.
- 88) Cf. A. Taylor, Op. cit., cap. XVI, p. 413.
- 89) Banquete 205B-E, pp. 53-55.

Ahora bien, en contraste con el concepto de 'belleza'=kalokagathía nos encontramos la postura de Platón frente al arte --en La República, no en el Fedro--, ya que disocia hasta cierto punto el valor ético del estético, al someter la apreciación estética al juicio moral; no obstante, conviene advertir que, en La República, el filósofo adopta un criterio pragmático --de estadista o legislador-- ante el arte reducido a mero instrumento educador de las masas; mientras que en el Fedro lo contempla desde una perspectiva poética, es decir, como expresión erótica, y lo coloca entre las formas más altas del espíritu.

- 90) Cf. Menón, y Protágoras 354b-357e, pp. 189-192.

- 91) República Libro IX, VI, 584e, p. 822; Banquete 203d-204b, p. 585.
- 92) Filebo 65e, p. 1263.
- 93) Leyes I, No. 14.
- 94) Eduardo Nicol, Op. cit., § 50, p. 400.
- 95) Raymond Bayer, Historia de la estética, p. 38.
- 96) Op. cit., en: Obras completas, p. 1581. Por otra parte, también en el Teeteto 15d (p. 898) encontramos esta afinidad entre conocimiento e inspiración divina; lo mismo que en el Cratilo 412a (p. 537), en donde nos brinda como etimología de la palabra alétheia (verdad): alé-theia=traslación divina, que sugiere la idea de actividad divina.
- 97) Fedro 243e, p. 863.
- 98) Teeteto 155a, p. 901.
- 99) Eduardo Nicol, Op. cit., Parte II, cap. 3, § 15, p. 123.
- 100) L. Dugas, L'Amitié antique, cap. I, p. 6.

## (IV)

- 1) Lisis 204d, p. 311.
- 2) Cf. W. Jaeger, Paideia, Libro I, cap. X, p. 188.
- 3) Cf. François Chamoux, Op. cit., cap. VII, pp. 305-309.
- 4) Ib. cap. IV, pp. 285-286. Al igual que W. Jaeger, Op. cit., cap. IV, pp. 313-314, y A. Petrie: Introducción al estudio de Grecia, cap. VIII, §118, pp. 109-117 y 120-122.
- 6) Lisis 207c, p. 314.
- 7) F. Hegel, Fenomenología del Espíritu, VI, b, 3, p. 282.
- 8) Cf. Alcibíades 127c-128d, p. 255.
- 9) Cf. República Libro V, IV-XII, pp. 742-751.
- 10) República 456a, p. 743.
- 11) Idem.
- 12) Ib. 466d, p. 751.
- 13) Cf. W. Jaeger, Op. cit., p. 1044.
- 14) Herbert Marcuse, Eros y civilización, p. 217.
- 15) Herbert Marcuse, Op. cit., pp. 136-137.
- 16) De hecho, la asignación más baja en la escala erótica al deseo en cuanto epithymía o urgencia animal de cubrir y fecundar, así como ciertos pasajes en los que podemos apreciar una acentuada ironía hacia la pasión amorosa, sugieren una distinción entre ésta y el amor; por ejemplo, el encomio de Aristófanes (Banquete 191c-193, pp. 32-33) o la respuesta de Sócrates a las palabras de Alcibíades en el simposio (Banquete 292c, p. 81). Si bien Platón es muy claro respecto del sentido en que ambos (epithymía y pasión) son trascen

dentos, en: Banquete 206C, p. 56.

- 17) Jacob Burckhardt, Historia de la cultura griega, v. IV, IX, cap.II, p. 207.
- 18) Cf. Hegel, Fenomenología del Espíritu, p. 264.
- 19) República Libro III, 402d, p. 712, y Leyes 839a-840c, pp. 1422-1423.
- 20) Safo, IX, p. 37.
- 21) Safo, XXV (27), pp. 69-70.
- 22) Ib. V, p. 29.
- 23) Ib. IV, p. 27.
- 24) Oda a la amada, en: Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor, p. 67.
- 25) Safo, XXVII (44), p. 73.
- 26) Ib. XXV (27), p. 69.
- 27) Fedro I, 235d, p. 857.
- 28) Banquete 180B, p. 14 y 218D, p. 74.
- 29) Banquete 210D, pp. 62-63.
- 30) Herbert Marcuse, Op. cit., p. 155.
- 31) Banquete 206C, p. 56.
- 32) Cratilo 420e, p. 536.
- 33) Cf. Juliana González, Penencia, pp. 1 y 8.
- 34) E.R. Dodds, "Plato and the irrational soul", p. 221.

## BIBLIOGRAFIA

- Aristófanes, Teatro completo, trad. Emilio Gasco Contell, Ediciones Ate-  
neo, México, 1963.
- Bayer, Raymond, Historia de la estética, trad. Jasmin Reuter, FCE, Méxi-  
co, 1965.
- Bowra, C.M., Historia de la literatura griega, trad. Alfonso Reyes, FCE  
México, 1977.
- Brown, Norman O., Eros y tánatos. El sentido psicoanalítico de la histo-  
ria, trad. Francisca Perujo, 2a. ed., Ed. Joaquín Mortiz,  
México, 1980.
- Burckhardt, Jacob, Historia de la cultura griega, trad. Germán J. Fons,  
t. IV, Ed. Iberia, Barcelona, 1947.
- Burnet, John, Greek Philosophy. Thales to Plato, Macmillan & co. Limited  
Londres, 1953.
- Copleston, Frederick, Historia de la filosofía, trad. J.M. García de la  
Mora, rev. Manuel Sacristán, Ediciones Ariel, v. I, Bar-  
celona, 1969.
- Cornford, F.M., Antes y después de Sócrates, trad. Antonio Pérez-Ramos,  
2a. ed., Ed. Ariel, Barcelona, 1981.
- \_\_\_\_\_ "The Doctrin of Eros in Plato's Symposium", en: Plato.  
A Collection of critical essays, Vlastos, G. (comp.),  
Doubleday &co., City Garden, Nueva York, 1971. Vol. II,  
pp. 119-131.
- Chamoux, François, The Civilization of Greece, trad. Professor W.S. Mag-  
uines, Georg Allen & Unwin Ltd., Londres, 1965.

- Chatelet, François, El pensamiento de Platón, trad. J.M. García de la Mora, Ed. Labor, Barcelona, 1967.
- 
- Historia de las ideologías, trad. Luis Pasamar, Premiá Editora, t. I, México, 1980.
- Dodds, E.R., "Plato and the irrational soul", en: Plato. A collection of critical essays, Gregory Vlastos (comp.), Doubleday & co., v. II, Garden City, Nueva York, 1967. pp.206-229.
- Dugas, L., L'Amitié Antique, 2a. ed., Librairie Felix Alcan, Paris, 1914
- Eliade, Mircea, Mefistófeles y el andrógino, trad. Fabián García-Frieto, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.
- Farrington, Benjamin, Ciencia y política en el mundo antiguo, trad. Domingo Plácido Suárez, 4a. ed., Ed. Ayuso, Madrid, 1979.
- García Bacca, J.D. (trad.), Los presocráticos, 1a. ed., 3a. reimpresión, FCE, México, 1982.
- González V., Juliana, Sobre el eros platónico, Ponencia presentada en el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Guadalajara, Noviembre de 1985 (Fotocopia).
- Gómez Robledo, Antonio, Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, FCE, México, 1982.
- Guthrie, W.K.C., "Plato's views on the Nature of soul", en: Plato. A collection of critical essays, Gregory Vlastos (comp.), v. II, pp. 230-237.
- Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, trad. Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE, México, 1973.
- Hesíodo, Teogonía, trad. J.M. Villalaz, 4a. ed., Ed. Porrúa, México, 1978.

- Hyland, Drew A., "Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato", Phronesis, No.13, 1968. pp. 32-46.
- Jaeger, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos, trad. José Gaos, FCE, México, 1977.
- Paideia: los ideales de la cultura griega, trad. Joaquín Xirau y Wencoslao Roces, 2a. ed., FCE, México, 1968.
- Kierkegaard, Sören, El concepto de angustia, s. trad., Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1966.
- López López, José L., El mal en el pensamiento platónico, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1972.
- Marcuse, Herbert, Eros y Civilización. Una investigación filosófica sobre Freud, trad. Juan García Ponce, 5a. ed., Ed. Joaquín Mortiz, México, 1970.
- Mondolfo, Rodolfo, El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, trad. Segundo A. Tri, v. I, 8a. ed., Ed. Losada, Buenos Aires, 1980.
- Nicol, Eduardo, La idea del hombre, FCE, México, 1977.
- Metafísica de la expresión, 1a. ed. (nueva versión), FCE, México, 1974.
- Nietzsche, F., El origen de la tragedia, trad. Eduardo Ovejero Mauri, 6a. ed., Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- Nuño, J.A., El pensamiento de Platón, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.
- Petrie, A., Introducción al estudio de Grecia, trad. Alfonso Reyes, 6a. reimpresión, FCE, México, 1972.
- Platón, Banquete/Ión, trad. Juan D. García Bacca, U.N.A.M., México, 1944.

- Platón, Hípias Mayor/Pedro, trad. Juan D. García Bacca, U.N.A.M., México, 1945.
- Obras Completas, trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, - Luis Gil, José A. Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez, y Francisco de P. Samaranch, 2a. ed., Ed. Aguilar, Madrid, 1977.
- Ricoeur, Paul, Freud: una interpretación de la cultura, trad. Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inicarte, 3a. ed., Ed. Siglo XXI, México, 1975.
- Robin, Léon, La Theorie platonicienne de l'amour, nueva ed., Bibliotheque de Philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- Rohde, Erwin, Psique, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1948.
- Roig, A., Platón o la filosofía como libertad y expectativa, Universidad Nacional de Cuyo, t. 5, Colección de Estudios filosóficos, Mendoza, 1972.
- Safo, Antología, trad. Manuel Rabanal Álvarez, 1a. reimposición, Ed. Aguilar, Madrid, 1968.
- Schadewaldt, Wolfgang, Safo. Mundo y poesía, existencia en el amor, trad. Ma. Rosa Labastie de Reinhardt, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1973.
- Sartre, Heidegger, Jaspers et al., Kierkegaard vivo, Coloquio organizado por la UNESCO en París, del 21 al 23 de abril de 1964, trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual, 2a. ed., Ed. Alianza, Madrid, 1970.

- Shorey, Paul, "Plato's Ethics", en: Plato. A collection of critical essays, Gregory Vlastos (comp.), vol. II, pp. 7-34.
- Taylor, A.E., Plato. The man and his work, Methuen & co. Ltd., Londres, 1978.
- Trías, Eugenio, Tratado de la pasión, 2a. ed., Ed. Taurus, Madrid, 1984.
- Villoro, Luis, Creer, saber, conocer, FCE, México, 1982.
- Wahl, Jean, Tratado de Metafísica, s. trad., FCE, México, 1975.
- Weigall, Arthur, Safo de Lesbos, trad. Alicia Justo, Ed. Schapiro, Buenos Aires, 1954.