



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

HACIA EL EROS ÉTICO DE JULIANA GONZÁLEZ

T E S I N A

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

QUE PRESENTA

David Morán Buitrón

ASESORA: Dra. Lizbeth Sagols Sales

CD. UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO

2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis 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

Introducción.....	03
Capítulo I.....	10
Eros en el <i>Banquete</i>	10
Eros en el <i>Fedro</i>	17
Capítulo II.....	22
El amor en Ficino: otro antecedente importante en la teoría del eros. Hacia la postura de Juliana González Valenzuela.....	22
Capítulo III.....	37
<i>Eros</i> como principio constitutivo de <i>Ethos</i> . La interpretación del amor platónico de Juliana González.....	38
Problema ontológico del <i>eros</i> : “ser y no ser”.....	43
<i>Eros</i> como tensión en los contrarios: razón vs pasión.....	47
Capítulo IV.....	53
<i>Eros</i> como demencia divina y elevación de sí mismo.....	53
El triple carácter del alma productor del <i>Ethos</i>	56
Unificación de lo racional, corporal y espiritual: Ética erótica.....	62
Conclusiones.....	67
Bibliografía.....	71

Introducción

Esta introducción consta de dos partes: A. Sobre el problema del eros y la ética en momentos destacados de la historia, y B. Sobre el presente trabajo.

A. Sobre el problema

El llamado a la ética

Hoy en día, la preocupación por la ética proviene no sólo de la filosofía, sino también de diversos ámbitos teóricos y prácticos que apelan a una realización concreta del pensamiento y la vida ética. El problema es que las cuestiones morales de hoy también contrastan con la imposibilidad de la ética o con el desinterés por ésta.

Es válido preguntarse: ¿Cómo fue que el interés por la ética se desplazó, luego del gran proyecto kantiano de fundamentación? La respuesta a esto es la crisis de la ética, ya que para el periodo de Marx, Nietzsche y Freud hay un giro hacia las bases de la sociedad. A partir de estos pensadores es que se empezaron a explicar las acciones humanas sin confiar en la parte racional, y poniendo en duda el pasado “ético de la humanidad”.

Muy a grandes rasgos puede decirse quizá que en el caso de Marx, la moral tiene una función meramente ideológica y no tiene el poder para crear un verdadero cambio en el mundo. Nietzsche reivindica las fuerzas irracionales de la vida, y para él la moral es una máscara del resentimiento. Freud muestra que los valores son una ilusión y que la razón y la moral no tienen gran impacto a la hora de querer mejorar al hombre, de hecho, la moral es vista como represión.

Las consecuencias de las guerras mundiales nos hace preguntarnos por la posibilidad de una ética, ya que el hombre ha mostrado en exceso su capacidad de producir dolor y muerte a otros. En esta investigación, se considera que en una situación en que no puede apelarse a la bondad intrínseca del hombre, hay que hacer de todas formas un llamado a la ética e investigar cual es la fuente de ésta.

La ética no puede estar fundada en los imperativos de la razón pura, ya que de esta forma queda separada de la experiencia vital, de todo lo que pueden conllevar las fuerzas

irracionales y los impulsos del deseo que igualmente forman parte del mundo moral, por tanto, la ética debe conllevar la inclusión de contrarios, y además estar fundada en la aspiración humana de alcanzar la felicidad.

La condición ética se funda en ese aspecto de conjugar contrarios y su tarea es la de mantener un equilibrio interno entre ambos aspectos. Hay casos en donde puede dominar la armonía y el eros, las fuerzas vitales, y en otros las fuerzas tanáticas del odio, la irracionalidad y la muerte. Cada situación depende de la práctica en sí, una práctica que operé con la dirección de la enseñanza socrática de “hacerse mejores cada día”, de una auto creación en la que nos empeñamos por construir un *ethos*, un modo de ser. “La ética es conquista perenne, como la vida misma. Es ciertamente *arte de vivir*”¹

Otro punto importante es el de la libertad, pues ya sabemos que no hay una ética sin libertad, es decir, sin nuestra capacidad de elegir opciones, valorar situaciones y tomar decisiones. La libertad muestra que no estamos en un determinismo absoluto ya que tenemos posibilidades y alternativas que forjan la realidad ética, ya que ésta es el resultado del esfuerzo, lucha, empeño y acciones constantes que asumimos como parte de nuestra voluntad.

La crisis de la ética

La crisis de la ética es más que el derrumbe de todas las ideas trascendentales y absolutas del terreno de la metafísica, es el triunfo y dominio de las fuerzas de la destrucción, de la violencia y del odio. Esta crisis trae consigo un vacío moral debido a que genera una ruptura con la vida y una constante amenaza de muerte. Se trata de una crisis del sentido ético de la vida, esto se refiere a que hemos perdido la dirección de la vida humana, hemos perdido la posibilidad de mejorarnos a través de la excelencia, perdido la posibilidad de tener un principio rector hacia una meta o finalidad.

Pero esta crisis no sólo tiene cosas negativas, sino que como un fenómeno conlleva en sí las posibilidades de la destrucción y el resurgimiento. La crisis es un suspenso en el que se puede dar la muerte o una revivificación. Lo anterior es posible porque existe un poder de fecundidad en el no-ser, una virtud creadora de “el vacío” de la que ya ha tratado Platón, éste

¹Juliana González, *El poder de eros: fundamentos y valores de ética y bioética*, (México, Paidós, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.) p. 26.

vio que es el vacío lo que genera el movimiento o impulso radical y creador que puede entenderse como ímpetu amoroso.

Hay que tener muy claro que la esperanza de algo nuevo no puede borrar el peligro que ya sabemos del pasado, esto es porque para una verdadera superación se mata y revive a la vez, se produce una novedad y a la vez produce también una continuidad debido a que se mantiene vivo transformándose. Para superar la crisis se tendrá que reencontrar los fundamentos que le dan razón a la condición humana, volver a determinar en qué medida es posible hablar del hombre como un ser moral que sea capaz de crear un *ethos* y moldear su vida de acuerdo al sentido ético que le es propio.

La superación de la crisis debe incorporar los elementos de la tradición moral que son vigentes y que forman la moralidad histórica, la cual es una herencia que no podemos impedir y a la que tampoco podemos renunciar. Es cierto que en la mayoría de la historia lo que más se ha difundido en sentido moral siempre ha sido la imposición y el sometimiento del hombre a los cánones o moral externa que además de ser represiva está muy lejos de un genuino sentido ético de la vida.

Hoy en día la moralidad no tiene aseguradas las condiciones que la hagan posible. Cada vez es menos real y menos posible en sentido práctico y teórico. Estamos en un momento donde la ética tiene suspendida su vigencia debido a un proceso que puede entenderse como una “marcha a lo concreto”, una marcha que ha desplazado las ideas trascendentes y pone en la cima a las ideas inmanentes, es decir, las ideas de la condición material, mundana y temporal del hombre. En Palabras de Juliana González, “Se trata, en efecto, de un proceso antro-po-céntrico, «idealista», que, en la filosofía, va desde Nicolás de Cusa hasta Kant, pasando por Descartes”.²

Otro elemento de este proceso ha sido el reconocimiento de que el hombre es un ser temporal y mortal, esto invalida cualquier idea que pueda poner al hombre fuera del tiempo o tener un alma imperecedera. Esto causa que haya un vuelco hacia el sujeto en el orden individual y en el histórico-social, es decir, que cada persona, con su historia, cultura propia afectan su destino y condición moral, ya no existe algo que sea absoluto o universal.

² Juliana González, *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, (México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Porrúa, 1997) p. 30.

La idea de que el hombre es la medida de todas las cosas trae en sí la afirmación de la libertad, de la capacidad de creación propia del hombre y no de una mera receptividad. Vemos entonces que el vuelco hacia el sujeto trae consigo las categorías éticas fundamentales, estas son, la autenticidad, la responsabilidad y la interioridad. La idea de lo anterior es que una de las ganancias del vuelco hacia el sujeto es que el hombre se vuelve autor de su camino moral ya que actúa desde su intimidad y responsable de sus decisiones.

La crisis de la ética es un malestar que al mismo tiempo ofrece la idea de que es necesaria una reinstauración del destino ético y de la humanidad. Es necesario brindar un fundamento a la capacidad humana de ser dueño y responsable de su propia vida, de poseer una capacidad para sobrepasar de algún modo su propia naturaleza.

En resumen, la crisis de la ética tiene efectos negativos y destructivos, pero también tiene una virtud renovadora que vuelve posible que podamos tener una nueva vida moral. Se trata de una situación contradictoria, dialéctica, que justifica los rasgos positivos que hacen posible pensar en una recuperación y renovación del sentido ético.

Ética dialéctica

Como ya se dijo, las guerras mundiales y las fuerzas de la violencia y muerte han provocado el derrumbe de la gran fundamentación trascendente de la ética, y también el derrumbe de todo lo que la tradición filosófica designo como *areté* o excelencia del hombre.

Todo lo anterior parece indicar que se debe dejar de pensar la libertad como un abstracto puro o absoluto, por el contrario, se debe pensar en relación con ciertos determinismos que al mismo tiempo reconozca la naturaleza indeterminada y contingente del hombre. Se puede ver entonces que la expansión del campo de los elementos determinantes no invalida ni agota el ámbito de la libertad. Como se dijo antes, no se trata de una relación cuantitativa sino de contrarios no excluyentes, que se implican recíprocamente.

Hay que tener claro que desde la época de Sócrates ya se identificaba una especie de “voz la conciencia” capaz de hacernos mantener fieles a nuestros propios principios, de cierto modo puede decirse que la ética es interioridad y en un sentido más completo, autenticidad, pero también es cierto que es comunicación y afirmación del vínculo interhumano. Para este punto podemos decir lo que ya se había propuesto desde los diálogos platónicos, y es que

eros es el fundamento del *ethos*. Junto con esta condición amorosa del hombre aparece también indispensable la tarea de recobrar la “dignidad” humana, es decir, recobrar las capacidades inherentes al ser hombre. Estas capacidades con las que afirmar el ser y al mismo tiempo formar un *ethos* que es lo que define al hombre humanizado.

Cómo se dijo antes, la libertad es un punto clave para la ética, pero es una libertad que implica el impulso erótico de unión y ascenso como motores de la existencia. Ya sabemos que la ética debe formarse con total autonomía y en plena inmanencia, sin apelar a mundos trascendentes. Se trata de una *ética humanística* fundada justamente en la condición humana.

La condición humana resulta explicar muy bien la condición ética. es claro que las morales pueden cambiar, pero lo que se mantiene y se muestra como universal es la condición humana de distinguir y valorar éticamente. Se puede decir que la no-indiferencia y la no-amoralidad son características distintivas del hombre y de su condición ética. el decir que somos éticos no significa que actuamos de acuerdo a una norma o pauta de valor, mucho menos significa que seamos buenos por naturaleza, ser éticos significa que somos buenos-malos por naturaleza, que el camino de vida a construir siempre va a estar dentro de una escala de bondad-maldad.

La ética, lo que siempre ha intentado es proporcionar el criterio o formula universal para la valoración moral, busca lo que podríamos llamar “principios éticos” que instauren una “moral verdadera”. La ética es ciencia práctica cuyo fin no es el conocimiento sino la acción (praxis).

En la situación actual es necesario encontrar una razón que nos brinde esperanza. La crisis de la ética sólo podrá superarse con una ética crítica. Critica de la dureza de la realidad que se ha visto y también de la irracionalidad del mundo que hemos construido. En este punto ya no podemos dar marcha atrás y pensar que las cosas no pasaron porque de eso justamente es que nace una conciencia crítica y por tanto una ética crítica. Es después de que dudamos de toda esperanza de bien que nace la posibilidad de refundarse la moral.

Una vida moral crítica requiere el replanteamiento de las cuestiones acerca de la condición humana y la condición ética. Y también es claro que ni la pura razón ni la teoría rigurosa bastan para la ética, pues el conocimiento ético y la vida moral trascienden lo puramente racional y llegan a otros ordenes por encima de la pura razón conceptual.

Tratándose de la realidad moral, es cierto que ésta tiene como parte de su esencia a la razón, ya que, como lo veía Kant, la moralidad es un resultado de la racionalidad. y al mismo tiempo es evidente que la vida ética desborda la pura racionalidad e incorpora a la pasión, el deseo y sobre todo a la imaginación. Hablando de la existencia moral, vemos que esta siempre viene acompañada de un “sinrazón” que actúa en forma de fe en sentido existencial y no religioso, con la cual queda claro que la vida moral no podría generarse sin las fuerzas irracionales que mueven a la libertad.

Respecto a la ética teórica, es claro que tampoco basta nada más la mera razón. En este caso debemos ver que el conocimiento moral está en efecto íntimamente vinculado con un saber de genuina comprensión (*sim-patía*), es decir, un saber que incorpora otras fuerzas y facultades además de la razón. La ética no opera sin la razón, pero tampoco opera solamente con ella.

Es posible decir que frente al fracaso de las éticas dualistas y excluyentes de la pasión y que, frente a las éticas de la pura experiencia individual se abre ahora, con el planteamiento de Juliana González, la posibilidad de una ética del *eros*, una ética que reconcilie al hombre consigo mismo, con los otros y con los contrarios que le son propios.

B. Sobre el presente trabajo

Ahora bien, con respecto a la presente investigación, en el capítulo I se hará una exposición de las ideas platónicas que están presentes en los diálogos del *Banquete* y *Fedro*, ya que éstas aparecerán a lo largo de las diferentes obras que vamos a revisar. Podemos decir que el primer capítulo se va a tratar de Platón ya que éste es el eje de la investigación.

En el capítulo II se va a tratar a Marsilio Ficino y su obra *De Amore* que es un comentario a la obra platónica del *Banquete*. A este autor lo vamos a abordar como un antecedente para entrar al pensamiento de los siguientes autores. La razón de considerarlo un antecedente es que Ficino, en su obra hace un enorme desarrollo de las ideas expuestas ahí por Platón, de cierto modo Ficino logra explicar más cosas de las que están en el dialogo platónico debido a su gran conocimiento de textos griegos.

Antes de abordar el pensamiento de Ficino es importante mencionar la razón de su aparición en el trabajo. Lo primero es que Ficino es el primer traductor al latín de Platón y padre de una tradición de las lecturas platónicas que no podemos dar por hecho. Se puede

decir que el desarrollo que hizo Ficino sobre las ideas platónicas es algo de lo que no se puede prescindir ya que aparece como un eslabón importante para unir a otros autores con Platón.

Con lo anterior no nos referimos a que los autores que vamos a revisar en este trabajo pertenezcan a una tradición de Ficino, sino que a la hora de leer a otros autores platónicos, resulta ser más rico en significado si se hace teniendo presente el desarrollo que Ficino ya hizo.

En los capítulos III y IV ya se van a abordar los textos de Juliana González, primero sus textos referentes a las ideas platónicas del *Banquete* y después las del *Fedro*. En ambos capítulos vamos a encontrar referencias a Eduardo Nicol y la primera versión de su obra “la idea del hombre” que no pueden quedar fuera a la hora de abordar y trabajar los textos de Juliana González. A grandes rasgos en estos capítulos vamos a hablar del *eros* y todos los alcances que tiene en el hombre y en la ética debido a que estos autores consideran al *eros* ontológico, es decir, constitutivo del hombre. Para el final del capítulo IV se hará una explicación de la ética que nos está proponiendo Juliana González, una ética del *eros* y ontológica desprendida de cualquier idea trascendente o universal.

En lo que sigue, haré mi mejor esfuerzo para compenetrarme en el pensamiento de esta autora así como de otros filósofos que han desarrollado el tema del *eros* con el firme propósito de fortalecer el camino que se abre con todo lo anterior para la ética contemporánea.

Capítulo I

Eros en el *Banquete*

La comprensión ética del *eros* de Juliana González, tema central de esta investigación, tiene como base la teoría platónica del *eros*, por lo cual en este primer capítulo intentaré exponer las líneas generales de esta.

Hablar del *eros* platónico es considerar de gran importancia al *Banquete*. Existen muchos pensadores que ya han leído y trabajado este dialogo y los temas que aborda. Muchos consideran que el *Banquete* es la más brillante obra de Platón pero también la menos comprendida debido a su perspectiva masculina sobre el amor. Sin embargo, yo considero que más allá de la influencia del ambiente social de la Grecia de Platón, las ideas del *Banquete* tienen repercusión para el amor en general y, sobre todo en relación a la ética

Los diálogos platónicos siempre se desarrollan en algún escenario público, es decir, con Sócrates en el ágora, en el espacio de alguna academia o en casa de personajes. En el caso del *Banquete* ocurre que, Sócrates va en calidad de invitado a una cena entre sus amigos a celebrar el triunfo literario del anfitrión: Agatón. Este escenario nos brinda a un Sócrates diferente al de los demás diálogos, uno que es muy educado y se dispone con cordialidad y alegría. Por ello, en este dialogo Sócrates escucha primero a todos para después hablar y compartir lo que piensa pero sin provocar ninguna polémica.

El *Banquete* se puede dividir en tres partes. La primera corresponde a los discursos que preceden al de Sócrates, la segunda es el discurso de Sócrates y la tercera es la intervención de Alcibíades. En la introducción del diálogo es Aristodemo, quien al ir caminando por la calle se encuentra con Sócrates pero con una apariencia poco frecuente. En este caso Sócrates viene muy limpio y muy bien vestido, la razón de esto es que fue invitado a un banquete privado por parte de Agatón. El diálogo está organizado de manera que los discursos aparezcan de forma independiente los unos con los otros pero que a la vez tengan concatenación. Se piensa como una presentación en “cascada” en donde cada discurso añade algo nuevo al anterior.

Fedro, el discípulo de Lisias es quien empieza. En su discurso (178a-180b) están todas las referencias y autores consagrados. Su discurso está cargado con los poetas antiguos y da una genealogía mítica de *Eros* poniéndolo como el más antiguo de todos los dioses. A grandes rasgos aborda los mitos de Hesíodo que ponen al Amor como quien inspira el sentido del honor y el valor hasta el supremo sacrificio:

“Así pues, por muchas fuentes se reconoce que Eros es, con mucho, el más antiguo. Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes. 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 amado.”³

Vemos una idea muy importante respecto a que el amor o el amado inspira el rechazo en el amante de caer en vergüenza, y por no caer en ella elevamos nuestro comportamiento.

El siguiente orador es Pausanias (180c-185c), discípulo del sofista Pródico de Ceos. Éste considera que no existe un amor sino dos debido a que existen dos Afroditas que son las madres de un *Eros*. De este modo, enriquece la idea unilateral de Fedro y nos invita a considerar las dos variantes del amor. Una es Afrodita Urania y la otra Afrodita Pandemia. Sobre la primera Pausanias se limita a decirnos que no tiene madre y que es hija únicamente de Urano. Su origen según Hesíodo fue cuando Cronos, hijo de Urano, castró a su padre y arrojó los despojos al mar. De la espuma que surgió alrededor nació Afrodita y bautizada Urania por su padre. Muy diferente es la Afrodita Pandemia o vulgar, es hija de Zeus y de la ninfa Dione. Fruto de la generación entre madre y padre y excelente representación del apetito sexual.

Lo que Pausanias hace con su interpretación es distinguir un amor bueno y uno malo, también vuelve a los mitos una fuente de conocimiento sobre la esencia del amor. El amor de la Afrodita Pandemia lo practican personas de bajos instintos que únicamente persiguen los cuerpos y no las almas, buscando únicamente la realización y satisfacción de su amor. Es decir, se trata de un amor superficial y utilitario, que no considera a la persona sino a lo que nos da. El amor celestial, o el nacido de la Afrodita Urania, en cuyo nacimiento no hubo

³ Platón, *Banquete*, (traducción y notas Luis Gil; prólogo de Jorge Mejía Toro, Medellín, Colombia, Editorial Universidad de Antioquia, 2011) 178c.

ninguna mujer, tiene por objeto únicamente al sexo masculino ya que es de inteligencia superior, además no busca la unión de los cuerpos sino de las almas que tiende a un perfeccionamiento intelectual y moral de los amantes:

“De aquí que los inspirados por este amor si dirijan precisamente a lo masculino, al amar de lo que es más fuerte por naturaleza y posee mayor inteligencia.”⁴

Aquí aparece la idea sobre que el amor proporciona un crecimiento del alma o la persona. Vemos que existe una dualidad en el amor que lo hace buscar el camino hacia el amor bueno ya que este es de naturaleza más elevada. Se puede ver que el amor tiene una cualidad ética ya que existe la alternativa de lo bueno y lo malo.

Luego pasa Platón a exponer las consecuencias físicas del amor con el médico Erixímaco, quien relaciona el amor y la salud. Hasta este momento *Eros* es colocado en los orígenes del mundo y es visto como una fuerza generadora. Erixímaco, un médico muy renombrado y bien pagado de la época es el tercer orador. Su breve intervención (185e-188e) parte de lo expuesto por Pausanias y considera que la medicina está gobernada por la sabiduría del amor ya que a lo que llamamos salud es el buen amor y enfermedad al mal amor. La tarea del médico es poder ver y discernir entre un amor y otro para aplicar los remedios que nos conduzcan a la conservación del buen amor.

El siguiente orador es Aristófanes, (189a-193d) y lo que le interesa es explicar todo el poder de *Eros* sobre los hombres. Lo ve como un principio básico y sustancia que nos impulsa a hacer todo lo que hacemos. Nos dice que en un principio, en los humanos existían tres géneros y no solamente dos como en la actualidad, este último género estaba compuesto de dos seres.⁵

Estos individuos tenían una forma redonda, sus espaldas y costados formaban un círculo. Andaban en posición vertical pero para correr rápido solamente daban vueltas usando

⁴ *Ibíd*, 181c.

⁵ Sobre esto: “Con toda precisión, habría que hablar de un género macho-macho, hembra-hembra y un tercero macho-hembra. Aquellos primitivos humanos tenían por duplicado todos los órganos y miembros de los hombres actuales: cuatro manos, cuatro piernas, dobles órganos genitales y dos rostros, en fin, acoplados en una misma cabeza, la cual era lo único que se escapaba a la duplicación y mantenía la coordinación de tan grotesco conjunto.” Antonio Gómez Robledo. *Platón. Los seis grandes problemas de su filosofía*, (FCE, 1986) p. 394.

sus ocho miembros. Por extraños que parezcan aquellos primeros humanos para nosotros, lo cierto es que ellos estaban muy orgullosos de su condición. Debido a su doble cuerpo tenían doble fuerza y esto los hizo pensar que podían escalar el Olimpo y suplantar a los dioses. Por esta acción Zeus decidió dividirlos para dejarlos debilitados y asegurar la soberanía olímpica con la amenaza de más divisiones si no se comportaban.

Esto nos ofrece uno de los pensamientos más profundos de la teoría del amor, la idea de que el amor es afán básico de unidad y plenitud. Es deseo que nos conduce a la integración de nuestra naturaleza original con la persona amada. El instinto del amor es el intento por restaurar nuestro estado original:

“Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad.”⁶

En palabras de Jaeger:

“El *eros* nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo.”⁷

El siguiente participante es el poeta Agatón (194e-197e) y anfitrión del banquete. No dice nada de mucha relevancia ya que sólo se dedica a resaltar los atributos de *Eros*. Para Agatón el Amor es el más bello de los dioses y de eterna juventud, además es joven y delicado, así como posee la apariencia de las flores que simboliza la flor de la vida.⁸

Cuando empieza el discurso de Sócrates (210d-212c) ocurre algo diferente a los otros diálogos de Platón, ya que en este todo lo que dirá Sócrates es la enseñanza por parte de la sacerdotisa de Mantinea, Diotima. Fue ella quien introdujo a Sócrates en los secretos del amor. Para Sócrates, el Amor no puede ser un dios ya que estos poseen plenitud en todos los

⁶ Platón, *Banquete*, 192e.

⁷ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, (traducción de Joaquín Xirau, FCE, México, 1962) p. 575.

⁸ Guthrie nos dice también: “Además de la belleza, posee todas las virtudes- Es justo porque todo el mundo le sirve de buena gana y en el consentimiento mutuo no hay mal; posee autodomínio, porque eso significa dominar los placeres y los deseos y ningún placer es más fuerte que el amor; valiente, porque él mismo venció al dios de la guerra.” W. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Tomo IV, (versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 1998) p. 357.

sentidos, y el Amor por su parte busca la forma de poseerlas. Esta idea es lo que permite decir que el Amor entonces es un *daímon*.⁹

Para los griegos *daímon* significa demonio, un ser intermediario entre los dioses y los mortales, el Amor es entonces un intermedio. Según el diálogo de Sócrates la tarea del Amor es:

“ser mediador entre los dioses y hombres, lleva al cielo las suplicas y los sacrificios de los hombres y comunica a los hombres las órdenes de los dioses. El intervalo que separa a los unos de los otros lo llenan los demonios; son el vínculo que une al gran Todo.”¹⁰

En el *Fedón* se dice:

“cada uno de nosotros, y no sólo los hombres de excepción como Sócrates, es conducido, durante su vida, por un genio o demonio, y este mismo lleva al alma, después de la muerte, al lugar del juicio.”¹¹

Siguiendo, el Amor (*Eros*) es el hijo de Poros y Penia. El nombre de su madre: *πενία*, se ha traducido como pobreza, carencia y penuria. Con su padre: *πορος*, la traducción se vuelve más complicada ya que no se puede traducir precisamente como lo contrario a la pobreza; la riqueza, sino como inventivo, ingenioso y expedito: “No necesita la pobreza allegarse a la riqueza para salir de apuros; le basta hacerlo con el ingenio.”¹² Y sobre todo Poros es lo lleno, lo pleno. *Eros* es carencia y plenitud.

Eros hereda de su madre el andar siempre apurado, y contrario a lo que se dijo en el discurso de Agatón no es delicado ni bello, sino sucio, descalzo y vagabundo. De su padre

⁹ Guthrie lo expresa de esta manera: “Es erróneo llamarle dios, porque los dioses son felices y bellos y Eros no puede ser feliz si carece del bien y de la belleza. Tampoco es mortal. Pertenece al mundo de los espíritus (*daímones*) que median entre los dioses y los mortales, llevando hacia arriba las suplicas y los sacrificios de los hombres y hacia abajo las órdenes y las respuestas de los dioses. Sin ellos el cielo y la tierra se habría separado, porque no hay una relación directa entre la divinidad y el hombre.” *Ibíd*, p. 358.

¹⁰ Platón, *Banquete*, 202e.

¹¹ Platón, *Fedón*, (prologo por Carlos García Gual y estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Editorial Gredos, Madrid) 107b.

¹² Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, p. 402.

hereda el andar siempre en busca de la belleza y lo bueno, ser valiente, perseverante y apasionado a la inteligencia. Quienes lo suponen dios y bello lo confunden con el objeto del amor, pero él es más bien el enamorado.

Todos los discursos hasta ahora nos ofrecen el carácter ontológico del amor de que es lleno y vacío: ser y no-ser al mismo tiempo. Esto se puede interpretar como una lucha entre todos los aspectos contrarios que abarca el amor, ya sea; ser y no-ser, lleno y vacío, bueno y malo, razón y pasión, etc. Esta lucha que conlleva el amor proporciona un movimiento que puede entenderse como un motor de búsqueda permanente. Para entenderlo mejor hay que tener en mente que *Eros*, estando en el vacío puede buscar y participar de la plenitud del universo, y por el contrario, estando en la plenitud puede moverse al vacío. *Eros* nunca se mantiene en un solo polo y aunque lo intentara sólo vería que el camino parece nunca acabar ya que en él existen ambas esferas. Este punto de la contradicción radical entre pleno y vacío va a ser desarrollado como eje de la interpretación de la filósofa Juliana González por lo cual considero importante realizar el análisis de su planteamiento.

Juliana González nos hace ver que la genealogía que establece Sócrates, a diferencia de la de Hesíodo, construye un puente entre el *eros* y el impulso al conocimiento. *Eros* como intermediario nos hace aspirar a todo bien, ya sea, el conocimiento, la virtud o la belleza. El concepto de *eros* que Platón está construyendo se convierte en la aspiración humana hacia el bien.

Y como dice Jaeger:

“El eros concebido como el amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera realización esencial de la naturaleza humana y, por tanto, un impulso de cultura en el más profundo sentido de la palabra.”¹³

El *eros* que nos está proponiendo Sócrates es un anhelo de quien se sabe imperfecto en su condición espiritual. Es la aspiración de llegar a moldear el verdadero hombre dentro del hombre. Por esto la meta del *eros* es alcanzar la perfección por medio de la búsqueda de un bien que está más allá de nuestro plano mortal.

¹³ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 581.

Nos dice Juliana González, en coincidencia con otros intérpretes que el amor es el deseo de poseer permanentemente el bien, pues la filosofía busca siempre la plenitud. Pero esto sólo ocurre en forma de “parto en la belleza”, es decir, todos cuando llegamos a cierto momento en la vida tenemos un deseo natural de reproducirnos, este deseo es divino, es una chispa de inmortalidad en un ser mortal y no puede realizarse si uno se encuentra en disonancia con lo divino. Entonces destaca el hecho de que antes de que pudiera acabar su discurso Sócrates, ocurre la intervención de Alcibíades (215a-222b), quien interrumpe el banquete y al no poder ofrecer un elogio al amor opta por hacer un elogio a Sócrates y considera que entre él y el amor verdadero hay una semejanza absoluta.¹⁴

El trasfondo de estas ideas y del planteamiento de Juliana lo veremos en el siguiente capítulo, por el momento, lo que parece importante es que con todos los planteamientos anteriores llegamos al final del dialogo platónico. Podemos intentar ahora hacer un recuento de las ideas que son de utilidad para este trabajo. Lo primero es que según el discurso de Fedro el amor es el más antiguo y sabio de todos los dioses ya que surge al mismo tiempo que el caos, y es por amor que el caos se supera y toma forma. Esto muestra que el amor es lo que nos orienta en la mejor dirección. Esta idea se refuerza con el discurso de Pausanias ya que este considera que existen dos tipos de amor, uno bueno y otro malo. La cuestión radica en reconocer el mal amor y optar por el bueno en todo momento ya que es este el que ofrece una verdadera satisfacción vital y no una satisfacción carnal y fugaz. El doble *Eros* que propone Pausanias es un pequeño paso hacia la doctrina de Diotima.

El discurso de Erixímaco sigue el *Eros* dual de Pausanias pero implícitamente va más acorde a lo que nos dice Fedro sobre que es uno de los poderes cósmicos originales. Este poder es del que escribe Hesíodo, el que inspira al Cielo para impregnar a la Tierra y conseguir su matrimonio. Aristófanes por su parte ofrece una ontología humana, cuya conclusión es que el amor es el impulso natural por recuperar nuestra naturaleza dual originaria.

¹⁴Sobre esto: “El hombre que, con todas las notas humanas que ostenta, demasiado humanas si se quiere, alberga, sin embargo, algo divino consigo, no es un dios, desde luego, pero tampoco un hombre del común, sino algo intermediario y sintético: un demonio, y más aún, conforme al predicado del Amor, un «gran demonio».” Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, p. 417.

En el caso del discurso de Sócrates, lo primero es que el amor es un daímon, un intermedio. Ni bueno ni malo, ni sabio ni ignorante, pero no es tan ignorante como para ser incapaz de reconocer su carencia. Por ello se encamina hacia aquello que le falta, o sea que el amor reúne los contrarios. Sobre la inmortalidad hay que saber que es el impulso último que hay en el deseo de trascender la condición terrenal que existe en los seres mortales y que nunca puede satisfacerse literalmente. Pues como dice Platón:

“De esta manera, todo lo mortal se perpetúa, no como lo divino, siendo de todos los modos lo mismo, sino dejando tras de sí, a medida que se deteriora y envejece, un nuevo ser semejante a sí mismo. Mediante este recurso, lo mortal participa de la inmortalidad, no sólo corporalmente, sino también de otros modos, pero es diferente de lo inmortal.”¹⁵

Eros en el *Fedro*

El dialogo empieza con Fedro haciendo una lectura de Lisias (230e-234c) cuyo propósito es demostrar que el amado debe ofrecer sus acciones a quien no lo ama antes que el amante. La razón de esto es que se considera que el amante no persigue más que satisfacer su propia pasión y deseo pero no el bien del amado. Los enamorados están enfermos, no pueden controlarse a sí mismos y, cuando regresen a su sano juicio lamentarán su locura.

En este primer momento del discurso, Sócrates va a considerar (237b-241d) que en las personas existen dos fuerzas que nos dominan, una es el deseo innato por los placeres y el otro es el juicio adquirido de lo que es mejor. Cuando el juicio prevalece se le conoce como autodominio, mientras que si lo hace el deseo se le llama desenfreno. El amor resulta ser una variedad del deseo y puede definirse como deseo irracional que vence a nuestro buen juicio. Sócrates va a terminar diciendo que: “el amor del amante es igual a todo el amor que el lobo puede sentir por el cordero.”¹⁶

Sobre este primer momento:

¹⁵ Platón, *Banquete*, 208a-b.

¹⁶ Platón, *Fedro*, (introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 2016) 241c.

“El amante es, según esta definición, el hombre que antepone el placer de los sentidos al bien. Es un hombre egoísta, celoso, envidioso y despótico.”¹⁷

Lo anterior es una primera parte del diálogo, ya que momentos después invade a Sócrates un sentimiento de culpa ya que no siente haber hablado de manera correcta sobre el amor y ese sentimiento es lo que lo hace regresar con Fedro y realizar una retractación.

En un segundo momento del diálogo que podemos entender como la *palinodia* de Sócrates o su retractación se va a considerar que el amado debe complacer al amante y no al que no lo ama ya que el amante se encuentra en un estado de delirio o locura y el amado en su sano juicio. Esto abre el plano para que Sócrates pueda considerar que no todas las formas de delirio son precisamente malas, sino que existen buenas. Para dar ejemplos, existe el delirio adivinatorio de las profetisas, el delirio sagrado o hierofántico que ordena las plegarias y ritos de purificación para mantener en calma a los dioses, el delirio provocado por las Musas que se entiende como la inspiración poética y por último el delirio del amor.

En esta parte, el *eros* está puesto en el mismo plano que los dones divinos y proféticos poniendo una esencia común que es la inspiración divina. Esta idea tiene su origen en el mito de la esencia del alma, el cual nos dice que los elementos que componen el alma pueden representarse en forma de un carruaje, donde hay dos caballos tirando en direcciones contrarias y el chofer del carruaje tiene la tarea de dirigir y llegar a su destino valiéndose de ambos caballos.

La idea de que en el alma existen las fuerzas necesarias para ponerla en movimiento es lo que permite decir que el alma se mueve a sí misma. El automovimiento es la definición del alma porque sólo un cuerpo que se mueve a sí mismo se puede llamar animado:

“Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo pues, lo que se mueve a sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento.”¹⁸

¹⁷ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 988.

¹⁸ Platón, *Fedro*, 245c.

Muchos pensadores han llamado a este movimiento autokínēton, el principio original de todas las cosas ya que a éste nadie lo ha puesto en movimiento, sino que él se otorga su propio movimiento.

Que el alma sea autokínēton abre el plano para ver que la esencia del alma debe ser divina. Comprender lo que el alma es en sí es una tarea imposible ya que supera nuestras capacidades, es por eso que siempre se le va a representar por aquello a lo que más se parece, en este caso a la metáfora del carruaje y los dos caballos. La imagen del carruaje se explica diciendo que el alma tiene tres fuerzas, dos de ellas contrarias entre sí y la tercera es la fuerza destinada a dominar y conducir a las otras dos fuerzas. Las fuerzas contrarias corresponden a los caballos. Un caballo representa el impulso por el conocimiento, por la inmortalidad y participar del bien, el otro caballo es el apetito por satisfacer los deseos y pasiones del alma. La tercera fuerza corresponde a nuestra razón y se representa como el conductor de carruaje que tiene las riendas de los caballos. Del conductor depende que el carruaje no pierda el control y sufra un accidente, además, tiene que dominar ambas fuerzas porque necesita de ambas para elevarse. El amor al conocimiento no es suficiente para elevar al alma al plano celeste, necesita el impulso del apetito pasional.

Al plano celeste sólo es posible volver con un ejercicio de mantener equilibradas las fuerzas de nuestra alma que le devuelven sus alas al carruaje y lo elevan al plano de lo que es Bello y Bueno. Platón dice: “Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo aquello que le es contrario, se consume y se acaba.”¹⁹²⁰

Una vida guiada por el orden y el amor a la sabiduría conducen al espíritu a lo mejor que existe en él. Para Platón el amor es el la cuarta especie de delirio y al igual que las otras es un don concedido por los dioses. El amante está entonces poseído por un dios, esto es un estado de “entusiasmo” que lo hace perseguir a su amado y hasta parecer loco por despreciar las cosas que persiguen los otros.

¹⁹ *Ibíd*, 246c.

²⁰ Para agregar: “No podrá volver allá, con el pensamiento por lo menos, sino cuando por la reminiscencia eidética vuelvan a nacerle las alas, las cuales reciben su alimento y desarrollo, lo mismo en este mundo que en el otro, de la contemplación de lo divino, o sea de todo lo que es bello, sabio y bueno.” Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, p. 424.

La belleza aparece como el principio hacia la reminiscencia que le devuelve sus alas al alma. “A la vista de la belleza de aquí abajo, y acordándose de aquella otra que es la verdadera, el alma toma alas.”²¹ Es por impresión de la belleza que tiene lugar el *éx-tasis* del alma, una salida de sí hacia lo superior y trascendente. El amor es un delirio o *manía* ya que para los griegos, esta palabra no tiene ningún conflicto en sentido intelectual, es decir, ninguna de los cuatro delirios mencionados conllevan la eliminación de la inteligencia. Llamarle *manía* al amor no es para implicarle irracionalidad, sino para resaltar la naturaleza divina de la experiencia erótica ya que es un don divino.

Lo bello en sí, en este caso no refiere a una cosa en sí sino a una relación universal y fundamental de todas las cosas. La belleza, en el caso de este diálogo es idéntica al bien. Se trata del bien en sí y principio de todas las Ideas. El bien absoluto y la belleza absoluta resultan ser sinónimos. Ya sabemos por el *Banquete* que el amor es un demonio, pero el alma también lo es. El alma y el amor son dos intermediarios entre el mundo sensible y el inteligible.

Para terminar con el diálogo hay que tener claras las ideas que el dialogo nos está ofreciendo y que nos sirven para el propósito del presente trabajo. Lo primero es que en este diálogo se hace presente la idea de que es ilógico atribuir las emociones y los deseos únicamente al cuerpo ya que sin el alma el cuerpo se mantendría inerte, es decir, no tendría deseos ni emociones. Segundo, el alma no solamente es el *noûs*, también la fuente de las pasiones y deseos. Para esta idea hay que tener claro que en la metáfora del carruaje un caballo es el apetito por el placer y el otro es el *thymós* que se puede entender como la fuerza que se antepone al apetito pasional y auxilia a la razón. Esta idea nos ayuda ver que existe un caballo “bueno” y otro “malo”.

Otro punto del dialogo es que trata del uso adecuado o inadecuado del amor, para esto usa su descripción mítica de la naturaleza del alma y su relación con lo divino, ya que a pesar de esta relación el alma puede sufrir una caída. El mito del carruaje muestra que aunque nosotros poseemos el *noûs* común con los dioses, también poseemos partes que son corruptibles y que nos pueden hacer caer hasta lo más bajo posible. La tarea entonces radica en

²¹ Platón, *Fedro*, 249d.

mantener en equilibrio todas las partes del alma, tratar de alcanzar el plano divino y más que equilibrar, fundir en una sola unidad todas las partes del alma.

Este primer capítulo sirve como un primer desarrollo de las ideas platónicas que se mantendrán presentes a lo largo del todo trabajo. Si bien, no se estarán haciendo referencias cada vez que una aparezca es necesario tenerlas claro y saber en qué momento del pensamiento platónico aparecen ya que son el eje de muestra investigación.

Capítulo II

El amor en Ficino: otro antecedente importante en la teoría del *eros*. Hacia la postura de Juliana González Valenzuela

En el periodo del humanismo renacentista hubieron muchos cambios intelectuales, filosóficos y culturales. En principio de lo que se trataba era de retomar las ideas antiguas clásicas para intentar responder a las problemáticas de ese momento. Con la llegada de los códices griegos a Florencia muchos pensadores buscaron retomar las ideas de la Grecia clásica, entre ellos resalta Marsilio Ficino, quien tradujo varios diálogos platónicos y agregó muchas ideas de los clásicos a su pensamiento, además fundó la Academia platónica florentina.

En su texto *De amore*, que es un amplio y profundo comentario del *Banquete* de Platón, comienza por hablar del origen del amor y lo hace a partir de algunas cosmogonías de pensadores antiguos. Considera, según la cosmogonía de Orfeo, que antes del mundo como lo conocemos existía el Caos, es decir, un mundo sin forma, y en ese Caos, justo en su centro, también Ficino pone al Amor y lo considera el más antiguo de todos los dioses:

“Amor es el más antiguo, perfecto en sí mismo y mejor consejero”²²

El orfismo piensa que existen tres mundo y por tanto tres caos. El primer mundo es el Bien en sí, el segundo el alma que habita en todos los seres vivos y el tercero corresponde a todas las cosas que vemos en el mundo. Las esferas de los mundos no están separadas de su caos, forman una unidad y guardan relación las unas con las otras, de hecho, es el movimiento entre las esferas del mundo y su caos lo que hace posible la capacidad de creación en cada mundo. En la primera esfera que es la del Bien en sí nace la mente humana y se entiende como “el alma”. Una vez creada esta alma gira su vista al Bien y regresa a él, con esto el alma se ilumina por la luz del Bien, adquiere forma e incluso una naturaleza:

“hay tres mundos e igualmente existe tres caos. El primero de todos es Dios, [...] El segundo el alma del cuerpo universal. El tercero, todo este artificio que vemos. [...] Al principio Dios crea la sustancia de esa mente, que llamamos esencia. Esta, en el primer momento de su creación es informe y oscura, pero, porque nació de Dios, por un cierto deseo innato, a Dios

²² M. Ficino, *De amore. Comentario al Banquete de Platón*, (editorial Tecnos, colección metrópolis, España, 1985) Discurso primero, Capítulo III.

su principio se vuelve. Vuelta hacia Dios, es iluminada por su rayo. Y es por el resplandor de aquel rayo que su deseo se enciende.”²³²⁴

La herencia de Ficino lo hace reconocer como sinónimos el Bien y Dios, entonces, la mente o el alma humana es una creación de Dios que puede crear y formar ideas a partir de su reaceramiento a él. Todo esto de la concepción de ideas por parte de nuestra mente es el último eslabón de la cadena divina que Ficino menciona. Y lo que trata de decir es que a partir de nuestras ideas podemos hacer un ejercicio de regresión y entonces llegar nuevamente a Dios. Podemos entenderlo como una pirámide cuyo más alto nivel es donde se ubican el caos y Bien, y desciende gradualmente hasta llegar a las ideas de los seres mortales. Esta aparente jerarquía existe en cuanto a medida divina pero no es ninguna especie de barrera. Ficino considera que podemos hacer un giro y no solamente bajar sino también subir, es decir, de nuestro nivel que son las ideas mortales podemos elevarnos hasta la contemplación del caos que es el nivel más alto.

James Devereux tiene un artículo titulado *El objeto del amor en la filosofía de Ficino* donde dice que Ficino genera un círculo que comienza y termina en Dios. La belleza que se proyecta del mundo gracias a Dios evoca en todas las criaturas creadas por Dios un deseo que solamente puede realizarse hasta que se logra poseer a Dios. La forma de entender esta posesión es que el amante ve la forma de Dios en el amado y lo persigue hasta participar de él, volviéndose uno con el amado que tiene forma de Dios:

“Esta sustancia de la mente angelical, que también llamamos esencia. [...] vuelta hacia Dios, está iluminada por el resplandor del mismo Dios, En el resplandor de su resplandor su propio apetito se enciende. Con su apetito encendido, se adhiere a Dios, y al adherirse a él asume su forma.”²⁵

El origen del amor para Ficino se encuentra junto al Caos, es decir, que el amor surge con el Caos pero no de él, ya que solamente por amor divino es que el Caos se dirige y crea el alma,

²³ *Ídem.*

²⁴ En este punto podemos ver una relación entre lo que nos está diciendo Ficino y el *Banquete*, ya que en el discurso de Fedro Eros es también el más antiguo de todos los dioses.

²⁵ J. A. Devereux, “The object of love in Ficino philosophy”, «El objeto del amor en la filosofía de Ficino» (en *Journal of history of ideas*, Vol. 30, University of Pennsylvania press, 1969, pp. 161-170) P. 2. El texto original está en inglés y la traducción es nuestra.”Turned toward God, it is illuminated by the radiance of God himself. In the glow of his radiance its own appetite is set ablaze. With its appetite enkindle, it cleaves to God, and in cleaving to him assumes form.”

y es por amor que el alma recibe todas las formas que existen en el mundo, y así surge el mundo, del Caos y el Amor:

“Puesto que aquel deseo de la mente existe antes de su formación, y en la mente formada nacen los dioses y el mundo. Por esto, con razón Orfeo le llamó el más antiguo. Por sí mismo perfecto, lo que significa casi que él mismo se perfecciona. [...] Además, lo llamo el mejor consejero. Y justamente, pues toda la sabiduría de la que deriva propiamente el consejo se da a la mente, porque al volverse a Dios por amor, ella misma resplandece por su propio brillo.”²⁶

En esta parte lo que podemos decir es que para Ficino el amor no puede ser meramente fuerza, sino que de igual manera conlleva una dirección o algo que podemos entender como una intención que aparentemente siempre nos orienta a la creación. Sí estuviéramos hablando de mera fuerza creo que resultaría obvio que el amor podría construir y destruir, pero no es así. Para Ficino, que está pensando en las *Argonáuticas* de Orfeo, las cuales siguen la teología de Mercurio Trimegistro y hablan de los principios de las cosas, el amor es sabio y mejor para dar consejo. Por tanto entendemos que el Caos existe, y es por compañía y consejo del Amor que crea el alma.

Hablando sobre la utilidad del amor en primer lugar dice que éste consiste en evitar el mal y seguir el bien. Por eso en la tarea de educar a los humanos se trata justamente de orientar hacia la utilidad o el bien. Lo que Ficino ve aquí es que las leyes y la ciencia no han podido conseguir esto, los hombres caminamos hacia el bien en periodos muy breves y no de manera continua. El mejor para educar en el camino del bien y evitar el mal es el amor, ya que es por amor que los humanos tomamos el camino siempre hacia el bien o la belleza. Esto lo dice Ficino teniendo en cuenta que para Orfeo, el amor es el más sabio y mejor consejero:

“su utilidad consiste en esto: una vez evitando el mal sigamos el bien. Sin duda, todas las leyes y disciplinas se esfuerzan en educar a los hombres en esto. Y esto las casi innumerables leyes y ciencias apenas lo consiguen en mucho tiempo. Y sin embargo, el amor lo hace en breve.”^{27,28}

Ficino entiende por amor el deseo de belleza. La belleza es un tipo de gracia que principalmente nace cuando un gran número de cosas armonizan, entonces el fin último del amor es

²⁶ M, Ficino, *De amore*, Discurso primero, Capítulo III.

²⁷ *Ibid.* Capítulo IV.

²⁸ Aquí se hace presente el discurso de Pausanias del *Banquete*, donde nos habla del buen y mal amor y hay siempre que encaminarse al bueno ya que es el único que realmente ofrece algo al amante y no un fugaz placer.

el disfrute de la belleza²⁹, pero de una belleza completa en sentido armónico, como la armonía del cosmos. La idea que se expone en la lectura que hace Ficino al órfismo sobre la utilidad del amor es que todo amor debe ser honesto ya que éste busca y se encamina hacia lo bello y adecuado:

“si el amor hacia el hombre apetece esa belleza misma, y la belleza del cuerpo humano consiste en una armonía, y la armonía es una justa proporción, se sigue que el amor no apetece otras cosas sino aquellas que son moderadas, discretas y apropiadas. [...] De aquí se sigue que todo amor es honesto. Y todo amante justo. Porque todo el que es bello y adecuado ama también justamente las cosas propiamente adecuadas.”³⁰

El amor es lo que nos encamina y hace buscar las cosas bellas, Ficino trata de ejemplificarlo en el plano individual y nos dice que cuando existen dos personas que se aman mutuamente y logran mirarse el uno en el otro, igualmente nace en los dos una necesidad por buscar “agradarle al otro”. Esto de agradarle al otro lo ve como un “apasionado empeño” que no es poca cosa y permite hacer cosas dignas de reconocer:

“Y en la medida en que se esfuerzan en agradarse el uno al otro siempre emprenden con apasionado empeño cosas magníficas.”³¹

En el segundo discurso se habla de cómo la belleza de Dios engendra el amor. Y para empezar debemos entender la belleza como divina, una Belleza que le puede “engendrar a todas las cosas el deseo de ella misma.”³² Por tanto, cuando nos encontramos con la belleza sólo la vamos a encontrar de manera reflejada, es decir, que la encontramos a menor escala en la armonía que podemos buscar en nuestro cuerpo, en la naturaleza, incluso en las ideas como la verdad y la justicia. A esta belleza se encamina el amor: a la proyección en el mundo de la belleza divina, después, cuando encontramos ese amor y buscamos la manera de realizarlo o conseguirlo es lo que se entiende por placer, la búsqueda de la regresión a la belleza divina. El perfil del amante no puede apegarse al goce de la vista o el tacto de un cuerpo, sino que debe admirar y contemplar la belleza divina que se refleja en los diferentes cuerpos:

²⁹ Igualmente para Platón la belleza corresponde a la armonía de todas las cosas. Entonces podemos ver que la idea de Platón, si es que en algún momento murió, viene a revivir con Ficino siglos después para continuar con su evolución.

³⁰ M. Ficino, *De amore*, Discurso primero, Capítulo IV.

³¹ *Ídem*.

³² M. Ficino, *De amore*. Discurso Segundo, capítulo II.

“Dios es designado con tres nombres. En cuanto comienza en Dios y atrae hacia sí, belleza; en cuanto, pasando al mundo, lo rapta, amor; en cuanto que retoma al autor y une a él su propia belleza, placer. [...] aquel primer acto de todas las cosas, que se llama Dios, al producir las, a cada una les ha dado acto y forma. La perpetua e invisible luz única del sol divino está siempre presente, calienta, vivifica, excita, completa y consolida todas las cosas. Calienta todo y a todo se extiende. En cuanto es acto de las todas las cosas y fortifica, se llama bueno. En cuanto vivifica, alivia y seduce, bello. En tanto atrae a las tres potencias cognitivas del alma, la mente, la vista y el oído a los objetos que se deben conocer, belleza.”³³

Ficino nos abre el espacio para hablar del discurso platónico y de los dos nacimientos del Amor y de las dos Venus. En el *Banquete*, Pausanias dice que el Amor es el compañero de Venus³⁴, pero debido a que hay dos Venus igualmente hay dos Amores que acompañan a cada una de las Venus. Hay una Venus celeste y otra que es vulgar. La primera es la que nace de Saturno (el cielo) y no tiene madre. La vulgar es engendrada por Júpiter y Dion. A la primera Venus, se le atribuye la inteligencia, ya que al no tener madre es pura mente, sin materia. Ésta Venus o belleza es la que mueve a los cuerpos celestes e inmortales. A la otra Venus la coloca en el mundo ya que es una mezcla entre mente y materia y es la responsable de mover a todos los cuerpos inferiores:

“La primera Venus, que está en la inteligencia, se dice que ha nacido de cielo sin madre, pues, según los físicos, la madre es la materia. Y la mente es ajena a todo trato con la materia corporal. La segunda Venus, que está situada en el alma del mundo, ha nacido de Júpiter y Dion. [...] Venus es doble. Una es aquella inteligencia que situamos en la mente angélica. La otra es aquella capacidad de engendrar que se atribuye al alma del mundo. Y una y otra tienen como compañero un amor semejante.”³⁵

Para entender esto hay que tener en cuenta que en el discurso de Pausanias se habla de dos Venus pero solamente para darle origen a la idea de que en los humanos existen ambas Venus en forma de fuerzas vitales. La primera Venus corresponde a la fuerza intelectual o por el conocimiento y la otra a la fuerza por procrear. Y así como existen dos Venus en nosotros igualmente tenemos dos tipos de Amores que se encaminan hacia la contemplación de cada una.

³³ *Ídem.*

³⁴ Es importante saber que en Platón se habla de Afroditas. Aquí le ponemos Venus porque estamos siguiendo a Ficino que las llama así seguramente porque lo traduce de las divinidades romanas.

³⁵ M. Ficino, *De amore*. Discurso Segundo, Capítulo VII.

Sobre el proceso del amor simple al amor reciproco, consideremos que Platón en el *Filebo* llama al amor cosa amarga. Y no sin razón, pues él piensa que cualquiera que ama muere. Y Orfeo dice que es una “cosa agrídulce ya que es una muerte voluntaria.”³⁶ es decir, es amarga en tanto es muerte, y es dulce en tanto es voluntaria. Una forma de ver a qué se refiere Orfeo con esta relación de amargo y dulce del amor es que en el pensamiento hay un momento donde el amante se pierde a sí mismo por pensar en el amado, es decir, que el amante por pensar en el amado deja igualmente de obrar en sí mismo ya que su pensamiento no está en sí. Por esto entonces existe un cierto tipo de identidad entre el pensar en sí y el obrar en sí, por eso el que no piensa en sí y no obra en sí, está muerto:

“Pues su pensamiento olvidándose de sí se vuelca hacia el amado [...] No piensa en sí. [...] No obra en sí mismo pues la operación principal del espíritu es el propio pensamiento. [...] Ya que en sí mismo no obra, si en sí no es, tampoco vive en sí mismo. Quien no vive está muerto.”³⁷

Para tratar sobre lo anterior de que el amor conlleva la muerte de uno mismo tengamos en mente Devereux que nos dice que:

“Para empezar, el amor es una muerte voluntaria, al volver sus pensamientos hacia el amado, el amante pierde la conciencia de sí mismo. "Pero quien no piensa en sí mismo, ciertamente no piensa en sí mismo", dice Ficino. Y como el pensamiento es la función del alma y la función es una extensión de la existencia, el amante, como no piensa en sí mismo, ya no existe en sí mismo. Él existe, sin duda, en otro, habiendo muerto a sí mismo.”³⁸

La forma en que uno puede amar a otros es debido a que Dios, cuando crea la mente y a todas las criaturas, también les imprime su belleza y eso es lo que nos atrae y nos hace amar a otros y también a Dios, porque la Belleza de las cosas es la única cosa que puede en mucho menos escala mostrarnos a Dios. Amar a Dios en todas las cosas nos hace también amarnos a nosotros mismos. ”Simplemente está diciendo que al amar a Dios en todas las cosas no podemos evitar amarnos a nosotros mismos.”³⁹ La razón de esto es que el motivo por el cual Dios crea

³⁶ *Ibid.*, Capitulo VIII.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ J. A. Devereux, *The object of love in Ficino philosophy*, (El objeto del amor en la filosofía de Ficino) P. 4.” To begin with, love is a voluntary death. in turning his thoughts to the beloved the lover loses consciousness of himself. "But one who does not think of himself, certainly does not think in himself," says Ficino. And since thought is the function of the soul and function is an extension of existence, the lover, because he does not think in himself, no longer exists in himself. He exist, to be sure, in other, having died to himself.”

³⁹ *Ibid.* P. 6. “He is simply saying that by loving God in all things we cannot help but love ourselves.”

el mundo visible es el amor que tiene por su misma perfección. Después, la razón por la que amamos a Dios es porque en el hombre y en todas las criaturas existe “la tendencia radical [...]a volver a su origen.”⁴⁰

Hasta aquí podemos ver que la conclusión sobre que el amor no es cosa buena es bastante coherente, uno está muerto en vida cuando su pensamiento ya no está en él ni para él, sino en otro, y es justo lo que hace el amor. Pero no podemos quedarnos en este punto porque pareciera que al final el amor no es más que una muerte voluntaria y la verdad es que sabemos que el amor no es solamente eso, como ya vimos en nuestra exposición resumida del *Banquete* que también es fuerza con una dirección que le permite ser creador.

Es importante tener en mente que desde el *Banquete*, Platón ya manejaba la idea de que existen dos tipos de amor, por tanto, todo lo anterior se refiere a una forma de interpretar lo que nos dice Platón.

Otra forma de interpretar esto de los dos tipos de amor es que hay entonces, dos tipos de amor. y Ficino habla también de uno que es simple y otro reciproco. Según su concepción, El primero refiere a cuando el amado no ama al amante, en este amor simple vemos que el amante está muerto ya que su pensamiento no está en sí y no vive en ningún otro lado. Diferente sucede con el amor reciproco donde el amado corresponde el amor del amante y le permite vivir en él por el hecho de pensarlo. Y aquí comienza lo importante ya que en el amor reciproco el amante vive en el amado y el amado en el amante, esto permite que no solamente podamos recuperarnos a nosotros mismos sino también al otro.

Ficino nos dice:

“Sin duda, cuando te amo, al amarte me reencuentro en ti que piensas en mí, y me recupero en ti que conservas lo que había perdido por mi propia negligencia. Y lo mismo haces tú en mí. [...] si yo, después de que me perdí a mí mismo, por ti me rescato, gracias a ti me poseo; y si por ti me poseo, te tengo antes y más que a mí mismo, y estoy más cerca de ti que de mí, puesto que yo no me adhiero a mí mismo, sino por ti como intermediario.”⁴¹

Con la cita y lo que dijimos antes podemos entender que en el amor simple se muere en la medida en la que uno se abandona a sí mismo por entregarse al otro. En el amor reciproco existe igual una muerte pero también dos aparentes resurrecciones. La muerte es cuando se

⁴⁰ *Ibid.* “the radical tendency [...] to return to their source.”

⁴¹ M. Ficino, *De amore*. Discurso Segundo, Capítulo VIII.

abandona a uno mismo por el amado, se revive cuando el amado acoge al amante en su pensamiento, y la segunda vez es cuando se invierten los papeles y el amante es amado y el amado es amante.

Hablando de esta inversión entre el amado y el amante Ficino también dice que de la semejanza nace el amor. Esto quiere decir que el amante, al ser acogido una primera vez por el amado comienza a moldearse para darle vida al espíritu del amado en su pensamiento, el amante se vuelve reflejo del mismo amado ya que su espíritu mora en el pensamiento del amado, y ahí, cuando el amado se ve a sí mismo en el amante comienza la conversión ya que el amado comienza a pensar en el amante, y eso es lo que lo convierte ahora en el amante, que se abandona y deja vivir en él al amado que antes era el amante.

Hasta aquí, éste es el análisis de Ficino sobre el discurso de Pausanias. Pero después pasa a analizar discurso de Erixímaco que trata sobre el amor que está en todas las cosas y a todas se extiende, y el amor como creador y maestro de todas las artes. Erixímaco nos dice que las causas de las cosas aman sus obras, porque representan una parte de ellos que le imprimen su propio trabajo y esencia. Si el amor es creador entonces conserva todas las cosas que crea debido a que pertenecen a él y las conserva, y el amor es maestro de todas las artes ya que cualquier arte es siempre resultado de un placer conseguido por la búsqueda de lo verdadero o la belleza:

“Primera, que el amor está en todas las cosas y a todas se extiende. Segunda, que es creador y conservador de todas las cosas naturales. Tercero, que es el maestro y señor de todas las artes. [...] las causas aman sus obras, como partes e imágenes suyas. Las obras desean vehementemente las causas como sus conservadoras.”⁴²

Ficino destaca que se comienza la exposición sobre la antigua naturaleza del hombre y es Aristófanes quien nos dice que al principio existían tres géneros humanos, además de los dos que conocemos también existía un sexo compuesto por ambos: el andrógino. El género masculino es creado por el sol, el femenino por la tierra y el andrógino por la luna, éstos últimos al tener ambos sexos eran de espíritu soberbio y con cuerpo robusto y “completo” ya que no caminaban, sino que rodaban gracias a sus ocho extremidades que eran el resultado de estar unidos por la espalda y poseer dos pares de brazos y piernas. Zeus decidió dividirlos debido

⁴² *Ibíd*, Discurso tercero, Capítulo I.

a que intentaron combatir a los dioses, y los hizo dos individuos separados y ya nunca más unidos.

Aristófanes nos dice entonces que el amor entre los humanos es el rastro de nuestra naturaleza primitiva, una naturaleza cuyo trabajo sería hacer de dos que se aman uno solo, por ello, toda búsqueda o deseo de unión y completud se entiende como amor. El deseo de estar completo se vuelve un guía hacia la mitad perdida de cada uno y la esperanza de recuperar la antigua forma completa:

“A partir de aquí ciertamente siempre es innato el amor mutuo entre los hombres, mediador de la primitiva naturaleza, que se esfuerza por hacer uno de dos y cuidar la naturaleza humana. [...] Y así todo deseo de unión y restauración a recibido el nombre de amor.”⁴³

Pasa a la parte del discurso de Agatón, y como todo buen poeta reviste al Amor con una figura humana y lo pone parecido a nosotros pero con rasgos más bellos que los humanos y le atribuye cualidades de un joven tierno y hermoso, dice que sus virtudes son: ser justo, moderado, el más poderoso y además el más sabio:

“Es el más justo porque el amor no admite ningún ultraje. Moderado porque mantiene a raya los deseos más fuertes. Es muy fuerte porque no hay nada que pueda comprar o atormentar al amor, nadie puede hacer que dejes de amar u obligarte amar.”⁴⁴

Cuando llega la parte del discurso de Sócrates, todo lo que va a decirnos es lo que le enseñó la sacerdotisa Diótima de Mantinea. Mientras el amor es bueno, bello, feliz y también un dios para los anteriores miembros del discurso, En el caso de Diótima y Sócrates lo niegan y lo sitúan a la mitad, es decir, como un ser que es intermediario entre lo bello y no bello, entre lo divino y lo mortal. Diótima lo llama “demonio”⁴⁵, un ser que interfiere en las cosas celestes y las terrenales.

El Amor o los demonios que nacen acompañando a Venus se llaman demonios venusianos. Existe un demonio para la Venus celeste, otro para la Venus vulgar y un tercero donde se encuentran todos los demonios que acompañan al planeta Venus. Estos últimos igualmente se dividen en tres tipos: los de fuego, los de aire y los de aire denso y nebuloso. A todos lo que estos demonios inspiran o mueven son llamados héroes:

⁴³ *Ibíd.*, Discurso cuarto, Capítulo I.

⁴⁴ *Ibíd.*, Discurso quinto, Capítulo VIII.

⁴⁵ *Ibíd.*, Discurso sexto, Capítulo II.

“es decir amantes, y esto es porque héroes deriva de la palabra griega ερως que significa amor.”⁴⁶

Sobre el nacimiento del Amor, Diótima dice que el día en que Venus nació, Zeus ofreció un festín para todos los dioses, después de un rato de celebración el dios Poros estaba muy ebrio y no pudo más que caer dormido en el jardín. La diosa Penia, que no había sido invitada y paseaba cerca en caso de que alguien en un gesto de amabilidad la invitara al festín, miró en un sueño muy profundo a Poros a consecuencia del vino y entonces aprovechó para conseguir tener un hijo con él, ese hijo de ambos es Eros.⁴⁷

“Poro y Penia significan abundancia y miseria. Poro, *hijo de Consejo*, es decir, destello del Dios soberano. [...] Dios es llamado consejo y fuente de consejo. [...] Poro, o sea, el rayo de Dios, unido a Penia, esto es, la indigencia que antes había en éste, crea el amor. [...] Penia, falta y carencia de luz. Por un instinto natural suyo toma de él el rayo divino que es Poro y abundancia. [...] Aquel instinto natural es encendido por las llamas de este rayo. Este incendio, y este ardor, que nace de la oscuridad anterior y de la chispa que salta, es el amor, nacido de la pobreza y de la abundancia.”

Antes del nacimiento de Eros lo que ocurre es que la parte de Poros (la abundancia) unida a Penia (la miseria) se alumbra con toda la luz del rayo que es Poros, y la parte de Penia unida a Poros por un instante toma el rayo de Poros y comienza un incendio. Un incendio que nacido en la oscuridad provoca más luz y ardor, o al menos eso aparenta por nacer en donde antes no había nada.

Agregando a lo anterior podemos pensar que cuando nace el amor en nosotros por otra persona, nace a partir de la carencia que le dejó su madre a Eros, es decir, que Eros busca siempre aquello de lo que se siente carente y se vuelve valiente y fuerte a partir de la abundancia que le heredó su padre.

La herencia de su madre hace que el Amor tome camino siempre a las cosas superiores, se ve atraído siempre por la belleza que es casi imposible conseguir, además, como cada cosa busca regresar a su principio, el fuego del amor, encendiendo el espíritu del amante a causa de un cuerpo que refleja la belleza se esfuerza por participar de ese cuerpo y en ese ímpetu de participar eleva y lleva consigo al que es deseado. El amor que tiene como objeto

⁴⁶ *Ibíd.* Capítulo V.

⁴⁷ Es interesante como es que Venus y Eros nacen el mismo día y por eso decimos que siempre vienen acompañados la belleza y el amor.

la Belleza divina es tan poderoso que nunca deja inalterado al amante ni al amado, es un ejercicio de elevación que hace imposible que nuestra naturaleza quiera ir por otro camino. La herencia paterna de Eros podemos entenderla como todo lo contrario y al mismo tiempo complementario de su naturaleza materna. El mismo amor que hace al amante tímido frente al amado, en otros casos le da fuerza y puede mostrarlo más fuerte elocuente y cautivador. Este don proviene de la herencia de su padre, Poros es el rayo de la abundancia que le da virtud al amor y lo vuelve bello:

“La belleza suprema, es que es perfecto y feliz. Delicado, en cuanto que por su dulzura atrae el deseo de todas las cosas hacía sí Perfecto, en cuanto que ilumina con sus rayos lo que se acerca a él y lo perfecciona. Feliz en cuanto cola las cosas iluminadas de los bienes eternos.”⁴⁸

Sobre los bienes eternos, Mario Corradi tiene un texto donde analiza el texto de Ficino y nos dice que en todos los casos donde el amor existe en el amante y no en el amado; el amado es solamente lo bello, es el sujeto cuya naturaleza es diferente y menos elevada que la del amante. El amor es el deseo de poseer lo bello y lo bueno, pero no solamente eso: “el amor es el deseo de poseer el bien para siempre [...] el amor tiene este deseo de trascender el tiempo y sus limitaciones, de volverse inmortal en lo mortal”.⁴⁹

Existe un amor que nace por la fecundidad de nuestra alma y otro por la fecundidad de nuestro cuerpo. Ambas buscan por medio de la procreación la inmortalidad. La fecundidad del cuerpo puede verse en la capacidad de generar descendencia que mantenga la vida, mientras que la fecundidad del alma se ve en el deseo que tenemos todos por el descubrimiento, por el generar ideas que se pueden transmitir y así mantenerlas con vida después de mucho tiempo.

Ficino habla también sobre el amor bestial que existe en los humano. Dice que es una especie de locura. Platón en el *Fedro* dice que el furor es una alineación de la mente y puede tener dos diferentes orígenes; uno es la enfermedad humana y otro es de producto divino. La primera corresponde a la locura y la segunda al furor. En la enfermedad de la locura el hombre es arrastrado más allá de sí y se convierte en una bestia.

⁴⁸ M. Ficino, *De amore*, Discurso sexto, Capítulo X.

⁴⁹ M. Corradi “Alle origini della lettura neoplatónica del convitio: Marsilio Ficino e il de amore”, «Los orígenes de la lectura neoplatónica del Simposio: Marsilio Ficino y el De amore». (En *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Vita e pensiero, septiembre 1997 Vol. 69, pp. 406-422) p. 4. El texto original dice: “Amore é desiderio di possedere il bello e il buono [...] Amore ha dunque questo Desiderio di trascendere il tempo e il suo limite, di farsi, da mortale, immortale.”

En su texto *De Divino Furore* nos dice que existe cuatro tipos de furores divinos; el amor siempre es atribuido a afrodita, la adivinación a Apolo, el misterio a Dionisos y la poesía a la Musas. El furor del amor es el mejor de todos ya que sin él, los demás furores no tendrían la firmeza ni la fuerza para mantenerse fieles:

“El amor en sí divino, arrebatado por el cual tú nos escribes, es considerado el más excelente de todos por las causas. Una, sin duda, puesto que los demás furores sin la inspiración del amor nunca se mantienen fieles ni son comparados con la misma cuestión a cuyo alrededor el ánimo se inflama de furor.”⁵⁰

Lo interesante de esto es que parece que el furor del amor mueve a los humanos y también a los otros furores. Es un impulso para hombres y para los dioses. Si lo pensamos desde el punto de que el amor es *daimon*: un ser con un pie en el mundo humano y otro en el divino es más fácil entender a qué se refiere Ficino.

Sobre la locura del amor, Ficino dice que es movida por el ejercicio que tienen dos fuerzas en nosotros: la impetuosidad y el desenfreno. Este último se caracteriza por ser un deseo irracional y desmesurado por el placer que nos causan los sentidos. Igualmente trata de explicar que la locura del amor es una especie de ardor de nuestro espíritu que lo hace sentir ajeno a nuestro propio cuerpo. Parece que el ardor de nuestro espíritu no es propiamente nuestro, sino que nace en nosotros por causa de la belleza pero con voluntad propia sale de nosotros y busca a su amado para vivir en él. Corradi, por ejemplo dice que Ficino, “define este amor de otra manera: como el ardor de un espíritu que vive en su propio cuerpo como un cadáver ajeno.”⁵¹

Siguiendo lo anterior y pensando en cuan tan útil es el amor, hay que considerar que la ciudad no está compuesta por piedras ni árboles, sino por humanos. Por ello, piensa Ficino que desde muy temprana edad todos deberían ser educados en el terreno del amor para ser mejores ciudadanos: “Los hombres se deben cultivar desde la más tierna edad, como los árboles desde que son jóvenes, y deben ser encaminados a producir los mejores frutos.”⁵²

⁵⁰ M. Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, (selección de textos, introducción y notas de Pedro Araza, traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1993) p. 5.

⁵¹ *Ibid.* p. 17.

⁵² M. Ficino, *De amore*, Discurso Séptimo, Capítulo XVI.

Y en sintonía con esto, Corradi nos dice: “Las leyes que dio según el alma se convierte en maestro y puede establecer una verdadera relación de amor que genera no hijos mortales, sino de verdadera virtud.”⁵³

Lo que podemos decir es que el amor es el mejor educador, ya que es por amor que uno se acerca a otro para tener una convivencia y es también por amor que uno busca hacer el bien. Lo que no parece tan real es justamente esa sociedad donde el amor operé en cada uno de nosotros. Podemos intentar, aunque parezca irreal comenzar a educar a los ciudadanos para ser personas de amor, amantes, amigos de unos y otros.

Ficino también menciona que en las relaciones interpersonales lo que opera es una mutua entrega. Es así como se forma la amistad entre humanos. Con los amigos, uno crea en el otro un amor gracias a la entrega que se forma al pensar en el amigo y no en nosotros. Ese amor al final se convierte en amor por uno ya que es la forma en la que el amigo ahora nos pensará a nosotros. De eso nace una mutua entrega, yo pienso a mi amigo y mi amigo me piensa a mí. De alguna forma podemos decir que el juego de mutua entrega entre los amigos los convierte en seres más elevados espiritualmente.

James Devereux nos dice que: “Ficino enseña claramente una doctrina de relaciones interpersonales basada en la entrega mutua. También muestra, aunque superficialmente, que tal amistad debe basarse en el amor a Dios.”⁵⁴ Lo interesante con lo anterior es que el ejercicio que tienen los amigos no es circular sino que se mantiene en constantes revoluciones. Se mantiene dando vueltas como una especie de espiral infinita. Siempre consigue regresar a su punto de partida pero el sujeto no regresa siendo el mismo. Es un movimiento de ir al amigo y regresar a uno mismo, y siempre que regresamos a nosotros mismos lo hacemos con un nuevo nosotros que ya viene cargado de nuevas cosas y experiencias. Es un movimiento en espiral que se eleva junto con nosotros y de nosotros depende lo alto que pueda llegar.

Eros contempla la belleza en sí y es ahí donde se encuentra igualmente su máxima realización que es puramente intelectual. Una realización que puede entenderse según lo dice

⁵³M. Corradi, *Alle origini della lettura neoplatonica del convitio: Marsilio Ficino e il de amore*, (Los orígenes de la lectura neoplatónica del convitio: Marsilio Ficino y el *De amore*), p. 4. “leggi che dettero secondo l'anima diventa un pedagogo e può instaurare un vero rapporto d'amore generatore non di figli mortali, ma di vera virtù.”

⁵⁴J. A. Devereux, *The object of love in Ficino philosophy*, (El objeto del amor en la filosofía de Ficino) p. 7. “Ficino clearly teaches a doctrine of interpersonal relationships based on mutual self-giving. He also shows, though sketchily, that such friendship must be based on love of God”

Corradi como una “catarsis” que transporta al sujeto a un nivel más inmaterial y despegado de lo singular⁵⁵

Este ejercicio del amor es el cebo con el que el alma del amante es conducida a Dios. El ejercicio erótico tiene como fin transformar al amante en Dios o algo mejor, en hacerlo tener una relación con las experiencias internas y el amor del alma.

Como podemos ver, la conclusión a la que trata de llegar el texto de Ficino es que el Amor siempre se encamina hacia la Belleza y la Bondad y todo propósito del proceso erótico busca contemplar la Belleza divina purificada de todo lo corporal que entorpece su contemplación.

En un primer momento, con todo lo que es propuesto por Platón, Ficino considera que no debemos quedarnos con la idea del amor ideal que mueve a la contemplación de las cosas divinas aparentemente imposible de alcanzar, como la belleza de los dioses. En realidad, la cuestión es más complicada ya que podemos decir que se trata del encaminamiento siempre al bien sin perder de vista la herencia del Eros que nos va a tener atados al mundo terrenal. Como vimos, Ficino piensa al Eros desde dos aspectos, uno es desde la teogonía de que el Eros nace junto con el caos, es el más sabio de todos los dioses y el mejor educando, el otro aspecto es verlo como lo propone Diótima. Ficino nunca pierde de vista el carácter de “buen educador” del Eros, por eso algo muy importante es la práctica que te encaminé al bien, una práctica que proporciona el Eros. De igual manera, llegar al final del camino y contemplar el Bien es importante para Ficino, pero ya que sólo lo podemos hacer por un breve tiempo y pasamos más tiempo en la práctica, para Ficino tiene más peso la práctica que los logros de dicha práctica. Lo que propone Ficino a partir de la lectura del *Banquete* de Platón es una práctica del amor que nos permita la elevación de nuestro ser gracias a la participación con lo divino.

⁵⁵ M. Corradi, *Alle origini della lettura neoplatónica del convitio: Marsilio Ficino e il de amore*, (Los orígenes de la lectura neoplatónica del convitio: Marsilio Ficino y el *De amore*), p. 5. “quando Eros ha raggiunto l'idea, ha trovato il suo più alto appagamento. [...]« La καθαρισμός intellettuale comprende due metodi. Uno consiste nel trasportare l'oggetto su un piano sempre più immateriale... l'altro nello staccarsi dal singolare. [...] L'oggetto ultimo dell'Amore è la contemplazione dell'idea del Bello.”

Capítulo III

Como se abordó en la introducción, existe en la actualidad un llamado urgente a la ética debido al punto histórico en donde nos encontramos, un punto donde las fuerzas de la violencia y destrucción han podido rebasar por mucho cualquier resultado proporcionado por las fuerzas de la unión y amor. El llamado al que nos referimos anteriormente es un llamado a varias cosas: 1) al individuo o agente moral que es necesario para poder tener el soporte para los valores que vayan surgiendo en contraste a las estructuras anteriores. 2) A la alteridad, a la capacidad humana de reconocerse en el otro y actuar por él, de saberse unidos a un destino y recobrar la confianza de los vínculos interhumanos. 3) Hay un llamado a la razón, una razón ética que es práctica y que también es *logos* y significa orden de lo real, razón y palabra: fundamento de la comunicación y comunidad. Logos es como dice Nicol, onto-logos, epistemo-logos y día-logos.

El llamado a la ética trae consigo muchas exigencias, una de ellas es que pide dar un sentido al mundo desde la construcción de un *ethos* que aparezca como una “segunda naturaleza”, una naturaleza que se construye trascendiendo lo dado naturalmente y en donde se cifra la dimensión ética del ser humano. Pues el sentido ha de crearse, más allá de lo meramente natural. Todo apunta a que la ética debe alcanzar una comprensión de los diversos factores del mundo ético de manera no excluyente, es decir, se tiene que evitar la inclinación de la razón filosófica por algunos de los extremos.⁵⁶

Si el eje de la acción ética es el yo, éste ha de incluir al otro. Así lo demuestra, -entre otros- Juliana González Valenzuela, la autora de los principales textos que vamos a abordar en este trabajo. Considera que la ética debe ser incluyente-e implica-de manera conjunta el Tú y el Yo. La ética debe remitirnos al yo y a la capacidad de ser para el *otro* o los otros, entonces lo ético empieza cuando se llega a ese punto de integración entre ambas esferas, y en tal integración se hace presente el *eros* en forma de fuerzas, una con dirección a la felicidad propia y la otra con dirección a la vinculación interhumana. Se tiene que pensar a la ética entonces como implicación de los contrarios y no como exclusión, dialécticamente.

⁵⁶ Aquí nos referimos a los dualismos que siempre se forman: Razón a costa de la sinrazón, realidad a expensas de la irrealidad, o al revés, la sinrazón frente a la razón.

El *eros* como se verá a lo largo del trabajo puede identificarse de muchas maneras y nombres, pero en el caso de los autores a quienes principalmente vamos a trabajar el *eros* resulta ser constitutivo para la naturaleza humana, es decir, que *eros* es ontológico para el hombre. Esta idea se encuentra en la tradición del pensamiento occidental y en particular en la filosofía de Eduardo Nicol, de quien Juliana González lo retoma para verlo como el eje o motor de la ética que nos va a proponer.

***Eros* como principio constitutivo de *Ethos*. La interpretación del amor platónico de Juliana González.**

Para comenzar hay que ir despejando las posibles confusiones que podrían causar los conceptos de *eros* y *ethos*. En el texto *El poder de eros*, Juliana González dice que *Ethos* es una de esas palabras que posee una multivocidad de significados que podrían no tener nada que ver con los actuales. Uno de los significados, quizás el más antiguo entiende al *ethos* (εθος) como morada o refugio, es un habitar pero no de un lugar físico, sino de un espacio interior que proporciona estabilidad y seguridad en la vida. Otro significado del *ethos* (ηθος) que se relaciona con el anterior es el de *hábito* o costumbre que remite a la acción que reiteramos día a día de manera renovada y le damos una continuidad a los actos como forma de persistencia en la vida.

Existe también, el *ethos* (xaráctér) entendido como la marca distintiva que, gracias al hábito, se graba en nuestro ser y nos proporciona una identidad axiológica. Es literalmente nuestro modo de ser que adquirimos con nuestros actos, ya que no está dado. El *ethos* lo imprimimos en nuestro ser a través de la práctica, “es un principio de individuación que nos otorga un rostro propio.”⁵⁷ *Ethos* también significa disposición o actitud. Es el modo de estar *ante* la vida, de *ser-para*, de *ser-con* y de *ser-en relación*. El carácter es entonces el modo de disponerse ante el otro y lo otro, modo de relación.

Cabe resaltar que en tanto carácter, el *Ethos* significa praxis: es la acción habitual que recae en el propio sujeto que la realiza, y genera una *segunda naturaleza*: “Es naturaleza creada, *naturaleza moral*, no natural e irreductible, naturaleza espiritual. *Ethos* hace referencia al ímpetu humano de *ascenso*, a su capacidad de *elevación* y trascendencia.”⁵⁸

⁵⁷Juliana González, *El poder de eros*. p. 52.

⁵⁸ *ibid.* p. 53.

Esta “segunda naturaleza” se alza sobre la natural pero no en contra ni aparte de ella. La naturaleza ética es creación ya que posee sus propias leyes y su propia necesidad, esto nos muestra que el *ethos* es expresión del modo libre de ser. Es libertad moral ejercida por el hombre.

Heráclito también le dio igualmente una significación ya que en uno de sus fragmentos nos dice: “el *ethos* es para el hombre su *daimon*.” Recordando lo que hemos dicho anteriormente, sabemos que en el *Banquete*, Diotima considera al amor un *daimon* que se encuentra como algo intermedio entre lo terrenal y lo divino. En la mitología griega, al ser intermediario se le daba la presencia de una voz interior que avisaba sobre lo que iba a pasar, es decir, nuestro destino. Es por eso que muchos lo han llegado también a traducirlo como “destino”. Al entender *daimon* como “destino”, entonces el *ethos* es el destino del hombre. Lo ético que trata de mostrar el fragmento es que nuestra acción libre depende de nuestra forma de constituir nuestro destino y a la inversa, nuestro destino depende del *ethos* o modo libre de ser. “Es el alma la morada del *daimon*.”⁵⁹ En el sentido socrático el *daimon* se refiere a ese semidios que habla desde el interior y que habita en nuestra alma, algo así como la voz de la conciencia que nos advierte y nos hace conscientes: “Es la voz clave a la hora de la experiencia ética, la voz de una *entidad* desdoblada de sí misma, (una voz) ajena y propia a la vez.”⁶⁰

Rescatando lo anterior, Juliana González considera que la ética conlleva en sí al *ethos*, la riqueza de sus significados y comprende la realidad del mundo moral y su reflexión que repercute en el *ethos*. Ética y *ethos* tienen relación pero no son para nada sinónimos. Cuando relacionamos *ethos* y ética se entiende a la ética como la búsqueda por la realización vital debido a lo que el *ethos* implica. Todo ejercicio ético busca con nuestra acción diaria fortalecer el *ethos* entendido como nuestro carácter y forma de posicionarnos frente al mundo. Con ello también conseguimos la capacidad de abastecer nuestra seguridad existencial, de encontrar en nuestro interior el camino a seguir de nuestra existencia:

“La condición ética se cifra en ese rasgo del *ethos* puesto en la capacidad humana de darse su propia forma, de imprimir su modo de ser, de trascender lo meramente dado de construirse

⁵⁹ *Ibid.* p. 55.

⁶⁰ *Ibid.* p. 55.

esa *segunda naturaleza*, en la cual finca el sentido de nuestra vida, de sus acciones y relaciones con los otros y con el mundo.”⁶¹

Juliana González, en su texto *Ética y libertad* trata, en dos de sus capítulos, el tema de *eros* y *ethos* teniendo en cuenta el texto platónico del *Banquete* y el del *Fedro*. Lo primero que aborda es que *eros* es el fundamento de la *polis*, el *logos* y el *ethos*, y para esto es necesario ver que *eros* y *anthropos* (en el caso del texto) refieren a una misma cosa: el ser humano. *Eros* es *anthropos* porque es la esencia humana:

“En realidad, *eros* y *anthropos* comparten la misma esencia; o mejor dicho, *la esencia humana, el ser propio o constitutivo del hombre es el eros*. El hombre es para Platón *animal erótico* antes que *animal lógico o político*; la *polis* / y el *logos*, y el *ethos* desde luego, dependen expresamente de *eros*.”⁶²

La naturaleza humana tiene un carácter afirmativo ya que *eros* permite el asentamiento terrenal a la vez que la elevación y trascendencia frente al deseo pasional. El *eros* hace que lo originario y prioritario para nosotros sea el acercamiento y comunidad de todos, debido a que lleva la carencia, el no-ser que nos hace reconocernos en quienes no somos: “Lo originario y prioritario es la igualdad interhumana, la *comunidad* ontológica y no la separación. El *eros* mismo, como tal *eros*, es esencialmente impulso de unión, deseo de ser.”⁶³

Que *eros* y *anthropos* sean sinónimos nos muestra que el ejercicio de realización personal es tarea del *eros* y su poder afirmativo de elevación. *Eros* y *ethos* vienen ligados ya que es por la fuerza de afirmación del *eros* que es posible hablar de un *ethos* o *segunda naturaleza* que construye una naturaleza humanizada, es un ejercicio de esfuerzo y creación (*praxis* y *póiesis*). El *ethos* es creación del *eros*.

Eros en tanto es comunitario, es fundamento de la acción ética y política. La vida ética no se explica sino es motivada por el *eros*. Éste explica la cohesión social y el acercamiento entre los hombres para construir una comunidad debido a que en la *polis*, los lazos que se llegan a formar entre todos son por razones históricas o filiales y no biológicas. *Eros* es entonces el principio de la vida ética y de toda creación humana.

⁶¹ *Ibid.* p. 60.

⁶² Juliana González, *Ética y libertad*, (México : UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1997) p. 71.

⁶³ Juliana González, *El poder de eros*, p. 89.

Las bases de estas ideas se encuentran en la filosofía de Eduardo Nicol, quien fue maestro directo de Juliana González. En la primera versión de *La idea del hombre* Nicol establece que el *eros* es constitutivo del *ethos*. El punto de partida de esta idea es la amistad ya que vemos que el servicio político o el servicio a la comunidad sólo son posibles si llevan *filia*, o una íntima relación como la de la amistad. Ésta es una relación vital de los hombres, es fuerza espiritual y educadora cuya última forma es el *eros*. La vida en comunidad se inicia con la amistad:

“Un cierto saber (φρονησις) es la condición de la amistad. Al principio, se dice que éste es el saber que posee el individuo por el cual sentimos amistad, y la causa de que la sintamos. Ella determina la confianza que prestamos al que sabe, en el orden de cosas de su competencia [...] El sentido utilitario que adquiere aquí, en apariencia, la amistad, es en definitiva un sentido ético. No sólo porque quien sabe de algo, hace bien ejerciendo su saber. Sino porque, según se dice después, la amistad no es sino una aspiración al bien, una επιθυμία, algo cuya esencia es irracional.”⁶⁴

De lo anterior podemos ver que la amistad es una especie de *filia*, una relación que mantienen aquellos hombres que se unen para cooperar en servicio de la comunidad. Como decíamos arriba, es una especie de *frónesis*, un saber que es ético, que busca la medida, y por ello la amistad, es una aspiración al bien cuya esencia no es del todo racional. Lo interesante sería ver qué resultados puede ofrecer ese ejercicio entre elementos racionales e irracionales.

Nicol también advierte la liga entre *eros* y *ethos* en el hecho de que en el *Banquete* Fedro empieza los discursos sobre *Eros* y lo que trata es encontrarle una justificación moral. Fedro expone que *Eros* es el más antiguo de los dioses y la fuente de los mejores bienes. También, es el amor el principio que regula la conducta y la encamina en un sentido virtuoso. El amor es el principio de la conducta humana, como una conciencia moral que vigila y advierte el camino malo y señala el bueno.

Eros cumple la función de una especie de conciencia moral y conciencia política. El amor empieza o se produce en uno mismo por una experiencia que vive el hombre y en todos los casos es individual. El amor tiene un carácter universal que lo hace rebasar la esfera de lo individual y convertirse en el vínculo que une al hombre no sólo con el amado, también

⁶⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, (Ed. Stylo, 1946) p. 355.

con la comunidad. El amor es el fundamento de la comunidad. El hombre antes de político es un ser amoroso.

Nicol menciona en *La crítica de la razón simbólica*, que el *ethos* se forma a la hora de tener un llamado de vida. Es algo parecido a un principio genético que se vuelve constitutivo para cada ser. Es posible pensar que cuando encontramos ese principio genético tomamos compromisos con nosotros mismos, un compromiso de fidelidad hacia nuestro llamado de vida⁶⁵ Aunque sean parecidos *ethos* y ética no significan lo mismo. El primero: “El *ethos* no puede materializarse en un sistema de reglas, obligaciones y sanciones. No puede ser alterado ni traicionado. Es cuestión de ser o no ser.”⁶⁶ Mientras que la ética sí puede entenderse como ese compromiso a ciertas formas de vida e incluso a ciertas reglas individuales. Nicol considera que la distinción entre el *ethos* y la ética no está bien establecida. La ética presupone algo ya construido. El *ethos* es lo que construye.

Si nos remontamos al sentido que le daban los griegos, el *ethos* se entiende como el modo ordinario de comportarse y hacer las cosas. Aquí podemos hacer la liga entre *ethos* y carácter: si es costumbre es social, si es hábito renovado es individual, pero siempre *ethos* o carácter. Nicol dice:

“Entre los hombres, el modo habitual de hacer revela el modo de ser [...] el hábito imprime carácter. Lo cual es cierto, si se añade el complemento; porque el propio carácter elige y forma los hábitos.”⁶⁷

Para seguir con la idea sobre que el *eros* es constitutivo del *ethos*, la filósofa Juliana González en otro de sus textos nos dice que el origen de nuestro fenómeno ético radica en la ambivalencia interna de cada uno, ya que en todos nosotros existen pulsiones de vida, fuerzas que nos llevan a la acción pero no en la misma dirección. A estas fuerzas lo que le sigue es una especie de ejercicio de reconciliación. Es decir, el *eros* es la fuerza que mantiene en tensión nuestras pulsiones, y en ese ejercicio igualmente aparece el fenómeno ético de una *segunda naturaleza* que sale del plano de lo que se es para entrar en de lo que se puede ser:

“ambivalencia. Ésta tiende a oponer naturaleza y cultura y, con ello, a invalidar la significación positiva de la moralidad. Pero a la vez, sugieren la posibilidad de una íntima conciliación

⁶⁵ En su texto Nicol nos dice que es un *ethos* vocacional.

⁶⁶ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, (FCE, México, 1982) p. 141.

⁶⁷ *Ibid.* p. 142.

entre lo natural y lo cultural que permite hallar los orígenes reales de la moralidad en las poderosas pulsiones de vida.”⁶⁸

Pensando en esa tensión que el *eros* produce en las pasiones, vemos que las pulsiones necesitan unas de otras para generar movimiento, ya que el movimiento se ejecuta en relación de una cosa con otra cosa, algo solo o en el vacío no se movería, mejor dicho, no se notaría el movimiento. Este movimiento del *eros* es lo que, dentro de una racionalidad unívoca, no contradictoria, nos puede llevar de una ética dualista, separada de las pasiones y por tanto centrada únicamente en la razón, indiferente para con el otro y enajenada, a una ética más completa porque trata de abarcar ambas esferas y también abierta con respecto al otro, que tiende a la integración de los otros para el crecimiento de los mismos. Entonces, lo que hace el *eros*. Entendido en su dinamismo contradictorio, es crear esa relación o movimiento que explica la lucha existente entre nuestras pulsiones, el sentido de la propia existencia y nos otorga un fundamento ético en donde el hombre no es mera naturaleza pero tampoco puede separarse de ella.

Problema ontológico del Eros: “ser y no ser”

Cuando nos preguntamos por el carácter ontológico del amor es lo mismo que preguntarnos por la *physis* o naturaleza humana, ya que el amor se encuentra en nosotros como un sello distintivo de la naturaleza humana. Y, para hablar de la *physis* humana hay que tener presente el mito de Aristófanes que aparece en el *Banquete*; donde Aristófanes dice que el hombre antes era una figura completa y ahora está cortado y carente. Juliana González nos dice que Platón, valiéndose de la figura de Aristófanes, nos otorga un *logos* mítico que es la clave para entender que existe una común naturaleza del hombre y del amor: “El hecho es que el hombre *es y no es al mismo tiempo: es lleno y vacío, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica: penetrada del deseo de llenar la oquedad de un ser que le falta.*”⁶⁹

Para comprenderlo hay que tener en cuenta el discurso de Diótima expresado por Sócrates después de Aristófanes, que nos dice que *Eros* nace por una oposición de dos contrarios. *Eros* nace de los dioses Poros y Penia, su padre Poros es la riqueza o suficiencia, su

⁶⁸ Juliana González, *El malestar en la moral*, p. 111.

⁶⁹ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 73.

madre Penia es el vacío informe o carencia. *Eros* es una conjunción del “ser y no-ser” y en eso consiste la naturaleza propia del hombre:

“En términos conceptuales, la madre Penia equivale al *vacío de ser*, que ha de ser interpretado como vacío ontológico, como un no-ser, unido no obstante a su opuesto: a lo que constituye el ser potencial del caudal del padre Poros, que significativamente no es riqueza como un hecho consumado, como un estado de plenitud, sino como un poder, como un potencial de medios, como un *camino* vital; riqueza en potencia, más que en acto. [...] *Eros*, hijo de ambos, sería así conjunción de ser y no-ser; en esto consistiría la naturaleza propia de *eros-anthropos*.⁷⁰

En el *Banquete*, quien ofrece una comprensión ontológica del *eros* es Aristófanes cuando habla de la *physis* y nos hace ver que el hombre es “lleno” y “vacío” a la vez. Es y no es al mismo tiempo y eso de alguna manera significa que el hombre tiene y no tiene una naturaleza dada, es un ser completo y capaz de muchas cosas pero igualmente es un ser que busca algo que le fue arrebatado, busca lo que falta y lo que puede llegar a completarlo. Podemos pensar que el humano es un ser relativo, ya que a pesar de ser un ente completo, no lo es en el sentido de que no puede hacer nada en solitario, siempre necesita de otros.

Para llegar a esta idea de la relatividad Aristófanes nos dice que, según los mitos antiguos, los humanos descendemos de los astros: los hombres venimos del sol, las mujeres de la tierra y agrega un tercer género que es el andrógino y que viene de la luna. Los andróginos tendrían una forma esférica y su única forma de moverse era rodando. Tenían un carácter dual, eran poderosos y llenos de orgullo debido a su doble fuerza. Teniendo esta idea en mente: “Cada humano es la mitad de lo que era. El amor es su afán por completarse una vez más.”⁷¹ Entonces el humano es una mitad de otro, y es el símbolo de un desdoblamiento de nosotros mismos, de un saber que somos dos. Por esa razón cada uno trata de encontrar el símbolo de sí mismo en otro, somos símbolo y aunque no encontremos nuestro símbolo lo que realmente se busca es la unión con el otro.

⁷⁰ Juliana González, *El poder de eros*, p. 66.

⁷¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 366.

El mito narrado por Aristófanes nos precisa que la falta del ser, es una falta por otro ser humano. Para Platón, esto muestra que cada humano es símbolo o complemento del hombre, un símbolo entendido como parte complementaria⁷², la otra mitad con la que se forma una unidad perdida. *Eros* es “sed de otredad”⁷³, es por eso que en el *eros* existen todas las modalidades de comunicación, desde el lenguaje hasta la constitución de la *polis* y la vida en comunidad. La idea fundamental de que el otro es ontológicamente mi igual, y que al mismo tiempo el otro me ha sido cortado, representa el vacío en mí que explica el afán o deseo de volver a tener el vínculo con el otro, aquella unidad perdida. El deseo ontológico se explica cómo ese movimiento que tiende a superar el corte, la lejanía con el otro porque el otro más que ser próximo, es parte complementaria de uno mismo.

El símbolo del *eros* nos muestra que en la base de todo encuentro se da la unidad, la hermandad ontológica, la comunidad y la comunicación. Incluso todas las formas negativas de relación entre los hombres son formas de ser con los otros: “eros no tiene una cualidad determinada: es neutral, eros no cualifica la relación, es signo del vínculo que puede ser positivo o negativo.”⁷⁴

Nicol menciona en la *Crítica de la razón simbólica* que la condición erótica del hombre es la condición simbólica. que para los griegos corresponde a una mitad complementaria o de unión. El amor es nuestro ímpetu por recuperar nuestra mitad complementaria, una mitad que nace con el corte que Zeus hizo en los humanos y nos dejó carentes, siendo una mitad. Es por este corte que llevamos en nosotros el no-ser, y al mismo tiempo es lo que nos hace empezar la búsqueda del otro y conseguir de nuevo nuestra unidad perdida. Entonces cuando hablamos del símbolo del humano nos referimos a esa parte que se desdobra y se hace dos por el corte cuando antes era uno. Eso muestra que somos una parte contraria y una complementaria, una que somos y parece contraria a lo que queremos ser y otra que nos hace falta. El afán simbólico del *eros* es literalmente un afán por re-completarse, por buscar esa parte de él, que no es él pero que surge de él, y que al no ser él, también posee una parte de él, y por ende, lo complementa.

⁷² Sobre esto: “No es posible traducir directamente la palabra σύμβολον que emplea aquí Platón, y que sólo conserva en castellano un eco remoto del sentido que tuvo en griego. El símbolo es una clase de signo: algo que representa a otra cosa sin ser la misma, pero manteniendo con ella esa íntima, peculiar vinculación afectiva.” Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 367.

⁷³ Juliana González, *El poder de eros*. p. 68.

⁷⁴ *Ibíd.* p. 69.

El hombre es afanoso por ser incompleto. Lo interesante es que ninguna razón le muestra esos afanes, sino que los siente como una consecuencia de su ser irracional cuya finalidad es completarse a sí mismo. Nuestro amor nos completa en la medida que nos funde con lo que amamos, pero igualmente nuestro amor complementa a lo que amamos y entre ambos se puede llegar a una nueva unidad que podría parecerse a la unidad perdida.

Hablando sobre la aspiración que tenemos por conseguir ser seres completos. En el discurso de Diótima donde se nos dice que *Eros* es el hijo de los dioses Poros y Penia, se muestra la condición ontológica del ser, su condición contradictoria y su estado ambiguo y dinámico, que es un estado siempre en proceso y siempre relativo. Es la idea de buscar un estado originario más completo en contraste con la condición actual.

El ser remite de forma necesaria al no-ser, y ese no-ser que podemos entenderlo como una parte faltante no es otra cosa más que otro ser humano. *Cada hombre es el símbolo del hombre* y esto quiere decir que cada uno de nosotros es sólo una parte de un todo. Esta idea se relaciona con la anterior porque esa completud sólo es posible debido a la unidad originaria, ya que cada hombre *en sí* no es nada, solamente es *eros*, es amor, es relativo a otro, es amor por otro. Ser *eros* es ser comunitario y ser social.

Nicol dice sobre la relatividad en el humano que, al ser éste el ente que se define por su insuficiencia, lo hace abandonar el plano inmanente y pasamos al trascendente. Pasamos al plano trascendente porque debemos notar que la vida completa o “suficiente” a la que se aspiraría sólo se podría alcanzar en otro momento que no sería justamente en esta vida. El humano no tiene propiamente una completud, es más, al hacernos conscientes de nuestra relatividad y la insuficiencia que tenemos, es posible utilizar esa carencia como motivación, como una aspiración para alcanzar ese estar completo y que sólo es posible con el conocimiento de uno en sí y de su propia condición de ser relativo e insuficiente.

En este movimiento dialéctico entre ser y no-ser la naturaleza erótica del hombre comienza o inicia su movimiento. En primera, hay una idea de que el otro es parte de nuestro propio ser, pero al mismo tiempo hay una ruptura entre las partes que hace imposible no ver al otro como separado de uno, distante. En esta dinámica se hace claro que al final existe una inmortalidad al estar en un ejercicio de constante unión y ruptura que nunca se acaba, es un estado siempre relativo porque siempre habrá más camino por recorrer. Es una situación donde al unirnos a otro por querer complementarnos, hay también una separación que nos

hace ver al otro justamente como otro y nos hace regresar, para repetir ese ejercicio de unión y ruptura.

Respecto al principio de inmortalidad, la naturaleza del ser, al ser cambiante, se renueva y decae continuamente. Existe una inmortalidad del cuerpo que corresponde a la idea de perpetuar la especie y una inmortalidad del alma que corresponde a la idea de hacer perpetuar nuestros pensamientos. Según Nicol, es el amor a la “fama” (φιλοτιμία)⁷⁵ lo que anima a los hombres a participar de la inmortalidad porque gracias a él hacen lo que hacen con el fin de alcanzar por la eternidad una gloria imperecedera. Igualmente podemos hablar de una fecundidad del alma y el cuerpo, la del pensamiento y la de la preservación de la especie. En ambas se ve claro el amor del hombre por la inmortalidad. El *eros* platónico tiene un alcance ontológico que nos muestra la naturaleza del hombre, su ser y su no-ser a la vez, lo que explica la condición esencialmente comunitaria del humano, la necesaria relatividad al otro, es decir, a la comunidad como nota de la naturaleza humana.

***Eros* como tensión en los contrarios: razón vs pasión**

En los fragmentos de Heráclito podemos ver la lucha entre el deseo y la razón: “Difícil luchar contra el deseo: lo que quiere, lo compra con el alma”.⁷⁶ En el fragmento podemos ver que la razón de nuestra alma puede caer o cambiar pero no precisamente para bien, sino todo lo contrario, cambiar para mal. Esto implica que el alma estaría descendiendo a una condición enajenada que de algún modo puede entenderse como una *hybris*. En este caso la cuestión ética se muestra a la hora de poner en tensión los aspectos de lucha y “armonía” que existen en nuestra alma, los aspectos de la razón y la pasión:

“Aparece otro signo primordial de la condición ética: la lucha entre el dese y el alma. Se trata, en efecto, de la tensión, o más bien de la alternativa en que se debate el conflicto ético. A éste le toca incorporar, ciertamente, los dos aspectos de la dialéctica. La lucha y la *harmonía*.”⁷⁷

Podemos ver que esta lucha es entre elementos contrarios, literalmente opuestos entre sí. La cuestión en este punto es que al ser opuestos, también son relativos el uno del otro, es decir, solamente podemos entender la dialéctica de los contrarios si analizamos cada elementos a partir de su contrario, por ejemplo, entendemos la muerte no en sí misma, sino a partir de la

⁷⁵ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 350.

⁷⁶ Heráclito, *Fragmentos*, (varias ediciones) B85.

⁷⁷ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 47

vida. Esto quiere decir que la lucha entre esos elementos contrarios no implica una exclusión de los mismos, existen en unidad esos dos elementos y por ello se mantiene en una tensión constante.

Eros es tensión y para entenderlo hay que verlo desde la perspectiva de Diótima, según la cual, es un *daímon*, un demonio intermedio entre dioses y hombres. Como vimos *Eros* es un intermediario por su condición de “lleno” y “vacío” que tiene debido a la herencia de sus padres Poros y Penia.⁷⁸ Esta constante lucha entre ambos aspectos produce una tensión que según en el dialogo tiene como origen el carácter de ser y no-ser entendido también como una lucha entre la razón y la pasión. Lucha que produce una especie de elevación en espiral debido a que el *eros* nos coloca en ambos polos y nos mueve de un lado a otro haciendo que tengamos fricción con esos aspectos que existen en nosotros y nos parecen contrarios.

Una de las funciones o trabajos de *Eros* es transmitir a los hombres lo que viene de los dioses. Es una especie de vinculo que une todo con uno mismo y lo mantiene unido. Por otro lado, este vínculo de *Eros* es lo que integra y aglutina las relaciones entre los hombres. Es lo que los hace convivir y los mantiene unidos en una especie de fraternidad y amor por la comunidad.

Sólo podemos amar algo que nos falta y además debemos conocer esa falta. Por ello el filósofo es un intermediario que se mantiene entre el saber y la ignorancia. En cierto sentido esta tensión es la que lo hace perseguir y aferrarse a una meta. El amor principalmente es aspiración al bien, una aspiración que nos hace encaminarnos hacia un bien todavía mayor a cualquier bien humano posible. Es un bien que nos hace querer siempre permanecer en él o acompañado de él.

El significado de *daímon* se ha ido enriqueciendo a lo largo del tiempo. Heráclito nos dice que “el *ethos* es para el hombre *daimon*”⁷⁹ Este fragmento ya ha sido trabajado y se ha considerado correcto traducir *daimon* por destino, lo cual querría decir que a la hora de hacernos cargo de nuestro destino igualmente adquirimos una enorme responsabilidad. Podríamos decir que ahora nuestro destino no depende de los dioses sino de nosotros mismos, de construirlo. La *eu-daimonía* adquiere sentido porque se trata de una felicidad producida por la virtud:

⁷⁸ Ver segundo apartado del capítulo tres: Problema ontológico del eros.

⁷⁹ Heráclito, *Fragmentos*, B119.

“eu-daimonía: un estado de felicidad que no es físico, ni demoníaco, sino inherente a la virtud. El daimon es profano cuando ya es cualificable. Si el daimon es el ethos, entonces el ethos no es mero hábito: no es una repetición rutinaria, sino un comportamiento deliberado y que, como tal, puede someterse a juicio.”⁸⁰

Que el *daimon* sea destino nos hace pensar que el *ethos* no es una mera costumbre de repeticiones, sino un comportamiento dirigido que es reflexionado por uno e incluso juzgado por uno, o sea un hábito renovado e iluminado por la conciencia. Para tener un ejercicio más desarrollado del *ethos*, una ética, el hombre necesariamente necesita ser dueño de su propio destino. El destino del que nos habla Heráclito no es predeterminado, es uno donde nos hacemos responsables de nuestro propio destino y la formación de nuestro carácter. Carácter tenemos todos y no pasa inadvertido, es activo, es *ethos*.

Antes de continuar hay que decir que lo importante a la hora de recurrir a Heráclito es que como presocrático, aporta algo al pensamiento de Sócrates que también es el pensamiento de Platón. Es por eso que podemos encontrar ciertas similitudes entre sus pensamientos, y en esta parte del trabajo nos permite aclarar ciertas cosas que no están del todo claras en el texto platónico.

Según afirma Juliana González, el carácter es libertad y solo hay una forma de ser libre aunque existan muchos caminos para conseguirlo. Por ello la filosofía es ética, es una vocación de hombres libres y aunque-haya innumerables éticas todas coinciden en que el *ethos* es el fundamento existencial de toda creación humana.

El ser intermediario es lo que muestra que la condición ética es un ejercicio interminable ya que el mal siempre tiene potencia en nosotros así como el bien. Eso quiere decir que siempre es posible ser bueno o ser malo. Podemos ver es que el *ethos*, al ser un destino, también puede entenderse como cierto carácter hacia la acciones, eso es porque pareciera que podemos imprimir en nosotros mismos una marca única, un rostro propio que puede entender como un *modo de ser* que forja nuestro destino.

Ahora bien, ya sabemos que nosotros somos *eros*, entonces nuestro ser es también tendencia o un ímpetu que nos hace vernos como un proyecto a realizarse. En nosotros están todas las posibilidades y alternativas. Vernos como somos implica una apreciación, que nos hace participar del ser que somos en el devenir de nuestra propia construcción:

⁸⁰ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 143.

“La sabiduría permite al hombre ver y distinguir el alcance real de sus actos y puede así evaluarlos, seleccionarlos y dirigirlos. En la medida misma del autoconocimiento, el hombre ético se torna agente de su propio devenir, causa eficaz de su propia vida, cualquiera que sea el riesgo de su decisión. Se hace libre, en suma.”⁸¹

Es importante notar que cuando nos encontramos en un estado de tensión, es posible inclinarse hacia algún lado y no siempre es el bueno. La cuestión es que aunque podamos llegar muy lejos del lado contrario al bien, siempre debemos tener un ejercicio de intermediario, no podemos caer en la enajenación, por ello siempre es necesario estar investigándose a uno mismo. Este constante movimiento evitando la enajenación tanto del lado bueno como el malo es lo que permite tener una práctica que nos transforma la propia naturaleza y crea una naturaleza ética.⁸²

Para ejemplificar lo anterior Juliana Gonzales nos dice: “Es el hombre que radicalmente “hace lo que quiere” y que a la vez “no puede hacer cualquier cosa”: tiene un destino que cumplir; queda “esclavizado” a su propia voz interior, a su vocación, a su llamado de auto-superación.”⁸³

Arriba recurrimos a Heráclito ya que resulta muy claro que Juliana une el *Eros* al *Ethos*, pero es Heráclito quien mejor nos ayuda a entender el *ethos* en sus muchos sentidos. Esta forma de entender el *Eros* como un destino y el *ethos* como vocación es algo que proporciona Heráclito a toda la filosofía por medio de sus fragmentos.

Los puntos que se van exponiendo en el *Banquete* de Platón lo que hacen es ir construyendo la idea completa del *eros*. Además, según lo que vimos con Ficino,⁸⁴ *eros* inspira y educa al amado para alcanzar la perfección de algún bien como la belleza y expresa la tensión de un ser incompleto que busca completarse. La perfección de la que se habla sólo es posible mediante un ejercicio de elevación producida por la *filautía* que es la admiración de uno en sí.

Lo ético depende de esa tensión que se produce debido a la estructura ontológica del *eros*, de ser un intermediario entre mundos contrarios y al mismo tiempo complementarios. Esto nos proporciona a diferencia de muchos otros seres una posición especial o única que

⁸¹ Juliana González, *Ética y libertad*. p. 62.

⁸² *Ibid.* p. 65.

⁸³ *Ibid.* p. 67.

⁸⁴En el capítulo dos sobre Ficino, vemos que el orfismo dice que el amor es el más antiguo de todos los dioses, el más sabio y el mejor para educar a los jóvenes.

nos permite guiar nuestra vida, ya que la tensión puede mover nuestra forma de ser, puede aproximarnos a un mundo o a otro según nuestros anhelos, aspiraciones y deseos. Esta lucha entre contrarios es lo que ayuda a conocer porque en un mundo puede surgir la búsqueda por el otro y viceversa. Es lo que provoca una elevación que podemos ver realizarse en espiral porque el proceso de moverse de un mundo a otro no termina. El humano al ser un intermedio se mantiene siempre en el límite de los mundos y le es posible moverse rápidamente de uno a otro. Entonces “no hay razón sin amor”⁸⁵, porque es cuando uno se encuentra en la ignorancia que surge la búsqueda por la razón a través del ejercicio erótico de ser intermedio.

Hay que decir que la tensión que se produce es una expresión de nuestra insuficiencia: amamos porque somos carentes y somos conscientes de esa carencia. Amamos el saber porque no lo poseemos, pero sólo lo amamos hasta que somos conscientes que no lo poseemos. El primer beneficio del saber que no se sabe es que ilumina y guía nuestro deseo de querer. Toda la potencia que tiene el amor radica en la fuerza con que se funda su propio pensamiento.

Considerando que para Juliana González la idea de “*eros*, *daímon* y *ánthropos* son sinónimos”⁸⁶, somos una especie de “intermedio” entre dioses y hombres, la vida y la muerte, el conocimiento y la ignorancia, la medida y la desmesura. Esta posición de ser un intermedio da la posibilidad de estar en ambos campos porque permite movernos de uno a otro. Aquí podemos hacer una relación entre los conceptos de *eros* y ética, ya que la ética que está pensando Juliana González, entre sus muchos aspectos igualmente comparte el carácter de *daímon* a la hora del movimiento entre la esfera de lo racional y lo pasional. La ética que nos está proponiendo Juliana es una ética que tiene un movimiento entre aspectos aparentemente contrarios pero íntimamente unidos: el deber racional y el deber pasional.

Respecto a esta lucha entre el deber racional y la vida pasional, la filósofa retoma la idea de que existe un *eros celeste* y otro *vulgar* que podemos entender como el deber racional y el pasional. Uno es el amor a la belleza en sí, la búsqueda del conocimiento y la verdad, el otro es el deseo desmesurado, la exaltación de las pasiones y la pérdida de la razón. Una

⁸⁵ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, p. 373.

⁸⁶ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 77.

característica del hombre y su *eros*, es la constante lucha en la que se encuentra y su capacidad para moverse entre las distintas esferas de esa lucha. Lucha que lo hace buscar su estar completo afanándose a lo que no es pero que puede llegar a ser por muy lejano que parezca ese destino.

Dice Juliana Gonzáles que *eros* es tendencia, una tendencia que nos mantiene entre el ser y no-ser, es decir que el *eros*, por su ejercicio de elevación y enriquecimiento eleva al amante para hacerlo más completo pero al mismo tiempo le muestra que el camino para completarse cada vez es más largo. Por eso esta tendencia es como una forma de ascender por partes, crecemos a pequeños pasos sólo para darnos cuenta el camino parece nunca acabar. Como bien lo expone Platón en el *Banquete*, Ascendemos primero de la belleza que encontramos en el cuerpo del amado a un amor por todos los otros cuerpos, después ascendemos de la belleza de los cuerpos a las de las almas, y así en un proceso muy largo donde el fin último es alcanzar la belleza única. Podemos entender o ver esta tendencia del *eros* como una forma de volver a reunir nuestra esencia singular con una universal a través de un amor a la belleza:

“Eros, de hecho, es el móvil común del cuerpo y el alma, ambos unificados; es el ímpetu de la vida como tal. El amor por el otro conduce al amor por la totalidad y por la belleza en sí. El eros produce justamente la conciliación esencial entre lo singular y lo universal, lo concreto y lo abstracto, lo relativo y lo absoluto.”⁸⁷

⁸⁷ *Ibid.* p. 81.

Capítulo IV

Eros como demencia divina y elevación de sí mismo

Pasando a tratar los temas del diálogo del *Fedro* veremos que lo que se hace es confirmar que aun con todos los ascensos que hace el alma, el *eros* en ningún momento niega su corporeidad ni mucho menos su sexualidad. El *eros* platónico es inconcebible sin esa dimensión corpórea y también sensible de los humanos. *Eros* expresa la naturaleza decadente y finita que por su misma mortalidad nos da aspiración para ser y genera una pervivencia propia. A lo largo de la obra de Platón vemos presente una integración del pensamiento y la vida, una integración que da testimonio de la unidad indestructible que existe en cada uno de nosotros y nos otorga un carácter activo y comunitario en el desarrollo de nuestras vidas.

Juliana González nos hace ver que algo significativo en Platón es su apelación al mito, que puede entenderse como un contenido destinado a destacar el carácter contradictorio en la argumentación que Platón descubre a la hora de tratar la esencia del amor y el alma. En el diálogo del *Banquete* vimos que existe una naturaleza simbólica, dual y carente (debido al corte originario) que se representa con el mito del andrógino. También se nos dice que *Eros* es hijo de Poros y Penia y que representa nuestra condición ontológica de “lleno” y “vacío”, *de ser y no-ser al mismo tiempo*. Existe entonces en Platón un *logos* “mítico” que a diferencia del *logos* “lógico”, sí puede abarcar en unidad a los contrarios: que somos y no somos: “No se trata propiamente de composición, sino de tensión: es *unidad* que se alcanza en la oposición misma; no se concibe en términos de diferencias y reunificación, sino de lucha y unidad de contrarios.”⁸⁸

Con los anteriores capítulos podemos ver que el *eros* es el fundamento del *logos* y el *ethos*, es decir, conocemos y actuamos por amor, por aquella condición carente y contradictoria que nos constituye y nos hace afanosos en buscar la inmortalidad. Ahora bien, en este diálogo además de tratar el tema del amor y del alma, Platón habla también sobre la Belleza y lo que nos produce. Lo que se pone en discusión es la significación lógica y ética del amor que culmina en la Belleza. Igualmente lo que se intenta es hacerle justicia a la locura divina y notar la diferencia entre las formas de locuras antdivinas y nocivas para la humanidad. En

⁸⁸ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, (FCE, México, 1996) p. 136.

este dialogo, el *eros* está situado en el mismo plano que la locura poética y la profética y se nos dice que la inspiración es la esencia común de todas.

En un primer momento se afirma que la locura que produce el amor es en esencia irracional y por tanto tal locura es contraria a la sabiduría y a cualquier bien. Pero hay también una primera retracción debido a que no podemos decir que todas las locuras sean malas o irracionales: “Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes.”⁸⁹

La filósofa Juliana González, sobre este diálogo nos dice que a lo que nos quiere llevar el dialogo es que hay cuatro especies de locura, una de las cuales es inspirada por los dioses y que podemos entenderla como un *en-thusiasmo* o posesión de un cuerpo mortal por una divinidad. *Eros* saca a los hombres de sí y a medida en que es más erótico también es menos ético y viceversa, el que resguarda su *ethos* no ama. Platón en su dialogo aborda el problema de la irracionalidad del amor como puro *enthusiasmo*.

Hay cuatro tipos de locura inspirada por lo divino; la adivinación, la mística, la locura poética y la locura erótica provocada por el amor. La primera por ejemplo, es la de la profetisa de Delfos cuyos oráculos solamente podían ser emitidos cuando se entraba en un estado de trance.⁹⁰ La segunda es otro tipo de delirio adivinatorio pero en función de ordenar algunos ritos de purificación con el fin de mantener calmadas a las divinidades para evitar desgracias. La tercera locura es la obra de las musas: la locura poética, ésta es una de la más estimadas y grandiosas debido a que en su mayoría son elogios divinos. La última locura es la provocada por el amor, y es la locura con mayor dicha que pueden conceder los dioses.

Platón no habla mucho sobre las primeras tres pero sobre la última nos dice que es la que tiene la capacidad de elevarnos, de participar de lo divino. Como mencionábamos arriba, la locura erótica corresponde a un *en-thusiasmo*, es decir, a una posesión que ejerce lo divino sobre nosotros y nos impulsa a elevarnos por encima incluso de nosotros mismos. Ahora bien, ya que esta posesión la realiza *Eros*, eso quiere decir que se podría llegar a lo divino y

⁸⁹ Platón, *Fedro*, 244a.

⁹⁰ “sin delirio no hay adivinación” Antonio Gómez Robledo, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, p. 424.

elevarnos hasta la esfera más pura del ser o por el contrario caer hasta la esfera más baja del ser.⁹¹

Lo interesante es que en este dialogo la acción de *Eros* está ahora en la capacidad de mantenerse fuera de sí, *Eros* actúa a través del sujeto en tanto que éste está fuera de sí. Juliana González nos dice que la *sophrosyne* autentica es la que conjuga el *logos* y el *pathos*, es la que nos da una síntesis de la acción humana y la interferencia divina, entre poseerse a uno mismo y estar fuera de sí. Para Platón la sabiduría no estaría separada del arrebató erótico ya que es por amor que nos elevamos más allá de lo que seríamos nosotros en sí. El impulso erótico conlleva y nos permite la conjunción de las esas esferas del *logos* y *pathos*: “La ética no es mero auto-dominio⁹² racional, simple interioridad dueña de sí misma, sino que conlleva el delirio del amor.”⁹³

Esos aspectos contrarios que existen en nosotros al final no representan una oposición entre ellos, sino una unidad que se entiende en términos de lucha y unidad de contrarios. Esta estructura que lucha por mantenerse en equilibrio es la clave del *auto-movimiento* en el que consiste la esencia inmortal de la *psyché*.

En el movimiento del alma que la hace salir de sí, vemos que la dialéctica erótica presente en el *Banquete*, no entra en contradicción con ningunas de las *manías* descritas en el *Fedro*, si Platón llama al amor *manía* no es para adjudicarle irracionalidad, sino para mostrar la naturaleza divina de la experiencia erótica: es un don concedido por los dioses.

El entusiasmo provocado por el Amor, literalmente te arranca de ti mismo y te desplaza hasta dejarte fuera, y para que ahora el Amor que provoco ese entusiasmo se quede en tu cuerpo y actúe a través de ti. La idea de que se sale de uno mismo es para hacer notar que ni la acción ni el pensamiento están en uno, sino en el amado, es por eso que a la posesión divina o entusiasmo se le conoce como locura.⁹⁴

⁹¹ Esta elevación y caída es porque *Eros* conlleva a los contrarios y no se mantiene fijo.

⁹² Sobre este autodomínio nos va a decir en otro texto que :”no es un estado cerrado. Es la suficiencia que consiste en aceptar la insuficiencia, la seguridad de asumir la inseguridad existencial; la búsqueda perenne en que la vida consiste, la lucha sin fin por el ascenso; el esfuerzo permanente, de lo contrario no sería ética.” Juliana González, *Ética y moral*, (artículo. <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/>) p. 6.

⁹³ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 85.

⁹⁴ Acerca de esto: “*Eros* saca al hombre de sí mismo. A medida que es erótico deja de ser ético y a la inversa, salvaguarda su *ethos* en tanto que “no ama” Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, p. 138.

En el primer momento del *Fedro* se trata de mostrar la imposibilidad de que el amor esté ligado a algún tipo de bien o a la vida ética ya que en esencia el amor es *manía* o locura, lo cual pone en tela de juicio su esencia ética. Más adelante del mismo diálogo sucede lo que podemos entender como un retractación por parte de los participantes y se llega a un nuevo discurso donde se nos dice que la conjunción entre *eros* y *ethos* es posible, es decir, entre la locura erótica producida por una posesión divina y el más elevado destino del hombre, el de remontar vuelo valiéndose de sus propios impulsos.

Eros muestra su capacidad de ascenso y “la ética recobra su raíz pasional, la capacidad de un cumplimiento integral y una satisfacción vital.”⁹⁵ El amor entonces siempre va a estar inseparable del destino ético y en especial de los fines más racionales de la vida. El *eros* nos conduce a la suprema racionalidad que se encuentra en la esfera del verdadero ser.

Para Juliana González “el destino erótico y ético de las almas se da en dos dimensiones: una es la celeste y la otra la terrestre.”⁹⁶ La forma de entender esto es que en la vida, en todo momento nuestras almas son presas potenciales de *eros* para ser movidas. Un movimiento es el que viene desde el exterior y podemos entenderlo como un estímulo de lo divino o “la Belleza”, el otro viene desde el interior y se refiere a los impulsos de las pasiones. Ambos movimientos son los que le dan al alma su condición *alada* y le permite elevarse. Esto coincide con lo que nos dice Gómez Robledo respecto a que el alma, cito, “No podrá volver allá, con el pensamiento por lo menos, sino cuando por la reminiscencia eidética vuelvan a nacerle alas, las cuales reciben su alimento y desarrollo, lo mismo en este mundo que en el otro, de la contemplación de lo divino, o sea, de todo lo que es bello, sabio y bueno.”⁹⁷

El triple carácter del alma productor del *Ethos*

El tema del alma en Platón es muy extenso, y así como en *El Banquete* donde todo lo que se dice de *eros* depende de lo que se diga sobre la naturaleza del hombre, en este caso todo lo que se diga del *eros* depende de lo que se diga de la naturaleza del alma. En principio vemos que el alma es en esencia *auto-kíneton*, es decir, que se mueve por sí misma de manera autónoma y autogenerada ya que es principio de sí misma. Platón recurre al mito del “carruaje

⁹⁵ Juliana González, *El poder de eros*, p. 74.

⁹⁶ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. p.139.

⁹⁷ Antonio Gómez, Robledo, *Platón los seis grandes problemas de su filosofía*, p. 424.

alado”⁹⁸ para explicar esta idea respecto al alma, dice que el alma puede entenderse como un carruaje donde hay dos caballos que están jalando de ella, uno corresponde al deseo de conocimiento, la inmortalidad y el bien, el otro corresponde al apetito del deseo la desmedida y al mal. El conductor es nuestra razón que va al mando de los caballos. Vemos que el alma o *psyché* tiene un doble carácter debido a que como conductor del carruaje debe manejar ambos caballos que son esencialmente contrarios entre sí. Juliana González nos dice que el mito del carruaje muestra que el movimiento y la vida misma dependen de la presencia y lucha de esas partes contrarias que constituyen el alma y lo vuelven una unidad indisoluble de fuerzas o potencias en tensión.

Para hablar de esta unidad indisoluble hay que pensarlo no como una composición, sino como una unidad que alcanza una oposición completa, es decir, que es una unidad que contiene partes contrarias y que nunca logran volverse uno ni de producir algo que resulte de ellas, son una unidad que contiene ambos aspectos contrarios y los mantiene en constante lucha, en fricción dentro de la unidad. La conducción de ambas partes de esa unidad contraria es lo que muestra que lo importante es el movimiento que se está produciendo debido a esa contraposición y que nos permite la inmortalidad: “El alma misma es movimiento, y su movimiento es eterno y “autónomo” precisamente porque es principio de sí mismo (*arché*) por eso dura siempre.”⁹⁹

La unión de dos aspectos contrarios y su conducción, es lo que nos ofrece una visión más clara de que el alma se define no por esa complejidad y contradicción, sino por su movimiento producido por los contrarios y la conducción de nuestra razón que permite tener momentos de movimiento con una dirección.

La composición triple del alma es lo que nos ayuda a entender su eticidad en tanto conflicto y al mismo tiempo conducción y sentido, ya que de cierta forma podemos ver que ambos caballos, contrarios entre sí, representan las fuerzas que existen en el alma y que siempre están en constante tensión. Por ello, es tarea del *cochero* o nuestra razón poner rienda firme y marcar el camino a seguir por ambos caballos. Teniendo cuidado de no dejar suelto a ninguno de los caballos ya que desde el punto de vista del carruaje eso podría ocasionar un accidente: “El alma del *Fedro* es un alma desgarrada en sus propias contradicciones; lleva en

⁹⁸ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 86.

⁹⁹ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, p 137.

sí la luz y la oscuridad, la ascensión y el descenso; es alma *libre y posible*, y por ello es alma ética. no excluye los contrarios, sino que los contiene.”¹⁰⁰

Hay que tener claro que todo el movimiento del alma o del carruaje sólo es posible por los caballos que se mantienen en constante lucha. Eso quiere decir que a pesar de todo el potencial que tiene nuestra razón, por ella misma no puede mover el carruaje, pero lo que sí tiene que hacer es guiarlo. No dejar que los caballos guíen el carruaje, sino que solo lo impulsen. A la hora de guiar al carruaje las almas tienen una dirección para escoger la vida que quieren llevar, por tanto la libertad es condición de la vida del alma: “La libertad es en esencia *autokíneton* del alma.”¹⁰¹

En otro libro de la filósofa Juliana González, titulado *El malestar en la moral*, se trata a Freud y el capítulo sexto está dedicado al *ethos* y al *eros*, en éste se habla sobre las pulsiones y, además coloca al *Eros* como otro agente que interviene y pone en tensión las pulsiones. En cada uno de nosotros existen pulsiones o fuerzas que nos mantienen ya sea en movimiento o en reposo según sea la satisfacción producida. Todas estas fuerzas existen pero no precisamente existen en tensión dentro de nosotros, lo que pone en tensión todas estas pulsiones es el *Eros*, es decir, hay algo en nosotros que no permite seguir solamente la corriente de todas estas pulsiones, sino que pone una resistencia y la contrasta con las otras pulsiones que existen en nosotros.

Lo que parece es que el *Eros* (que en esencia es lo que somos) es lo que nos hace participar con más de una pulsión, es como una liga entre las pulsiones porque nos permite movernos de una pulsión a otra y además crea otra fuerza en nosotros que podemos entender como una *elección* entre las pulsiones. Según el texto, la tensión más notable es la del placer y displacer, esta se puede entender como libido contrastada con la posibilidad ética de la libertad. En esta parte vemos que la elección, constituye en nosotros una pulsión, algo que es aparentemente tácito para uno mismo y que nos hace movernos. Una forma de ver esta lucha entre las esferas del placer y displacer, es que el placer se refiere a la libido, a la naturaleza de uno, mientras que el displacer es lo que ya esperamos de nosotros mismos, es la herencia

¹⁰⁰ *Ibíd*, p 138.

¹⁰¹ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 89.

cultural que no se aprende pero que se carga siempre. Es una lucha entre lo que soy (libido) y lo que aspiro a ser.¹⁰²

El *Eros* abarca entonces todas las pulsiones que existen dentro de nosotros y también todas esas fuerzas que pueden verse como vinculo, liga, construcción y creatividad. Las fuerzas libidinosas que existen en nosotros no se ven como fuerzas destructivas sino como fuerzas de unión, fuerzas que producen grandes movimientos y enormes hazañas. La vida misma adquiere otro sentido, ya no se va a tratar de alejarse del displacer, se trata de la vida misma, de mantenerla en equilibrio y avance, de hacerla crecer y alcanzar estados del alma nuevos. “Más allá del placer [y la muerte] está el amor [*Eros*].”¹⁰³

Como ya hemos visto a lo largo del trabajo lo que explica esta dualidad o luchas que existen en nosotros es que el hombre es de hecho el ser del conflicto, es el ser que *es* y *no-es* al mismo tiempo debido a su herencia según el origen del que nos habla Diótima como hijo de Poros y Penia.¹⁰⁴ Existe una lucha dentro de nosotros que en un primer momento se puede entender como entre lo que soy y lo que debo ser y el *Eros* no solamente está poniendo en tensión ambas esferas, sino que en ese mismo ejercicio hay la posibilidad de crear una nueva pulsión en nosotros a la que le corresponde la figura del cochero o guía del carruaje, quien pone rumbo a los caballos.

Como lo estamos entendiendo, cuando el *Eros* pone en tensión las pulsiones crea una nueva pulsión que puede entenderse como el *ethos*, es decir, la fuerza que corresponde a lo que quiero ser y es *segunda naturaleza*. La lucha final sería entre las fuerzas de lo que soy (libido), lo que debo ser (conciencia moral) y lo que quiero ser (*ethos*). Esta última sería la más significativa ya que es la que permite crear un camino de vida con sentido real para uno mismo.

Lo que ocurre aquí no es algo sencillo, el alma contiene una diversidad y contradicciones que le dan su dinamismo y su constitutiva eticidad entendida como la conducción armonizada de las esferas del alma. El alma, que es una y diversa a la vez, es en sí misma inmortal ya que siempre carga con su polaridad interior que la mantienen bajando y subiendo

¹⁰² La filósofa no es quien identifica a esta “elección” con lo que aspiro a ser, pero ya que considera que la elección es el ideal con el que somos educados y hacia donde nos enseñan a conducirnos podemos entenderlo de esa manera.

¹⁰³ Juliana González, *El malestar en la moral*, p. 213.

¹⁰⁴ Sobre esto se habló en el capítulo III de este texto.

pero nunca en un estado estable, definido. Es por eso que nuestra alma se mantiene siempre en su estado eterno de lucha.

En categorías de Freud, existe en el alma, el *ello* que corresponde a ese reino del deseo y la vida psíquicamente inconsciente. Regida por el placer y no por la realidad, la libido es ciega y cerrada en sí misma buscando la satisfacción inmediata, es ajena a una verdadera satisfacción de las necesidades. Lo que se ve aquí en primer lugar es que la filósofa Juliana González está recurriendo a Freud porque aunque lo dice con otras palabras se está refiriendo a lo mismo. Aquí lo llama *ello* pero es claro que se refiere a la libido o la pasión del alma: “El *ello* representa, precisamente, el reino de la pura pulsión, del deseo, de la vida psíquica inconsciente, orgánica, emergente de la *naturaleza* biológica o instintiva, regida por el principio de placer y nunca por el de realidad.”¹⁰⁵

El *yo* corresponde a la parte consciente y racional que tenemos y que es el “mediador entre el trasfondo subjetivo del *ello* y el mundo objetivo.”¹⁰⁶ Al *yo* le corresponde ser lo suficientemente fuerte para poder satisfacer en cierta medida al *ello* y confrontarlo con la intención de controlar e incluso dominar sus deseos. Resulta claro que este *yo* se refiere a lo que nosotros estamos tratando como *Eros*, como ese mediador y productor de tensión entre las diferentes fuerzas del alma.

Cuando se habla del *super yó* se divide en lo que Freud llama *conciencia moral* y el *ideal del yo*, estas partes se forman debido al destino moral que se hereda de manera cultural, esto significa que nuestra alma se va configurando o construyendo un modelo del bien y del mal a partir de todos los deberes, valores¹⁰⁷ e ideales que rigen a nuestros antecesores. Además, no solamente heredamos ese modelo, también heredamos las herramientas para perpetuarlo y asegurar su herencia a nuestros sucesores. Estas herramientas que representan la censura, represión y castigo no es otra cosa más que la conciencia moral conformada por la cultura: “El Super-Yo es para nosotros la representación de todas las restricciones morales,

¹⁰⁵ Juliana González, *El malestar en la moral*. p. 218.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 219.

¹⁰⁷ “El valor es el resultado de la relación hombre-mundo. No se da lo uno sin lo otro. Es un hecho de relación. El valor es -situacional-, se produce, aparece en la milagrosa conjunción de dos polos, sujeto-objeto.” Juliana González, *La naturaleza de los valores*, (artículo. <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/>) p. 7.

el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento; en suma, aquello que de lo que llamamos más elevado en la vida del hombre se nos ha hecho psicológicamente aprehensible.”¹⁰⁸

Hasta ahora podemos empezar a ver que el *ello* representa la contraparte o contrario del *super yo* entendido como la conciencia moral, según Freud, entre estos dos aparece igualmente la tensión entre lo que soy (*ello*) y lo que debemos ser (conciencia moral), entre ser y no ser.¹⁰⁹ Existe un juego entre el *ello*, el *superyó* y el *yo*. La tarea del *yo* es mantenernos en movimiento entre ambas partes, es decir, en nuestra alma siempre existe este movimiento de tensión, que produce y destruye. En esta tensión entre las partes de nuestra alma podemos ver que surge lo que podemos entender como otra esfera, una esfera que corresponde al intento de sintetizar las esferas de lo que soy y lo que debemos ser: *lo que queremos ser*.

Es bueno reconocer que Freud piensa que la *conciencia moral* siempre va a representar algo malo que nos mantiene reprimidos. En el texto de la filósofa vemos que la moral en realidad busca promover un ideal del hombre, es decir, la moral se mantiene en el plano de lo posible y deseado y no precisamente tiene que ser algo que nos mantenga reprimidos. Podemos buscar la posibilidad de fundar una moral del *Eros* que le permita al fenómeno ético (la esfera de lo que aspiro y quiero ser) abarcar muchas y diversas alternativas de ser donde no haya represión, sino un sentimiento de comunidad y de direccionamiento que nos permita integrar y ayudar.

La importancia a la hora de tomar en consideración a Freud, es que sus estudios del psicoanálisis ofrecen ideas de valor práctico y también en el ámbito filosófico o teórico. Freud parece no tener presente todos los alcances éticos de su trabajo, pero es notable su preocupación que de cierta forma es correcto decir que en él existe “la mente de un moralista”¹¹⁰ El pensamiento de Freud no pone en cuestión la moral histórica, sino las bases de toda moral posible y toda proyección de la vida humana.

Para Juliana González:

“El psicoanálisis conlleva una nueva *idea del hombre* en la cual la condición libre, racional y moral de éste no parece claramente asegurada; en la cual, precisamente, queda abierto el

¹⁰⁸ Juliana González, *El malestar en la moral*. P. 220.

¹⁰⁹ *Ibid.* P.221.

¹¹⁰ “Y el propio Freud dice de sí mismo. “”Me considero una persona muy moral que puede suscribir la excelente sentencia de Th. Vischet: «lo moral es evidente por sí mismo»””. Juliana González, *El malestar en la moral*, nota a pie de página n. 4.

problema de la autonomía de lo ético, tanto en el orden de la conciencia como en el del deber y del valor.”¹¹¹

Unificación de lo racional, corporal y espiritual: Ética erótica

Para empezar a hablar de la unificación de estas cosas hay que ver que el movimiento de nuestra alma e incluso el movimiento de la vida son posibles gracias a la existencia de los contrarios que provocan el juego de equilibrio y desequilibrio de nuestra alma, así como al mismo tiempo forman una unidad: “No se trata de partes del alma, sino de una efectiva síntesis dialéctica (unidad y oposición) de fuerzas o potencias contrarias, paralela y complementaria a la síntesis del eros del *Simposio*.”¹¹²

Como ya vimos en el capítulo uno, nuestra ética y *ethos* depende del movimiento que provoca el *Eros* en nuestra alma. Y la moral está inscrita en el labor del *Eros*, lo que la hace una obra de vinculación y de amor destinada a construir unidades de vida cada vez más amplias, más altas, elevadas o ideales. Entonces, ya que tenemos un verdadero fundamento de unión con los otros que sería la moral fundada en el *Eros*, podemos crear nuestra segunda naturaleza o *ethos*: “El *ethos* es, en efecto, la segunda naturaleza del hombre: creada y cualificable; su carácter o su modo de ser propio y cualitativo, que es su modo de actuar y de disponer ante el mundo y ante los otros; el *ethos* es acción y es actitud radical.”¹¹³

La condición ética se encuentra implantada en nuestra alma, no es algo distinto a ella. Lo ético se cifra en la ambigüedad constitutiva y en la permanente alternativa de elevarse y caer, de bien y mal. Hay que ver que el movimiento del alma y por tanto su inestabilidad, su esfuerzo y la posibilidad de caída y subida no terminan nunca. En el alma, la ética no termina nunca.

Toda experiencia moral es una experiencia individual, en ella es donde los seres humanos configuramos nuestro *ethos* ya que implica una singularidad y una forma de actuar y reaccionar a las cosas que nos definen como individuos. El hombre verdaderamente ético es el hombre erótico ya que está vinculado y comprometido al destino común de lo uno con los otros y su suficiencia (siempre insuficiente) se muestra en su acción y disposición amorosa. El sujeto ético se sabe seguro en su propio riesgo de ser solitario y unido al mismo tiempo.

¹¹¹ Juliana González, *El malestar en la moral*, p. 8.

¹¹² Juliana González, *Ética y libertad*, p. 86.

¹¹³ Juliana González, *El malestar en la moral*, p. 236.

No existe exclusión de los contrarios: “No podemos afirmar el *yo* sin el *no-yo*.”¹¹⁴ El propio ser implica necesariamente el no-ser y esto no afecta en ningún sentido el auténtico amor por el otro y por lo otro, lo que hace es mostrar la posibilidad de alcanzar la perfección interior a la hora del trato con el otro, es la afirmación del *Eros* que nace por la alteridad.

Podemos pensar que el fin último del *Eros* radica en la *civilización* ya que el *Eros* mismo es civilizador y porque la lucha en las pulsiones de la civilización pueden verse como lucha en el interior del alma. Y aun cuando haya una especie de conciliación entre las pulsiones el deber ético es un ideal que se mantiene como posibilidad de la vida humana, en el texto se dice que “ahí donde era *ello* deben devenir *yo* y *superyó*; y ahí donde eran *yo* y *super yó* debe devenir *Eros*”¹¹⁵

El *Eros* entonces, como ya lo habíamos mencionado anteriormente muestra la naturaleza menguada o faltante del ser humano. Esto resulta en el conflicto de *ser* y *no-ser* pero no es precisamente negatividad sino movimiento. Ahora bien, el hombre es erótico porque necesita de otro para completar su propio ser o su parte faltante ya que el hombre es símbolo de otro hombre. Todo esto culmina en la idea de que la realidad del mismo hombre remite a una idealidad: lo que no se es pero que se puede llegar a ser, quiero ser, y se debe ser:

“La mayor virtud del alma estriba en esta posibilidad de mantener las oposiciones y el conflicto sin quebrantar las unificaciones; de que la unidad del psiquismo no consista, en definitiva, sino en la *tensión* misma de los contrarios, en el perpetuo y siempre in-estable equilibrio que es el que, en última instancia, explica la condición ética del hombre.”¹¹⁶

“En la ética erótica todas las fuerzas psíquicas se organizan precisamente hacia el fin de *Eros*: la preservación y el crecimiento de la vida; en la hegemonía de *Eros*, *Thánatos* mismo, con su negación, está puesto al servicio de la vida”¹¹⁷

La moral fundada en el *Eros* es lo que produce el *ethos* o segunda naturaleza capaz de hacer visible la felicidad, de hacerla posible o aparentemente alcanzable. La ética erótica no se trata de fuerzas puras moviéndose con toda su energía. Sino que son fuerzas que tiene sentido a la hora de moverse. Son pulsiones hechas fuerzas humanizadas, fuerzas con dirección ética.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 241.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 242.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 245.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 247.

Son individuales pero nos afectan la manera de actuar socialmente y nos orientan a fines y valores morales.

Sobre la Belleza, Juliana González en *El Banquete* se nos trata de conducir a la idea de la Belleza en sí, en el *Fedro* de lo que se trata es notar que La Belleza viene y se hace visible en este mundo provocando cientos de cosas a todas las almas que existen, ya que la Idea de Belleza conlleva la síntesis de lo tangible e intangible, es esencia pura que reúne lo intangible y a la vez lo visible, patente de lo bello en este mundo.

“Lo Bello en sí no es, hablando de propiedad, una Idea particular que corresponda a tal cualidad abstracta o sensible, una Idea análoga a las de lo Impar o de lo Blanco, determinadas según relaciones precisas y particulares. Es, por el contrario, una idea que expresa una relación universal y fundamental de todas las cosas, así en el cosmos inteligible como en este mundo, por la misma razón que lo Real o lo Verdadero.”¹¹⁸

Con la cita anterior vemos que para Platón, lo bello es el esplendor del Bien. La belleza que existe en el mundo es una imagen de la perfección o el Bien. En Platón podemos ver que el Bien y la Belleza son sinónimos.

Pensando en la Belleza y el momento en que se nos presenta en el ser que amamos, el caballo pasional del carruaje actúa con toda su *hybris*, es decir, con todo su desbordamiento y afán de posesión. Hay ocasiones que el caballo arremete tan fuerte que puede arrastrar por completo el carruaje, y con toda esa fuerza terminará en un atropellamiento del amado. Es ahí cuando se ve al amado meramente como objeto de deseo, por eso lo que seguiría a este desborde del caballo pasional es una especie de guerra entre esa pasión y la razón que tendría como rumbo una domesticación del caballo pasional, integrando su fuerza vital y deseo a nuestra propia forma de vida. Cuando dejamos de ver al amado como objeto de deseo y ahora lo vemos como un sujeto de amor que tiene una dignidad, un *eros* y una Belleza, esas fuerzas destructivas giran y cambian, ahora el *eros* actúa no con violencia sino con adoración. Es aquí que “surge el *eros* como respeto en uno de los sentidos más originario y profundo.”¹¹⁹

A la hora de un encuentro amoroso entre los amantes lo que se da no es solamente un choque de todas nuestras fuerzas opuestas, de ascensos y descensos, también se da la locura para estar fuera de sí y reconocer el bien del otro y la fuerza de elevación de los dos amantes,

¹¹⁸ Antonio Gómez Robledo, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, pp. 429-430.

¹¹⁹ Juliana González, *Ética y libertad*. p. 92.

asegurando la significación ética de los amantes a partir de su elevación debido a no estar encerrados en sí mismos. Esto no quiere decir que nos mantenemos siempre fuera de nosotros mismo, sino que a lo largo de la vida siempre van a existir momentos donde el arrebatado provocado por un encuentro amoroso nos haga elevarnos y salir de nosotros mismo, y con esto, cada vez que regresamos a estar en equilibrio lo hacemos de una forma nueva, más sabia, más elevada.

Pero hay una cuestión con el *eros* pues su naturaleza inestable, su potencial para cambiar y mejorarse hacen que no tenga una forma definitiva, es algo siempre cambiante que destruye y construye. Entonces, hay que admitir que el *eros* tiene un ejercicio donde lo que se construye puede ser derrumbado para construir otra cosa mejor o diferente. El *eros* es lo que le da al humano su condición ética, ya que pareciera que uno puede estar manteniendo en equilibrio las esferas de su interior, pero, a la vez, también ocurre lo contrario: basta con un encuentro amoroso que nos haga salir de nosotros mismos, perdernos en la violencia ciega, para que toda esa armonía se vea derrumbada por esas fuerzas violentas que actúan en nosotros.

Como lo estamos entendiendo, la ética es una conducción a lo largo de la vida, una conducción que puede verse perturbada por el apetito del deseo. Eso no quiere decir que no podamos ser éticos, sino que nunca estaremos realizados éticamente, estamos condenados a mantenernos siempre constantes en lo ético pero nunca realizados, aun así eso no quiere decir que no vayamos avanzando o elevándonos cada vez más, sino que el camino es aparentemente eterno para la ética ya que aunque podamos estar en equilibrio existe en nosotros el potencial y la fuerza para derrumbar todo ese equilibrio.

Teniendo en mente todo lo que ya dijimos podemos ver más claramente que la eticidad es tan inmortal como el alma y su automovimiento, lo cual también implica la existencia de la lucha de los contrarios. Después de todo quedan relativizados el bien y el mal y que la vida ética no conlleva ningún fin absoluto que lo lleve al bien. Además la moralidad ya no puede ser concebida en términos de pura racionalidad, la vida ética necesita integrar los aspectos irracionales y los de las pulsiones como elementos determinantes de la autenticidad moral. Y por último, que lo ético es inconcebible sin lo ontológico y lo ontológico sin lo

ético. “Ser y *valor*, ser y *deber ser* constituyen una unidad indisoluble en el pensamiento platónico.”¹²⁰

¹²⁰ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, p. 142.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo, se trató de mostrar cómo la ética que propone Juliana González es una muy buena alternativa para superar la crisis de la ética actual, una crisis que surgió por el peso que se le dio a la ética centrada en la razón y separada de las pasiones. Para ver más claramente lo que nos está proponiendo la filósofa, esta parte final será un resumen del trabajo actual, con las referencias a la obra de Juliana González.

Para empezar, vemos que ningún planteamiento de los pensadores individuales en el desarrollo de este trabajo está desconectado de los demás, por el contrario, hemos querido mostrar la liga estrecha entre ellos. Es importante mencionar que así como hay ideas platónicas que se encuentran en el pensamiento de los otros autores tratados en el trabajo, igualmente hay otra idea que existe implícita en los demás y que Juliana González la hace explícita, la idea es la de la visión ontológica del hombre. Esta visión está en *El banquete* pero es nuestra autora principal quien extrae toda su riqueza y además la utiliza como fundamento para la ética ontológica que nos propone.

Primero hay que empezar por resaltar las ideas platónicas principales que se desarrollan a lo largo del trabajo. Lo primero es el carácter ontológico del hombre, para Platón, la naturaleza humana es carente y está en constante búsqueda ya que conlleva en sí las esferas del *ser* y *no-ser*. Esta contradicción es lo que define al hombre y es la característica que lo hace existir como ser ético.¹²¹

La siguiente idea aparece en el *Fedro* y es la de la “elevación” producida por el entusiasmo de Eros. Una elevación por encima de lo dado que otorga firmeza y transformación al hombre en su tarea ética. Es una nota constitutiva, universal y permanente del ser. Ésta muestra que la ética no trabaja con un ser ya constituido, sino con uno que se va creando paso a paso, que hace crecer su propia esencia, su ser y su devenir.¹²²

Con Ficino, vemos en su obra un gran peso al tema de eros-esencia, al eros ontológico, esto revela una pervivencia de la idea platónica a lo largo de los siglos. Ficino en un

¹²¹ Véase el capítulo I: Eros en *El Banquete*.

¹²² Véase el capítulo I: Eros en el *Fedro*.

primer momento nos muestra la gran transformación que ha tenido el amor a lo largo del tiempo. En tiempos actuales la forma de concebir el amor no es igual a la forma en que la plantea Ficino a través de los mitos, para la sociedad contemporánea el amor no tiene, en general, ninguna connotación divina, aunque es posible encontrar excepciones aisladas. En todo caso, resulta importante, entender la conexión del amor con un Dios que según Ficino, nace primero que todos y que es el más sabio.

Todo lo que nos ofrecen los mitos es una imagen primigenia de lo que es el amor. Y es importante que se le relaciona con lo divino para indicar su gran poder. Los mitos nos muestran el alcance de Eros y su poder que no se limita solamente al plano terrenal ya que incluso en los dioses existe la influencia del amor, sin mencionar que es por amor que nacen los héroes. Esta idea del carácter divino del amor muestra que no puede ser malo y que por el contrario es necesariamente bueno ya que todo lo que se hace por amor es digno de reconocer como una hazaña. Un ejemplo de esto sería cuando Aquiles por amor se lanzó a la batalla en contra los troyanos debido a la muerte de Patroclo.

Es importante reconocer que para los griegos los dioses sí hacen males, hablando del amor, existe uno bueno y otro malo debido a que existen dos afroditas. Pero en la interpretación de Ficino, al menos en la parte donde nos habla del carácter necesariamente bueno que conlleva el amor, lo hace desde la idea de que el Amor surge junto con el Caos, y es por causa del Amor que del Caos surge todo lo demás.

Igual que en los griegos, Ficino considera que existen dos amores, uno bueno y otro malo. En el caso de Ficino, el mal amor hace referencia a la pérdida de uno mismo ya que el amante deja de pensar en sí para solamente pensar en el amado. Por otro lado, el buen amor es el que nos hace buscar “agradarle al otro” y consigue que el amante viva en el pensamiento del amado y el amado en el del amante. La exposición sobre la *physis* del hombre ofrece la idea ontológica de que somos seres partidos, seres que buscan siempre la parte que les fue arrebatada. Para Ficino, esa condición carente del hombre es lo que le brinda el motor que inicia la búsqueda por la unión y completud de su ser.

Por otra parte, Ficino resalta además la idea de que Eros es un *daímon*, esto es porque Eros es el hijo de los dioses Poros y Penia, eso lo convierte no sólo en un intermediario entre las condiciones de sus padres, sino como la conjunción en lo que ambos representan: *ser* y *no-ser*. Eros es un ser potencial, una riqueza no consumada, en potencia más que en acto.

Esto, en relación con lo anterior se puede entender como un impulso que mueve a los hombres y los hace participar de ambos aspectos. Como ya vimos; esta idea permitirá que el *eros* contribuya a que los humanos-puedan encontrar lo divino que existe en su condición de hombre terrenal.

Siguiendo, que Eros sea *daímon* significa que el amor es una fuerza de carácter divino. Una fuerza que afecta igualmente a los dioses y de cierta forma nos iguala a ellos, el amor es el ardor de un espíritu ajeno al nuestro que se apropia de nuestro cuerpo y actúa a través de nosotros.

Con lo que nos dice Ficino no solamente vemos todo el alcance divino del amor, también vemos su carácter ético que busca hacernos actuar de la mejor manera y con vistas a algún bien. En el caso de Juliana González, también existe esa relación pero en forma de implicación, esto significa que para que el *ethos* sea posible es necesario practicar un buen *eros* que mantenga activo el *ethos*. Es decir, el planteamiento de Juliana González es ontológico, no sólo de comportamiento sino que *eros* y *ethos* se condicionan mutuamente desde su propia raíz gracias a que ambos conocen la carencia, y la condición potencial de todo ser humano.

Como vimos en el capítulo III, *eros* y *anthropos* son sinónimos para Juliana González, por tanto, un buen *eros* sería el que surge de la amistad y que sirva como fundamento para formar comunidad. La idea del fundamento erótico Juliana González lo está tomando de Eduardo Nicol, quien nos ofrece una nueva idea del *ser-hombre* que explica su eticidad, ya que en este caso el hombre se identifica por su existencia cambiante y su carencia. Para Nicol, la esencia del hombre es erótica y ésta se hace presente en su expresión.¹²³

La idea del *eros-anthropos* muestra que en todos los humanos existe el aspecto de *ser* y *no-ser*, es decir, existe la lucha entre *lleno* y *vacío* que puede representarse en muchas contradicciones, un de ellas es la de “razón y pasión. Como este aspecto que nos mantiene en contradicción no se puede evitar porque el *eros* es justamente lo que integra los contrarios, la cuestión radicaría en mantener en equilibrio o armonía los aspectos contrarios que existen.

¹²³ Sobre esto: “El hombre está en su rostro, en su cuerpo mismo, en su obra. Consiste en esa unidad psicósomática, por la cual, como dice Nicol, no cabe propiamente hablar del -cuerpo- humano. Pues no es que exista un cuerpo y un alma unificados, sino una realidad unitaria, la cual es justamente eso. «expresión».” Juliana González, *Ética y metafísica en la filosofía de Eduardo Nicol*, (UNAM, Facultad de filosofía y letras, artículo. <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/>) p. 15.

Para Juliana González, este ejercicio de equilibrio entre las fuerzas opuestas que existen en nosotros, produce una elevación espiritual que por instantes nos permite contemplar todo nuestro potencial y por tanto crea en nosotros el deseo por perseguir todo nuestro poder. Sobre el potencial divino que existe en los humanos, hay que tener en cuenta el diálogo de *Fedro*. Sabemos que el amor es una especie de locura, pero a diferencia de la manía antídívina, la locura del amor es resultado de un *entusiasmo*, es decir, de una posesión divina. Esto quiere decir que la locura del amor es de carácter divino y no precisamente mala ya que permite la elevación a través de la contemplación de la Belleza. Para Juliana González, la sabiduría auténtica consiste en conjugar los aspectos que el *eros* está poniendo en tensión, de buscar la síntesis entre la acción divina y la interferencia divina, entre poseerse a uno mismo y estar fuera de sí.

Todo el ejercicio de tratar de equilibrar esos aspectos de nuestra alma, nos hace ver que entonces no se trata precisamente de dos cosas que se mantienen juntas, sino una unidad que contiene aspectos contrarios. Con esto Juliana González está pensando que a pesar de ser contrarios, no son excluyentes. Es una tensión posible porque un aspecto implica a su contrario, esto produce una tensión que perdura siempre y hace que nuestra alma se mantiene en movimiento, *eros* es el motor del alma porque pone en movimientos las fuerzas que existen en nosotros.

Hablando sobre el movimiento de las almas, en el *Fedro*, Platón considera que el alma es su propio motor y ella misma se mantiene en movimiento (*auto-kineton*). Esta idea la ejemplifica con el mito del “carruaje alado” donde pone a la razón como conductor y las fuerzas contrarias como caballos que tiran en direcciones opuestas. Para Juliana González la vida depende de estas fuerzas y su constante lucha. El alma no se define por su complejidad o contradicción, sino por su movimiento y conducción a lo largo de la vida. Es en ese ejercicio de conducción podemos ver todo el alcance ético de nuestra alma que se mantiene siempre firme a la hora de guiar a los caballos, ya que el conductor o la razón sin incapaces de mover el carruaje por su propia cuenta. Se necesita la fuerza de ambos caballos para poder llevar el carruaje a cualquier destino.

La idea de una unidad entre las diferentes partes del alma surge porque cada parte por separado no tiene el poder para lograr la “elevación” de la que el alma es posible. La razón pura y el deseo puro son grandes fuerzas del alma que se ven entorpecidas si no existe una

dirección hacia dónde dirigirlas. Para esto, también existe en el alma la una especie de conciencia que actúa como conductor o guía de esas fuerzas. Que el alma consiga su elevación debido a un ejercicio de conducción de sus fuerzas internas es lo que nos dice que la unidad de las partes del alma es necesaria para poder hablar también de una ética, de una conducción de las fuerzas internas y de uno mismo en vistas a lo que uno prefiere.

Por lo anterior, podemos decir que la unificación producida por el *eros* de lo racional, lo corporal y espiritual es lo que hace posible hablar de una ética del *eros*. Esta ética se cifra en la permanente alternativa de elevarse y caer. Es un camino que puede seguirse pero nunca acabarse ya que la ética tampoco termina. En esta ética no existe exclusión de los contrarios ya que el *yo*, implica siempre el *no-yo*. El *eros* le da al alma su condición ética porque al poner en tensión a los contrarios, también crea la posibilidad de desviarse y tener que reorientarse por el mejor camino.

La ética erótica de la que nos está hablando Juliana González es una buena opción para superar la crisis de la ética actual, una crisis que nos dejó en la urgencia de volver a refundar las bases que hacen posibles el mundo moral y la vida ética. . Esta ética permite entender cómo es que siempre existe un acercamiento con los demás, aunque a veces lo hagamos de manera negativa en el fondo existe un lazo de unión que podemos reconocer como amoroso y no sólo biológico, ya que va a la raíz de lo humano y ahí encuentra el constante devenir e interacción entre los aspectos contrarios del alma que *Eros* sintetiza.

Para terminar hay que mencionar de manera todavía más clara y resumida las ideas en el trabajo. Como ya se había mencionado en la introducción, la razón por la que es importante volver a preocuparse por la ética es porque el proceso crítico de la metafísica llevo a la ética a su crisis actual, una crisis que dejó a la humanidad sin fundamento universal o absoluto “valido para todos” que pudiera justificar y mostrar la dirección a seguir en la vida.

Para salvar a la humanidad del vacío existencial producto de la crisis, Juliana González, propone refundar varias ideas ligados a la ética: la de la condición humana, el carácter divino del amor y del hombre, la idea del *ser-hombre*, y también nos propone una forma de tener una ética acorde a estos elementos anteriores, es decir, nos propone una forma de tener o forjarse un camino de vida a partir de nuestra condición ontológica erótica que al final pueda servir como base para la construcción del mundo ético.

Bibliografía

1. Corradi M., “Alle origini della lettura neoplatónica del convitio: Marsilio Ficino e il de amore”, (Los orígenes de la lectura neoplatónica del Simposio: Marsilio Ficino y el De amore). En *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Vita e pensiero, septiembre 1997 Vol. 69, pp. 406-422.
2. Devereux J. A., “The object of love in Ficino philosophy”, (El objeto del amor en la filosofía de Ficino) en *Journal of history of ideas*, Vol. 30, University of Pennsylvania press, 1969, pp. 161-170.
3. Ficino, M., *De amore. Comentario al Banquete de Platón*, editorial Tecnos, colección metrópolis, España, 1985.
4. _____ *Sobre el furor divino y otros textos*, selección de textos, introducción y notas de Pedro Araza, traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1993.
5. Gómez, Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes problemas de su filosofía*, FCE, 1986.
6. González J., *El ethos, destino del hombre*, FCE, México, 1996.
7. _____, *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Porrúa, 1997.
8. _____, *El poder de eros: fundamentos y valores de ética y bioética*, México, Paidós, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
9. _____, *Ética y libertad*, México : UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1997.
10. _____, *Ética y metafísica en la filosofía de Eduardo Nicol*, UNAM, Facultad de filosofía y letras, artículo. <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/>
11. _____, *Ética y moral*, artículo. <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/>

12. _____, *La naturaleza de los valores*, artículo. <https://www.julianagonzalezvalenzuela.com.mx/>
13. Guthrie, W., *Historia de la filosofía griega*, Tomo IV, versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
14. Heráclito, *Fragmentos*, (varias ediciones)
15. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau, FCE, México, 1962.
16. Nicol E., *La idea del hombre*, México, Ed. Stylo, 1946.
17. _____, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982.
18. Platón, *Banquete*, traducción y notas Luis Gil; prólogo de Jorge Mejía Toro, Medellín, Colombia, Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
19. _____, *Fedón*, prólogo por Carlos García Gual y estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Editorial Gredos, Madrid.
20. _____, *Fedro*, introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 2016.