

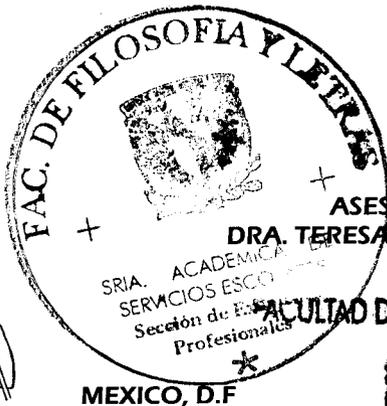


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

"EL EROS PLATÓNICO"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
BENJAMÍN OLALDE ECHEVARRÍA



ASESOR DE TESIS:
DRA. TERESA PADILLA LONGORIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION
FILOSOFIA

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

ÍNDICE:

	<i>Págs.</i>
Introducción.....	3
<i>Capítulos</i>	
Capítulo I. El Amor.	
<i>a) Sobre la naturaleza de Eros.....</i>	<i>5</i>
<i>b) El agalma.....</i>	<i>11</i>
<i>c) El daimon divino y el dios.....</i>	<i>16</i>
<i>d) Erómenos y erastés.....</i>	<i>19</i>
Capítulo II. La Belleza.	
<i>a) La belleza de los cuerpos.....</i>	<i>29</i>
<i>b) Lo bueno y lo bello.....</i>	<i>29</i>
<i>c) La poiesis y la imitación.....</i>	<i>33</i>
<i>d) La belleza y su relación con los contrarios.....</i>	<i>39</i>
<i>e) La vista.....</i>	<i>42</i>
<i>f) Belleza del alma.....</i>	<i>49</i>

g) <i>La Filosofía</i>	55
h) <i>La Paideia</i>	61
i) <i>El gobernante ideal</i>	67
Capítulo III. El fin del Eros.	
a) <i>La areté</i>	72
Conclusiones.....	76
Bibliografía.....	80

Introducción.

Para poder reunir la cátedra platónica, tan amplia e inconmensurable, es menester, no sólo dilucidar la problemática que en ella se expone, sino también hacer capitulación de aquel que es vínculo de toda su temática, desde el perfecto Estado hasta la inmortalidad del alma, pasando por las demás temáticas: Eros.

El Amor es el máximo principio que preocupará a Platón. No el amor sensual, que es meramente físico, sino el amor que asciende y se eleva a estratos altos del alma, ese amor que sólo puede darlo una persona preparada adecuadamente en la virtud y templanza, lejos de todo exceso y vicio. No obstante, ¿cómo puede ser este tema más importante que otros asimismo platónicos, inclusive más que la alegoría de la Caverna y que la Teoría de las Ideas?

Platón habla de una manera elocuente, y es lo suficientemente apto como para manifestar su ideal de un prospecto de ciudad gobernada por un gobernante instruido, un ‘rey filósofo’ que hará de sus ciudadanos, hombres harto llenos de bellos pensamientos y nobles actitudes.

Por tal motivo, Eros será el eje alrededor del cual, girará toda la filosofía platónica, porque es él quien ayudará a asentar las características que deberán seguir los ciudadanos para consolidar los fundamentos para conformar un Estado. No obstante, se ha de preguntar: ¿por qué Eros es la parte común a toda la problemática que atañe a Platón?

Para responder a esta pregunta tan importante, se ha realizado la presente tesis, cuya intención será probar que Eros, no es sólo un ser mitológico, sino el ámbito que conlleva a crear y profundizar en los vastos campos de la virtud uránica.

Si el Amor que se profesa de un amado a un amante es el mismo que el profesado de un maestro a un discípulo, lo veremos precisamente a lo largo de estas páginas. Y, ya que incurriremos en algo tan complejo como lo es la interrelación de dos personas, objetaremos que, el amor, no es un mero disfraz por el cual se hace pasar las intenciones del amante, sino que, es también, el método pedagógico por el que se instruirá al prospecto de ciudadano que todavía es un efebo, un adolescente que no hace más que interesarse en sus juegos de niño.

Antes de que se inicie la discusión y el análisis, deberá aclararse qué es específicamente Eros, ya que, no sólo en su nombre lleva la referencia de las afecciones sentimentales, sino también de las mitológicas. Por tal motivo, veremos que esta entidad es bifurcada en dos, a la vez que se entiende como la pasión misma.

En cierto momento de la tesis, Eros será tomado como un *daimonion*: un genio divino que hace las veces de aventurero y de filósofo, de semidiós y de apóstol del conocimiento. *Daimonion* se traducirá como ‘demonio’ -aunque, debemos decir, no lo usaremos en el sentido mítico que los cristianos adjudicaron en la Edad Media, sino en el sentido meramente

platónico, el cual se expondrá más adelante.

Al avistar que en una relación hay dos miembros efectivos que realizan el compromiso, veremos que cada miembro recibe un nombre específico con el cual lo identificaremos. No sólo serán amado y amante, sino maestro y alumno, pero de una manera mística, en la que, el maestro -o pedagogo platónico- introducirá al joven, bello e inexperto, en el mundo de las Ideas y de ahí, a obrar conforme la *sophrosyne*.

Así, pues, al vaticinar lo que será la gran empresa de escudriñar el Eros, debemos decir en primera instancia que, utilizaremos específicamente -y para ser más concisos- el texto del *Banquete*, aunque también nos serviremos del *Fedro*, así como del *Lisis*, para concatenar argumentos e ideas que conformarán el corpus de la tesis.

De esta manera, vincularemos la perspectiva del Amor que se expone en tales textos y, los retomaremos para detallar el análisis. Cabe mencionar, que no debemos ni podemos dejar de lado los textos platónicos referentes a la política, que además son los más representativos de su filosofía. *La República* nos facilitará la ponencia de los requisitos que debe cumplir un Estado óptimo, así como también, Marsilio Ficino nos ayudará con su interpretación y comentarios hechos al *Banquete*, donde amplía la exposición platónica y nos da un enfoque propio del texto. Tal enfoque se basará principalmente en el hecho de que la belleza que reside en el interior es más hermosa que la belleza exterior y de qué alternativas hay para acercarse a la belleza que el Sumo Creador nos otorga, y a la cual nos convoca.

Pero, ¿qué se debe esperar de la belleza de los individuos? ¿Qué relación ha de tener con la conformación de un Estado óptimo? ¿Es acaso que la tesis tiende a inquirir en diversas temáticas que abarcan toda la obra platónica? Ciertamente, ahondaremos en el Eros y sus manifestaciones, pero para exponerlo de una manera mejor y, para ver qué resultados se esperan de él en la sociedad, debemos revisar en su totalidad lo que abarca Eros, ya que no es sólo un ámbito o sentimiento, sino que además, se halla en los duros cimientos de la política griega. Como el Amor y sus ramificaciones son varias, las veremos también, pero sin descuidar la tesis central. Veremos que el Amor será un nivel alto, tan alto que será comparado como solía hacerse con los símbolos jerárquicos de la época de la que hablamos.

Porque no puede evadirse el hecho de que esto es una tesis filosófica, encontraremos que, a lo largo de nuestros argumentos, así como los de Platón, se exhortará definitivamente a la filosofía. ¿La razón? No puede decirse llana y contundentemente sin antes exponer las razones para ello, así que, en las conclusiones se sabrá por qué tal incitación hacia el saber fundamentado.

Para finalizar, veremos para qué sirve todo este ámbito erótico-pedagógico. Sabremos cuál es su utilidad y a quién beneficia -si es que hay beneficiarios o no-, además de saber qué se espera al exhortar Platón al amor.

Capítulo I.

El Amor.

a) Sobre la naturaleza de Eros

Antes de comenzar a disertar sobre el objetivo alcanzado en el *Banquete*, es menester analizar la naturaleza de Eros, ya que necesitaremos saber quién es -o qué es- cuáles son sus cualidades y por qué actúa de la manera que lo hace. Un estudio de las características del amor como el que haremos en este capítulo nos llevará a determinar su naturaleza, y esto, enseguida nos dirá cuáles son sus efectos; esto mismo, es también el plan de Agatón¹.

El amor ocupa un aspecto importante en la pertinencia de la interioridad humana. Es, a la vez, la manifestación del fenómeno sentimental, -su hipóstasis- en tanto que la sustancia en la que se manifiesta es la misma de la que surge la contemplación afectiva. Eros es, también, el más sublime de los sentimientos, y a la vez un tirano, ya que su ámbito, es el estado más sublime e irracional de los humanos, al colocarlo muchas veces muy por arriba de la razón y objetividad, por lo que, quien se conduce bajo su mano, incurrirá más en los afectos que en el discernimiento.

Pero, a pesar de ser éste el ámbito de Eros, hay posibilidades todavía de guiarlo por recto camino para aprovechar mejor sus cualidades. Cuando una psique lo adopta -o mejor dicho, cuando se enamora- hará lo posible por racionalizar su desenvolvimiento. Veremos que la hipóstasis de Eros se lleva a cabo tanto en el campo de la política, como en la estética; además, entenderemos por qué para una mejor comprensión de su importancia, Platón utiliza una didáctica apoyada en mitología, en la que los interlocutores aportan cada uno por su lado, por medio del lenguaje, una enseñanza de lo importante que es el Amor: esa aportación les beneficiará tanto particularmente al sentirse plenos al encomiarle, así como generalmente, ya que la humanidad misma comprenderá la vital importancia de un Eros, que ha desdeñado con frecuencia.

Empero, no adelantemos temas, y comencemos.

En primera instancia, Erixímaco propone hacer un encomio a Eros², ya que, como según dice -parafraseándole- es un dios que hasta entonces no había tenido atención de los poetas ni había

¹Platón, *Banquete*, 199c, 201d-c, 195a, tr. M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1ª edición, 1986.

²Platón, *Op. Cit.*, 176 a - 178 a.

sido objeto de un culto apropiado a su categoría; de esta manera, los invitados asienten en que éste sea el tema de conversación. Cada uno dará un discurso, elogiándole.

De esta manera, presentan el panorama general y especifican las características de este ‘dios’. Obsérvese que hacen hincapié en el concepto ‘dios’. El hecho de que cada uno de los invitados difiera en ellas, no es lo importante, sino qué tanto aportan para su comprensión.

En primer lugar, Fedro, que aunque no expone un gran discurso, introduce la historia que le hizo saber Aristodemo, y es acerca del origen de Eros. Éste lo conceptualiza como ‘El más antiguo de los dioses’.

Con este epíteto con que se le alude Fedro arguye que, Eros, precede en cronología a los demás dioses de la galería que conforma el Panteón.

Aquí debemos hacer notar que Eros evidentemente no es el más antiguo del Panteón. Fedro recuerda el canto hesiódico donde primeramente se le menciona³ en la historia helénica. Acto seguido, introduce una cita parmenídea con respecto a su origen⁴. Sin embargo, esto no es justificación suficiente para argumentar que “(...) *Por muchas fuentes se reconoce que Eros es con mucho el más antiguo (...)*”, de manera literal, ya que nos hablaría sólo de su *doxa*, de la subjetividad que muestra que él tiene por creencia que Eros antecede a las demás divinidades. No nos detendremos a analizar si lo es o no. Lo importante es a lo que ésta aseveración lleva.

Fedro concluye al afirmar que “(...) *Eros es el más venerable y excelso dios que asiste tanto a hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad*”⁵.

Acto seguido, Pausanias comienza su diálogo sólo para hacer hincapié en la omisión que hizo Fedro en su discurso, al dejar incompleto el planteamiento de la identidad de Eros, por lo que no da completa aquiescencia en el discurso anterior; por esto, inicia por establecer una disyuntiva entre dos posibles existentes Eros, para saber cuál se encomiará en específico. Arguye que Afrodita no existiría, si no existiera éste también. Así, pues, por consiguiente, no existe sólo una

³Hesíodo, *Teogonía*, 116-123, tr. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2001: <En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre que es el Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad de sus pechos>

⁴Parménides, frg. B 13: <Como primerísimo entre todos los dioses concibió a Eros>, en *El Poema de Parménides*, UNAM, tr. David García Bacca, 1942.

⁵Platón, *Banquete*, 180 b.

Afrodita, sino dos: una, de nombre Afrodita Urania, hija de Urano⁶; la otra, de nombre Afrodita Pandemo, es hija de Zeus y de Dione. Por consiguiente, asume que no existe Eros sin Afrodita, y que deberá haber por consiguiente, dos Eros: Uranio y Pandemo⁷.

Independientemente de los dioses que haya o no en el Panteón, o por qué se les dedican ofrendas o no, lo que importa es saber a cuál de las dos personalidades de Eros se encomiará en el *Banquete*. Ya que los discursos son dirigidos a un dios del amor, -que sabemos que por atributos y cualidades refieren a un Eros en particular- son pues, los invitados, quienes son más específicos en su búsqueda de precisión esquemática, ya que, no abordan la conceptualización meramente sexual de un amor pandémico proveniente de Afrodita, sino que horadan en la referencia del Amor desde un punto de vista alterno. No buscan la cualidad sensual, sino una distinta. Veamos cuál es.

De estas deidades, Pausanias no escoge a cualquier amor o cualquier Eros, ya que, -arguye- sólo será digno aquel que nos induce a amar bellamente⁸. Entonces, éste es por el que asumimos, se disertará.

Empero, ¿qué dios posee el poder para inducirnos a amar bellamente?

Aquí, debemos discernir entre *el poder de una divinidad, y la facultad divina*. En este caso, el poder de una divinidad es la capacidad en acto por parte de un dios en su mando divino; este poder nos hace saber su soberanía, nos da noticia acerca de qué o en qué elementos puede gobernar, lo que nos afirma necesariamente que su potestad se basa en algún atributo en especial. Ejemplos de esto, son ya sea Hefesto o Ares. Mientras que el primero es la divinidad encargada

⁶Hesíodo, *op. cit.*, 190-206: <A su alrededor surgía una blanca espuma y en medio de ella nació una doncella. Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno. Afrodita la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio de la espuma, y también Cíterea, porque se dirigió a Citera. Ciprogénea, porque nació en Chipre de muchas olas, y Filomédea, porque surgió de los genitales>.

⁷En esta parte, autores tales como Werner Jaeger y Gilbert Rose hacen notar que esta distinción del doble Eros recuerda a la doble Eris en *Los trabajos y los días*, 12, de la cual, las dos maneras de comprender Ἐρως, son sacadas de las dos concepciones de Ἐρις. Este verso rectifica la *Teogonía*, 225, donde sólo se menciona una sola Eris. T.A.Sinclair se opone a esta ‘rectificación’, al decir que el imperfecto ἔην se traduce como <fue, y es todavía> apoyándose en textos de la época.

⁸Platón, *Banquete*, 181 a.

de moldear los metales en el Olimpo, sabemos que gobierna el fuego, siendo éste su poder manifiesto; el segundo, es la guerra misma en acto, y su poder es el ámbito desatado en el combate.

Empero, la facultad divina difiere en que es la persecución altísima que no necesariamente proviene de un dios. Un ejemplo de esto es el atributo que se hace a Hefesto, el herrero divino. Es el dios del fuego, herrero inmortal del Olimpo, quien tiene en poder la potestad sobre la llama. Sin embargo, los hombres pudieran aprovechar la facultad divina de Hefesto para sus propósitos, ya sea para crear una pira funeraria para Patroclo o para incendiar Troya, o para moldear sus armaduras o escudos en cuanto a su *ergon* sobre el hierro. El poder es imprescindible del dios porque le fue conferido, no así en el hombre, que no posee el regalo divino del poder, por lo que retoma las cualidades divinas sin ser partícipe del poder. Esto es, que el dios no carece de aquello por lo cual es dios -el poder-, aunque la cualidad en la que es hábil, puede ser emulada por la humanidad; el hombre no tiene poder divino, pero puede tratar de alcanzar esas cualidades olímpicas, e imitarlas como *facultad divina*, que estaría más a su nivel. Porque, a diferencia de Afrodita como de Eros -que comparten el poder del Amor-, Odiseo y Penélope no poseen tal poderío, pero, en vez de ello, poseen la *facultad divina* de amar.

Ahora bien, respondemos lo anterior. Aquel dios que induce a amar bellamente, es bien, uno cuyo poder es buscar lo hermoso, lo sublime, y cuyas características convergen en un punto específico para manifestar su poder: busca algo para amar, algo que colme su necesidad de lo bello.

Así que reiteramos el punto esencial: el Amor, también puede ser una facultad humana, la cual se comienza -o se desea- alcanzar para emular el poder divino de Eros, en específico, no de Afrodita. Ahora bien, cabe preguntar: ¿cuál es el poder de Eros? ¿Cómo se define el amor? ¿Sobre qué manda? ¿Es Eros, amor de algo o de nada? -es una de las preguntas hechas por Sócrates al interlocutor Agatón⁹.

Conviene aquí introducir una cita de Marsilio Ficino, a propósito de esto, que dice:

“Y cuando nos referimos al Amor, por esta palabra debéis entender deseo de belleza, porque tal es en todos los filósofos la definición de Amor; y la belleza es una cierta gracia que, sobre todo, y las más de las veces, nace de la correspondencia de varias cosas: correspondencia que es de tres tipos. Y por esta razón, la gracia, que está en las almas, surge merced a la correspondencia de varias virtudes; la que está en los cuerpos, nace por la concordia de varios

⁹Platón, *Banquete*, 199 e.

colores y líneas. Además, hay una hermosura grandísima, también, en los sonidos, gracias a la consonancia de varias voces. De modo que de tres clases es la belleza, y son éstas: la de las almas, la de los cuerpos y la de las voces. La belleza del alma sólo se conoce mediante la mente; la de los cuerpos se conoce por los ojos; la de las voces tan sólo se comprende por los oídos”¹⁰.

Encontramos, pues, que Ficino devela un concepto de Amor como un deseo de belleza. Ciertamente, en este encomio platónico, vemos que aquel que siente amor, que busca alcanzar la facultad divina, es porque se sabe -o se encuentra- como alguien o algo que no posee la belleza en completitud, ya que la belleza surge única y exclusivamente de lo que es la proporción armoniosa de las partes con un Todo. Sin embargo, avistemos lo que será tomado en cuenta más adelante, y que aquí, Ficino adelanta, a saber, los tres tipos de belleza que necesariamente nacerán de Eros. Como la entera relación de las cualidades, o miembros, es la condición para que el fin erótico pueda alcanzarse, es menester que no falte una de ellas. Sin embargo, esto se analizará en el siguiente capítulo.

Sólo un dios que nace de lo bello puede dar nacimiento a lo similar de sí. Platón, en boca de Pausanias, expresa que el Amor es el deseo de belleza, y que ésta *nace de la correspondencia de varias cosas*. La correspondencia se logra, si y sólo si, los elementos responden acorde con sus funciones, para lograr una armonía. Ésta es la que permite al individuo no caer en el mismo caos dos veces, y, es por esto, que sólo al haber concordancia, el Todo -o la empresa divina- tiene orden; la correspondencia entre elementos, dará origen a posibles encuentros del hombre con la facultad divina.

En estas dos aseveraciones observamos que tienen en común el asentimiento de Eros como anhelo de lo hermoso, de algo que no se tiene, ya que, si así fuese, no se buscaría; además, es también anhelo de la plenitud y correspondencia entre las partes que son distintas entre sí¹¹.

En el siguiente capítulo nos detendremos mucho más, para analizar la belleza específica que se anhela.

Acto seguido, al concluir Pausanias, toca el turno a Erixímaco, el médico que resuelve el hipo de Aristófanes por crear la *antítesis* de la afección, al decirle que sostenga la respiración para curarse.

Erixímaco arguye que, ciertamente, Eros es doble, aunque, sin embargo, dice que falta agregar

¹⁰Marsilio Ficino, *Sobre el Amor, comentarios al Banquete de Platón*, traducción Mariapía Lamberti y José Luis Bernal, México, Nuestros Clásicos, UNAM, 1ª edición, 1994, pp. 23-24.

¹¹ Primer anunciamiento de la teoría de los Contrarios en el Eros que veremos más adelante.

a sus características que, no sólo se da en las almas humanas, sino (...) *En todo lo que nace en la tierra, y por decirlo así, en todo lo que tiene existencia*¹².

En su discurso, manifiesta que -parafraseándole- toda entidad tiene implícito el doble Eros, aunque no necesariamente sean humanas. Al asentir la dualidad del 'dios', acepta que el ser es 'dual' en su *posible existente*. En su saber médico, expone que los cuerpos presentan esta dualidad: que hay dos en cada ser, que son distintos entre sí e iguales a sí mismos. Ejemplifica su aportación en la extensión y explicación del discurso con la vitalidad y morbilidad de los cuerpos: mientras el estado vigoroso de un cuerpo es idéntico a sí, empero, es distinto al estado enfermo del mismo cuerpo, que puede ser en un periodo anterior o posterior al primero mencionado. A pesar de encontrarse ambas afecciones en el mismo organismo, son disímiles, no emparentadas. Esta consecución de explicaciones comienza a demostrar que Erixímaco lleva el discurso a encontrar una dualidad en la unidad. El mismo *ser*, es, y no es.

De tal manera, el médico, con tales acepciones ahonda en la definición de las cualidades de la potestad de un dios que gobierna sobre el *ser* mismo, sin vistas a hacer distinción en el hombre.

Erixímaco comienza una serie de aplicaciones de términos morales a fenómenos naturales, en la que sigue la tradición de filósofos presocráticos. Como algunos de ellos, posiciona un principio universal u origen (ἀρχή) para explicar todo en la naturaleza -cuyo nombre, es Eros. En esta visión, depende especialmente de la doctrina de Empédocles, en la que el amor (φιλότης o filía) y la contienda (νῆϊκος) son las fuerzas activadoras del cosmos, además de hacer reiteración de los fragmentos de Heráclito con asiduidad. Cuando hablamos acerca de términos filosóficos referidos a los fenómenos naturales -o físicos, propiamente dichos-, se quiere dar a entender que él, conlleva los principios presocráticos al terreno de la facticidad, donde didácticamente son presentadas para su mejor comprensión. Esto, más desmenuzado, quiere decir que, las tesis de estos dos filósofos presocráticos -Empédocles y Heráclito- son introducidas en el discurso, sirviéndose de ellas como apoyo para ejemplificar la importancia de Eros; Platón se sirve de la doctrina de Empédocles para exponer las fuerzas contrarias que se unen para conformar una unidad, y de la de Heráclito para ilustrar las fuerzas que tienden a estar en tensión. Esta unidad empedóclea, y la tensión de los elementos, la expone Erixímaco en su discurso, y lo hace más explícito cuando dice: *<Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad, y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más*

¹²Platón, *Banquete*, 186 a.

*experto*¹³.

Platón al introducir a Erixímaco, lo hace con el fin de mostrar un representante de un criterio valorativo, quien recupera nominalmente la cuantía de las creaciones de la naturaleza, no desde un punto de vista del sentido común, sino desde una axiología.

Entonces, de un dios que induce a amar bellamente seguimos a este mismo, pero con una soberanía más allá de lo mortal o sentimental. Ya que si hablamos de la extensión de su poder desde la inmediatez dual a los sentidos hasta la armonía de las cosas, cabe preguntar: ¿aún Eros es dios del amor hacia lo bello? Si hemos visto que amor puede definirse como el deseo de una belleza que puede ser de distintos tipos, cómo podría explicarse entonces que todo lo existente, bajo el poder de Eros, anhela algo sublime.

Si bien reconocemos que Eros gobierna, además de las almas humanas, también sobre lo objetivo y subjetivo, encontramos que hay un aspecto preponderante en el poder de este dios, y el cual lo hace distinto de otros dioses; esto es, el *deseo*.

b) El agalma

El deseo, como concepto, surge de la palabra *agalma*. En la época de Platón, *agalma* es un término que se sitúa en la intersección de lo religioso y de la estatuaria; designa principalmente la estatua del dios, sugiriendo que la misma debe toda su particularidad al hecho de que está habitada por la deidad que se ofrenda, que simboliza la presencia de lo divino.

A. Bailly define el concepto de la manera que sigue: <Agalma es un objeto con que uno se engalana o del que se ‘enorgullece’>¹⁴.

Agalma es un sustantivo derivado de *agallomai* que significa ‘exultar, experimentar un gran orgullo por’. Lo podemos encontrar en Homero, quien lo refiere tanto a carros, naves y armas en sí. También se le halla en Píndaro. El *agalma* en Sófocles o Eurípides es referido a la orfebrería ofrecida a un dios; desde Heródoto, se le refiere su utilidad como estatua representativa de la deidad.

Sin embargo, el *agalma* a pesar de ser referido a objetos inusuales, éstos deben ser algo muy específico, ya que, reiteramos, el *agalma* no es cualquier cosa.

En este limitado conjunto de objetos que acabamos de proferir, un grupo de objetos fue

¹³Platón, *Banquete*, 186 c.

¹⁴A. Bailly, “Agalma”, en *Dictionnaire grec-françois*, Paris, Hachette, 1985; la traducción es mía.

siempre representativo ‘en sus usos más antiguos’ de la noción de valor, expresando una idea de riqueza, pero, no de cualquiera, sino de una ‘riqueza noble’, la cual los hace ser *agalmata*. Por eso, unos caballos pueden ser *agalmata*. Así, se les considera también ofrendas que siguen siendo propiedad del dios a quien fueron consagradas, y que se benefician, junto con otros objetos religiosos, con una legislación particular: su robo equivale a un sacrilegio. Sin embargo, la especificidad del *agalma* no se reduce a esta función. Como dice el autor Louis Henrion: <Desde luego, una vez en el santuario, el *agalma* es una ofrenda, un *anathema*. Pero *agalma* dice mucho más: es un objeto de deleite, de alegría>¹⁵.

Un ejemplo de esto, podemos encontrarlo en el relato de Diógenes Laercio, nombrado ‘El trípode de los siete sabios’. En éste, Tales recibe como recompensa por su sabiduría un trípode, que cede a otro a quien estima más sabio que él; de esta manera, el trípode se transmite de sujeto a sujeto, hasta que regresa a Tales, quien lo consagra a Apolo.

El relato de Diógenes deja entrever que este objeto, trípode o copa, es en las diferentes versiones que nos propone, la recompensa de un certamen, un ‘premio de virtud’ (*athlon aretés*) destinado al más sabio (*to sophon oneisto*, es decir, a aquel cuya sabiduría es la más útil, la más eficaz), sabiduría que es la insignia de la felicidad.

Es esta noción de certamen, la que nos permite cotejar el relato de Diógenes en los certámenes de felicidad, *agones eudaimonias*, organizados por reyes como Creso. Este rey a menudo es presentado en los textos griegos como el organizador infatigable de los *agones sophias kai kallous kai eudaimonias*: certámenes de sabiduría, belleza y felicidad. En esos certámenes, cada quien buscaba su ‘agalma’ en particular, haciendo cuanto fuese necesario para obtenerlo. Es por eso que el *agalma* es algo por lo cual el alma humana estaría dispuesta a morir.

Ahora bien, anteriormente nos referimos a la disyunción entre *el poder de una divinidad*, y *la facultad divina*. Es ahora cuando comenzamos a aplicar los conceptos. Si bien las cualidades de este ‘Amor’ que nos induce a amar bellamente, que es primigenio cronológicamente en el panteón, y que además, posee otra característica muy especial, la cual es el deseo, encontramos que son inmanentes a su poder, vemos que cabe preguntar por una de sus cualidades, quizá la más importante, y es, que la *facultad divina de amar*, ¿qué cualidades posee?

Es aquí cuando introducimos el discurso de Aristófanes, quien habla con elocuencia acerca de la naturaleza humana (...) *Y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza*

¹⁵Louis Henrion, *La causa del deseo. El agalma de Platón a Lacan*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 17.

*no era la misma de ahora, sino diferente*¹⁶.

El cómico inicia con la incursión del antiguo y soberano pasado del humano. Arguye que, en un principio, no existían sólo dos sexos -masculino y femenino- sino tres; este tercer género, era una unidad en la que participaban los dos sexos anteriores, denominándole a tal unidad divina como *andrógino*. Su cuerpo era redondo, de modo que espalda y costados le hacían dar volteretas hacia el lado que quisiera viajar, así como hacen los acróbatas. Su número de extremidades era el doble del que ahora poseemos, de manera que tenía dos pares de brazos e igual número duplo de piernas. De igual modo, tenía en su haber dos rostros distintos que en una sola cabeza circular se postraban. Doble cantidad de orejas, manos y subsiguientes partes anatómicas.

Su discurso prosigue. Dice que tal andrógino cuyo nombre se ha perdido, al tener un orgullo inmenso, fue capaz incluso de creerse autosuficiente y retar a los dioses, tratando de atacarlos en el Olimpo mismo. Por eso, Zeus optó por dar solución al conflicto, ya que no permitiría tal insolencia de esos seres, pero, a la vez, quería que éstos le rindieran tributo al Panteón como solían hacer. Por lo que pensó en procurar un bien común para ambos lados, y decidió la bipartición del andrógino. Dividió en dos a cada humano y ordenó a Apolo que colocara el rostro al frente, al igual que todo lo demás. Sin embargo, al añorar cada parte su antigua constitución y al encontrarse entre ellos veían que la inacción reinaba, Zeus se compadeció de tales seres y fue generoso al colocarles como último recurso los genitales en la parte frontal, para que cuando intentaran unirse o procrear, pudieran hacerlo.

Es por eso que Aristófanes llama a Eros <(…) *Restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana*>¹⁷. A causa de esto, le llama a cada uno de nosotros, como una de las partes de la original que somos, un *símbolo*. Por tal motivo que, al estar seccionados, buscamos la otra parte que nos sea propia, afín, por lo que estamos en constante búsqueda.

Encontramos aquí una parte muy importante, y es esta búsqueda de nuestra unidad; para completar el *símbolo* y ser lo que no somos; así nace el deseo.

Podemos ver que la concatenación de conceptos comienza a realizarse y que los discursos convergen. ¿Por qué hablar de una antítesis, de un *agalma*, y de un dios que yace en toda la existencia? En esta parte debemos retomar algunas aseveraciones para seguir adelante. Porque,

¹⁶Platón, *Banquete*, 189 d.

¹⁷Platón, *Ibid.*, 191 c-d.

si bien Aristófanes habla acerca de la bipartición del humano, lo que le hace incompleto y carente, por lo que está en constante indagación de una parte que yace perdida, y hablamos también sobre lo excelso de un ‘trofeo’, o algo por lo que se está dispuesto a hacer cualquier cosa -o algo más allá de lo propuesto-, vemos que se enuncia nuevamente la teoría de los contrarios, pero esta vez, en el estado humano. Por supuesto que revisaremos detenidamente tales aseveraciones en el siguiente capítulo, pero de momento, debemos ver que el dios que posee el poder divino del Amor -Eros- está en una posición en la cual, ya no puede ser referido meramente al ser, en general, como dice Erixímaco, sino que nos atañe directamente, como humanos, ya que sin él, no seríamos nosotros, en el sentido en que le necesitamos, tanto para nacer, como para desear.

Al sernos incompletos como símbolo y perseguir la afinidad de algo que no poseemos, observamos que el poder de Eros es el deseo; el trofeo -o *agalma*, en este caso- será aquello que al final logre procurarse el sujeto con su símil.

Dijimos anteriormente que Eros es considerado como anhelo de lo hermoso, de algo que no se tiene, ya que si así fuese, no se buscaría; además de que es la plenitud y correspondencia entre las partes¹⁸ que integran la belleza de un todo. Pero sus atributos no concluyen aquí, ya que su esencia divina es más profunda.

Eros, como dios, implica hacer ciertos sacrificios y, a la vez, implica tener valor incluso en el más cobarde de los hombres¹⁹; como Homero dijo, parafraseándole, que <Un dios inspira valor>²⁰. Las cualidades o atributos de la deidad no importan, sino la manera en que infunde el poder al hombre. Eros, como dios, infunde el valor necesario como para rescatar al amado o al amante, para sacrificar la vida por él, morir si es necesario. Como ejemplos de este tipo de sacrificio que son expuestos en el *Banquete*, vemos a Alcestris que murió por su marido Admeto; esto muestra que el amor que ella profesó por él, fue más fuerte que el amor ‘profesado’ por los padres hacia su propio hijo, Admeto. Ya que ellos no fungieron como los padres que eran al no expresarle amor, Alcestris los supera por mucho, ya que estuvo dispuesta a morir por él -esto en el caso de {mujer-hombre}-; por otro lado, es más consistente el ejemplo de sacrificio que realiza Aquiles por su amado Patroclo, ya que deja de lado su propia vida y se preocupa por una que no es la suya: la de Patroclo -esto en una relación {hombre-hombre}; semejante sacrificio

¹⁸Véase 10.

¹⁹Platón, *Banquete*, 179 a.

²⁰Homero, *Iliada*, X, 482, XV, 262; *Odisea*, IX, 381.

para algunos autores significa que esa relación no fue sólo amistad, sino una relación más íntima.

Vemos hasta aquí, que Eros se muestra como un dios honesto y que toda aquella persona que ama es justa; al ser honesto y justo, aseveramos que desea las cosas apreciablemente estéticas, lo que lo magnífico. Lo agradable del alma será apreciado como dijo Ficino por la mente. Es en Alceste el aprecio por su marido generado en su espíritu, en su alma, donde le conoce interiormente, donde sabe lo *bello* que es él. Si fuese meramente apreciación física generada por la sensibilidad, no sería, como dice Ficino, Amor, sino <(...) *Más bien concupiscencia o furor*>²¹. Aquiles sacrifica su *ser físico*; es justo consigo mismo y con el Amor entregado a Patroclo, incluso sabiendo que estaba destinado a morir, a pesar de ser hijo de Tetis, se lanza en batalla contra Héctor. Muere, ya no sólo por el amado, sino por la causa. La causa comienza a ser el fin, y no el medio. El Amor es lo conseguido, y por lo que se consiguen los medios para seguir bajo el poder de este 'dios'.

Empero, no debemos entender la causa de Amor como lo propicio para el furor sexual, o lujuria, puesto que entonces no sería ya de Eros de quien hablamos, sino de Afrodita al servirnos de sus atributos lascivos, llevándonos sólo a la voluptuosidad.

Dos personas al amarse, al *necesitarse* recíprocamente, anhelan satisfacerse el uno al otro como un deber, el cual hace estar atentos entre sí para saber cómo conocerse, cómo saciarse. Son considerados y son recíprocos, porque Eros lo es; aquel que posee un don, puede crear su similar.

Empero, llegamos hasta el discurso en el cual Sócrates disientirá sobre lo que anteriormente se ha dicho. Después de que los demás han hablado acerca de la belleza sobre la que tiene poder Eros, y de lo que hemos encontrado que Aristófanes nos lega con el mito del andrógino, cabe preguntar: ¿Eros es realmente dios de la belleza?

En su parlamento, Sócrates prorrumpa en discrepancia, ya que el encomio ha carecido de veracidad y, a menos que él lo rompa, no podrá saberse la verdad.

El filósofo comienza a cuestionar a Agatón sobre lo anteriormente dicho en los discursos, acerca de si Eros debe o no, ser dios de algo o de nada. Agatón asiente. Acto seguido, Sócrates pregunta que si Eros, en su carácter de dios anhelante, deseoso, ha de optar por aquello que ya tiene o por lo que no. Agatón responde que por lo que no tiene, ya que, cómo ha de anhelarse algo que ya está en el haber. Sócrates asevera, que es absurdo desear algo que ya se tiene, sin embargo, aun así se sigue deseando, por lo que el deseo surge en un tiempo posterior, en el que el individuo deseará algo que no tiene en el momento. Pone ejemplos en los que personas que ya

²¹Marsilio Ficino, *Op.Cit.*, p. 24.

poseen en el tiempo actual un ‘algo’ no pueden anhelarlo, pues ya lo tienen. Así, pues, pregunta que si Eros puede ser amor de la belleza y no de la fealdad; si se acordó anteriormente que cómo podría anhelarse lo que ya se tiene, entonces, vemos que aquí se cae en una contradicción como la encontró Agatón. De esta manera, Sócrates dice que cómo no ha de ser lo bello, sino algo bueno. No obstante, ¿cómo podría ser Eros un dios, si pensamos que todo dios es aquel que posee lo bueno? Si Eros no posee lo bueno, ¿entonces ha de ser necesariamente un dios, o no?

Es aquí cuando entra una muy importante característica de Eros. Para introducirla, citaremos a Ficino:

“Porque, ¿quién es aquel que desea lo que ya está gozando? (...) Por tanto, si el alma en parte posee la cosa bella, y en parte carece de ella, razonablemente en parte es bella, y en parte no bella. Y, así, es como sostenemos que, por tal mezcla, Amor es un cierto afecto que media entre lo bello y lo feo, participando de lo uno y de lo otro. Y, ciertamente, por esta razón Diótima, para volver a ella de una vez, llamó demonio al Amor”²²

Porque, si Eros no ha de ser un dios, ¿entonces qué es?

c)El daimon divino y el dios.

Sócrates, para aclarar la naturaleza de Eros, cuenta el discurso -que según dice- escuchó de una mujer de Mantinea, cuyo nombre es Diótima, cuando él fue joven. Ésta, le cuestiona sobre la naturaleza de Eros y hace hincapié en < ¿Cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno? >. Aquí también se refuta lo que anteriormente se aseveró, de que es el más feliz de los dioses²³, ya que, si así fuera, no buscaría lo que ya tiene, mas sí de lo que está falto. Por consiguiente, Sócrates pregunta a Diótima, si no es dios, entonces qué ha de ser en su naturaleza. Ella responde que es algo intermedio: un *demonio*.

El demonio, -a diferencia de lo que se ha estado disertando en todos los discursos anteriores- no es un dios, es -nos dice Diótima- algo ‘intermediario <metaxy> entre lo que es mortal y lo que

²²Marsilio Ficino, *Op.Cit.*, p. 103-104.

²³Platón, *Banquete*, 195 a.

es inmortal²⁴. A partir de esta aseveración, surge una lista de preguntas, y Sócrates comienza por formular la primera: ¿qué poder tiene?

La mujer de Mantinea responde -parafraseándole- que este daimon es mensajero entre los dioses y los hombres. Transmite a unos lo que es menester de otros, y las súplicas de unos hacia aquéllos. Así, mientras este espacio de distanciamiento se genera entre deidades y hombres, el daimon sirve de vínculo (*sýndesmos*) para mantener el Todo unido. Los demonios son, pues, entidades cuya naturaleza es llevar lo que unos poseen a aquellos que no. Y ya que es gracias a éste que tienen contacto mortales con inmortales, es así que este daimon conoce, es un sabio; mientras que los dioses tienen el conocimiento, aunque sea en lo alto, ahí en el Olimpo, y los hombres contienen un saber limitado, el cual no se compara con el divino, Eros es la parte intermedia.

Para encontrar esta parte intermedia, Diótima hace la distinción lógica entre contrarios (*ἀγαθόν* vs. *κακόν*) y contradictorios (*ἀγαθόν* vs. *μή ἀγαθόν*); los contrarios permiten un término medio (*μήτ' ἀγαθόν μήτε κακόν*), pero los contradictorios no. Los contrarios hacen -o pudieran hacer- posible alcanzar el otro lado del que nos encontramos, mientras que los contradictorios reinciden en el ser como su no-ser. No se alejan, sino que permanecen, pero de manera negativa.

Observamos que aquí se muestra la disyunción nuevamente entre el *poder de la divinidad* y la *facultad divina*. Porque, mientras los dioses tienen en su haber la soberanía sobre algún elemento, que además les hace tener el conocimiento sobre tal, por ejemplo, el fuego o el agua, los hombres pueden sólo aspirar a aquello que no hay en su gozo. Eros, al ser un demonio, hace ver que en sus alas emprendemos el camino hacia lo alto, a lo sempiterno, a un lugar místico que no podemos llegar -o por lo menos, al que muchos no pueden llegar.

Este emprendimiento hacia lo altísimo se encuentra principalmente en el *Fedro*, cuando el alma intenta ascender al Topos Uranos, y en su camino sólo ha de llegar hasta cierto nivel que le es propio. No todo hombre habrá de llegar hasta el mismo nivel, ni ha de saber lo mismo, ya que en su virtud no está el saberlo, ni mucho menos el entenderlo. Este emprendimiento del alma, se encuentra en el *Fedro*, cuando Platón dice: < *Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y*

²⁴Platón, *Ibid.*, 202 e.

contemplan lo que está al otro lado del cielo>²⁵.

A continuación, para deleitarnos con el origen de Eros, Sócrates exploya lo que Diótima le narró, y es lo siguiente.

Para definir a Eros, la mujer de Mantinea se remonta hasta su verdadero origen. Así, encontramos que en el nacimiento de la diosa Afrodita, se creó a su alrededor un grandioso banquete en su honor, por lo que las divinidades asistieron. Diótima hace hincapié en la asistencia de Poros, hijo de Metis, así como también la asistencia de Penía. Ya que Poros al embriagarse de néctar -porque como se asegura, en ese tiempo no existía el vino- queda inconsciente, es cuando Penía fraguó tener un hijo con él, por lo que fue a acostarse a su lado. De tal manera, nace Eros.

Todas las cualidades del Amor se explican por su origen. Como él está engendrado en las fiestas del nacimiento a Afrodita, por consiguiente se ha convertido en su coexistente, no tanto como servidor, sino como partícipe o coexistente. Afrodita es bella y es ésta la que, por naturaleza, hace al Amor, amoroso. En tanto que Eros, al ser hijo de Penía -la Pobreza- es siempre pobre; ni es delicado ni bello -como se cree comúnmente- sino que es rudo y malogrado, pedestre. La fórmula lacaniana: <Amor es dar lo que no se posee>, encuentra en Penía su justificación: crear algo de lo cual se estaba desprovisto.

Aunque, por otro lado, al compartir asimismo la naturaleza de su padre Poros, siempre está a la expectativa de encontrar lo bello, lo sublime. Su naturaleza le permite ser temerario, incesante cazador, y, lo que es lo principal, que es *amante del conocimiento*²⁶.

Y Sócrates sigue recordando. Pone en claro lo que le contó Diótima: que Eros no es mortal ni inmortal, ya que, en ocasiones, crece y otras, simplemente se desvanece, aunque es aquí cuando muestra su lado proveniente de su padre Poros, el cual le hace anhelar aquello que no tiene, buscarlo como el cazador que es. Además, ya que es intermediario entre los dioses y los hombres, está de igual modo en la intermediación del conocimiento y la ignorancia. Antes de proseguir, Sócrates se detiene un poco, y afirma que los dioses no ambicionan la sabiduría, porque ya la poseen, por eso mismo son dioses. Sin embargo, los hombres buscan alcanzar la facultad divina de Eros, que es alcanzar lo carente. Están carentes, como algunas ocasiones suele estarlo Eros; así, podemos ver que éste nunca está falto ni colmado del objeto de anhelo, por lo que está en constante acecho y renovación.

²⁵Platón, *Fedro*, 247 b.

²⁶Platón, *Banquete*, 203 d.

Podemos ver lo demónico en Eros, después de saber su posición entre ambos reinos, mortal e inmortal.

El sujeto busca lo que no posee y que además desconoce, por eso va a encontrar lo que le falta. Y es, en cuanto tal, aquél a quien él hace falta, como podrá el sujeto aprehender su deseo, cuya realización, no radica en la posesión de un objeto, sino en la 'emergencia en la realidad del deseo' como tal. Este deseo alcanzará su máxima altura cuando el hombre que lo posea -el hombre que desee-, sienta la necesidad de alcanzar tal realidad; el deseo sitúa la mente humana en paradojas, ya que incurre en el anhelo de infinidad de cosas, y tales objetos, son inalcanzables mientras no se discierna objetivamente cómo conseguirlos. Por esto, el deseo puede situar a la mente en realidades ajenas o quizá inalcanzables. El deseo que está implícito en Eros tiende a manifestarse de maneras misteriosas, porque no se sabe cómo se manifestará, con quién lo hará, o cuándo.

Ahora pongamos un ejemplo más representativo. Podemos ver que el deseo de Sócrates es el punto donde se origina el amor de Alcibíades, ya que, no importa lo que diga aquél, sino que Alcibíades dirige una demanda que apunta a un saber. Es la misma posición en la que se encuentra un maestro y un alumno, o un paciente y un psicoanalista; es decir, que hay preguntas que realiza un demandante a un lego, que a su vez, ha realizado ya una introspección, tanto en sí mismo, como en otros, y que ha aprendido lo suficiente como para poder ayudar a otros a aclarar sus respuestas. Extraer lo que el demandante oculta en su mente, es lo que hace el amante. Alcibíades busca algo que Sócrates sólo puede darle, pero que, a la vez, reside en el mismo Alcibíades, muy en su interior, y es Sócrates quien sólo puede brindarle lo que necesita.

Alcibíades demanda, es el que persigue *-diokein-*, y Sócrates huye *-pheugein*. El primero insiste en tener algo que no le es propio, mientras que el segundo, al tener algo que es perenne -o que por lo menos está en constante adquisición- no lo busca, ya que es él quien sabe que lo sabe.

d)Erómenos y Erastés.

En la Hélade, en las relaciones entre gente del mismo sexo -más en específico, entre hombres-, el miembro pasivo era el más joven de los dos; era un joven que había consumado su 'desarrollo', pero que aún era imberbe (entre 12-18-20 años). Diversos términos lo designaban: *erómenos* -del verbo 'eran', estar enamorado, o 'desear apasionadamente', *pais* -muchacho.

Mientras, por otro lado, la parte amante se denominaba *erastés* -también proveniente del verbo 'eran', y que designa al mayor de los integrantes de la pareja -entre los 18 y los 30 años-; se trata de igual modo, cuando se refiere tanto a relaciones heterosexuales como homosexuales.

A partir de esto, ¿qué tiene el amado y de qué carece el amante? ¿Por qué uno ha de buscar al otro, y éste ha de necesitar algo de aquél? ¿En qué momento surge el ‘amor’?

El amor surge en el punto de conjunción del deseo y de su objeto en tanto inadecuado; el amor es ‘dar lo que no se tiene’. Podemos ver que, mientras que Sócrates posee ‘fealdad’ física, no es por esto por lo que el joven Alcibíades le ha de pretender, sino por lo que no posee en su ser, y esto es, el saber, es por eso que le desea. Sin embargo, Alcibíades posee la belleza ‘física’ que le es placentera a Sócrates. Aquél se encuentra en vigor absoluto, no es ignorante, pero tampoco es el sabio esperado.

El sujeto con el cual tenemos lazos amorosos es considerado objeto de deseo. Es la indicación de que ambas partes coinciden en el mismo ámbito que hace posible que Eros surja. Mientras uno busque incesantemente aquello que colme nuestra carencia en el amante, y el otro se ‘dé’ ante el regodeo de aquél, nos haremos partícipes -o posibles partícipes- de alcanzar la facultad divina, y con ella, de tener lo único y apreciable que es el *agalma*.

Dice Henrion: <Sin embargo, el objeto de deseo no debe ser percibido como uno entre otros, objeto codiciado por su valor mercantil, objeto de intercambio, de transacción, sino como la mira del deseo, objeto particular que se singulariza en el hecho de ser único, sin equivalencia con los demás>²⁷; es por eso, que al encontrarle, el amado encuentra que su *eidolon* ha aparecido.

Alcibíades siente pasión por el *erastés*, es su *agalma*, y éste teme, porque al encontrarse, encontrará que, como *daimon*, es carente. Por eso Sócrates lo evita, porque no quiere asumir esta ‘realidad’. Esto es, que, Alcibíades ha colocado a Sócrates en un nivel mayor que al de otros humanos -le otorgó la cualidad de *agalma*-, pero el mismo Sócrates, docto de su ignorancia, sabe de lo que está falto, y es, el amor de un joven bello como Alcibíades; al saber esto, Sócrates evade al amado, ya que si no lo hiciese, afrontaría el hecho de que, como su maestro, como *daimon*, está carente, y eso sería una ironía hasta para sí mismo, ya que mostraría que ni incluso él, con todo su saber y elocuencia, está exento del poder de Eros.

Por eso, Sócrates se refiere a sí mismo²⁸ -parafraseándole- de la siguiente manera: <Digo de mí mismo que soy un ignorante acerca de todas las cosas excepto de la naturaleza del amor>. Mientras que en el *Lisis* dice: <Ignorante como soy en todas las cosas, Dios me dio el poder de reconocer quién ama y quién es amado>. Si consideramos esto, lo cual combina

²⁷Louis Henrion, *Op. Cit.*, p. 193.

²⁸Platón, *Banquete*, 177 d.

extraordinariamente el Eros socrático, la ignorancia socrática y la ironía socrática, debemos concluir que Platón grabó una figura mezclada del lenguaje, un ‘idioma habitual’ del Sócrates histórico. Sabe de inicio que Alcibíades le pretende, porque éste es el ‘lenguaje’ que habla Sócrates: el del amor. Sócrates sabe procurarse la belleza, como en este caso es Alcibíades, o Fedro, en el texto epónimo.

Recordemos que, empero, esta belleza nos llega gracias a la vista²⁹, tal como se expresa en el *Fedro*. Este tema de la belleza y la vista los abordaremos más adelante, cuando tratemos el *eidōs* en el siguiente capítulo.

La función del amante -el *erastēs*- sustituye la función del amado -el *erōmenos*: es el amor. Sin embargo, es al *erastēs* a quien quiere alcanzar el *paidika*, ya que pretende tener su facultad divina. Aun así, el *erastēs* está del lado de la copa vacía; desea el *erōmenos*, del lado de la copa llena; en esto son fundamentalmente desemejantes. No obstante, la simple unión de los desemejantes -o contrarios- no engendra el verdadero amor; es necesaria la armonía que constituye el vínculo. La conciliación de los contrarios -según Erixímaco- no nace de su oposición como dice Heráclito; de lo semejante no puede nacer lo desemejante, sino de *la tendencia que los opuestos tienden a anularse en lo semejante*. Pausanias sugiere la coincidencia de una posesión (*ktēsis*) a realizar tanto para el amante como para el amado; la *ktēsis* es lo que reúne a los desemejantes y lo que da la medida del buen uso -*khresis*, que significa mezcla- del amor. Conceder los favores -*kharidzesthai*- a un amante que tiene a la vista el mérito, no puede ser, sino un bello acto del que ambos sacarán beneficios. El buen uso del placer -*khresis*- radica en el amor bien pautado que sepa armonizar y combinar esos contrarios.

Es por eso, que Platón coloca a Erixímaco en este texto primordial, ya que colocarlo es introducir un simbolismo de la armonía: se encuentra en la parte intermedia de la belleza y fealdad, su saber le hace ser el *daimon* de la medicina. Se encuentra en la *metaxy*.

Sin la proporción de los elementos, sin el armonioso sistema de las formas del *ser* y del conocimiento, sin la *metaxy* del alma, sin el reino de lo ‘demoniaco’, el cielo y la tierra se fragmentarían, separándose. Lo ‘demoniaco’ es la tendencia que el ser experimenta con su propia sustancia en tanto que está en movimiento. Entre el acto y la potencia, existe un estado intermedio -e intermediario- susceptible al cambio: la *metaxy*.

Asimismo, Friedländer afirma: <Debemos entender la idea o visión de lo ‘demoniaco’ como punto ‘intermedio’ entre el nivel humano y el divino; un punto que, por su posición intermedia,

²⁹Platón, *Fedro*, 250 d.

‘une el cosmos consigo mismo’³⁰. Es pues lo demoniaco la *metaxy* del alma, la transición hacia lo bello³¹. Es por este medio, por el *daimon*, que la divinidad se comunicará con el hombre, ya que no hay otra manera de hacerlo³².

Entonces, ¿por qué Eros no es llamado un dios, sino un gran demonio? ¿Cuál es el elemento común entre el demonio y Eros?

Para responder esto, decimos que, tales ‘conceptos’, no designan seres completos, sino aspectos, movimientos, y poderes dirigidos hacia tal ser. Eros, no es sólo un *daimon*, sino también, el anhelo del deseo, la carencia fundada en la incomplitud; además, es parte del mundo de la *metaxy*, por lo que está en constante movimiento hacia una nivel superior del alma, en el que une en primer instancia un ‘Yo’ con un ‘Tú’ en diálogo, para después elevarse a un nivel más alto al que se pudiese aspirar, que es, el nivel del Eidos. Cuando argumentamos que se une un Yo con un Tú, no es otra cosa que decir que dos personas distintas disertan, y que ese diálogo les aporta mutuamente un conocimiento que se extraen a base de preguntas y respuestas; el resultado del diálogo, será que ese Yo y el Tú -o los interlocutores, propiamente dichos- habrán aprendido algo nuevo, por mínimo que sea. Eros, no es sólo la *metaxy*, sino una de las cualidades de la *metaxy*. Lo intermedio se da siempre que los contrarios tiendan a anularse. Por esto el ‘demonio’ tiene en su haber la inconmensurable facultad a la que aspira el que carece: la facultad del Logos.

La misión del *erastés*, como poseedor de la facultad divina -del Logos en acto-, es hacer ver al *erómenos* lo alto que puede alcanzar su mente angélica, la belleza que se puede ‘amar’, siempre y cuando *ésta sepa apreciar lo bello* para llegar a ese nivel.

Esta última parte la reitera Friedländer cuando dice:

“En Platón, lo demoniaco en Sócrates determina primariamente su misión educacional. Ello no es meramente una peculiaridad remarcable de una individualidad, sino una parte integral de la naturaleza de un gran maestro. Como una influencia extralógica, el demonio protege la educación progresiva dentro del reino del Logos de convertirse una persecución puramente racional, y asegura una conexión con ese elemento de misterio, el cual falta en la instrucción de

³⁰Friedländer, Paul, *Plato, an introduction*, translated from the german by Hans Meyerhoff, Bollingen, Series Lix, 2nd edition, 1969, p. 41.

³¹La transición hacia la belleza la ahondaremos más adelante.

³²Platón, *Banquete*, 203 a.

los sofistas”³³.

Ellos tratan con poderes activos directamente, no con sólo nombres. No es Eros el concepto, sino las cualidades de Eros las que lo conllevan a ser un *proceso* de búsqueda y cambio, de gloria y armonía, de pérdida y estulticia³⁴. Eros el cazador, el acechante, proveniente de la naturaleza divina, es partícipe de las cualidades de sus padres, pero no posee el poder de sus padres. Mientras que lo perecedero quisiera tomar vuelo hacia lo imperecedero, éste ya no necesita de lo adquirido, porque el Logos ya está implícito en él. No lo necesita.

Es, pues, en Sócrates, que lo demoniaco se manifiesta en su más grande representante. En este proceso en el que Alcibíades y Sócrates tienden a dirigir su amor hacia un nivel alto, encontramos, como se distinguió en un principio, que el amor tiene un objeto de deseo, necesariamente³⁵; es amor de una cosa, por la cual se puede estar mejor³⁶. Si el amor, es amor de una cosa, ¿de qué lo es? *De algo privado*.

Ciertamente, encontramos que Alcibíades ve en el Sócrates cabrió el *agalma*; ningún otro ve el *agalmata* que le fue *permitido ver*. Ya que éste, es algo privado, el demos, no tiene acceso, sino que es restringido este icono. Sin embargo, el *agalma*, como hemos visto, no se traduce como icono literalmente. Nos lleva a un significado específico: una ‘idea de brillo’; las raíces³⁷ *gal* proviene de *glene* -la pupila- y de *galene* -la calma del mar y una de las Nereidas-, *gel*, de *gelao* -brillar, reír- e incluso *aglaos* -Aglaye, la Brillante, una de las tres Gracias. También puede entenderse la raíz *aga*, si la introducimos en *agathon*.

Así, inclusive, se puede entender que Agatón es amado de Pausanias. Muy independientemente de que esto haya sido cierto o no, el mismo nombre lo dice: es el objeto *bueno* de Pausanias, su objeto amado, cuya belleza es vista sólo por él.

Es pues, que el demonio, entidad todavía no confinada a esta tierra, va y se establece como una responsabilidad metafísica, porque es en lo alto donde tiene su reino. Responsabilidad, en

³³Véase Friedländer, *Op. Cit.*, p. 36.

³⁴*Estulticia*, debemos entenderla como ‘locura’, la cual elogia Erasmo de Rotterdam en *Elogio de la locura*, y que simboliza o refiere, al hombre locuaz, o aquel que se abigarra en su propia virtud.

³⁵Platón, *Banquete*, 199 d.

³⁶Platón, *Ibid.*, 218 d.

³⁷Raíces que Henrion expone en *La causa del deseo*.

tanto que hay un deber *para- con*. Porque es tanto un alumno, que está en constante aprendizaje -para sí mismo- como maestro para los demás. Es un demonio ético, cuya moral -entendemos moral como cierta restricción entre el demos- sólo ha de ser propia de algunos.

Es el demonio, pues, que gobierna en el mundo del acto lo que hace que su facultad sea una cualidad interior, mística, que acompaña a los hombres. Para tal explicación, tenemos a Friedländer que dice:

“... Él (refiriéndose a Platón) combina por un lado, la creencia popular de un demonio acompañando al hombre a través de su vida con su propia visión dentro del alma humana y, por otro lado, con imágenes ‘órficas’ del más allá. ‘Demonio’ primero significa algo como la forma humana en su estado innato -hoy podría llamársele ‘existencia’- al elemento que permanece constante a través de todos los accidentes y flujos de vida, los cuales hacen que cualquier acción sea mía, *mi acción*”³⁸.

Sin embargo, Sócrates ha ido más allá de lo físico al introducir ciertos cambios que hacen realzar el deseo, al *agalma* como objeto anhelado. Entonces vemos, que Sócrates pasa del amor -como amor a algo-, al deseo³⁹; entonces hablamos de un *Eros como Amor, y un eros como deseo*. Si la posesión de ese objeto complace al sujeto, entonces lo deseará para su beneplácito en el futuro; ese objeto, además de ser un objeto amado, bello para él, lo deseará por tal motivo. Nos encontramos así en la posesión eterna del bien propio⁴⁰, de las cosas bellas. Tal regodeo de la posesión de lo bello, causará asimismo que se le encomie.

¿Por qué, quien ama, ama las cosas buenas? Contestamos que, quien ama lo bueno -o bello-, lo hace, porque al hacerlo, goza de tales cosas -*ktesei*. No se ama algo improductivo o que en todo caso, sea un mal -o un vicio- para el alma, sino aquello que aviva el espíritu, aquello que le hace virtuoso. Entonces, aparece el intercambio del significado de Eros: como amor, y como deseo, tal como observamos arriba; Lacan pone solución al decir: <El deseo, {de} lo Bello> o ‘*Le désir du Beau*’>. Comprendido como Agatón lo hizo, es el deseo del dios Bello -lo que el dios Bello desea-; Sócrates manifiesta que al desear lo bello, implica su carencia de éste, como ya lo dijimos. Lo bello refiere no al tener, el hecho de poseer meramente un objeto, sino que

³⁸Friedländer, Paul, *Op.Cit.*, p.38.

³⁹Platón, *Banquete*, 199 e- 200 a.

⁴⁰Platón, *Op. Cit.*, 204 d, 206 a.

refiere al ser, el ser del humano, de lo perecedero. Aquí entra la *poiesis*, creación, esto es, el pasaje de la no existencia a la existencia: es lo que dice Diótima, y lo cual, trataremos en el siguiente capítulo.

Ahora bien, ya que señalábamos el encomio, debemos saber entonces de qué manera se ha elogiado a Eros hasta ahora en los discursos.

Agatón hace un *enkomion*, pero a su vez, quiere englobar el elogio de la naturaleza del objeto y la alabanza de sus beneficios, lo que es conocido como un *epainos*. El *epainos* se refiere a la virtud *-areté-*, la naturaleza del objeto del que se trata, mientras que el *enkomion* se refiere a las acciones *-ergon-* del mismo.

Diótima parece narrar un *epainos*, y la intervención de Alcibíades es el *enkomion* -aunque Alcibíades narre en realidad un *epainos* de Sócrates-. Erixímaco, no habla del *epainos*, sino de logos y de *enkomion*.

Ahora bien, todos estos *kakodaímones* -como los llama Aristodemo⁴¹- además de elogiar un principio universal cuya necesidad de existencia hace confrontar los contrarios en la naturaleza, y además de alabar el lenguaje con el que cada uno se expresa, lo principal que han hecho es elogiar la belleza. Empero, como dijimos al principio del capítulo, los invitados abordan el concepto de Amor desde Eros, y no desde Afrodita. Ahora bien, si existe también una Afrodita Uranos, ¿por qué no fue ésta la que fue explayada en los discursos, en vez de Eros?

Como dijimos, Afrodita es la diosa del placer sexual, de la concupiscencia, y su soberanía es el deseo. A pesar de que entre amantes haya deseo, no es éste el que los mueve, ya que de ser así, el *erastés* solamente buscaría *erómenos* para colmar su placer sexual. No obstante, vemos que no es esta empresa la que solía llevarse a cabo, sino la de la enseñanza. Claramente Afrodita es parte de la vida humana, y su poder divino, que es notablemente visible en su cinturón al que nadie se resistía, es, sin embargo, inútil fácticamente a largo plazo, o propiamente, en el campo de la *gimnasia mental* -como la llama Platón. Podemos ver, que en la *Ilíada*, Afrodita es sólo un dios más en el campo de batalla, al ser herida en la mano por una flecha de Diomedes. No es de igual modo en Atenea, quien tiene soberanía sobre la *paideia*. Es claramente un estratega, que incluso puede derrotar al dios de la guerra, Ares.

Atenea es la diosa de la sabiduría, sin embargo, no es ella quien reluce en los discursos del *Banquete*. Esto también lo veremos en el siguiente capítulo, al abordar la *paideia* y la filosofía.

No obstante, debemos reiterar, que no es Afrodita la que desea halagarse, ya que es mero

⁴¹Platón, *Banquete*, 172 a, 179 a.

placer eufórico. Y es Eros, quien, a pesar de ser asistente -o dios menor, considerado por algunos-, el que ciertamente es quien buscará la parte faltante del símbolo, buscará el *agalma*. Pero, ¿Eros encuentra su *agalma*? ¿Logra completar su símbolo?

En la leyenda de La Fontaine⁴², Psique causa la envidia de la hermosa Afrodita, por lo que, al hacer caso de un oráculo, la colocan en una peña para ser devorada por un monstruo. Eros se enamora de ella, y la lleva a un palacio donde le visitó cada noche, pero sin mostrar su identidad. Una noche, Psique observó el rostro de su amado, quien dormía; lamentablemente, ella derrama aceite caliente, por lo que él despierta. Él huye, el palacio desaparece, y ella queda al servicio de Afrodita, quien la humilla terriblemente, ya que le impone trabajos de ella, pero, que a fin de cuentas, logra desempeñarse en todas las tareas gracias a su amado Eros. Zeus reúne a los dos, y celebra las bodas. Paul Diel⁴³ considera a Psiquis como el símbolo de la seducción bajo su forma más perversa, la de la pérdida de aspiraciones y la ceguera pasional. La desaparición del palacio y la huida de Eros representan la liberación de las cadenas del placer físico. Los trabajos impuestos por Afrodita, simbolizan las dificultades que es menester superar para purificarse de la mancha del libertinaje. Así, pues, por último, la reaparición de Eros simboliza la visión sublimada del amor físico: la visión verdadera del Amor. Y como tal, el mismo Amor encuentra su parte faltante, por lo que el símbolo se muestra en unidad.

Es pues, indispensable reiterar que, para lograr la completitud, es hartamente necesario hallar el objeto de deseo que nos colme según nuestras necesidades y ambiciones, como seres carentes, y más que nada, como humanos.

Los discursos que preceden al de Sócrates, refieren a la carencia del amor en el humano, de encontrar una pareja -o un símbolo- que colme el vacío del hombre. Todos los discursos, y más en específico el de Aristófanes, aluden directamente a la *discontinuidad de los cuerpos*, como la llama Bataille. Ésta se pone de manifiesto en un *erotismo sagrado*, en el que una persona trata de penetrar la interioridad de otra, ya sea de una manera sexual, mental o mística, o incluso, hasta llegar al sacrificio humano. Bataille argumenta que este erotismo⁴⁴, es consecuencia de

⁴²Jean de La Fontaine, Les Amours de Psyché, en *Fables, precedees d'une notice biographique*, París, Hachette, 1929.

43

Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*, tr. Mario Satz, Barcelona, Labor, 1976.

⁴⁴Tales argumentos se encuentran en Georges Bataille, *El Erotismo*, tr. Antoni Vicens y Marie

que cada individuo haya nacido separado de otro, que a su vez, está separado de otro, y así sucesivamente. Por tal motivo, crece el deseo de estar en comunión con el *otro*, con la persona del prójimo, para conocer su experiencia del mundo. Incluso -arguye Bataille- el asesinato puede ser un tipo de erotismo, ya que se busca la interioridad del individuo, que en este caso es la sangre. Pertenecientes a cuerpos separados, pero siendo iguales en un mundo de naturaleza física, el hombre busca colmarse con aquello de lo que está falto. Y qué mejor, que hallar la parte carente en una persona que se estima.

Existe entre los individuos, un *carácter separativo*, una norma de nacimiento -ya expuesta en el mito del Andrógino-, y que impone a la individualidad, a ser distinto ontológicamente del próximo *ser*.

Todo *enkomion* hecho hasta Sócrates, refiere a lo mismo, y es, explicitar el deseo del que es partícipe Eros. Este involucra, o pretende hacerlo, desde que es ayudante de Afrodita, de abandonar la prisión de la soledad al hombre; le hace buscar su completitud, no obstante, el humano, al saberse existente de si mismo, y después de cavilar en exposición al mundo como entidad separada, deberá encontrar su símbolo -o su *agalma*-, en el brillo que encuentre en una persona específica, la cual deberá mostrar necesariamente su belleza. Ya Ficino anticipó tres tipos de ella⁴⁵, y ninguna será menguada, ya que este triunvirato, será preponderante para completarse como persona.

Así que es momento de hablar de la belleza.

Y ya que hemos anticipado su exposición bastantes ocasiones, qué mejor que, antes de pasar al siguiente capítulo, la introduzcamos con una cita de Ficino que dice: <¿Pero qué buscan los amantes, cuando en forma recíproca se aman? Buscan la hermosura; el Amor es deseo de gozar de la hermosura, o sea, de la belleza>⁴⁶.

Pero, no es, sino hasta cuando comprendamos la belleza de la que habla Platón, que podremos precisar qué fuerza es la que mueve a los amantes, cuál es su importancia dentro de los menesteres del Estado, y por qué la belleza interior que se es procurada a lo largo de los años, insta a ascender a un plano superior dentro de la evolución social. Eros, no es sólo la persecución del deseo en sí, sino que es una ayuda para la formación cívica y cultural del educando, y del futuro ciudadano. Por tal motivo, necesitamos dejar en claro en el siguiente capítulo por qué la

Paule Sarazin, Barcelona, Tusquets Editores, 3a edición, 2002.

⁴⁵En *Sobre el Amor, comentarios al Banquete de Platón*.

⁴⁶Marsilio Ficino, *Op. Cit.*, p. 48.

virtud, que ayuda a extraer el *erastés* en el *erómenos*, es tan fundamental para la ciudad.

*

*

*

Capítulo II. La Belleza.

a) La belleza de los cuerpos

Ya que hemos visto las cualidades de Eros como *daimon* propiamente dicho, y ya que sabemos que no es un dios, ni tampoco un hombre, es preciso saber por qué le buscan los amantes y de qué se regodean al tenerle; además, debemos vislumbrar las diferencias entre lo bello de la *belleza ideal* y de la *belleza real*, que es manifestada en el *Banquete*.

Para esto, someteremos a análisis los criterios de belleza física y espiritual -o del alma; para entender la primera es menester disertar sobre las ideas platónicas y analizar su vínculo con el Eros. A fin de saber qué utilidad tiene la Teoría de las ideas en la pederastia para procurar a largo plazo una belleza ideal en el amado, tomaremos algunos pasajes de textos platónicos para profundizar en el tema.

En cuanto a la belleza real, nos remitiremos al modelo de ciudad ideal para Platón, pero sin descuidar la tesis central, que es, la unión de Eros con la *paideia*. En esta parte, observaremos cómo la *facultad divina* del amor es sumamente importante para construir un Estado en el que Eros se encuentra simbólicamente en cada persona que busca y anhela su belleza afín. Veremos por qué la *vista* es muy importante para interrelacionarse tanto con las ideas, como con la belleza que proporciona el amado físicamente. Entonces, haremos ver qué es más importante, si la belleza física o la belleza espiritual.

Por tal motivo, para elucidar por qué estos dos tipos de belleza son harto necesarios, además de inquirir sobre la comunión de contrarios, recurriremos al uso de la Teoría de las ideas y al modelo del Estado platónico, por lo que, aunque de momento se muestre que nos hemos desviado en el tema, será sólo para ahondar en los fundamentos que posteriormente será necesario conjuntar. De esta manera, visualizaremos el fondo político que se encuentra en el *Banquete*, y por qué éste es el texto que cohesiona todas las obras platónicas. Así, pues, veremos específicamente cuál es la intención verdadera del *Banquete* y por qué de él se desprende la temática política.

b) Lo bueno y lo bello.

Hasta ahora se ha visto que lo ‘demoníaco’ es la transición hacia lo óptimo, hacia lo realizado,

por lo que este estado no es lo ‘completo’ aún; completo, en el sentido de haber sido colmado el *símbolo* que es el hombre en individualidad: no es todavía la belleza anhelada en la relación amado-amante, ya que el *erastés* es aún incompleto al desposeer la belleza física del *erómenos*, y éste, principalmente, no posee la belleza interior que alcanza aquél por su sabiduría. No obstante, esta transición -o estado intermedio- que, aunque incompleta y con cierto acercamiento a lo pedestre y a la pobreza -a causa de la incompletud- es, sin embargo, una condición de posibilidad para llegar a lo hermoso deseado, a lo *bueno*. Lo demoníaco, a pesar de ser armonía hasta cierto grado, ya que incurre en la *facultad divina* de amar, de buscar o encontrar lo sublime permisible a la *vista*, y de inquirir sobre el propio bienestar, esta armonía no significa por sí misma belleza, porque la manera en que es adquirida y su sola emancipación del conjunto total no refieren a una óptima composición del producto, que aunque parecieran tener proporción con el Todo son, tan sólo, o una parte de algo incompleto, o un Todo no bien realizado en su totalidad, ya que todavía no alcanza una *perfección*.

Podemos citar un ejemplo, tal como la música emitida por una flauta. Ésta puede tener armonía, empero, puede ser música aleatoria, al azar: meros sonidos que, aunque articulados correctamente, no comparten una belleza proporcional distribuida en un *corpus*, ya que no son una pieza musical. No hay una obra o canción todavía, y no hay partes que lo conformen, porque el conjunto es una abstracción, algo *eidético* -o metafísico- que no es fundamentado todavía. La obra musical, es aún una abstracción y lo que se toca de ella, son meras reminiscencias de lo que la ‘pitia’ inspira. Sin embargo, a base de pequeñas ideas se forma una mayor que conforma o puede conformar una obra magistral; toda belleza comienza con una idea, que es algo bueno para el sujeto que la valora. Goza de esa posesión *-kteseí-*, porque al hacerlo sentirá bienestar ya que ésta le es afín; por lo tanto, la idea que tiene de belleza no será algo malo para él, sino algo que le produce un bien, benéfica. Como dijimos, Platón hace sinónimos lo ‘bello’ y lo ‘bueno’. Entonces, ese flautista, que aunque todavía no ha creado una obra completa, se siente bien, por lo menos de haber alcanzado una porción del *corpus*. La belleza total la encontrará al haber encontrado lo restante de la armonía. Todo bien tiende a procurarse a largo plazo. El anhelo de completar la obra, le producirá placer a largo plazo, hasta que le encuentre. Como dice Sócrates, “No se anhela lo que ya se tiene, sino que se anhela aquello que conduce a un bien, pero a futuro”. Es, pues, la idea de algo, lo que produce un bien, la que desearemos para sentirnos placenteros. *El deseo es el fundamento del placer*. Ahora bien, intercambiemos al flautista por los amantes. Estos, ciertamente también anhelan, pero una belleza superior a la producida por una flauta. Esta belleza es el amor. ¿Y acaso los amantes no aman?

No obstante, surge una desavenencia. Porque, se puede argumentar que todo el que desea o todo el que busca, está bajo el poder de Eros, ya que éste es el deseo en sí. Empero, cabe refutar esto, ya que, *también desean los que no aman*. Ya que el deseo es sólo una parte del conjunto, una mediación a lo posible, no lo excelso en sí, debemos decir que el amor no es imprescindible del deseo, pero éste sí lo será de aquél. Los que desean en general, desean una simetría, que eso buscado reúna la *facultad divina* de la belleza.

La belleza es apenas la transición entre varios peldaños que hay que subir y no un fin en sí. Es sólo una mediación, ya que lo importante no es permanecer en los escalones, sino ascenderlos para llegar a la meta deseada. En los cuerpos, la belleza es la respuesta inmediata a lo que el hombre busca, lo que se aprecia perceptiblemente, pero sólo eso, mientras su espíritu no vuela más alto. Al ser un estado contemplativo y no una *facultad divina*, el hombre ciertamente se detiene momentáneamente en este peldaño, pero no para llegar a un nivel alto del alma, sino sólo para regodearse con la exposición y la relación de las partes en lo armonioso. De esta manera, la belleza es una entre otras bellezas -o escalones- que ayudan a ascender hacia el fin¹.

Diótima pregunta al joven Sócrates: *<El que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?>* Sócrates responde: *<Que lleguen a ser suyas>*². Diótima reemplaza el término ‘bello’ por ‘bueno’, por lo que vuelve a cuestionar al joven filósofo: *<Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas, ¿qué desea?>*. Aquél responde: *<Que lleguen a ser suyas>*.

Si nosotros preguntamos a todo individuo que busca su concepto de ‘belleza’ en la naturaleza, ¿para qué lo hace?, indudablemente responderá que para hacerla suya, para sentirse pleno, ya que alcanzar el objeto deseado que colme el placer, traerá una satisfacción irrevocable, haciéndole feliz. Toda persona que posea lo bueno, será feliz, necesariamente. No puede ser infeliz con aquello que es ‘bueno’ o ‘afín’ a sí mismo. La belleza ayuda a complementar al hombre, pero no es el complemento mismo. La felicidad no está en la posesión de la belleza, ni en su apreciación, sino en el estímulo del deseo por la forma en tanto que se encuentra en *una situación de contrarios*. Es el proceso de obtener la belleza lo que realmente hace feliz, no el hecho de guardar una escultura bella en el ático, o de componer una melodía que fue olvidada, sino el deseo de querer alcanzar la belleza. El hecho de no poseer la belleza en actualidad implica que se busque para posteriormente adicionarla como la parte faltante que es en el ahora. Pero al ser

¹ Platón, *Banquete*, 211 c.

² *Ibid.*, 204 d.

estimulado por el deseo de no poseerle en el momento, causa la tensión de contrarios. *Tener y no tener*.

Esta tensión de contrarios estimula la búsqueda de la parte del *símbolo*, de lo que fue el andrógino. Cambiemos al flautista por el amado y veremos que éste tiene reminiscencias de lo que quiere, pero la abstracción no llega completamente a su *vista*. Mientras, para saber cómo restaurar la belleza que perdió el hombre en su estado andrógino, la cual estuviera completa hasta la separación que realizara Zeus, debemos regresar a una cita, en la que Aristófanes llama a Eros: <(…) *Restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana*>³.

Ya que cada uno de nosotros es una parte de la original, un *símbolo*, es por esto mismo que carecemos de la belleza que es necesaria en el Amor: carecemos de la simetría. En esta simetría, los contrarios se interrelacionarán acorde con sus cualidades y con sus tensiones. Tal disección irrumpe en la armonía de una totalidad, por lo que, al manifestarse el hombre como ser incompleto, debe encontrar una felicidad donde ya no es posible tenerla. Esta búsqueda hará que donde yace lo feo, la belleza se *genere*. Tal *confrontación de contrarios* es primordialmente el mundo de la *physis* y de la psique, los cuales podemos ubicar en el estado del Eros uránico y del Eros pandémico. Tal dualidad ha de concentrarse cuando la belleza entre ambos conceda la excelencia, la *areté*. Por lo que se ha de alumbrar algo tanto físico como espiritual⁴.

La correspondencia entre Eros y Psique la vimos al exponer la fábula de La Fontaine, en la que la mente se doblega bajo el yugo pasional del amor. Y es en esta fábula, donde se muestra la sujeción de un estado metafísico con uno físico -Psique bajo Eros. Esto tiene mucha relación con el discurso de Erixímaco porque, además de que habla acerca del mundo gobernado por contrarios, acepta la escisión entre un ser *daimónico* de uno psíquico -Eros y Psique- que tienden a manifestarse en la *physis* del hombre, y donde uno de los dos someterá al otro tarde o temprano. A pesar de ser contrarios, tienden a unirse por algo que los cohesionan.

El que desea las cosas, las desea antes que nada físicamente, antes de usufructuarlas espiritualmente. Desea lo bueno, pero principalmente lo bello en su exterior. Lo bello se completa cuando la proporción de sus partes no antecede el deseo de ser experimentado por

³ Platón, *Banquete*, 191 c-d.

⁴ Diótima simboliza esta dualidad físico-espiritual en 206 d: <Así, pues, la Belleza es la Moira y la

separado. Esto es, que el sátiro-Sócrates no desea en principio las cualidades del joven Alcibíades por separado, sino que, primero experimenta al sujeto, lo vive por la sensación -por la apreciación de los sentidos, no de la voluptuosidad-, y después, puede hallar un deslinde de su *physis* con su *psique*. Si Sócrates aprecia la interpretación fenomenológica de la *psique* de Alcibíades, manifestada tanto en sus actos como en sus discursos, deberá apreciar su Eros, porque es aquí donde se manifiesta su *facultad divina*.

Donde no existía manifestación erótica, la habrá. Eros atraerá los contrarios hacia sí y ambos harán una totalidad. Eros se procura *per se* una felicidad.

Es, pues, que esta felicidad será creada donde no existía su ser, donde el regocijo no existía, por lo que se puede decir que es un tipo de 'creación'. Al referirnos al concepto 'creación', involucramos la palabra *poiesis*, la cual puede tener varias connotaciones.

c)La poiesis y la imitación.

El término *poiesis*, si a primera vista significa el hecho de componer obras poéticas -*poietai*-, remite sobre todo al hecho de crear, a la acción de fabricar, a la creación ya sea del mundo de una obra artística, artesanal, o aun, de un objeto cualquiera. Platón, descartando toda posibilidad de creación *ex nihilo*, se ve obligado a considerar diferentes modos de *poiesis*; citemos un objeto, por ejemplo, la cama expuesta en la *República*, la cual, se presenta bajo tres formas:

1- Una *natural* cuyo creador es Dios, el *phytourgos*; esa Cama *eidética* cuya esencia es, ser Cama; es única, realiza su idea, su función⁵, de ser cama.

Ese 'phytourgos', es nada menos que el hacedor del *eidós*, ya que como dice Platón -parafraseándole- entre los artesanos no hay un sólo hombre que se equipare con el Artesano Divino, ya que no pueden crear la Idea. El que obra conforme a la naturaleza -o *physis*-, como el

Ilítia del nacimiento>.

⁵ Platón, *República*, X, 597 c: <(…) En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios. (…) Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea; y ésta sería la Cama que es, no las otras dos>. J. Adam, en *The Republic of Plato*, Cambridge, 1963, argumenta que cuando Platón introduce a Dios como creador de la Idea de Cama, arguye que la idea del Bien es la fuente de esa Idea. Además de que la idea del Bien es rey del mundo de las ideas.

artesano -o ‘demiourgos’-, obra con vistas al pueblo, al *demos* en sí mismo. No crea la idea de cama, ya que ésta, *es*. El Creador Divino -o Artesano Divino- únicamente justifica su posición por la interrelación mantenida con respecto al artesano y/o al imitador. El *phytourgos* trabaja sobre la verdad.

2- Una *particular* -la cama en específico-, que realiza el carpintero; éste en sí mismo, realiza más bien un similar del verdadero lecho, pero que no es el verdadero⁶: una cama creada bajo la forma, la idea -o εἶδος. Como en el *demiourgo* del *Timeo*, el carpintero fija la visión en el *eidōs* para llevar a cabo la cama precisa -que, sin embargo, puede ser creada por alguien más y, además, ser fabricada en serie. Tal producción, que es del orden de la *poiesis*, se determina por lo que es una cama, el *eidōs*; por lo tanto, la idea es una causa en tanto es principio de la *poiesis*.

3- Una *aparente*, la pintura que realiza el pintor, el imitador. Esta tercera especie se lleva a cabo partiendo de la cama en específico que no es más que un *eikōn* de lo que es el lecho, una copia- icono.

Empero, si nos referimos a la cama en el lienzo, la cama del pintor no es una como la que realizaría un artesano; aunque, en otras circunstancias pretende -o pretendería serlo. El *eidōs* no es, ergo, causa de la cama realizada por el pintor. Aquí se trata del ejemplo de una *poiesis* cuyo *eidōs* ya no es el principio, sino que es una obra fuera de la obra cuyo resultado es el *eidolon*, esto es, una *poiesis* que prescinde del *eidōs*. Empero, la creación del pintor es muestra de la *poiesis*.

La ilusión que producirá el imitador está a una distancia de al menos tres grados de la naturaleza, de la verdad que corresponde al simulacro- ilusión; es preciso, que ya no pueda hacerse la relación directa de la copia con el modelo para hablar de simulacro- fantasma, de *eidolon*, ya que el resultado difiere del origen y de su verdad. Es este tipo de imitación el que Platón prescribe de su ciudad y del gobernante. Esto lo veremos adelante.

La cama, no es una imitación del *eidōs*, sino un icono de la costumbre del *ser* de la cama, de lo que nos hemos habituado a saber que es la cama misma. Ahora bien, puede preguntarse qué tiene que hacer la Teoría de las ideas con el Eros platónico y su belleza buscada. Vemos antes que nada, que el elemento sensual es un escalón a un nivel más alto. El elemento perceptivo dará el

⁶ Platón, *República*, X, 596 b: <¿Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos , y todas las demás cosas de la misma manera? Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí>.

dato, y así otorgará a la psique -o más específicamente, al entendimiento- una forma -o para los amantes, una belleza-; sin la percepción, no hay apetito por lo bello de un cuerpo, o de un alma. Si prescindiésemos del elemento sensual, nos haría ese nivel inaccesible.

El hombre optará por aquella 'belleza' que le es afín, la cual, no le sería expuesta si ella no fuese aprehendida por la sensibilidad 'estética' del hombre mismo. La idea de la Belleza que se encuentra en las alturas, donde es inalcanzable para la vista humana -u ordinaria-, puede ser *mimetizada* por un *agalma* que es partícipe del Amor. Eros ayudará a encontrar tal armonía, a completar el *símbolo*, ya que es de lo que está siempre en busca: de la belleza. Empero, vemos que la belleza es sólo un icono de la costumbre de lo que se asume que es la belleza, no lo que la Idea de Belleza es en sí. El valor de un objeto, puede hacerle acreedor de ser *agalma*, y esa belleza -y sólo ella- es usada como belleza, pero para el hombre que la considera, quien la contempla, no quien no la ha visto. No se puede apreciar un trípode, si aquel que lo hace es un ignorante, y no sabe qué es. Aquí difiere el uso del valor y la ignorancia de la sapiencia. La *mimesis* imita la Belleza Divina, pero si quien no está *iniciado* en el término, no le significará en absoluto. Ese sujeto, no se uniría con el valor del *agalmata*, y *prima facie* vería sólo metal mal forjado.

Es, pues, que en la imitación de la belleza deba iniciarse a los hombres, pero no físicamente, como a los herreros, sino religiosamente, ya que es por medio de la espiritualidad, que la persona se une con el valor dado al *agalmata*.

Como mencionamos en el anterior capítulo cuando Bataille habla acerca de la continuidad y discontinuidad del hombre, éste intentará por cualquier modo unirse con lo continuo -de enlazarse con otro individuo- ya que su esencia es discontinua y no participa de la experiencia de otra persona. Asimismo, como ejemplo, podemos ver que un ignorante no participa en la experiencia de un sabio y un pintor no participa de la experiencia de un filósofo.

Aunque, ya que no se puede disponer de la belleza interna o externa de otra persona, no se sabe si alguien puede sernos complemento, es entonces menester encontrar una manera de traer esa belleza a nuestra *vista*. Es en la iniciación, donde el *erastés* abrirá los ojos del *erómenos*. No obstante, no hablamos de la religión doméstica, en la cual se rendía culto a los antepasados ya muertos, y donde los agnados hacían actos votivos, sino a la religión que incurre en el misticismo, en lo oculto ante los demás. Es la religión del conocimiento. No una que se aprehenda en el Eleusis ni en la Palestra, sino más bien, donde un espíritu busque su identidad; como hacía Sócrates, buscaba el conocimiento en los caminos, en la noche, mirando las estrellas, o, también, disertando.

¿Qué se pretende ver al tener una ilusión de al menos tres grados de la original? Ciertamente, algo que los ojos ven, que ya han visto los ojos, o como dice Heráclito, <Los ojos son testigos más exactos que los oídos>⁷. Algo que ya se ha visto físicamente, pero que no ha visto introspectivamente.

La actividad creadora inicia con la *vista*. El artesano y el pintor, mimetizan una idea que sólo les fue permitido ver a ellos, y a nadie más, de manera que la ven distinta individualmente. El *voũç* en ellos, no es más que la repetición de algo que aprendieron de otro lugar, pero que no crearon ellos, sino que, reprodujeron. El *voũç* es la síntesis de la idea, hipostasiada en un iconocopia, que demuestra la existencia de algo existente -tautológicamente hablando- ya que si una cama existe, es, que existe, necesariamente.

Y así, para lograr la unión entre el sujeto y la belleza, puede darse el lazo en la actividad creadora. En cualquier tipo de habilidad creadora, el hacedor se une íntimamente con su creación, ya que ésta representa el mundo exterior a él. Ahora, llevemos esto a la relación amante- amado: ¿acaso en el amor, el amante no crea al amado *como si fuese una copia de sí*? ¿No busca infundirle la belleza que éste posee interiormente?. Es, pues, que se busca un *amor ideal*: la *facultad divina*, cuyas características no han sido creadas por ningún hombre ya que son *eidéticas*, creadas sólo por el Artesano Divino. El *amor ideal*, como poder divino, es por derecho que los dioses lo tengan. El *amor ideal*, es la percepción pura de lo uránico que reside en el *agalma*.

En la apreciación de las ideas y su verdad axiomática, no sólo se intenta contemplar la idea de un cuerpo bello, de una proporción simétrica, sino que, también se intenta alcanzar una *areté*. Pero esto, ya implica un límite, ya que se puede apreciar el *ergon* de un *agalma*, pero su *areté*, la encontrará única y exclusivamente el iniciado.

La *poiesis* muestra sus propios límites y obliga a Platón a reconsiderar lo que hace tanto el *phytourgos*, como el *demiourgos* y el *mimetes* -o copiadador- a través de una nueva formulación cuyo principio no es ya una *aprehensión en consideración del eidos*, sino del saber del usuario,

⁷ Heráclito, fr. 6 (101 a), en *Los filósofos presocráticos, De Tales a Demócrito*, 2ª edición ampliada, introducción, traducción y notas por Alberto Bernabé, Alianza, 2000; el número en paréntesis refiere a la traducción de Diels-Kranz.

del *khresimos*⁸. La *poiesis* ciertamente no proporcionará la exactitud de la idea, ni le igualará, pero tan siquiera podrá ser una reminiscencia de lo que es.

La belleza se entiende como *ἄνóμνησις* y no como *μίμησις* -como reminiscencia de la idea y no como imitación. Ésta valdrá únicamente si evoluciona hacia la primera. Por ejemplo, una pintura que no puede evocar la belleza ideal del mundo original, será considerada como algo inferior. Esto es, que si la naturaleza es ya una imitación de las ideas, por consiguiente una copia de la copia -en este caso, la pintura- será ya algo que no reproduce fielmente la idea: es la duplicación de la duplicación, no la duplicación de la idea misma. Fue el caso de la pintura de la cama, en la que se hacía una reproducción de la reproducción.

La reminiscencia es lo que queda de la belleza ideal, de lo óptimo de los altos estratos donde alcanza a volar el alma. Es en la altura donde se encuentra lo bello. ¿Qué es lo bello entonces? Para responder, ejemplificaremos con una cita de Henrion que dice: <A la respuesta de qué es lo bello, no hay más que una respuesta: {eidos, figura, forma} que permite calificar objetos tan diversos como una copa, un lecho, pero igualmente un *agalma*>⁹.

Gracias a la idea de lo bello, podemos apreciar desde una crátera hasta un amante como lo fue Sócrates, o propiamente dicho, un *Sócrates-agalma*, pasando por todas las posesiones con un valor en especial. Pero sólo gracias a la idea de la belleza es como se puede permitir llegar a la idea del Bien. La idea de lo bello es un peldaño más que se debe subir para ascender a la idea del Bien. La idea y sólo la idea de la belleza es la que nos ayudará a alcanzar gradualmente el bien que es propio a cada uno.

El valor de la belleza creada estriba únicamente en la facultad de despertar en cada uno la reminiscencia de la idea; de la idea epónima principalmente, y de las demás consecutivamente a partir de la primera. Nótese que se ha hecho el intercambio de mayúscula a minúscula en el concepto 'idea', y que mientras una es referida a la Forma divina -la 'idea'- aquella que se

⁸ Platón, *República*, X, 601 d: <Con respecto a cada cosa hay tres artes: el del que la usa, el del que la hace y el del que la imita. (...) Y la excelencia, belleza y rectitud de cada instrumento, ser viviente o acción, ¿están referidas a otra cosa que al uso que les corresponde por naturaleza o que fue tenido en cuenta al fabricarlas? (...) Es de toda necesidad, por consiguiente, que el que usa una cosa sea el más experimentado en ella, y que pueda informar al fabricante los efectos buenos o malos que se producen en su uso>

⁹ Jean-Louis Henrion, *Op. Cit.*, p. 69.

encuentra en los altos estratos creado por Dios -o Zeus-, la otra 'idea' es aquella copiada o 'recreada' por el creador físico, el artesano. A partir de la primera, reiteramos, se despiertan las demás.

Dios -o Zeus- Creador Supremo, posee el poder divino de crear las cosas. Y, ya que es un dios perfecto, toda cosa creada por él será perfecta *necesariamente*. Poseerán armonía y simetría. Equidistantes y proporcionadas. Es el creador de la Belleza misma, por lo que la Idea de Belleza se encontrará en la altura con él.

El hombre, en su reducida *vista*, sólo alcanzará a ver una reminiscencia de esa belleza, por lo que para procurarse un bien mayor, tiene que atraer hacia sí mismo esa perfección; cosa paradójica, ya que si el Sumo Creador hizo todas las cosas y, por consiguiente, son perfectas, vemos que, el hombre no es algo perfecto. Observamos que la cosa-hombre está incompleta -y es fea- en tanto que es imperfecta y asimétrica. Seccionada por el rayo divino, no hace más que tratar de reunirse con su parte faltante; en la *poiesis* del artesano, no se intenta dar simetría a las creaciones, sino semejanza. Sí, se intenta tener semejanza con la idea, pero una idea que no se ha contemplado con la *vista* del entendimiento.

Lo importante es saber, que si hay idea de algo, es porque de algo, algo hay. Los amantes, como seres imperfectos e incontenibles -incontenibles en el sentido en que salen de sí mismos, buscan lo exterior- buscan la reminiscencia de una idea, tratan de encontrar algo, de lo que algo debe haber. Sin embargo, este 'algo' al ser una imitación 'natural' de la idea original, como mediación hacia la perfección, puede ayudar a alcanzar el fin del hombre: encontrar su parte *simbólica* de belleza. Es por eso, que para completar la perfección y permanecer en simetría con las demás creaciones -ya que como mencionamos anteriormente, somos seres discontinuos- debemos buscar la reminiscencia de la belleza -o *agalma*¹⁰-, que incorpore lo faltó, gracias al deseo del que nos provee la psique. Ésta, de cualquier manera, intentará reunirse con su Eros. Y ciertamente será maniatada por Eros, pero, será ella a fin de cuentas quien obre con deseos a saberse consiente de sí. La psique y Eros buscarán complementarse mutuamente, ya que la *psique* busca complementarse y el amor busca una mente en dónde incubar. Por tal motivo, el *agalma* se vuelve la verdadera belleza del *amor ideal*: la imagen rememorada de algo que no se tiene y que no es exactamente como le concebimos.

¹⁰ *Agalma* no es sinónimo de belleza ni de amante, pero lo utilizaremos de una manera multívoca, referido a tales conceptos.

Es por esto que la verdadera naturaleza de la belleza refiere a la Forma platónica de la Belleza, a la creada por el Sumo Hacedor. La belleza ante la *vista* suele ser una copia natural de la Belleza, la cual radica en el mundo de la *physis*, para el *demos*. La verdadera belleza sólo puede ser experimentada por aquel que puede *verla* o que intenta reproducirle. Sin embargo, se debe llegar a encontrarla desde los juicios universales a los necesarios. De toda idea periférica se puede alcanzar la ‘idea’ que tanto es perseguida en el Amor. En éste, la idea de la Belleza hace que se busque lo fastuoso, lo eterno, lo inmortal, ya que toda Idea es inmortal desde que es creación del Sumo Hacedor. Es entonces en la idea de la Belleza donde se encuentra lo óptimo del amor, lo que buscan los amantes.

d) La belleza y su relación con los contrarios.

No obstante, ¿cómo ha de alcanzarse la idea de la Belleza? Si el hombre procura su bien a largo plazo, debe procurarse asimismo la exégesis. Y, puesto que no podemos tenerla ya que es inalcanzable para nosotros los ciegos, el *agalma* -o amante- será el encargado de traerla a nuestra *vista*. La belleza de las voces, de la mente y de la vista, son los tipos de belleza que argumentaba Ficino que hay. Sin embargo, estas tres serán bellezas periféricas que convergen en la Belleza Universal. Es la idea de la Belleza la que el *mimetes* emulará -o tratará de emular si encuentra sustrato- aquí en el mundo; de esta manera, su valor como *metaxy* se incrementa: es un *agalma* que procura templanza y sabiduría y que, además, está dispuesto a intercambiar su parte de la belleza por la otra parte de la belleza que le falta¹¹. Una reciprocidad de dones.

En el mito del andrógino, Aristófanes señaló que Zeus seccionó simétricamente al tercer sexo, y que, desde entonces, éste suele buscar su contrario. Asimismo, hemos visto que Erixímaco asevera que todo el Cosmos está resuelto por contrarios y que Eros es el vínculo que une las partes integrantes en un Todo, cuyo nombre es *syndesmos*. Vemos, pues, que la Teoría de los contrarios se enuncia. Que lo semejante se acerca a lo semejante¹² y que los contrarios tienden a anularse en la tensión. La proporción de lo Uno tiende a manifestarse como la resolución de sus

¹¹ Platón, *Banquete*, 184 d-e, 218 e. Sócrates discurre con Alcibíades acerca de intercambiar la belleza que posee cada uno: <Ahora bien, si intentas al verla (la belleza), compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho, te propones intercambiar oro por bronce>.

¹² Platón, *Banquete*, 195 b.

partes, en tanto que son segmentos equidistantes y simétricos formulados como contrarios.

La Teoría de los contrarios no pertenece propiamente a un sólo filósofo, aunque en Empédocles y en Heráclito se pueda apreciar más específicamente, ya que explayan su aprendizaje en sus fragmentos. Ambos se preguntaron al igual que los demás filósofos presocráticos acerca del origen del *ser*, de su constante movimiento y mutabilidad. Y es, pues, en ambos filósofos, donde encontramos las conclusiones a las que llegaron para fundamentar una teoría que habla acerca del continuo ir y devenir de contrarios en el ser mismo, y cómo éste tiende a separarse y complementarse con la parte faltante; el sustrato del que está hecho el Cosmos está en continuo movimiento de contrarios, aunque esto lo diga más propiamente Empédocles en su física.

Ya que esta no es tesis de Empédocles, no lo ahondaremos, pero rápidamente mostraremos su pensamiento. La física empedóclea se fundamenta en la teoría de los elementos, o como él los llama, *raíces*; esto es, la separación de una serie de contrarios de cuya interacción dependen los demás seres. Para Empédocles, los contrarios de sus antecesores eran evolución de un solo elemento originario, como en Tales, que pensaba que el *ser* tenía su origen en el agua; empero, para él, los cuatro elementos son originarios: tierra, aire, fuego y agua. Éstos se combinan y engendran una proporción que gira sobre sí misma como naturaleza.

Empédocles recurre para explicar la movilidad de las combinaciones a otro ‘par necesario’ como motor de los cambios: Amistad y Odio. Lo que los diferencia es que Amistad propicia la atracción entre semejantes, por ejemplo, de aire con agua, etc, mientras que Odio propicia la atracción entre semejantes -agua con agua, viento con viento, etc. Los dos son necesarios y permanecen siempre activos, pero su predominio es alternativo; no obstante, es Odio¹³ el que hace mover el motor, ya que la Amistad es el estado bien fundado e inamovible, por lo que llega Odio -o Discordia- para moverla de su sitio e iniciar el movimiento de contrarios. Su capacidad eficiente se produce por su inserción en los elementos, sobre los que actúan, instándolos a que se unan o separen. Vemos aquí algo similar, ya que esto lo anunció Erixímaco, al decir que el

¹³ El dominio de la Discordia:

460 fr. 26, vv 3-7, Simplicio, *Fís.* 33, 21 (cf. 418): “Pues sólo éstas existen, las cuáles, traspasándose mutuamente, se convierten en hombres y en otras clases de fieras, conviniendo unas veces en un solo orden por efecto del Amor y separándose otras bajo el odio de la Discordia, hasta que, congregadas en una sola, quedan totalmente sometidas”, en *Los filósofos presocráticos*, historia crítica con selección de textos, G.S. Kirk y J.E. Raven, versión de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 1969.

Cosmos está gobernado por contrarios. La lucha entre contrarios conforma al mundo y origina una belleza.

Empédocles dice:

Ello -la lucha entre Amistad y Odio- se ha manifestado en el volumen de los mortales miembros; pues, a veces, por Amistad se aúnan todos los miembros que conforman algún cuerpo, en la cima de la vida floreciente, otras por el contrario, desgarrados por malévolas Discordias, vagan errantes, cada uno por su lado, por la rompiente de la vida. Y de igual modo ocurre con las plantas y los peces de acuáticas moradas, las fieras que del monte hacen su cama y las aves de alado nacimiento¹⁴.

La participación de los contrarios y su tendencia a anularse, es el proceso que ayuda a crear o moldear la presente apariencia y consistencia del ser en acto. Tal existencia en acto tiene en su formación el conflicto, tanto de Odio como de Amistad, y lo que resulte de ello, es el resultado que vemos, de lo que somos. Es evidente su existencia, ya que, *es*. Los elementos son todo lo creado, hasta nosotros mismos, y nosotros mismos, giramos sobre nuestra misma naturaleza. Por eso, el conjunto de fragmentos tanto de Heráclito¹⁵ como de Empédocles, lleva por nombre Περὶ φύσεως, porque es un tratado acerca de la naturaleza. Aunque lo absoluto separase varios elementos, las ideas de ellos deberán reiterar el ser del Todo, de manera que las partes -al haber estado en proporción y armonía- no dejan de ser lo que eran al estar ensambladas. La interacción de elementos -de llámese agua o fuego- no deja de ser el *ser* mismo. Aunque se escindan y se conceptualicen por separado, siguen siendo parte del Todo. La existencia es lo que es en acto, ya que de lo contrario, *nada* sería.

Danielle Montet lo reitera:

¹⁴ Empédocles, fr. 26 (20), en *Los filósofos presocráticos*, tr. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2000; el número en paréntesis refiere a la traducción de Diels-Kranz.

¹⁵ Heráclito depositó su Περὶ φύσεως en el templo de Artemis, en Delfos, quizá en espera de que su tratado fuese difundido por las masas, quienes atribuyeron el epíteto de ‘oscuro’ al filósofo, al no comprenderle.

“Si existir implica la participación, entonces, la separación de la esencia y la existencia (o sea de los *eide* concebidos en cuanto esencias separadas: proposición que responde a su afirmación como paradigmas, modelos) niega la existencia, tanto de lo que está separado como de lo que participa en ella”¹⁶

Ahora bien, el elemento que hace posible la unión¹⁷ de todos los elementos, es una parte importante para la fenomenología platónica: el *syndesmos* es la fuerza de cohesión entre todos, capaz de aliviar las tensiones entre disímiles. Entre disímiles contamos todo lo contrario, todo aquello que participa de una identidad y semejanza de los demás que son *sui generis*. Incluimos en ellos a Eros y Psique ya que, como elementos contrarios del mundo, se atraen entre sí, tal como hace una idea con su fenómeno, o un hombre viejo y carente de belleza física -de nombre Sócrates- con uno de gran belleza física -de nombre Alcibíades. La tensión entre contrarios -en este caso <amante-amado>- es la perpetua perífrasis de la idea por darse a entender al querer manifestarse en la pederastia.

La naturaleza tratada por Empédocles o Heráclito, es apprehendida como dato por la vista, más que por otro sentido. El cuerpo del *paidika* se aprecia con la vista, como dijimos al principio del capítulo anterior, a lo que Ficino argumentó que, no sólo se apreciaba por la vista, sino por el oído y por la *vista de los amantes*.

e) *La vista*.

Comencemos con una cita de Platón que dice:

“Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente -porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase a sí a nuestra vista- y lo mismo pasaría

¹⁶ Danielle Montet, *Les Traits de l'être*, Genoble, Millan, 1990, p. 28; la traducción es mía.

¹⁷ Platón, *Timeo*, 31 b:

Sóc.-Pero no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad>

con todo cuanto hay digno de amarse”¹⁸.

Esta belleza que busca el sujeto -el amante- se encuentra necesaria y primordialmente en la apreciación física del admirado; aquel que admira, busca más que nada una *forma* física bella. No puede encontrar una belleza mayor si no se aproxima en primera instancia a aquella forma física que le sea agradable a la *vista*. Sería algo completamente absurdo que se dijese que una persona ama a otra por su interioridad, si únicamente le conoce por lo que es exteriormente. Es la exposición de la belleza corporal donde se encuentra la adquisición de la belleza que es afín a quien le aprecia. Y es en la exterioridad donde el conjunto de las partes atraerá al amante. La *vista* es la primer fase de la belleza.

Vernant nos dice algo similar:

“Visión, contemplación, revelación: esto que caracteriza en efecto la experiencia erótica y que es privilegio de la vista, que reposa toda entera en el intercambio visual, la comunicación de ojo a ojo. Ella implica, en la creencia de mirar, un ‘cara a cara’ con el amar, comparable con la epifanía de dios, cuando al término de los misterios, en la *epopteía*, manifiesta su presencia por una visión directa a los ojos del iniciado”¹⁹.

Aquí habla también de la iniciación religiosa -o mejor dicho mística- en la que el iniciado se ve cara a cara con la divinidad: ve su poder divino y se lo apropia, pero no físicamente, sino como interpretación de su ser. Le hace suyo, es su conocimiento lo que conserva de esta entrevista. La continuidad está en espera de combinarse con el discontinuo y ambos buscan la introspección que es lograda por el ritual: la pederastia. Ciertamente, aquí comenzamos a ver un elitismo -o egoísmo- ya que la gente comienza a ser segregada, no por el *daimon*, sino por sí misma. En la Hélade podía verse a primera vista a la gente que tenía actitud de *hybris*, ya que los ciudadanos enfrentaban las cuestiones del Estado con algo que no precisamente era la razón, sino la ignorancia. Para dejar atrás el estado de ignorancia, el individuo debía tener su iniciación para intentar alcanzar la *sophrosyne*, y moderar su conducta política; no obstante, esa iniciación en la cual el amante -o *erastés*- preparaba -o iniciaba- al discípulo, era sólo permitida a un

¹⁸ Platón, *Fedro*, 250 d.

¹⁹ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Bibliothèque des Histoires, Soi-même et

reducido grupo de personas o jóvenes. El *erastés* se muestra entonces reservado para encontrar una belleza en la que desea depositar sus conocimientos y aptitudes, belleza buscada en algún *paidika*. Busca la belleza ajena, lo que no le es propio, y la celebrará.

A lo que Ficino dice:

“Celebraremos la corporal belleza y la aprobaremos; y siempre nos esforzaremos por observar esta regla: que tanto sea el Amor cuanto sea la belleza; y allí donde no el alma, sino tan sólo el cuerpo fuere bello, a éste, como a sombra y a caduca imagen de la belleza, apenas y ligeramente amaremos; en tanto que, allí donde solamente el alma fuere bella, ardientemente hemos de amar este perpetuo ornamento del alma; y allí donde no concurren tanto la una como la otra belleza, vehementísimamente sentiremos admiración”²⁰.

Para admirar la desunión del cuerpo y la manifestación bella del alma, en principio debe dilucidarse la *belleza real* y la *belleza ideal*. Ficino señala que el cuerpo bello sólo ha de admirarse cuando se dé la ocasión de que únicamente éste sea bello, pero no así el alma; ésta con fervor se ama cuando es hermosa, aunque no lo sea también el cuerpo. La *belleza real* es la belleza que circunda la vista física, la que manifiesta el fenómeno. Puede considerarse también como belleza física, comúnmente. En la *belleza ideal*, la hermosura proviene del interior, de lo que es el amante. La primera es recurrente a la *vista* física, y sólo por ésta se aprecia.

No obstante, para apreciar en su exterior al amado, es menester que la belleza del cuerpo humano presente cierta correspondencia entre sus partes, no ya entre los miembros físicos, sino en las partes contrarias, como lo son el alma y el cuerpo. Preponderante que sea aprehendida por la sensualidad, aunque más en específico, por la *vista*.

La belleza física es hermosa, pero es mejor la espiritual; si solamente se da la belleza física, nada más ha de admirarse, mientras que, si existe la belleza espiritual en un cuerpo, se celebrará grandiosamente.

Como ejemplo, podemos hablar de Tersites, el hombre horrendo y patizambo de la *Ilíada*. Es el único hombre feo, mencionado en tales cantos. Y no es sólo feo a la vista de los demás, sino

l'autre en Grèce Ancienne, Gallimard, France, 1989, p. 160; la traducción es mía.

²⁰ Marsilio Ficino, *Op.Cit.*, p. 27.

interiormente, ya que no posee la *themis*²¹. No es poseedor de una virtud que le es propia a los *daimones*, tales como Odiseo, Agamenón, o el mismo Aquiles. Es una persona incivilizada que no sabe hablar con belleza²², y que además, interrumpe la asamblea. No posee sanos juicios y habla tontamente, sin razonar. En su interior es horrendo. Empero, puede refutarse que también es feo el patizambo Hefesto. Lo es, y a la vez, no. Es, y no es. En su ser, convergen y divergen las tensiones²³, ya que, como argumentamos en el capítulo anterior, Hefesto es dios del fuego, herrero divino. Posee el poder divino de moldear los metales y domeñar el fuego. Y, a pesar de que sea desdeñado por los dioses, su poder desea ser alcanzado y ser emulado como *facultad divina*. Los demás *daimones* -llámese Odiseo, Platón, Aristófanes o Agatón- desean alcanzar una belleza que le es propia a los dioses, por eso son bellos por dentro, aunque sean comparados por fuera con algo feo, como Sócrates, que es simbolizado a un sileno. De esta manera, vemos que Tersites no trata de mimetizar tal belleza, no desea alcanzarla. Es feo por dentro y feo por fuera. No posee la *themis* que poseen los demás *daimones*, quienes son la *metaxy* entre lo hermoso y lo feo. Prescinde de la física y, más aún, de la belleza espiritual; un cuerpo sano debe ser acompañado por una mente sana: por eso, Sócrates practica la gimnasia mental y espiritual²⁴.

La contemplación, es el estado de aprehensión de la idea y de incorporación a la *vista* del entendimiento. El *mimetes* rescata la reminiscencia y la trae ante el *erómenos*: ante su vista, oídos o entendimiento; el *mimetes*, es el *erastés*. Es él quien por su experiencia puede coronarse

²¹ *Themis*, en tiempos primitivos, significaba ‘Ley’, la cual la poseían los reyes, héroes, o personas civilizadas, y no las salvajes, como Polifemo o los lotófagos.

²² Homero, *Ilíada*, II, 225- 242.

²³ Heráclito, fr. 27 (51) <No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y la lira>.

²⁴ León Robin, asiente que la belleza exterior es partícipe de una interior, y la forma exterior, puede influir bastante en la interior. Si alguien es feo, y ser tratado como tal, reincidirá en hacer cosas feas, o malas. En la p. 56, dice algo concluyente: <En sí, el amor de las bellas formas pone en evidencia de oposiciones qué hace pensar a la belleza universal de la forma. Pero, por otro lado, cuando a la deformidad corporal se presenta la unión del alma, es infalible que, al dejar de amar la belleza de la forma, se eleve el amor de las bellas almas, que se eleve al mismo tiempo en consideración de la belleza en las máximas de la conducta, después a la importancia más general de la educación espiritual y de la cultura moral>

por olivo, ya que ha visto las Formas. El proceso de adquisición de todo aquello que busca Eros, se da cuando se desea contemplar la Idea. El proceso inicia en la *vista*, aunque ésta es privilegiada. No la *vista* física, sino la *vista del entendimiento*.

Dice Sócrates a Alcibíades:

“La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver cuando la de los ojos comienza a perder fuerza, y tú todavía estás más lejos de eso”²⁵.

Alcibíades desea ver más allá de lo que aún no le está permitido. Por ello, necesitará aprehender a dejar la mera percepción -la vista de los ojos- para comenzar a ver la idea -a analizar. La idea no puede aprehenderse si no es primero por la percepción sensible. Dijimos anteriormente que sería absurdo que una persona dijese que ama a alguien por lo que es interiormente, si ni siquiera le conoce, tan sólo por el exterior. A esto se refiere Sócrates con Alcibíades, ya que éste puede hablar por lo que pueden ver sus ojos, pero no puede hablar inteligentemente ya que todavía no ve con la razón.

Esto ciertamente es la *vista* de la que Sócrates argumenta en favor: la *vista del entendimiento*, el único medio por donde puede conocerse la idea y por donde entra la discrepancia. La idea es lo primero en verse.

Tanto εἶδος como ἰδέα provienen del mismo verbo ἰδεῖν -ver-, y cuyo sentido original es el de la *forma*, aspecto o apariencia sensible. Primero se aprecia el fenómeno, que es asimismo la reminiscencia de la idea, pero, para poder ascender al escalón de ésta y avistar su belleza como Forma, es menester apreciarla primero como belleza corporal.

La belleza de un objeto, de un *agalma*, no se aprecia más que en su conformidad con el uso al cual se destinan y no en la conformidad con un modelo. Por tal motivo es necesario conectar el mundo de las ideas con el de la *physis*. El uso del *agalma* en el amor real se determina según su *ergon*, no según su *areté*. En el amor ideal es inverso. La *areté* sólo se alcanza cuando se contempla su idea en el Uranos.

Por tal razón, debe darse una conexión necesaria entre las dos dimensiones: la unidad de la experiencia erótica y la visión de las Ideas, porque, ambas inquieren en una simbiosis que hace partícipes tanto al *erastés* -simbolizado por Eros- como al *erómenos*, -simbolizado por Psique- que será creado, o engendrado por la *poiesis*.

²⁵ Platón, *Banquete*, 219 a.

El Sumo Autor -Zeus o Eros-, primero crea todas las cosas; en segundo lugar las trae hacia sí; y en tercero, les da perfección. Zeus es el principio, medio y fin del universo. Zeus procurará la *vista del entendimiento* del erastés, del *agalma* mismo. El amante, en conjunción con el *erómenos*, engendrará algo que emule o mimetice lo que él ya avistó en el Uranos. Lo bello reside principalmente en el *erastés*, porque el amante posee la *facultad divina* de amar. El *erastés* es más divino que el *erómenos*²⁶. El amante es lo bello.

Lo bello y lo bueno son dos aspectos de una realidad, que en lenguaje común de los griegos designa la suprema *areté* del hombre como ‘ser bello y bueno’ -καλοκἀγαθία. La *areté* del erastés, -la excelencia del amante- es haberse llenado de imágenes de virtud²⁷, al haber ascendido donde otros no pudieron. El amante vio las imágenes de la verdad, las imágenes que creó el Sumo Hacedor, el único que pudo crear *la idea original de la belleza*. Nadie más la creó, y es precisamente la virtud de la *vista* por la que el amante se procura la belleza.

En la pederastia, la enseñanza era el objeto de persecución del *amor real* -o físico. Éste era el vivido por la alternancia de placer, tanto visual, físico y espiritual. El placer de los cuerpos, el que sólo se siente entre dos hombres y que al hacerlo y ser concluido, les hace regresar a sus tareas. Esto vieron los pederastas.

Pero Platón vio más. Él vio el poder del gran demonio extenderse a una nueva dimensión: no sólo el amante enseña y el amado aprende; es su amor, del cual, lo más profundo salta. Entonces, Eros se convierte en la guía hacia la Idea; ésta es la postura platónica. En Platón, esta postura no es el hecho de perseguir y ser perseguido como un amado y un amante cualquiera, sino perseguir una *areté*, por un perseguido, que en este caso es el amante de la sabiduría. Es, pues, en Platón, que el amante sale de la caverna, alcanza a ver la luz y ya no quiere regresar a la obscuridad donde nadie ve ni conoce. El amante se hace conocedor de lo exacto, del *logos*, por lo que posee la *dianoia*, el mundo de las ciencias particulares, ya que descansa en el conocimiento puro, o el mundo de las ideas. La δόξα _o el mundo de apariencias transitorias- es apenas lo que tiene el *erómenos*.

Diótima habla acerca de que, cuando llega una edad, el hombre sabio desea procrear. El hombre que pudo avistar las Formas, tenderá a engendrarlas en su amado. Ahora bien, el Amor

²⁶ Platón, *Banquete*, 180 b.

²⁷ Platón, *Ibid.*, 212 a.

no puede crecer en la fealdad, como ya lo dijimos, mas sí en la belleza. Esta fecundidad o procreación es una cualidad de Eros, o propiamente, de las divinidades -Zeus parió a sus hijos-, porque ellas se introducen en un animal mortal con un principio de inmortalidad. El *daimon* se encuentra muy en el interior de Sócrates, le inspira, le habla como musa, pero a fin de cuentas, él obra conforme a su libre albedrío. Este Eros-Musa lo expresa Erixímaco²⁸, cuando refiere los actos del hombre conforme a virtud o vicio. Los llama Eros bueno -o de la Musa Urania- o Eros vulgar -el de la Musa Polimnia. Este mismo caso, en el que una divinidad infunde una decisión, se encuentra en Homero, ya que, los héroes tienen de su lado un dios que les da una decisión, la misma que ellos habían tomado anteriormente. Es pues, que el *daimon* deberá tomar una decisión propia, al tener libre arbitrio. El *daimon* se hace bueno -o bello- *per se*.

La 'belleza' del conocimiento, de la idea de eticidad y moral -acciones, leyes y ciencias- es así, pues es la que descubre gradualmente aquel que recorre uno a uno los niveles de la escala erótica, hasta converger en la 'Belleza' que supera estas bellezas particulares.

Como Ficino dice:

“Principio, en cuanto que produce todas las cosas; medio, en cuanto que una vez producidas, las atrae hacia sí; fin, en cuanto las hace perfectas si a él retornan. Y por esto, al rey del universo podemos llamarlo bueno y bello y justo, tal y como se dice muchas veces en Platón. Bueno, en cuanto crea las cosas; en cuanto les infunde aliento, bello; justo, en cuanto que según los méritos de cada una, las hace perfectas. La belleza, pues, que por su naturaleza atrae hacia sí las cosas, está entre la bondad y la justicia; y ciertamente de la bondad nace, y tiende hacia la justicia”²⁹.

El *daimon* -como *metaxy* y *syndesmos* que es- deberá cohesionar los contrarios, deberá traer belleza donde antes no había. Como Erixímaco dice, deberá traer salud entre las cosas enfermas, colocar calor donde había frío. Por lo que, el *erastés*, como portador del Amor, deberá generar la belleza. Pero no ya belleza física, sino como dijo Sócrates, belleza del alma.

Haciendo un recuento de la vista, harto importante para la belleza, vemos que hay una gran relación entre ésta y el conocimiento, como reitera Adam³⁰:

²⁸ Platón, *Banquete*, 187 d-e.

²⁹ Marsilio Ficino, *Op.Cit.*, p.29.

³⁰ James Adam, *Op. Cit.*, p. 60.

Región Visible = Región inteligible

1) sol = idea del bien

2) luz = verdad

3) objetos de la vista = objetos de conocimiento

- colores- -ideas-

4) sujeto vidente = sujeto cognoscente

5) órgano de la visión = órgano del conocimiento

- ojo- -νοῦς, mente o espíritu-

6) facultad de la visión = facultad de la razón

- ὄφεις, ὄρον- -νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη_

7) aptitud de ver = aptitud de conocer.

El sol, aunque es más explayado en la *República*, se encuentra en toda la obra platónica. La vista y la contemplación de las Ideas, es reiterada en los discursos del *Banquete*, más por Alcibíades, quien comienza a saberse un esclavo de las imágenes vistas en Sócrates. El sujeto vidente, es el que conoce, el que mimetiza. El νοῦς es sistematizado al estructurarse las ideas abstractas -logos, matemáticas, lógica. A pesar de ser tanto el tacto, el olfato y el gusto, los sentidos, es en *la vista de la mente* donde se concentra toda la aprehensión. Anteriormente escuchamos de Ficino que la belleza se conoce también por las voces. Y es por lo que se escucha de otra persona, que sabemos su manera de razonar, de articular belleza interior. Para Sócrates, Agatón es bello, por eso esperaba un discurso digno de él; asimismo sucede con Fedro. No es lo mismo, en Tersites, quien razona tontamente.

La conclusión de este apartado es que, el Amor no es verdaderamente amor de la belleza -o hacia la belleza- sino que, más bien, Amor de la generación en la belleza.

f) Belleza del alma

El creador deberá generar belleza donde no la había, traer lo bello que es la idea de la belleza a la vista del entendimiento del joven imberbe. A pesar de ver, en primera instancia, la belleza del cuerpo, es mejor optar por la belleza interior, ya que es en ella donde se ven las imágenes que se

han contemplado del Uranos, de la verdad, por lo que el amante instará al amado a ver *virtudes verdaderas*³¹, las cuales hizo el Sumo Creador.

En el interior de Sócrates es donde Alcibíades ve las imágenes virtuosas que pocos pueden apreciar, excepto Agatón, quien se encuentra a su lado, y que le reconoce como quien ha hecho un mejor encomio a Eros. Alcibíades ve, entonces, el *ergon* y la *areté*: Sócrates es excelente para crear discursos, como para engendrarlos en la boca de personas bellas, así como es un excelente bebedor y guerrero; puede resistir el cansancio como nadie más y ni aun el frío lo detiene.

Alcibíades hace un *enkomion* -ya lo dijimos anteriormente- de Sócrates, porque narra las acciones del Sócrates-sileno, que es superior a Marsias en la flauta, a los demás en beber, a la resistencia y al sueño. No obstante, hace en sí -de tras fondo- un *epainos*, ya que el lujurioso -o *hybristes*-, nace en el momento en que derrota al deseo y en el instante en que engendra bellos razonamientos en la mente de otros hombres.

Así, pues, Eros se mimetiza en el *erastés* que es Sócrates. Es el *mimetes*, que emula la idea de la belleza en el contrario -llámese Fedro, Alcibíades, Cármides, hijo de Glaucón, a Eutidemo, hijo de Diocles, y a muchos otros³². Alcibíades arguye que Sócrates, es como uno de esos sátiros que se hacen en los talleres de escultura, y que al abrirse, tienen a un dios en su interior.

La aseveración que hace, refiere a su belleza interior, que como filósofo, alcanzó al ver la verdad; todas esas imágenes las lleva en el interior. El alma de Sócrates es más inteligente que la de muchos estúpidos³³.

Platón se sirve del mito para ejemplificar su doctrina paidéutica, y es en Sócrates, donde encuentra a su educador perfecto. Sócrates, es el maestro del *logos*, así como de la manera de aprender y enseñarlo.

Henrion reitera esto que decimos:

“El pasaje del relato mítico al discurso filosófico, del *mythos* al *logos* supone una modificación, un desplazamiento del centro de gravedad, o sea, la instauración de otro tipo de discurso. La eficacia mágico religiosa de la palabra maestro de la verdad se convierte en palabra-diálogo

³¹ *Ibid.*, 212 a.

³² *Ibid.*, 222 b.

³³ Platón, *Banquete*, 194 b.

vivida en común, compartida, fundamento de la ciudad. La *sophía* que habitaba al sabio inspirado queda relegada al más allá de la existencia, atributo divino inaccesible a los hombres si no es en ese más allá de la existencia; el hombre es el que se aplica a la *sophía*: *philosophos*. Toda la filosofía de Platón está suspendida de ese duelo de inmortalidad que implica el nacimiento del hombre, en cuanto tal, en una separación imposible de superar, como no sea en el más allá de la existencia”³⁴.

Como se decía anteriormente, la *poiesis* engendrará algo donde anteriormente no había. Pero ya no será la creación cualquiera, sino que, lo que se dará a luz, es la belleza en el alma del hombre: la virtud. Todo residirá en el alma misma: tanto los contrarios -llámense bien o mal, templanza o imprudencia-, como la dirección del Estado -o *sophrosyne*-, ya que es el alma la que intenta ser partícipe de la continuidad y unirse a un discontinuo. La belleza se dará entonces, primero en los ojos, porque en ella, el pederasta apreciará la armonía de la juventud; en segundo lugar, en las voces, porque el *erastés* engendrará en el amado, bellos razonamientos discursivos; y, en último y definitivo lugar, está la belleza de la vista de la mente, porque sin ésta, no se puede intentar ascender al nivel divino y lidiar con las pasiones del alma.

Se ve claro que juntos -el bien y el mal del cuerpo- proceden del alma, porque es en ésta donde la virtud o el vicio se engendra, ya que es en el interior donde se alojan las bellas o malas imágenes. La subsecuente discusión entre contrarios, permanece en el nivel del alma, tratando con la *sophrosyne*, la moderación y disciplina del alma hermosa; los contrarios divergen al ambicionar su deseo por separado pero que a fin de cuentas, traerán un fin al alma donde residen. Por tal motivo, se restringía los actos de *hybris* en la Hélade, porque la confrontación entre tales contrarios -templanza vs. desmesura, etc- confrontaba a las personas con los ideales del Estado.

Hybris es esencialmente el serio asalto en el honor de otro, el cual es como causar lástima y guiar a la ira y pensar en venganza. *Hybris* es frecuentemente -pero eso no significa necesariamente- un acto de violencia; es esencialmente actividad deliberativa y el motivo típico por tal imposición de deshonor; es el placer de expresar un sentido de superioridad, antes que compulsión, necesidad o deseo de salud. *Hybris* es frecuentemente vista como característica del joven o de aquellos ricos y de clases altas. Es frecuentemente asociada con la embriaguez. La *hybris* con frecuencia denota actos específicos o conducta dirigida contra otros. Puede, en ocasiones -específicamente en textos reflexivos o filosóficos- denotar la forma en conducirse a sí

³⁴ Louis Henrion, *Op. Cit.*, p. 51.

mismo, la manera de desear.

Por eso, los actos de *hybris* fueron restringidos. La *hybris* era considerada una ofensa contra los dioses y un concepto central en el pensamiento de autores tales como Píndaro, Esquilo, Sófocles, Heródoto y Tucídides. Es el acto, palabra, o aun, el pensamiento por el cual el mortal olvida las limitaciones de la mortalidad y busca adquirir los atributos de los dioses, o compite con los dioses mismos al jactarse de lo que es. También, puede ser cualquier acto o palabra por el cual un hombre incurre en la hostilidad hacia los dioses, o, más aún, para elevarse celosamente, sin mirar si alguien es afectado. Además, puede ser cualquier acto ‘excesivo’ o palabra contraria al espíritu de pronunciamientos del Oráculo de Delfos. Puede ser no más que la posesión de gran fortuna que puede llegar a ofender a los dioses. Éstos, desde sus posturas, son llevados a castigar instancias de *hybris*, antes o después en acción directa, ya sea por truenos, por desastres naturales como terremotos, o por instigar oposición humana al *hybristai*. Tal castigo es llamado *némesis*³⁵.

El claro ejemplo de *hybris*, es el que ya expusimos acerca del andrógino. Es pues, para que el amado no caiga en tales afrentas, que el *mimetes*, como maestro de las ideas, enseñará al alumno. El *erastés* procreará sólo la parte indagadora de la *hybris* en el joven y no más. El primero no espera recibir monedas, sino belleza y virtud a cambio. Del interior, el amante intentará sacar lo bello del joven amado, para intentar hacerle semejante a un dios o por lo menos, para alcanzar su *facultad divina*. La *mimesis* ya no será la mera copia-icone de una idea, sino el estrato divino que refiere a lo bello; como *eidético*, este ser aparentará una ilusión que, a simple vista, referiría a una idea en general y no a una idea particular.

Vernant hace la disyuntiva entre la *mimesis* ilusionista que refiere a la apariencia y la *mimesis* filosófica que consiste en una asimilación íntima de uno mismo a lo que es otro y radicalmente

³⁵ Némesis, la equidad, hija de la Noche y del Erebo según Hesíodo -*Teogonía*, 223-; en su origen, es propiamente diosa de la venganza, pero a partir del siglo VI se le consideró diosa de la justicia y equidad, asegurando equidad en los poderes divinos hacia los mortales. Algunos dioses ambicionaban ser como algunos hombres, o viceversa, por lo que, Némesis les hacía entrar en razón, y regresar a la humildad.

ajeno al aparecer, a fin de cambiarse a sí mismo desde dentro³⁶. Esto es, mimetizar el interior del *erastés* en el *erómenos*.

Vernant señala que esta última *mimesis* refiere al verbo *homoiosis*, que puede traducirse por ‘adecuación’ y que manifiesta la ‘preocupación’ del hombre por hacerse semejante a un dios: esto, es la imitación del dios. Los dos tipos de *mimesis* se inscriben en el campo del ser y la apariencia, en su punto de separación. La *mimesis* platónica se integra en el largo proceso que arranca al estatuto de la representación de la esfera mítica y religiosa para llevarlo hacia la creación artística.

Platón, ciertamente, se vale del mito para hacer una analogía del enlace entre Eros y la Idea, por lo que nos lleva a un campo de bifurcación, como de necesidad: vemos caminos separados, donde, se habla tanto de Formas como de Amor, a la vez que se abre la necesidad de reparar en lo importante, ya que también, el *Banquete* nos lleva a la religiosidad. No tanto una religión doméstica, o un acto votivo hacia algún dios, sino a revisar la religiosidad del cuerpo, puesto que, como argumenta Bataille, en el cuerpo, la religión consiste en ser partícipe de él, y entrar en comunión con su discontinuidad. Varias veces Alcibíades reitera las bellas imágenes del Sócrates-sileno en su interior, reclamando, de esta manera, el derecho a verlas, tenerlas y ser partícipes de la experiencia poética -o creativa del alma.

La religiosidad del cuerpo incurre en la acción de comulgar con lo místico, por lo que, la necesidad de integrarse con la otra persona surge frecuentemente. No obstante, el hecho de unirse físicamente no traerá conocimiento, ni parirá un alma bella. El conocimiento no se adquiere por contacto físico³⁷, y la intención de Alcibíades de reunirse en el lecho con Sócrates, no traerá ningún resultado. Sócrates lo sabe, ya que, como filósofo, es su deber, el *ver* -en el sentido analítico, expresado como sinónimo de ‘entender’.

El filósofo es el que mejor ‘ve’ el ‘eidos’, ya que por medio de una gimnasia mental, se ha ejercitado en tales menesteres. Pero toda gimnasia mental debe fundamentarse a la vista de la mente, la vista de la razón, no en la vista física, ya lo dijimos. Parménides lo dice, al referirse a la vista³⁸. Parménides lanzó el postulado en el que la realidad permanente tiene que ser apprehendida

³⁶ Jean-Pierre Vernant, *Religions, histories, raisons*, Paris, Maspero, 1979, pp. 106-109.

³⁷ Platón, *Banquete*, 175 d.

³⁸ Parménides, *Proemio B 1*: (...) *Me iban conduciendo luego de haberme guiado y*

por la mente y no por la percepción sensible, que nos pone en contacto, tan sólo, con lo que es mutable y perecedero. Eros es, también, mutable y perecedero; nace y a veces muere, donde la esencia de lo símil engendró lo parecido a sí. Así, el filósofo engendrará en el alma la belleza que sólo conduzca a aquellos a obrar con virtud.

La idea comparece aquí, primariamente como causa formal -o como la razón- de lo que cada cosa es por su esencia. Por esto había que ver la idea bajo su aspecto de 'razón' y de 'forma' - λόγος, εἶδος. El filósofo, primero emulará en su alma la facultad divina y, posteriormente, tal idea será emulada por el amado. Es por eso, que decíamos que hay por lo menos tres grados de duplicación, porque el *erómenos* entra en la jerarquía en la que el *eidos* se aleja de lo que fue contemplado.

Según las investigaciones hechas por Gillespie, tanto *eidos* como *idea* -el primero, sobre todo-, habrían entrado ya en el vocabulario común del siglo V. No fue entonces una palabra platónica, sino consensual. Así, se comenzó a llamar *eidos*, no sólo la forma exterior de los cuerpos, sino su forma interna, es decir, su estructura o naturaleza, por donde *eidos* habría sido sinónimo de *physis*.

La idea, será sometida a análisis por el experimentado *mimetes*, ya que ha dedicado gran parte de su vida a la persecución de la verdad. Tales estudios sobre la naturaleza -περὶ φύσεως-, le llevan a exigir la verdad de las formas y encontrar su belleza. La belleza, por consiguiente, sólo ha de encontrarse donde los cuerpos son hermosos, y esto es, donde el Sumo Hacedor las hizo, en el Uranos, donde la Belleza reside. La presencia -παρουσία- de tales existencias en el mundo físico, será contemplada por el copiadador del copiadador -el *erómenos*. Y no será hasta que incurra en procurarse una belleza, que podrá ver la reminiscencia lo más fiel posible.

El enlace entre lo fáctico e ideal es la *mimesis*, y es Eros el *daimon* que hace inteligible -o asequible- lo *eidético*, ya que lo fáctico sería nada sin lo ideal -sin el *amor ideal*. Este amor hace al alma consciente de su elemento divino 'innato', el más alto nivel del alma, seguidora de Zeus, consciente de su destino a la filosofía y a la política. El amor obliga a mirar hacia Zeus y a formarse acorde con su imagen. Zeus significa la más alta forma de la existencia divina en su

puesto sobre el camino abundante en palabras

de la divinidad, que por todas las ciudades lleva al

visión de las formas etéreas. El amor ideal es el que se procura la idea, antes que nada.

Donde no se puede participar de una respuesta analítica sin caer en vaguedad, Platón evoca al mito. Pero este ángulo de visión -en el que el mito ayuda al discurso filosófico- no debe enmascarar otra articulación. Esto es, que mediante el mito, el discurso filosófico funda su propia validez que se integra al mito en una articulación fundamental para, a fin de cuentas, impugnar su capacidad de explicar lo real. Antes que pensar en una discrepancia entre *mythos* y *logos*, debemos asumir que fue una articulación *por, y para el logos*. Y es por y para el logos, que obra según sus virtudes el *erastés*: porque tiene sabiduría y, porque tiene la reminiscencia de ideas uránicas para ser filósofo.

g) *La Filosofía.*

Antes de llegar a la *paideia*, es menester visualizar por qué el *erómenos* debe tender hacia la filosofía.

Todo el proceso que hemos visto de la pederastia, no es una mascarada para ir encubiertos por algo que realmente se desea, detrás de toda apariencia. El Amor no es una máscara para lograr los propósitos de aprendizaje. Es un paso hacia la práctica de la filosofía, así como en el *Cármides*, donde la belleza física del joven fue un paso hacia la nobleza del alma, en sí mismo y en general³⁹.

Platón expresa:

“A continuación, debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo (...)”⁴⁰.

hombre vidente (...)

³⁹ Platón, *Banquete*, 210 b.

⁴⁰ Platón, *Ibid.*, 210 c.

Ésta es la respuesta, por la cual, Platón vio más que los simples pederastas: porque el amante, no sólo emula la reminiscencia de las ideas bellas, sino que, con ayuda de éstas en un conocimiento fundamentado, puede procurar en el amado, la belleza en las normas de conducta y en las leyes, más que nada. El Estado y Eros están unidos en Platón simbióticamente. No se puede prescindir uno del otro, ya que, el joven imberbe, está aún por enunciar su camino inexperto, y más aún, en su actuación en el Estado.

Diótima pregunta al joven Sócrates, cómo es que él quiere iniciarse en los menesteres del amor, si es un ignorante. Él responde que, para “eso fue con ella, ya que lo desconocía”. Independientemente del sexo que sea, la pederastia⁴¹ incurre en la enseñanza-aprendizaje del *símbolo*, y el contrario aprenderá las virtudes siempre y cuando, mire alto y con vistas a la filosofía.

Eros trae dos personas juntas. Si ellas son Alcibíades y Sócrates, ellos filosofarán. Si son Diótima y Sócrates, habrá iniciación filosófica. Aún no puede haber dialéctica donde uno de los dos locutores no ha aprendido lo suficiente y es todavía ignorante de la verdad. Por esto, se consideraba más peligroso a Sócrates por inteligente, que a diferencia de muchos estúpidos, que no dan miedo.

Heráclito, dice: ‘*El carácter es para el hombre destino*’⁴². Si Sócrates obra conforme a la reminiscencia, es porque tal reminiscencia le conduce a ser un *daimon* hermoso; Sócrates es Eros, porque busca, engendra razonamientos; a veces tiene y a veces no, es rico en conocimientos y a veces los busca. Empero, de lo que sí está seguro, es que sabe bastante de los menesteres del Amor.

Si Sócrates obra políticamente con belleza, enseñará a obrar de igual manera a los jóvenes bellos, que están ávidos de conocimiento, llámese Agatón, Fedro o Alcibíades.

Entonces, el *erastés* es codiciado porque es algo divino, no es una persona cualquiera, sino que tiene en su interior bellezas infundidas por la Moira del nacimiento: es un *agalma*. Y como tal, está en su virtud dar a luz a otras mentes. Desdeña el cuerpo, donde aprecia la belleza de un alma carente de su Eros. Surge entonces una inclinación por buscar y ser buscado.

Al hablar de las pasiones de los amantes, Ficino dice:

⁴¹ De aquí en adelante, tomaremos la ‘pederastia’ como sinónimo de aprendizaje de *erómenos-erastés*.

“El ímpetu del amador no se apaga por vista o tacto de cuerpo alguno; porque no desea este cuerpo o aquél; sino que desea el esplendor de la majestad suprema que resplandece en los cuerpos: y ante él se asombra. Por la cual cosa los amantes no saben lo que desean, o lo que buscan, porque no conocen a Dios; cuyo oculto sabor puso en sus obras un dulcísimo olor de sí; olor por el cual son incitados sin cesar. Y percibimos este olor, pero no percibimos su sabor. Por lo que nosotros, alimentados por el olor manifiesto, apetecemos el sabor escondido, y no sabemos qué es lo que deseamos”⁴³.

El amor de los filósofos del uno hacia el otro y hacia la Idea, es una función de la contemplación de Zeus hacia las Ideas. El encuentro amoroso de dos seres humanos pertenece a Zeus, que es, dos filósofos, gobernadores, lo cual incluye la nueva dimensión, el movimiento hacia la Idea. Si ambos incurren en la virtud, en el conjunto de ideales propios del Estado, es bello evocar la reminiscencia, porque ella es la intención del Creador.

El deseo de amar es parte del nombre del *filó-sofo*. Es *Amor-al-conocimiento*: Eros hacia la búsqueda. Esta cualidad la vimos al exponer el *ergon* y la *areté* del *daimon* al principio del capítulo pasado. La verdadera naturaleza -o el ser del alma- combina, en un acto de unión creativa, con el verdadero ser -o forma- hermanándose a la naturaleza del alma. Cuando algún hombre se encuentra lleno de virtudes -como el filósofo-, al llegar a cierta edad quiere procrear, busca la belleza en cuerpo y alma de alguien; al tenerle, intenta educarle, dando a luz a sus procreaciones -la virtud política-, de modo que hace una comunidad mayor que la tenida con los hijos⁴⁴. El amor es, ante todo, amor de inmortalidad. La fuerza profunda que mueve al hombre, le impele a amar su perpetuación, ama la inmortalidad, ama la belleza, lo perfecto, más no por ello mismo. Todo hombre preferirá tener hijos del alma a hijos del cuerpo.

En la unión sexual no sólo engendra, sino también crea; de esta manera, el conocimiento mismo, también debe crear ¿pero qué? *Mente y verdad*. El niño, fisiológicamente tiene las contribuciones de las características de ambos padres. Pero a diferencia de un nacimiento natural, en el que sólo hay contribución sanguínea, el producto de esta unión no es algo físico,

⁴² Heráclito, fr. 94 (119).

⁴³ Marsilio Ficino, *Op.Cit.*, pp. 39-40.

⁴⁴ Platón, *Banquete*, 209 b-e, 211 c, 216 e.

sino metafísico, ya que el amante de la sabiduría, después de este tipo de procreación y nacimiento, es como alguien que tiene ahora su creación en el interior y que vive y crece unido a él. Por eso, poco a poco se convierte en una *metaxy*, porque es lo intermedio entre un ignorante y un sabio, ya que está en constante aprendizaje. Por eso, necesita de la percepción fenomenológica de su periferia, porque ella es, el peldaño a escalar.

La percepción del dato sensible remite luego a la percepción noética de lo inteligible como algo que durmiera en el fondo del alma y no necesitara, para ser reactivado, sino del excitante ocasional de la sensibilidad. En efecto, lo percibimos con la mente tan pronto como por los sentidos percibimos cosas iguales o desiguales, que esto es diferente.

En otras palabras, un don no designa a un propietario, sino a alguien que está *obligado* por ese don. Sócrates no es designado *daimon* por la sabiduría, sino que es *daimon* porque está compelido a enseñar ese conocimiento. Esto lo hace virtuoso y bello, tanto para sí, como para los demás. El don de la filosofía no consta sólo en saberla, sino en enseñarla, ya que es el claro ejemplo de lo verdadero, de los sanos juicios. El filósofo es el intermedio entre la verdad y la ignorancia.

Como dice Henrion:

“Símbolo de investidura real, su fuerza será positiva si el poseedor es digno de esa posesión, es decir, si sabe que no podrá conservar este objeto más que si renuncia a poseerlo, pues la fuerza que lo habita está tomada en préstamo a los dioses y sigue siendo un signo divino que el hombre no podría otorgarse sin exponerse al rayo divino”⁴⁵.

El filósofo tiene prestado el conocimiento, no es suyo, ya que el Sumo Creador se lo prestó mientras ayuda a otros a alcanzarlo, mientras está con vida.

Sócrates manifiesta que el filósofo, por lo menos, debe encarar con sereno ánimo la muerte, y esto por la simple razón de que su vida entera ha sido una preparación a ella, toda vez que ‘filosofar es aprehender a morir’⁴⁶. Esto es, porque el ejercicio del filósofo consiste en la

⁴⁵ Louis Henrion, *Op. Cit.*, p.50.

⁴⁶ Referencia directa del *Fedón*, 67 d-e: “Entonces, como decía al comienzo, sería ridículo que un hombre que hubiera vivido preparándose durante toda su vida para estar lo más próximo a la muerte, al llegar a ésta se irritara. (...)Es que en realidad, Simmias, los que filosofan de verdad se ejercitan en el morir, y para no estar muertos es lo menos que deben temer los hombres. Míralo de esta manera: si en

contemplación de objetos en cuya percepción no interviene ninguno de los sentidos corporales, sino que se da por obra del pensamiento puro -εἰλικρίνεια διανοοία. La contemplación de objetos será el análisis sistemático que realiza la mente fuera de la sombra de los sentidos corporales, que pueden errar al momento de introducir un dato en el sujeto. Tal motivo causa que la intelección del pensamiento puro sea la única manera de aprehender la veracidad de los objetos.

Es por esto que necesitábamos hablar de lo *eidético*. La teoría de las ideas nos proporciona un criterio objetivo para distinguir entre placeres buenos y malos; continúa afirmando que los placeres del filósofo son los más *reales* y que los demás placeres no son completamente verdaderos -παναλήθειαι-, ni tampoco ‘puros’. Los placeres no son lo concupiscible aterido a Afrodita, sino lo medido y templado. Por tal motivo, no se realizó un encomio a ella, sino a Eros, porque está entre lo ideal y lo real.

Un ejemplo de lo real -ἀληθείαι-, son dos personas que vivan en dos regiones contrarias: una cálida y otra fría. Aquella que viva en la región fría no conocerá el calor ‘real’, ya que no le es posible conocerle.

Los otros de igual manera no conocerán el ‘frío real’. Unos y otros confunden la simple cesación de su estado habitual con el contrario de éste. Cabe objetar que las palabras ‘frío’ y ‘caliente’ son relativas, ya que inquieren en la apreciación de una idea moderada a la ocasión.

No obstante, el *eidós* no debe quedar en el mero pensamiento, sino que fácticamente debe utilizarse. Las ideas son, para Platón, ante todo y sobre todo, valores éticos y estéticos, además de entidades matemáticas. De ellas depende la armonía de lo físico -y podemos contarnos en ello, también. De las ideas depende el Estado, sus leyes y conducta. Y, si no hay simetría entre las ideas y los actos, no habrá identidad. No sólo no hay identidad, sino que son dos regiones ópticas perfectamente distintas, ya que la perfecta unidad formal, la absoluta y permanente identidad de algo consigo mismo, es lo típico y exclusivo de la Idea, de ella nada más y no de un acto bello del filósofo. Por esto mismo, Platón reitera la gimnasia mental, para conducir los razonamientos conforme a razón y que no discrepen con la facticidad. Si no hay simetría e identidad entre ambas, serían completamente disímiles y la mente habría fracasado y, por tanto, no sería esa persona virtuosa ni bella, sino alguien feo, como Tersites.

Si se imitara la idea y por otra parte, la naturaleza, el Estado sería conducido en completo desorden. Diríamos que habría *mimesis* de las Ideas y *mimesis* de la naturaleza. Empero, esto

todo sentido están en desacuerdo con el cuerpo, y desean tener el alma sola en sí misma, ¿no sería absurdo que, al sucederles esto, temieran y se irritaran?”, *El Fedón de Platón*, edición crítica de Conrado Eggers Lan, traducción de Carlos Cásares, EUDEBA, Buenos Aires, 1971.

reflejaría el trabajo del *mimetes* -del artesano- donde copia lo original, y al llegar a una copia-copia, la idea de la belleza, de virtud, sería mal transmitida a los jóvenes y éstos, lo harían de manera igualmente deficiente a los demás.

Por esto, Platón dice -parafreandole- que: “Aquello en cuya composición no entrare la verdad, no podría jamás haber nacido verdaderamente, ni, una vez nacido, existir”⁴⁷, porque en lo Uno, donde sólo la verdad es igual a sí misma, es exclusivamente la verdad idéntica a sí misma. En el mundo de la *physis*, el filósofo es el que reconoce la copia-icóno de una copia-copia.

El amor es actualmente algo sin sentido en el mundo del fenómeno. El deseo de la unión física de los amantes ‘físicos’ no es más que una débil copia, una imitación de experiencias mucho más grandes y hermosas. El prototipo, empero, el amor sincero, es la unión del alma con el más alto dios -o Zeus.

Su habla, la manera de expresarse es en sí, prueba suficiente la superioridad de Sócrates sobre su rival, sea quien sea. Es la manifestación pura del *daimon* que alcanzó a contemplar lo bello en- sí, y es el don que le otorgó la divinidad; su facultad divina está por arriba de la de Agatón, de Erixímaco y demás expositores, aunque Alcibíades comience a percibir su propia ignorancia y se sepa conocedor de sí mismo. Alcibíades comienza a ser mejor gracias a su Sócrates-sileno y se sabe docto de su ignorancia. Él dice: “¡Cuán extremadamente orgulloso, en efecto, estaba yo de mi belleza!”⁴⁸. Comienza a percibir con la vista física y posteriormente con la de la mente. Cuando comienza a disertar sobre el *ergon* y la *areté* de Sócrates, lo dice con verdad, y argumenta que si falsea algo, sea refutado por el filósofo. Ciertamente, es por Sócrates por quien no dijo falsedad alguna, ya que él, como *daimon*, ha servido bien como educador, por lo que el joven general no evocaba inverosimilitudes, sino argumentos veraces. Comienza a ser gradualmente un iniciado y poco a poco, se unirá con lo continuo, con el Todo.

El *mimetes* -o *erastés*, en este caso-, es el capaz de engendrar -poetizar- bellos razonamientos en el *erómenos*, y éste, en su educación, deberá inculcar asimismo este Amor que le es inculcado. La idea dará a luz a otra idea y así sucesivamente, hasta que el Estado se halle ávido de belleza y desee volar alto. Es, pues, que la Filosofía, será harto importante para incorporar elementos de

⁴⁷ Platón, *Filebo*, 34 b.

⁴⁸ Platón, *Banquete*, 217 a.

suntuosidad y belleza a las mentes de los jóvenes. Por tal motivo, Ficino argumentaba que eran tres los tipos de belleza -mente, *vista* y voces-, porque, por la *vista*, entra el fenómeno aprehendido y posteriormente, por la mente será procesado y analizado detenidamente, para emular correctamente y reproducirla fielmente según fue vista en la Idea; por último, la belleza de las voces es la salida del razonamiento inteligido, donde se ve la belleza y superioridad del *daimon* sobre la de los demás. Vemos que la idea es transmutada en algo cada vez más complejo, ya que la reproducción incurre tanto en la buena o mala percepción del dato empírico por parte del estado mental que es propio del contemplador de las ideas - $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ -, así como de la apreciación racional que éste tenga, ya que si se encuentra indispuerto, aprehenderá la idea mal o desviada, y hará de la copia de una copia tergiversada. La idea es lo idéntico de sí mismo y distinto a la *physis*, pero a la vez, es simétrica a ésta, ya que ambas son los contrarios de un Todo, de lo Uno, y sus partes son la proporción ideal de lo que hizo el Creador.

Ahora bien, ya que hemos hablado también del Estado, debemos saber cómo afecta el aprendizaje de una mala o buena idea por parte del *erómenos* y cómo es llevada a cabo por su virtud o vicio. Y es en la *paideia*, donde se encuentran todos estos ideales.

h) La Paideia.

Como ya hemos dicho, la intención principal del *Banquete*, es enlazar el Eros con la *paideia*. Para lograrlo, incurrimos primero en la teoría de las Ideas, para saber qué alcanza o debiera alcanzar el *erómenos*, para su formación mental. Es pues, la belleza.

Primero vimos la belleza de los cuerpos, la simetría, y la concupiscencia. El mito del andrógino muestra simbólicamente la Teoría de los contrarios, donde el símil tiende a buscar al que lo es de sí mismo, pero distinto en apariencia. Para esto, incurrimos en la *vista*, para apreciar la hipóstasis del amor en tanto que *erastés*.

Y, ya que hemos visto que la Filosofía debe ser harto necesaria en la formación de los jóvenes, debemos saber por qué o para qué.

El interés de Platón en la ciudad no es localizable sólo en la *República*, sino en toda su obra y mucho más en el *Banquete*. Ya hemos visto que el amante iniciará -o debiera iniciar- al amado en los menesteres del amor y optar por la belleza de los cuerpos. Éstos, asimismo, conllevarán a la belleza de las mentes, éstas a la belleza de los razonamientos, y éstos, a la belleza de las leyes y de las buenas costumbres. Platón, tanto en las *Leyes* como en la *República* argumenta que

Homero debe ser prohibido para los jóvenes, ya que los incita a conducirse con pasión, a obrar contra la razón, ya que los mismos dioses se comportan como si fuesen humanos, con mezquindad e indecisión.

Pero, si ha de prohibirse a Homero en la Hélade, ¿qué ha de enseñarse a los jóvenes? ¿El arte de tañer la cítara, la flauta? ¿El arte de ser buen zapatero?

El conjunto de ideales que han de enseñarse, han de ser los ideales que conllevan a engendrar una bella ciudad. La filosofía proporciona el reconocimiento de la proporción de la verdad frente a la mentira y la disyuntiva entre una ciudad enferma y una sana.

Platón considera desde el primer momento su axiología ética, y su *paideia* -según veíamos en el *Gorgias*- como la réplica de la teoría médica de la naturaleza sana y la naturaleza enferma y de su terapéutica. Esto mismo es expuesto por Erixímaco, al argumentar que el Cosmos está compuesto con base en contrarios. Y es por contrarios, por como se mostrará la educación: lo bueno y lo malo en la naturaleza, la virtud y el vicio en los jóvenes bellos, la paciencia y desesperación. No obstante, como se argumenta en el *Protágoras*: ¿la virtud política puede enseñarse? ¿Un joven imberbe puede atender los menesteres políticos aun a su corta edad? ¿Puede el joven optar por la política, en vez del deseo?

Evidentemente, no. El deseo someterá al joven, pero no a aquel con *sophrosyne*. Como vimos en el capítulo anterior, el joven *erómenos* cuenta con apenas una edad menor a 20 años, por lo que se muestra ávido en deseo: deseo por vivir, embriagarse o practicar gimnasia en el Liceo. Un amado puede luchar desnudo con su amante, pero esto no incurre en el conocimiento, porque como ya expusimos, por contacto físico no se transmite el conocimiento.

El Estado es un hombre en grande: *makroanthropos*; cada individuo aporta lo propio para fundamentar una sociedad que tiene organismos tales como las costumbres o las instituciones que, a su vez, mueven otros órganos menores. Por esto, el Estado representa a un hombre en grandes proporciones, un ‘Leviatán’ que hace muy difícil la tarea de detenerlo. Para aprender a mesurar su avance, es importante aprender individualmente a templar el carácter propio y los actos propios, como por ejemplo, los actos de *hybris*. Cada quien por su parte es portador de la *hybris*, pero ésta se encuentra aún más en los jóvenes, siendo éste su distintivo de reto hacia los demás. Aquiles poseía *hybris* y le condujo a sitiar una ciudad. La *hybris* es una condición para poder alcanzar la idea de Belleza, ya que le impulsa a desear lo carente, de tratar de ser Eros; pero eso no es todo. Deberá el amante, engendrar en él, bellos razonamientos y que, a la vez, no mueran, sino que den a luz a otros bellos. El amado, con el tiempo se convertirá en *daimon*, si es

que se procura la belleza, y si así fue, habrá sido inmortal. Ἵβρις es una de las características más extraordinarias del Sócrates- sátiro⁴⁹, ya que, quien posee la *hybris* se la pasa ironizando.

No es el simple hecho de que el pederasta enseñe al mancebo, sino que, también, intentará hacer la idea, inmortal en él. ¿De qué manera? La idea contemplada por el filósofo, será transmitida al joven y éste, a otro, y así sucesivamente, hasta que toda la ciudad sea próspera, porque en ella se encuentra la reminiscencia de la idea. El filósofo es inmortal, porque engendró belleza no en un hombre, sino en un *makroanthropos*.

No obstante, la *Poiesis* erótica no se levanta antes de la adolescencia. La enseñanza de la sabiduría no comienza a cualquier edad. El niño de 8 años no se interesa más que en sus juegos y diversión. Es, en la adolescencia, donde el prospecto de ciudadano comienza a prosperar en sus propias decisiones. Por eso, el Amor, como deseo de la inmortalidad -o inmortalidad de la virtud política- comienza cuando ya ha crecido tanto físicamente como espiritualmente. El prospecto de ciudadano debe tener autonomía. Pero debe darse primero una revolución sexual, para luego, dar paso a una revolución *ideal*. Antes que nada, el cambio de la pubertad a la adolescencia y de ahí, a la madurez.

Entre los autores que asienten esto, como lo presenta Platón, es Silvermane, quien dice:

“Puedo sonar empíricamente falso, pero creo que es empíricamente cierto que nadie ha escrito un poema de amor antes de la edad de la pubertad. ¿Qué sucede en esta etapa? Fluimiento de testosterona y estrógeno que manifiestan caracteres sexuales secundarios -pechos y voces engrosadas, acompañadas por espinillas-, que pasan a través del fenómeno que Sartre llamó <the look>; produce la auto-separación, la auto capacidad de generar pensamiento reflexivo. La reflexión, a su vez, produce la madre de todas las oposiciones binarias: vergüenza y deseo. Y el Agón entre vergüenza y deseo (el dolor- placer del deseo sexual) pronostica la historia del Eros post-socrático”⁵⁰.

El cambiar significa hacerlo primero de manera sexual, antes de hacerlo de manera ideal. Por tal motivo, el educador deberá apreciar en primera instancia la belleza de los cuerpos, para saber si el joven se encuentra en disposición de ser amado; de lo contrario, por más que se intente, la

⁴⁹ Platón, *Banquete*, 216 e, 219 c.

⁵⁰ Hugh J. Silvermane, *Op. Cit.*, p. 20.

sophrosyne no será inculcada. Asimismo, el educador deberá tener límites en su enseñanza, tal como los tuvo Diótima.

Ortega Esteban lo reitera, al argumentar sobre el límite del educador:

“Cada uno debe reencontrar en sí mismo y por sí mismo su ciencia; el educador no hace más que despertar por la interrogación lo que el alumno tiene dentro. Únicamente debe ser compañero de investigación, alguien que guíe metodológicamente la investigación, que incite a la búsqueda continua”⁵¹.

Ciertamente, el educador -como *metaxy* entre los sabios y los ignorantes- abrirá los ojos de la mente del joven, pero sólo hasta cierto límite: donde la enseñanza del *erastés* concluye, inicia la experiencia del *erómenos*. Éste deberá aprender lo que falta por sí mismo⁵²

El *eros educador*, es una tendencia que existe entre el hombre maduro de admirar en los jóvenes muchachos aquello que él en gran parte va perdiendo y que añora, aquello que completaría su experiencia y el vigor de su espíritu, aquello con lo que sería completo, total, fantástico: el vigor físico, la belleza del cuerpo, la pureza del alma, el optimismo, la lozanía, la alegría, la ilusión y la esperanza. Por eso la necesidad de buscar lo contrario a sí mismo: un joven disímil a sí mismo. Hay entonces, una disrupción.

La disrupción ocurre por el motivo de una nueva unión: otra posición binaria. Como los otros, éste se resuelve a través de la circularidad de la repetición, como fue dramatizado en los antiguos juegos fálicos: el falo del joven sobreviene sobre el orden del falo del viejo, la ‘novia’ es tomada y el ciclo comienza de nuevo. Esto es ritualización socializada: la generación de instituciones que minimizan la violencia a través de la codificación y repetición. De esta manera el amor es

⁵¹ Ortega Esteban, *Op. Cit.*, p. 209.

⁵² Platón, *Alcibíades*, 110 d, tr. y prólogo de José Antonio Miguez, Aguilar, 1955:

Sóc.-En realidad decías hace poco que las sabías (las cosas) sin aprendizaje; pero, si no las has encontrado ni aprehendido, ¿cómo las sabes y por dónde?

Alc.-Pues quizá no te haya dado una respuesta verdadera al decir que sabía esto por haberlo encontrado por mí mismo

intrínsecamente ritualizado bajo formas sociales; de por sí esas formas ya varían, aun así hay constantes y límites dictados últimamente por impedimentos pragmáticos y por impedimentos sobre la imaginación. Éste es el dominio de la *poiesis*. Asimismo, el flujo de los contrarios. En este flujo, la participación de los contrarios contribuirá a fundamentar el eros educador; los contrarios pueden ser ignorancia y aprendizaje, malestar y tolerancia. Tales contrarios, participan de una manera que emula la creación política.

Empero, participar no significa imitar. Los términos en que se plantea esta problemática son así: examinar lo que significa gobernar bien, desemboca en la problemática de la participación e imitación.

En otras palabras, la naturaleza de la participación en la naturaleza divina, en el fundamento mítico, implica que el hombre adquiera la competencia política sin que haya posibilidad de referirla a un modelo divino, ya que si aquél participa en la naturaleza divina, no es por el arte político.

No obstante, retornemos a la pregunta que se formuló al principio de este apartado: ¿la virtud política puede enseñarla el *erastés*? Aunque esto no sea propiamente tema del *Banquete*, es lo que intenta a lo largo de éste, preguntarse. Danielle Montet responde a tales planteamientos al aseverar que:

“Ni la virtud ni el arte político se enseñan, no son del resorte de una didáctica, sino de una *paideia*, de una educación propia. Y esto, en cuanto educación en la excelencia, y en ese principio de toda excelencia que es la dialéctica, otorga como plusvalía la competencia política”⁵³

Diótima insta al joven Sócrates a realizar ejercicios mentales para llegar a ser un maestro en las artes del amor y no un ignorante. Pero, ¿puede ella enseñarle lo que no pudo, sin conocer antes de ello, el placer? Si el arte político no puede enseñarse, muchos otros competirán con el gobernante por detentar el Estado en un afán de conducirlo legítimamente. Lo que dice Montet, es que el *ergon* puede enseñarse, pero nunca la *areté*. Y ésta, no puede alcanzarse si no es usufructuado el placer. El *erastés* puede educar al *paidika* en menesteres del Estado, pero no puede enseñarle la virtud, ya que ésta reside en él, en su interior, y es su deber encontrarla, pero con templanza y mesura en el placer, aunque a veces haya que experimentar el dato del vicio

⁵³ Danielle Montet, *Op. Cit.*, p. 174.

para alcanzar la perfección.

Sin el placer, sin el deseo, no puede haber aprendizaje. No hay procreación de virtudes, ni revelación de imágenes, sin el deseo. La *vista* puede recurrir a muchos fenómenos apreciados, el oído a muchos razonamientos, pero si la mente no procesa tales aprehensiones, no puede saber qué desea y qué no; qué ataña directamente a su espíritu y qué lo embriaga sin moderación. Porque sin el placer, no hay temperancia. El placer es la Discordia en la Teoría de los contrarios, es el que inicia el movimiento; la temperancia en Amor, es virtud, y más que nada, aprendizaje: aquello que debe o no volver a realizarse. Si no hubiese placer, no habría razón para implementar reglas para mesurar el placer, como la bebida, por ejemplo.

Como dice Grube:

“Se ha sugerido que ni el placer solo ni la sabiduría sola pueden identificarse con el bien supremo, que está más allá de las dos y es algo completo y perfecto -τέλειον-, adecuado, y fin último de todo deseo⁵⁴. El placer no puede identificarse con él, ya que, sin la mente, la memoria o la opinión, no seríamos conscientes de sensación alguna, ni de placer ni de su opuesto. Una vida así sería propia de un molusco, pero no, desde luego, de un ser humano”⁵⁵.

⁵⁴ Como puede corroborarse en *Filebo* 20 d:

<Sóc.-¿Es necesario que la perfección sea lote del bien o que no lo sea?

Pro.-La suma perfección, Sócrates.

Sóc.-¿Y qué? ¿Es suficiente el bien?

Pro.-¿Cómo no?, y en ello difiere de todos los demás seres.

Sóc.-Pues bien, pienso yo, es absolutamente forzoso decir esto de él: que todo lo que lo conoce lo acecha y persigue con la intención de capturarlo y poseerlo, y no se preocupa de ninguna de las demás cosas, excepto de las que se cumplen con bienes>.

De esta manera actúa Eros en el discurso de Diótima, en *Banquete* 203 d, 204 d-205 a.

⁵⁵ G. M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973, p. 123.

Sin el deseo de embriagarse como sedientos, no hay razón para dejar de beber. Si Alcibíades no probase la resistencia de la mente ante el deseo, no hubiera inquirido en la belleza de las ideas -de su alma- y no hubiese alcanzado el nivel militar que tuvo. El deseo, es el elemento que tensa los contrarios. El deseo es, tanto Sócrates como Eros, o cualquier pederasta que quiera inquirir en la virtud, procurándose una mejor alma y una mejor mente. Al referirnos al placer, hacemos alusión a una cita del *Filebo*:

Sóc.-Si alguno de nosotros aceptara vivir con prudencia, intelecto, ciencia y pleno recuerdo de todo, pero sin participar de placer ni mucho ni poco, ni tampoco de dolor, sino insensible a todas esas cosas.

Pro.-Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco creo yo, le podría parecer nunca a otro⁵⁶.

Entonces, la vida debe ser conducida con templanza, no obstante, debe desdeñarse lo lineal de una monotonía. ¿Qué tratamos de asegurar con esto? Que una vida llena de cotidianidad y falta de dicha y placer, carece de emoción y gracia. Ciertamente, una persona que obra siempre con templanza, jamás incurrirá en delitos o en aventuras, siquiera. Su vida tenderá a la moderación y nunca a los excesos. No obstante, tal rutina de moderación puede llevarlo a la monotonía que argumentamos, debe desdeñarse. Esto es aplicado a la relación *erómenos-erastés*. Evidentemente, el *erastés* favorece al joven con sus razonamientos, pero si aquél no hace uso del placer, fácticamente la Filosofía serviría de nada.

i) El gobernante ideal.

Ya que hemos avanzado bastante en el Eros platónico del *Banquete*, nos hace falta revisar lo que ya se ha argumentado bastante, y es, el buen ciudadano, en el que debe convertirse el *paidika*.

El filósofo, si no es gobernante, un rey como lo desease Platón en la *República*, es el indicado para iniciar al *erómenos* en la tarea de la política. Reiteramos la intención del *Banquete*: enlazar

⁵⁶ Platón, *Filebo*, 21 d, introducción, traducción y notas por M^a. Ángeles Durán Y Fco. Lisi, Madrid, Gredos, 1992. .

el Eros con la *paideia*. La sabiduría proferida por el contemplador debe ser transmitida de una voz a un pensamiento, de un razonamiento a una ley. Porque, *quien ha visto la luz, no puede regresar a la oscuridad*.

Un ciudadano correctamente instruido en el mundo de las ideas bellas, tenderá a visualizar con armonía, una ciudad sin vicios. El amante sólo ayuda al amado a ver introspectivamente su estado innato. Friedländer asiente lo mismo, al decir que: (...) *El amor hace al alma consciente de su elemento divino innato, el más alto tipo del alma, seguidora de Zeus, consciente de su destino por la filosofía y la política*⁵⁷.

El uso del conocimiento es el campo fenomenológico de Eros. Donde el *daimon* no puede colocarse como entidad metafísica, nace como representación de una acción. De nada sirve la sabiduría del *erastés*, si no es llevada a lo fáctico.

Danielle Montet nos ayuda con esta aseveración: <El uso requiere un *saber hacer* para obrar correctamente, una *tekhné* que es muestra de un saber que no es otro que un saber del *eidós*, interpretada a partir de la *khreia*, del uso>⁵⁸.

Aunque, esta acción que debe o debiera llevarse era restringida, ya que sólo los hombres eran quienes podían deliberar, participar en asambleas y hacer la guerra. Las mujeres siempre se relegaron a último término.

La δικαιοσύνη -la justicia en la Polis-, es el objetivo o τέλος de la *Paideia*. La justicia, es una idea reminiscente que contempló el *daimon*. Es pues, por esto, que había peldaños que debieran ascenderse para llegar a la Idea. La justicia en la Polis, es una de las varias ideas que necesariamente el buen gobernante debe alcanzar. El buen gobernante debe ser virtuoso como lo es el Sumo Creador, cuyo modelo debe alcanzarse. Zeus o Dios, o como se le quiera llamar, es el buen gobernante del Cosmos.

Empero, aquel que pretende alcanzar la imagen divina del gobernante, llamémosle ‘pretendiente’, olvida que a la *mimesis* ya no le competen estos menesteres; como dice Danielle Montet: <No hay modelo del político, o más bien, no hay modelo no político del político, modelo divino del gobernante>⁵⁹.

Si retomamos lo que arguye Montet, es que, el político no es necesariamente un *daimon* como

⁵⁷ Friedländer, *ed. cit.*, p. 52.

⁵⁸ Danielle Montet, *ed. cit.*, p. 72.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 176.

el pastor divino, pero ‘puede hacer la dicha de la ciudad’ -también llamada *eudaimonía*-, tejiendo la acción política, esa maravillosa tela que podrá hacer que se mantengan unidos los diferentes componentes de la ciudad. Sólo se rendirá culto a los gobernantes en el concepto de *daimon* después de su muerte y si la Pitia consiente en ello; si no, se les honrará como ‘seres bienaventurados y divinos’⁶⁰. Porque, como dijimos, los amantes desean, pero no todos los que desean son amantes. El buen gobernante -o el pretendiente a ser gobernante- puede desear ser un Licurgo o un Agamenón, ambicionar por un mejor gobierno y “Proteger las leyes de la ciudad como asimismo se protegen sus murallas” -como expresa Heráclito- pero no obstante, tal pretensión no implica que el pretendiente sea un amante. Porque el gobernante no imita una idea bella, sino formula una concepción con base en las cualidades fácticas y no ideales.

El gobernante ama, pero no eróticamente, sino en el término filial. No es ya un filósofo, sino el encargado de una prosperidad. La *φιλία* es lo que mueve al monarca, no el Eros.

Φιλία es amor entre iguales, entre los símiles; *filía* discrepa de *epiquimia* -amor entre contrarios- ya que ésta es más vista como cruel y no recíproca, y es un deseo solamente. *Filía* es un amor dulce y recíproco, se ama la virtud de otro; su alma se refiere también al amor paterno-filial y por similitud con el amor paterno-filial se describe, es el amor que Platón desea exista en la Polis entre los hombres de un mismo sexo, en el sentido de que no tiene implicaciones sexuales de tipo carnal; es también amor de esposos, como en el caso de Alcestris y Admeto.

Al final de Las *Leyes*, la conclusión es que sólo el dominio de Dios y no de un mortal, puede proteger los estados humanos del desastre, y que debemos esforzarnos por alcanzar el significado del elemento inmortal en nosotros, para reganar la perfección a la Edad de Oro. Esforzarnos, si no ya por ser un *daimon*, por lo menos un buen ciudadano, con virtudes. Eros -vemos a lo largo del *Banquete*- es la persistencia por alcanzar ese elemento inmortal, el deseo de ser mejores, de hablar con razonamiento y no caer en la podredumbre del alma y mucho menos en su fealdad.

⁶⁰ Platón, *República*, VII, 540 b-c: (...) y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas -cada uno a su turno- el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como hombres bienaventurados y divinos>.

El deseo de conservar o alcanzar el amor del amado obligaría al amante a un gran esfuerzo ético y ciudadano. Sócrates no sería ya propiamente un *hybristes*, sino, alguien con *hybris*, que la modera y la conduce, para tomar lo mejor de ella y retar a la adversidad, para alcanzar la *δίκη*.

En el *Político* dice Platón:

“(…) Los que restan -cuyas naturalezas, gracias a la educación recibida, son capaces de elevarse a la nobleza y prestarse a una mezcla mutua operada con arte- de tales naturalezas, las que tienden más a la valentía y que por su carácter duro pueden considerarse semejantes... (…)

Teniendo en cuenta la afinidad, pone en armonía la parte de sus almas que es de origen eterno con un lazo divino y, después de la parte divina, su parte de origen, esta vez con lazos humanos”⁶¹

El gobernante deberá alcanzar la *δίκη*, porque el *makroanthropos* es una mezcla de contrarios y contradictorios. Muy en su interior, la *hybris* se alebresta, pero deberá conducirla templadamente, para ordenar los elementos, que esta vez no serán agua o viento, sino ideales políticos individualizados. El motivo fundamental que llevó a especular a cada filósofo presocrático, es el que lleva a Platón a preguntarse por el elemento -o elementos- que sirvan para hacer y organizar la Polis, la φύσις política. En los presocráticos fue el origen del ser, la armonía de éste, mientras que en Platón, es el origen de una buena ciudad, la armonía de ésta. El *Περὶ φύσεως*, tanto de los presocráticos como de Platón, tenderá a preocuparse por la naturaleza, pero a su modo.

Entonces, argumentamos que ya no será un *περὶ φύσεως* jónico, sino que Platón lo transforma en *περὶ πόλεως*, o mejor dicho, en *περὶ φύσεως πόλεως*. Esto es, que el tratado de la naturaleza de la ciudad, girará sobre su eje, será redondo con base en el Eros: unos necesitan una belleza que otros poseen y éstos, asimismo, necesitan a aquéllos, girando sobre el mismo fundamento, que es, la virtud política. La naturaleza regresa de unos a otros para que el Estado compagine sus múltiples intereses. El Eros, es el impulso que hace girar este *περὶ φύσεως πόλεως*.

Es harto necesario agregar que el erotismo -construido en el sentido socrático- constituye un departamento significativo de conocimiento -como Sócrates modestamente implica-, ya que es

⁶¹ Platón, *Político*, 309 b.

prácticamente coexistente con una teoría de la educación y envuelve lo interior hacia el origen, naturaleza y destino del alma humana.

La sabiduría es lo más hermoso para acercarse al Creador y para alcanzar una *facultad divina*. Gracias a la sabiduría, se puede llegar a ser un *daimon*:

Platón profiere:

“La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante”⁶².

Por último, la sabiduría y toda especie de virtud, de alguna manera genera alguna belleza, alguna cualidad, pero más en específico, la temperancia -σωφροσύνη_ y la justicia, que son, por reporte a la administración de los Estados y de las familias, el modo más hermoso de la sabiduría.

*

⁶² Platón, *Banquete*, 204 b.

Capítulo III.

El fin del Eros.

a) *La areté.*

Indudablemente, la excelencia estriba en el acto de perfección y realización plena de los actos. No obstante, para realizar tales actos no basta con la voluntad, sino que existe un proceso en el cual, el aprendizaje lleva una importancia preponderante. La razón es que el aprendizaje contribuye a realizar los actos de una manera estratégica, ya que con ayuda de la razón y vivencias pasadas, el humano se vuelve rico en conocimientos. Tal saber, nos lleva a un campo de mejoramiento y superación, en el que la *sophrosyne* se estructura poco a poco, para dar lugar a la virtud individual primero, y posteriormente a la virtud colectiva, misma que fundamentará el Estado.

Responder al llamado interior de la *sophrosyne*, puede tardar variablemente; mientras un individuo puede acudir a ella hasta los últimos días de su existencia, otros responden al ocaso de su ignorancia en la juventud. Pero, es tanto gracias al *erastés* que esto sucede, como a la iniciativa propia y de la intensidad de la voluntad que arroja a ella. Fedro reitera esto, al decir que *<Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado>*¹. Indiscutiblemente, el conocimiento se incorpora conforme avanza la experiencia y la asimilación de tales vivencias. No obstante, argumentamos que la *areté* no puede enseñarla el amante, ya que el amado debe servirse de los elementos que ha aprehendido, para lograr alcanzarla. La excelencia, va más allá de la sujeción a las vivencias personales.

La palabra ‘areté’ ha evolucionado semánticamente hasta ser traducida como ‘virtud’, en los idiomas modernos más conocidos. Propiamente ‘virtud’ proviene de la palabra latina *virtus*, la cual refiere a la cualidad que es propia del varón *-vir-*, algo así como la valentía o el coraje. Asimismo, el prefijo también refiere al vigor en otros seres vivos, como un caballo de casta, o un árbol *-virtus equi, virtus arboris-* además, este vocablo entra en el campo de la moral. Como el valor del *agalma*, que es incorporado a éste según ciertas cualidades que ya dijimos, la *virtus* es la nomenclatura de un varón que obra conforme al vigor político y a su buena ejecución. Ya mencionamos anteriormente que Platón intercambia las palabras “bueno” por “bello” como si fuesen sinónimos, así que la virtud, es una belleza que se desea alcanzar, pero por cuenta propia, no ya con ayuda del amante, sino por las propuestas políticas que salgan contingentemente en la vida. Como varón bello, el ciudadano no puede obrar feamente contra el Estado, si es que sabe cómo conducirse con templanza y

1

Platón, *Banquete*, 178 c, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1ª edición, 1986.

ponderación. No obstante, vemos que la virtud no es una sola, ya que de su *corpus* se desprenden minuciosamente ramificaciones que la integran; los diversos tipos de virtud interactúan en los ciudadanos, por lo que hay constante participación de la *areté* con la *sophrosyne* -o viceversa- de un individuo con otro. En una ciudad perfecta, todo virtuoso ayuda a aclarar a otros sus ideas y enseña sus propios conocimientos, lo que edifica poco a poco una sociedad objetiva y dispuesta a mejorar tanto en menesteres individuales como colectivos. El orden del Estado, es la perfecta unión de virtud física y espiritual: *mens sana in corpore sano*. Como dijimos ya, el *makroanthropos* es la unión de cantidades enormes tanto de cuerpos físicos, como entidades espirituales. Es por esto, que debe comprenderse una adecuación para su ordenamiento. La *virtus*, como tal, es la *facultad divina* de poder llevar a la belleza del orden -del *kosmoi*- a tales masas. Y es por consiguiente, que la virtud contemple las funciones para alcanzar tal *kosmos*. En el *Protágoras*, aparecen las virtudes que Platón plantea, y que son cinco: la sabiduría, la moderación, la valentía, la justicia y la piedad - σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὀσιότης². En su totalidad, las cinco persiguen un *kosmos*, un orden que es, el perfecto Estado. La palabra griega *areté* refiere, en su raíz *ari*, a la idea de ‘perfección’, por lo que la *areté* -o intercambiada por el sinónimo *virtus*- anhela alcanzar bajo la guía de Eros, la excelencia política. Esta excelencia es la que Platón busca para su Estado perfecto que desglosa minuciosamente en la *República*. Pero esta tesis no refiere a tal texto. Entonces, analizamos lo que es propio al *Banquete*.

La ley de Solón ya hablaba de un orden, de una *eukosmía*, de la conducta pública en los ciudadanos, principalmente en los jóvenes. *Eukosmía*, donde el prefijo *eu* significa bien y *kosmos*, orden. Un bien, que es planteado como orden adquisitivo entre los numerosos ciudadanos para sí mismos, para alcanzar la facultad divina a la que Eros insta. Si retomamos esto en el *Banquete*, observamos que, los interlocutores asienten que varias ciudades no poseen orden, ni belleza, ni mucho menos, *paideia* ni entre los ciudadanos, ni entre los gobernantes. Pausanias habla acerca de que en Élide y entre los beocios “(...) *Son ineptos para hablar, mientras que, en Jonia y en otros lugares que viven sometidos al poder de los bárbaros, se considera vergonzoso conceder favores a los amantes, además, de que también es <vergonzosa la filosofía y la afición a la gimnasia, ya que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas*”³. Aristófanes, alude en el mito del andrógino no sólo a la disgregación de la unidad humana físicamente, sino metafísicamente; esto es, que la separación de ese ser ‘perfecto y arrogante’ fue tanto en el estado material como inmaterial, por lo que su intelecto y su físico carece de una parte faltante. El andrógino es también la simbología del Estado

2

Platón, *Protágoras* 349 b, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, 1993.

³Platón, *Banquete*, 182 b-c.

propriadamente humano, que se separa por la carencia de virtudes: el tercer sexo no tenía justicia, ni moderación, aunque sí valentía al encarar a los dioses; esto mismo es la carencia de la principal virtud que enseñan los pederastas, y es, la sofía. El andrógino -como Estado- es la destrucción del humano hacia sí mismo, al ser intemperante e ignorante. Por esto mismo, el tercer sexo no es el planteamiento de un otrora ser, sino también de la ciudad. Podemos ver que el andrógino es redondo en su totalidad⁴, como deber ser el Estado que gira sobre sí mismo; sus problemas son causa y problema de los ciudadanos y cabe en ellos resolver, ya que las leyes retro alimentan la parte orgánica de la ciudad, mientras que las personas -la parte fáctica- y, como si fuese una esfera, se alimenta a sí misma y gira y gira para su evolución. Por esto mismo, el rayo que envía Zeus a tal andrógino⁵ simboliza la ley entre dos personas: el corte, es la coercibilidad de la ley sobre la ciudadanía. Para acatar con devoción e intenciones para alcanzar lo bello, la pederastia que se muestra, es la necesidad tanto extrínseca como intrínseca para tenerla. Y, en este caso, la cabeza que permanece todavía después de la disección, simboliza el gobernante, el intermedio entre los dioses y los héroes, el *daimon* divino.

Platón dice:

“Conociendo verdaderamente Crono, que ninguna naturaleza humana es apta para administrar soberanamente todos los asuntos de los hombres sin henchirse de insolencia e injusticia, puso en consecuencia, como reyes y gobernantes de nuestras ciudades, no a hombres, sino a seres de un linaje más divino y mejor, los genios”⁶.

Observamos que, a pesar de la traducción de la palabra ‘genios’ -δαίμόνας-, sabemos que refiere a la *metaxy*; aquí, avistamos que, pese a las contingencias y a la destrucción que el hombre procure al mismo hombre, siempre habrá un hombre cuya *facultad divina* les hará salir del pantano. Es, pues, que la virtud en el amado sea preponderante, ya que posiblemente él sea el próximo gobernante, tanto de masas iracundas o de personas desmesuradas en sus actos, además que podrá hacer que la *paideia* misma se divulgue. Cabe en el *erómenos*, que la voluntad por la filosofía y la *sophrosyne* disten del vicio y lo conduzcan por el camino de la virtud. Empero, la virtud es sólo una condición para que el Estado se conduzca conforme al bien, ya que también, el deseo y la falta de conocimiento propio, desaviene con la *areté*. Si el *erastés* inculca al *erómenos* el fundamento de la virtud para que éste luego la encuentre por su cuenta, pero si no conoce su propia manera de obrar, y más que nada, de desear, nunca la hallará.

⁴Véase Platón, *Banquete*, 189 e.

⁵Vease Platón, *Ibid.*, 190 e.

⁶Platón, *Leyes*, 713 d; introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 2002.

Sócrates invoca el precepto del santuario de Delfos: *conócete a ti mismo*. Sócrates llama al conocimiento de sí mismo *sophrosyne*; en nuestro idioma no hay una manera de castellanizarlo, aunque en francés se le traduce como *sagesse*. En la *sophrosyne* va incluida la medida de sí mismo, por lo que el sujeto no cae en vicios, ya que conoce sus límites y sabe de sus libertades. Al saber los límites propios, podrá conocer los límites de los demás ciudadanos. Alcibíades, se conoce a sí mismo y se sabe carente; sabe lo bello que es por fuera, pero necesita además, el consuelo interior que la virtud que sólo Sócrates-sileno, sabe procurar. A pesar de haber sido iniciado en el misticismo del conocimiento, al saberse-sí mismo y al conocer que es capaz o poseedor de algo, está falto de las imágenes que conllevan a la virtud, no las imágenes solas, sino las imágenes que son una y otra vez, imitación de la belleza divina.

Al preguntar Sócrates a Alcibíades a qué virtud aspira y qué lo llevará a ser el hombre superior *-áristois-*, Alcibíades contesta que por la virtud que se es hombre u hombre de valor⁷; no es otra que *paideia*, el conocimiento de los ideales que conllevan ser un buen ciudadano, el *corpus* de cinco virtudes independientes, pero cohesionadas entre sí.

En Sócrates, hay, como observa Jaeger, la exhortación *-protreptikos-* y la indagación *-elenchos-* siendo esta última la pesquisa del concepto de cada virtud, ya que ésta -y aquí se encuentra todo el intelectualismo socrático- es, ante todo, conocimiento. Por esto, Alcibíades anhela lo que es Sócrates, ya que él, es la encarnación de un *daimon*.

A causa de ello, cada hombre cuya alma haya percibido al dios en el objeto amado, intentará conformarse a lo divino en la medida en que a un hombre le resulta posible participar en el dios *-theou anthropo metáskhein*. Fedro reitera esto⁸, así como Alcibíades⁹, al hablar del Sócrates sileno, y decir lo hermoso y divino que hay en el interior de él¹⁰. Un amante es algo mejor, o superior -en cuanto a la *areté* se refiere-, porque en su interior, la *virtus* florece y se esparce en las mentes de los educandos. Vemos que, de tal manera, un ciudadano en potencia, podrá ser reparado o mejorado por un ser que está, quiera o no, arriba de otros.

Como Jaeger dice:

“Aquí, el amor por otro ser humano se enfoca desde el punto de vista del proceso de perfección del propio ‘yo’. Esta perfección sólo es asequible en relación con un ‘tú’,

⁷Platón, *Alcibíades* 124 e.

⁸Platón, *Banquete*, 180 b: (...) Pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios>

⁹Platón, *Ibid.*, 215 b: <Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior>

¹⁰Platón, *Banquete*, 222 a.

mediante la cual las fuerzas del individuo necesitado de complemento se incorporen al todo primitivo y puedan así, ejercer su verdadera eficacia”¹¹.

La *sophrosyne* es, entonces, la coincidencia de la pederastía y la filosofía en un *paidika*, que será, o bien, un futuro gobernante, o simplemente un ciudadano, pero uno modelo, no uno vicioso e ignorante.

¹¹Werner Jaeger, *La Paideia, los ideales de la civilización griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1ª edición, 1957, p. 576.

IV. CONCLUSIONES.

El amor no es necesariamente la relación entre dos personas, sino que más bien, puede decirse, es una actitud, la postura que una persona puede adoptar con el mundo como totalidad, y no necesariamente con un objeto ‘amoroso’.

El Eros nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo, y es por esto, que Platón se sirve de alegorías y mitos para ejemplificar su filosofía. Eros, es la imagen vívida de la filosofía, del aprendizaje y del cambio de un estado ignorante a uno sapiente.

Mediante este simbolismo, el Eros se encuadra plenamente dentro del proceso de formación de la personalidad; el perfil de una persona, establece la distinción de su aprendizaje y de los errores y aciertos que cometieron los padres al educarle. De la manera que esto haya sido, el *paidika* crecerá repitiendo o errores o virtudes una y otra vez. Por esto, Eros y el Estado son inmanentes, ya que hay reciprocidad de uno para con otro, porque Eros brinda el anhelo de aprendizaje, el cual posteriormente será retomado colectivamente en el Estado. Acorde con aquellas acciones que los ciudadanos hayan manifestado en el Estado, la *res pública* será el resultado mismo de todos esos actos individuales de cada ciudadano. Es, pues, que la ciudad se fundará en los resultados que lograron obtenerse de la educación *erómenos-erastés*, y por consiguiente, de Eros también.

Eros y la Polis están completamente unidos. En Platón, cada uno habla acerca del recto camino, acerca de que se debe primero amar un cuerpo hermoso y generar en él ‘hermosas palabras’, razonamientos bellos que hablen de la persona que los dice. Se usufructúa a Eros en el momento en que se incurre en la filosofía, no antes ni después, sino en el momento en que la ignorancia sea transgredida por el sabio sostén de la virtud. Es como diferenciar entre pastorear un rebaño de animales y gobernar una sociedad humana: lo primero es por la utilidad del dueño y lo segundo, por el provecho y bien, no del gobernante, sino de los gobernados. Aunque esto lo desarrolla Platón en la *República*, apreciamos que se encuentra esparcido a lo largo de toda su obra, pero es, en el *Banquete*, donde ejemplifica a Eros con más precisión y cómo es harto necesario para la política. La razón pedagógica de introducirlo, estriba en el diálogo que sostienen encomiadores de una verdad falible y no bien fundada. De ellos partirá la iniciativa para que Sócrates les haga *ver* la verdad, detrás de los velos que usan, y los cuales no les permite aclarar sus mentes.

Dado que siempre se trata de recurrir a una verdad que condiciona y preexiste al juicio, se interroga al rey, en este caso, simbolizado por Sócrates, juez del cetro y de los *themistes* -los *themistes* designan a la vez las decisiones de justicia y las palabras oraculares- como se

pregunta a un oráculo. Este rey de justicia es un maestro de la verdad; posee atributos como el cetro u otros objetos preciosos que ‘constituyen la prueba de su relación funcional con los dioses’. Sócrates puede levantar la voz en la asamblea y también acabarla. Tiene el mando, porque, a pesar de ser feo por fuera, es hermoso para todos los que reciben su cátedra como una misión de las ideas, para entrar en sus espíritus. Sócrates no es Tersites y nunca lo será. El Filósofo es poseedor del Eros, lo encontró y se sirve de éste, para mantener una belleza a su alrededor.

Para encontrar a Eros cada quien por su lado, es menester encontrar en el espíritu propio ‘la esperanza en’, o la fe que haga mover la voluntad propia. Como Fromm dice: <El amor es un acto de fe, y quien tenga poca fe también tiene poco amor>. En el momento en que se comienza a amar algo, no una persona, sino una intención, un deseo que mueva las energías suficientes para alcanzar la virtud, ahí nace Eros y sus poderes. Eros enseña su valor en mitos y expone su verdad a través de la enseñanza del filósofo.

Ortega Esteban argumenta que: (...) Diremos que el eros platónico viene a ser fundamentalmente un eros pedagógico o, si se quiere, <una fuerza puesta al servicio de la educación>. El Eros informa y dinamiza toda la obra platónica y ésta es básicamente una obra <paidéutica>¹, que hace ver la importancia de la educación. Ésta, es el subterfugio que ayuda a cualquiera a salir adelante, pero más específicamente, para conducirse con mesura en el Estado.

Así, pues, el buen político será quien, más que imitar, repita la operación, el vínculo del bien -y por eso mismo participará en el fundamento mítico-, tejiendo, mediante el entrelazamiento real -*basilike symploke*-, la tela que sostendrá los diferentes elementos de la ciudad para su mayor felicidad. También, el mito sirve para ejemplificar en palabras dinámicas e impercederas que pueden intercalarse de una boca a otra, para hacer más fácil la propagación de la enseñanza.

Louis Henrion asevera algo similar:

“Como en el mito en que cada alma se inscribía en el séquito de un dios, seguía las huellas de un dios, aplicándose, a pesar de todas las dificultades, a seguirlo tanto como fuera

1

J. Ortega Esteban, *Platón: Eros, política y educación*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Instituto de Ciencias de la Revolución, 1981, p. 193.

posible, cada uno busca como amado, un alma que honre al mismo dios para valerse de ella como un guía”²

No sólo el educador -o pedagogo platónico- enseña, sino que la misma tradición lo hace. Transmisor de una boca a un oído, y de éste a aquella, y así sucesivamente. El Eros pedagógico es la tradición emancipadora de la virtud ajena y alentador de la propia. Tomando en cuenta esto, cabe llegar a la conclusión de que el amor es exclusivamente un acto de voluntad y un compromiso a la vez. Con felicidad, la ciudad perfecta acogerá al ciudadano que procure un bien, no sólo para sí mismo, sino para el consenso. Cosa que argumenta Platón:

“Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste”³.

El buen ciudadano -el buen gobernante- simbolizado por el *daimon*, traerá una felicidad -*eudaimonía*- que revela las intenciones de un hombre bien educado, que tiene deseos que los demás sean como él. Para esto, nos servimos del trípode y de la Teoría de las ideas; en Tales, el trípode venido del más allá, asegura el pasaje del mundo de los dioses al mundo humano y del mundo humano al mundo de los dioses. En un primer momento, el objeto precioso pierde su valor mágico religioso para convertirse en objeto de valor mercantil. Un *agalma*, pierde su valor cuando la gente deja de prenderlo como una llama en sus mentes. Un caballo sirve lo mismo que un trípode no fogueado, y es, para la felicidad. La felicidad de tenerle ahí, de *ser*, simplemente. Pero el hombre con vistas a ser mejor, nunca subestimaré su valor, ni para sí ni para nadie, ya que tal valía avanza de mente en mente, de entendimiento a entendimiento, y de ciudad en ciudad.

Ahora bien, al tener la *eudaimonía*, ¿qué sigue? ¿Qué hay después? Algo similar pregunta Diótima a Sócrates:

Dió-¿Y qué será de aquel que haga suya las cosas buenas?

Sóc- Esto ya -dije yo- puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz⁴.

²Louis Henrion, Op. Cit., p. 73.

³Platón, *Timeo*, 90 a.

⁴Platón, *Banquete*, 204 e.

El τέλος, como una secuencia de preguntas de Diótima, son tomadas de lo ya evidente. Es presumido sin significado, el hecho de preguntar ¿por qué deseas felicidad? Toda actividad humana está motivada por el deseo individual de su propia felicidad. Es al hacer la felicidad de la ciudad, obra *eudaimónica*, que el mejor ciudadano de todos, espera ser recompensado con la felicidad máxima. No obstante, podemos ver, como dice Freud, que: “*La felicidad no es un valor cultural*”. La felicidad no es una de las virtudes del ser humano y es por ella, por la que luchará hasta el final. No está en el humano procurar un bien como lo es la felicidad de todos y, hasta que no haya tal raza, no existirá tal felicidad.

El *daimon*, es lo que buscaba Platón con trasfondo para sus textos. En cualquier diálogo, el *daimon* se encuentra implícito. Porque, es en ese estadio intermedio -*daimon* o *metaxy*- en el que situaba el estrato uránico al que puede llegar el hombre, siempre y cuando se lo proponga y muestre voluntad para lograrlo. Es en ese nivel jerárquico del alma, donde Platón colocaba sus mejores intenciones para un Estado virtuoso y feliz:

“Del mismo modo, el dios, que verdaderamente amaba a los hombres, puso al frente de nosotros un linaje mejor que el nuestro, el de los genios, que con gran comodidad suya y nuestra cuidó de nosotros, nos procuró paz, decoro, buenas leyes y abundancia de justicia”⁵.

*

⁵Platón, *Leyes*, 713 e.

V. Bibliografía.

- Friedländer, Paul**, *Plato, an introduction*, translated from the german by Hans Meyerhoff, Bollingen, Series Lix, 2nd edition, 1969.
- Henrion, Jean-Louis**. *La causa del deseo. El agalma de Platón a Lacan*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Irwing, Terence**, *Plato's ethics*, Oxford University Press, 1995.
- Platón**. *Diálogos*. Tomo III; Fedón, Banquete, Fedro; traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1ª edición, 1986, pp. 185-287.
- _____ . Tomo VI.; Filebo, Timeo, Critias; introducción, traducción y notas por Mª. Ángeles Durán Y Fco. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
- Robin, Leon**, *La théorie platonicienne de l'amour*, préface de Pierre Maxime Schuhl, Paris, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Universitaires, 1964.
- Silverman, Hugh J.**, *Philosophy and desire*, Continental Philosophy, Routledge, USA, 2000.
- Taylor, Alfred E.**, *Plato: The man and his work*, London, Methuen, 1960.

Bibliografía complementaria.

- Adam, James**, *The Republic of Plato*, Cambridge, University Press, 1965.
- Aguirre Sala, J. F.**, *Ética del placer: una versión de la hedone en Platón*; prólogo de Mauricio Beuchot, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, 1994.
- Bailly, A.**, *Dictionnaire grec-françois*, Paris, Hachette, 1985.
- Crombie, M.**, *Análisis de las doctrinas de Platón, Tomo I*, versión de Ana Toran y Julio César Armero, Madrid, Alianza, 1976.
- Diel, Paul**, *El simbolismo en la mitología griega*, tr. Mario Satz, Barcelona, Labor, 1976, pp.
- Ficino, Marsilio**, *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, traducción Mariapía Lamberti y José Luis Bernal, Nuestros Clásicos, México, UNAM, 1ª edición, 1994, pp. 5-191.
- Fisher, N.R.E.**, *Hybris, a study in the values of honour and shame in ancient Greece*, England, 1992.
- Foucault, Michel**, *Historia de la sexualidad*, tomos varios, México, Siglo XXI, 1982.
- Fromm, Erich**, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, traducción de Noemí Eskenazi, México, Paidós, 1997, pp. 10-128
- Gómez Robledo, A.**, *Platón. Los Seis grandes temas de su filosofía*, FCE, 1ª reimpresión, 1982.
- Grube, G.M.A.**, *El pensamiento de Platón*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1973.

- Hesíodo**, *Teogonía*, tr. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2001, pp. 3-53.
- Homero**, *Ilíada*, traducción, introducción y notas de Emilio Crespo Gûemes Madrid, Gredos, 2000, pp. 1-506.
- Jaeger, Werner**, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), México, FCE, 1ª edición, 1957, pp. 3-1151.
- Julien, Nadia**, *Enciclopedia de los mitos*, traducción de José Antonio Bravo, Océano, 1997, pp. 7-400.
- La Fontaine, Jean de**, *Fables, precedees d'une notice biographique*, Paris, Hachette, 1929.
- Marcuse, Herbert**, *Eros y civilización*, traducción de Juan García Ponce, Barcelona, Ariel, 5ª edición, 2001.
- Marino López, A.**, *Eros y hermenéutica platónica*, Edo. de México, ENEP, Acatlán, 1995.
- Montet, Danielle**, *Les Traits de l'etre*, Genoble, Millan, 1990.
- North, Helen**, *Sophrosyne*, Ithaca, New York, Cornell University, 1966.
- Ortega Esteban, J.**, *Platón: Eros, política y educación*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Instituto de Ciencias de la Revolución, 1981.
- Platón**, *Leyes*; introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 2002.
- _____ *Protágoras*, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Biblioteca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, 1993, pp. 1-57.
- Parménides**, *El poema de Parménides*, traducción de David García Bacca, México, UNAM, 1942.
- Rose, Gilbert P.**, *Plato's Symposium: Commentary*, Bryn Mawr Greek College, Thomas Library, 2nd edition, 1985.
- Singer, Irving**, *La naturaleza del amor*, Tomo I, traducción de María Oscos, México, Siglo XXI, 1992, pp. 65-109, 176-188.
- Vernant, Jean-Pierre**, *L'individu, La mort, L'amour*, Bibliothèque des Histoires, Soi-même et l'autre en Grèce Ancienne, France, Gallimard, 1989.
- _____ *Religions, histories, raisons*, Paris, Maspero, 1979.
- De Tales a Demócrito*, 2ª edición ampliada, introducción, traducción y notas por Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2000.