

LA IMPORTANCIA DEL *EROS* EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN:
UNA LECTURA DEL *SIMPOSIO* Y DEL *FEDRO*"

LINA MARÍA MOLINA SOTO
LUIS GIOVANNY HURTADO DÍAZ

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI

2011

LA IMPORTANCIA DEL *EROS* EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN:
UNA LECTURA DEL *SIMPOSIO* Y DEL *FEDRO*"

LINA MARÍA MOLINA SOTO (0239974)
LUIS GIOVANNY HURTADO DÍAZ (0124681)

MONOGRAFÍA PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADOS EN
FILOSOFÍA

DIRECTOR:
MAURICIO ZULUAGA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI

2011

CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN	3
1. AMOR Y BELLEZA EN EL <i>SIMPOSIO</i> DE PLATÓN	8
2. AMOR Y REDENCIÓN DEL ALMA INMORTAL EN EL <i>FEDRO</i>	27
3. <i>EROS</i> FILOSÓFICO: UNA RELACIÓN ENTRE EL <i>SIMPOSIO</i> Y EL <i>FEDRO</i> DE PLATÓN A MODO DE CONCLUSIÓN	45

INTRODUCCIÓN

¿Qué es el amor que hace que los hombres debatan sobre él, compongan numerosos versos, encomios, narraciones, libretos y vivan por él hasta el punto de comprometer y entregar sus vidas en nombre del amor? Desde Homero hasta el día de hoy el amor ha sido un tema de profunda huella en la literatura y en la filosofía occidental. Gracias a la tradición griega, el amor es generador de las más grandes bondades y, al mismo tiempo, las más grandes desgracias para la humanidad. Es posible ver que el tema del amor se halla presente en medio de las pasiones, la razón y las decisiones humanas. Grandes poetas, trágicos, sabios y amantes de la sabiduría fueron los que en los inicios de la literatura y la filosofía griega han revelado sus propias formas de comprender la esencia, los beneficios y los perjuicios del amor, e incluso han descrito distintas versiones para lograr una comprensión más detallada del amor. Homero y Hesíodo desde la perspectiva mitológica, Sófocles y Eurípides desde el plano trágico y Platón desde el punto de vista filosófico son algunos ejemplos que se pueden apreciar sobre la naturaleza, el impacto y las distintas maneras de comprender el amor.

En relación con la filosofía griega se puede observar cómo uno de los primeros filósofos, Sócrates, bajo la pluma de Platón, se ocupa de darle un giro interpretativo al amor reflexionando sobre su esencia y sobre la trascendencia de este para la vida de los hombres. También se puede analizar la implicaciones e importancia del amor para el mundo epistemológico y práctico de Platón, puesto que el amor será el motor que conduce a los hombres a la excelencia de su ser al mantener la mirada en el mundo de las Formas eternas, inmutables y verdaderas.

Es hora de señalar que, a lo largo de este documento, se presenta especial atención sobre la reflexión filosófica del amor erótico o *erōs* según el pensamiento de Platón. Para los griegos antiguos existen diferentes maneras de enunciar el

amo según el tipo de relación que se presente. Por ejemplo, se habla del amor *philia* para el vínculo entre las amistades; del amor *afrodita* cuando se trata de un lazo de atracción sexual y en el momento que se menciona el amor *eros* se hace alusión al amor incondicional se presentan en el amado y en el amante al momento de construir una relación más allá de un nexo amistoso o un simple momento de placer. El tema del amor *afrodita* no se encuentra trabajado en Platón, en cambio el amor *philia* sí se localiza en algunos diálogos, especialmente en el *Lisis*. El lector del diálogo *Lisis* encuentra allí la preocupación de Sócrates acerca de saber quién es el amigo cuando alguien ama a otro: el amado o el amante, o si no hay ninguna diferencia en ello¹. Sin embargo, la inquietud de Sócrates radica en el tema de la amistad (*philia*) y no en el tema del amor erótico (*eros*). Por lo tanto, este diálogo no será pertinente en este trabajo, porque en el *Lisias* amante y amado deben ser entendidos a la luz de la amistad en tanto que uno quiere al amigo y el otro es querido, y no a la luz del sentimiento amoroso o amor erótico.

La investigación que se presenta en este momento a través de este documento expone la importancia del *eros* en la filosofía de Platón, especialmente en dos diálogos: el *Simposio* y el *Fedro*, ya que en ellos se elabora una construcción discursiva acerca de la naturaleza, esencia, beneficios y, sobre todo, se manifiesta el valor trascendente que tiene el *eros* para la vida de los hombres a merced de la felicidad de ellos. Como es bien sabido, los diálogos de Platón están divididos en diálogos de orden socrático, que defienden exclusivamente la reflexión de Sócrates, y en diálogos de orden platónico, que recogen las posturas críticas de Platón frente a los planteamientos de Sócrates. El *Simposio* hace parte de los diálogos escritos durante el periodo de madurez de la producción intelectual del propio Platón. Dentro de este periodo se ubican también los diálogos *Fedón*,

¹ Véase, Platon, *Lisias*, 212b. La relación entre *philia* y *eros* en Platón es un tema extenso que debería ser tratado en una investigación detallada y específica sobre el tema. Por lo tanto, en el desarrollo de este trabajo no se tratará acerca de dicha relación. La relación entre *philia* y *eros* en *Lisias*, *Simposio* y *Fedro* puede ser analizada en ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, Librairie Felix Alcan, 1933.

Fedro y *República*. Autores como Findlay y Laborderie no han dudado en llamar a estos documentos platónicos como “diálogos ideológicos”, puesto que, si bien se exponen el punto de vista socrático, estos diálogos despliegan la perspectiva platónica acerca de la naturaleza ontológica de las diferentes Ideas o Formas: Verdad, Belleza, Bien, Justicia y demás. Es así que los dos diálogos que se analizarán de acuerdo a tres capítulos serán parte de los diálogos que, si bien presentan los discursos de Sócrates, despliegan las posturas del propio Platón frente a las enseñanzas de su maestro Sócrates.

La metodología de trabajo comienza con un primer capítulo que analiza el diálogo el *Simposio*. En este capítulo se sustenta la perspectiva platónica de que el *eros* no debe ser valorado desde la postura del dios que se hospeda en el amante o en el amado, en la misma naturaleza o en las virtudes, sino que el *eros* es el *daimon*. Este es intermedio o intermediario, entre los hombres y los dioses con el fin de que la humanidad llegue a desear lo bueno y genere cosas bellas a través de la Idea o Forma de Belleza. Se examina el *Simposio* desde su riqueza literaria y filosófica o partir del planteamiento de cada uno de los siete encomios dados a *Eros*. Además se dan algunos aportes acerca del diálogo en tanto su originalidad y estructura estilística que lo conforman como un “duelo de discursos” que se superan unos a otros. Discursos o encomios ofrecidos al dios *Eros* que van construyendo una escalera donde se va ascendiendo hasta llegar a la Idea de la Belleza.

El segundo capítulo examina los tres discursos eróticos expresados en el *Fedro*, tanto por Lisias como por Sócrates. Los dos primeros discursos bajo la guía de que el amor, puede ser un bien o un mal para el hombre dependiendo de la moderación o del desenfreno. Y el tercer discurso dirigido a considerar al amor como una *manía* divina otorgada a los hombres como especie de redención para el alma inmortal puede recuperar las alas que una vez tuvo, alas que le

permitieron contemplar la belleza de las Formas y actuar de acuerdo con ellas mismas.

Finalmente, el tercer capítulo se elabora como una conclusión que establece el vínculo entre el *Simposio* y el *Fedro*. Este vínculo es el tipo de vida que lleva el filósofo gracias al amor erótico. Aquí se examina la actitud de Sócrates como *eros*, en tanto que es amante de la sabiduría e intermediario para que los jóvenes cultiven y generen acciones bellas a partir de la contemplación en la Belleza en sí. En este capítulo se distinguen los tres tipos de vidas que generalmente las parejas manifiestan: la vida enfocada en los placeres y deseos desenfrenados; la vida encauzada en la fogosidad; y la vida dirigida por el deseo racional y el deseo de alcanzar la felicidad mientras se va marchando juntos en la vida. Es así que se concluirá con la relación entre *eros* y felicidad a través del camino del amor a la sabiduría, es decir, la filosofía.

AMOR Y BELLEZA EN EL *SIMPOSIO* DE PLATÓN

El tema central de este capítulo, será una antesala para resaltar algunos elementos significativos del estilo literario del *Simposio*. Dichos elementos permitirán comprender de mejor forma la estructura argumentativa de cada uno de los discursos presentes en este diálogo.

El escenario en el que transcurre la narración principal del *Simposio* es la cena ofrecida por el poeta Agatón, al haber obtenido el premio con su primera tragedia en las fiestas Leneas. Este episodio aconteció en la ciudad de Atenas, en el año 416 a.C. El suceso principal que narra el diálogo es precisamente lo ocurrido momentos después de la cena. En la Grecia clásica era costumbre que los hombres se reunieran alrededor de un gran banquete con el fin de celebrar alguna victoria. Era característico del banquete, no sólo la buena comida, sino la abundancia de la bebida para festejar hasta el amanecer. En este caso, los participantes del banquete que ofrece Agatón comen y beben juntos de izquierda a derecha, y festejan la victoria del poeta con cautela, ya que todos han bebido la noche anterior. Es así que llegan al acuerdo de celebrar sin embriagarse: “Al oír esto, todos estuvieron de acuerdo en celebrar la reunión presente, no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno” (176e). Posteriormente, Erixímaco propone que las flautistas se marchen con el fin de que los comensales presentes se dediquen a disfrutar el tiempo en mutuos discursos. Erixímaco da a conocer la propuesta que le ha dicho Fedro acerca de rendirle tributo a *Eros* más que a otro dios: “¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a *Eros*, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno?” (177a). El *Simposio* recrea un aspecto muy importante de la cultura griega como lo es la celebración y el modo de efectuar dichas celebraciones, no sólo con

comidas, sino en medio de la bebida y las alabanzas a los dioses. Sin embargo, el *Simposio* se enfoca en el momento posterior del banquete donde cada participante eleva su propio elogio a *Eros* dando cuenta de sus méritos y de sus virtudes. Es así, pues, que el tema principal del *Simposio* es el amor, tomado desde la perspectiva del dios.

El *Simposio* es fruto del contexto y de su tiempo. Anteriormente se afirmó que este diálogo narra una situación muy común de la época de la Grecia clásica. Así mismo, este diálogo es parte del ambiente literario que envolvía a la Grecia de Platón, como lo expresa Martínez en la introducción que hace del *Simposio* en la que afirma que alrededor de la época del *Simposio* existen este tipo de “discursos eróticos (*erōtikōn logōn*) compuestos por Cebes o relacionados con Alcibiades, y la razón de que no hayan llegado hasta nosotros en mayor número es la misma por la que no nos ha llegado gran parte de la literatura erótica griega antigua (Safo, Anacreonte, Alceo, comedia nueva, etc): la quema por parte del clero bizantino”².

El *Simposio* al contar con discursos *erōtikōn*, señala diferentes maneras de comprender al amor, no sólo desde la perspectiva divina (*Erōs*), sino también como vínculo intenso que une a las personas, deseo general, deseo apasionado preferiblemente sexual o deseo que conduce a la felicidad, o medio para llegar a conocer la belleza misma, es decir, la Idea de la Belleza platónica. El énfasis que presenta el *Simposio* radica en las relaciones entre dos hombres, entre un amante (*erastēs*) y un amado (*erōmenōs*), no entre las relaciones heterosexuales.

“En la antigua Atenas se aceptaba y esperaba que hombres de mayor se enamoraran de jóvenes menores, es decir, de adolescentes, y que buscaran gratificación sexual en ellos. Por lo general, tales relaciones

²Platón, *Banquete*, Introducción, traducción y notas de M. Martínez Hernández, Editorial Gredos, Barcelona, 2008. p. 11-12.

existían paralelamente a los matrimonios convencionales, en el caso del hombre mayor, y a la expectativa de estas relaciones, en el caso del joven. Aquel era llamado el “amante”, este, el amado [...] La relación involucraba al amante en el papel de maestro ético e intelectual, y al joven, en el papel de su estudiante”³

En especial en Atenas, la pederastia era reconocida como una relación educativa, por medio de la cual el amante, si bien disfrutaba de las relaciones sexuales, era visto como un tutor que enseñaba y moldeaba al joven hacia el reconocimiento de las virtudes en su propio carácter moral. El amante guiaba al joven hacia los principios de la virilidad, del buen vivir, de la felicidad y de la verdad con el propósito de transformar al joven en un buen hombre. El joven que recibía las bondades y el afecto del amante reconocía que debía aprender del talante del adulto, ya que aunque no tenía nada que enseñarle al amante sí tenía mucho que aprender de él.

El estilo literario que se encuentra en el *Simposio* obedece a una forma de escritura que ya Platón había utilizado en el *Parménides* al relatar el diálogo en un estilo indirecto que narra una historia dentro de otra historia. Sin embargo, en el *Simposio* hay una combinación de varios estilos. Al comienzo del diálogo los hechos se exponen a partir de una conversación que tienen dos personas. Luego, el diálogo pasa de una conversación a un cuasi soliloquio que narra la experiencia de Aristodemo el día que Sócrates lo invitó a ser parte de la celebración que Agatón había hecho para celebrar su propio triunfo. Posteriormente, el encomio no se encamina a describir la experiencia de Aristodemo, sino a relatar cada discurso que se ofrece en honor al amor. No obstante, dentro de la gama de discursos que se ofrecen se encuentra el discurso de Diotima dentro del discurso que pronuncia

³ Nehamas Alexander, *Una introducción al Simposio de Platón*, Revista Ideas y Valores, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, N° 143, agosto de 2010, p. 193.

Sócrates. Es así, pues, que el *Simposio* se caracteriza por ser un diálogo dentro de otro diálogo que está dentro de otro diálogo y este dentro de otro. Esta estructura narrativa que se presenta en el *Simposio* es semejante a una muñeca rusa matrioska. Esta muñeca se caracteriza por estar hueca por dentro, ya que en su interior se hospeda otra muñeca más pequeña que la anterior, y al abrir la segunda muñeca se encuentra una tercera muñeca más pequeña y al abrir ésta se observa otra muñeca, y así sucesivamente. Se dice que el *Simposio* guarda una estructura de “muñeca matrioska”, ya que es un diálogo entre Apolodoro y varios hombres ricos de negocios, que le piden el favor a Apolodoro de contarles lo ocurrido en la celebración de la victoria de Agatón. Apolodoro ya había sido interrogado por Glaucón, que le había pedido exactamente lo mismo, ya que se había enterado por parte de otra persona que había escuchado a Fenix que, a su vez, había sido informado de la ocasión por parte de Aristodemo, discípulo de Sócrates, que sí había participado de la reunión. A su vez, en el discurso de Sócrates, este narra el diálogo que había tenido con Diotima, sacerdotisa de Mantinea. Por lo tanto, el lector del *Simposio* se relaciona con aquello que Platón cuenta lo que Apolodoro le dijo a varios amigos, que Aristodemo le había narrado a Apolodoro, cuestión que ya Apolodoro le había dicho a Glaucón, porque este había sido enterado por uno que escuchó a Fenix, quien escuchó a Aristodemo. Y éste cuenta lo que escuchó que varios dijeron durante el simposio ocurrido en la reunión de Agatón, y en especial, cuenta lo que Sócrates dijo acerca de lo que una mujer le había dicho a él. Por lo tanto, en últimas, el lector, al entrar en contacto con el *Simposio*, se está relacionando no sólo con un diálogo, sino con muchos más. Del mismo modo ocurre con las muñecas matrioskas, que una sola muñeca alberga muchas muñecas en su interior.

El *Simposio* está directamente relacionado con el *Protágoras*. Según Brochard, “en ciertos aspectos, el *Banquete* puede ser considerado como una continuación del *Protágoras* y se puede suponer que los dos diálogos fueron escritos aproximadamente en la misma época. Todos los personajes del *Banquete* figuran

ya en el *Protágoras* como personajes mudos, es cierto; son los grandes sofistas”⁴. Es por esta razón que algunos comentaristas como Brochard no dudan en bautizar este diálogo como el “diálogo de los discípulos”, ya que en el *Simposio* es donde ellos, que son la segunda generación de sofistas, toman la palabra para dar muestra de los frutos surgidos de las enseñanzas de sus maestros. Fedro, a quien se le menciona en el *Protágoras* sentado a los pies de Hipias, es el discípulo entusiasta de Lisias; Pausanias es el de Pródico de Ceo; el médico Eríximaco es uno de los que escucha a Hipias y es discípulo de éste; y Agatón, según el mismo *Simposio*, es uno de los fieles a la enseñanza de Gorgias. Entre la serie de discípulos que se encuentran en el *Simposio*, cabe señalar a Alcibiades, quien, al llegar inesperadamente a la celebración, pronuncia el último de los siete discursos, como un discípulo de Sócrates. Todos estos discípulos, que han guardado silencio durante el *Parménides*, ahora tendrán la oportunidad de dar a conocer su propia formación y sus puntos de vista acerca del amor. Con ello, estos discípulos serán la imagen proyectada de sus maestros hacia los demás, convirtiéndose de esta forma en intermediarios entre sus propios maestros y las personas, que desconocen la posición de cada uno y que están dispuestas a escucharlos durante el *agōn lógōn*.

Ahora bien, el *agōn lógōn* lo inicia el discípulo de Lisias, Fedro, elevando un encomio a Eros anunciado que es el dios más antiguo, que no tiene padres y es digno de honra y de todo tributo. Al ser el dios más antiguo es la causa de los mayores bienes, por lo tanto, Eros es el deseo de honor por las cosas nobles y hermosas, y el sentimiento de vergüenza hacia las acciones feas. El amor nos guía a las sendas del actuar correctamente según lo que es digno de alabanza y no lo que es merecedor de todo deshonor y vileza. Para el enamorado no hay persona más importante que la persona amada. Del mismo modo, la persona amada hace todo lo posible para mostrar reciprocidad a los bienes y exaltaciones que le hace el amante. El alcance de esta situación es tan extrema que el amante

⁴ Brochard Victor, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1940. p. 50.

se vuelve un patrón de comportamiento o un fin para el amado, o viceversa, puesto que todos los valores frente a las acciones justas están supeditadas a la “mirada” del amante o del amado, más que la de otra persona. Es esa mirada de aprobación o de repulsión la que determina si la acción es vergonzosa o es acreedora de buena estima. Según Fedro, “un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado” (178d). Para Fedro, la belleza se halla en una persona, especialmente en el amante, porque el dios Eros se ha instalado en su propia vida. Es decir que el amante es mucho más divino que el amado al estar poseído por un dios. Vivir a causa del amor es entregarlo todo por el amado, incluso la propia vida, tal es el caso de Alcestris, una mujer que decidió morir por su marido.

Si bien Fedro considera que Eros es uno solo, el discurso del historiador Pausanias asevera que Fedro se ha equivocado en su consideración, ya que Eros es una dualidad. Para Pausanias, Eros no puede ser visto sin referirse a Afrodita y, como es bien sabido, de Afrodita hay dos versiones que se conocen. De modo que si al elevar un encomio a Afrodita se le hace elogio a las dos Afroditas, entonces también se debe hacer el elogio a dos Eros. Es decir que si Afrodita son dos diosas, con mayor razón Eros son dos dioses. En primer lugar se encuentra una Afrodita que no tiene madre, y según Hesíodo (*Teogonía*, 190ss.) Es hija de Urano, y es más conocida como Urania. En segundo lugar, se halla otra Afrodita más joven, que según Homero (*Ilíada*, V, 370-430) es hija de Zeus y Dione, que es llamada Pandemo. Es así que al distinguir las dos versiones de Afrodita, se concluye las dos versiones de Eros. En palabras de Platón, “en consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio” (180e). No obstante, Pausanias no sólo se enfoca en el carácter de divinidad que tiene Eros, sino también en su naturaleza dual. Es por ello que se considera que Eros no es totalmente hermoso y digno de ser alabado

como lo afirmaba Fedro. Sólo hay un tipo de Eros que sí nos induce a amar de forma bella y hermosa.

El Eros de Afrodita Pandemo representa el amor vulgar, la forma en la que aman los hombres ordinarios y el amor que prioriza la belleza del cuerpo y no del alma. Este tipo de amor es un amor egoísta, encauzado a la satisfacción sexual y al cumplimiento de todas las pasiones desenfrenadas del cuerpo. Además, el Eros Pandemo está encaminado hacia las relaciones entre hombres y mujeres mientras que el Eros Urania se basa en relaciones entre hombres, principalmente en términos de pederastia. No obstante, el amor Pandemo, que también es considerado como el amor vulgar se presenta en relaciones entre hombres que aman exclusivamente el cuerpo, hasta el punto de privilegiarlo por encima del alma. Y el error que se presenta al amar al cuerpo es que se ama lo efímero, aquello que aparentemente es hermoso, pero que en cuestión de un tiempo determinado puede cambiar. Amar al cuerpo sobre el alma es un amor péfido, vulgar y desorientado porque no ha sido consciente de que desde esa perspectiva se está amando algo inestable.

El Eros que procede de Urania, al no tener madre, no participa de la mujer, sino que es exclusivo para los hombres. A diferencia del Eros Pandemo, el Eros Urania es mucho más fuerte y más inteligente al dirigirse hacia lo masculino, ya que en la antigua Grecia los vínculos con la razón (*lógos*) y la inteligencia (*eidos*) eran cuestión relativa de los hombres y no para las mujeres. En consecuencia, las relaciones heterosexuales no eran identificadas dentro del rango de lo bueno, lo hermoso y lo noble. Al contrario, las relaciones heterosexuales eran valoradas desde la perspectiva del cuerpo y de la reproducción, tal cual como las considera el Eros Pandemo.

Desde la visión sociológica que propone Pausanias, se promueve la legitimización de la pederastia como el tipo de relación que personifica el Eros Urania, ya que

dicha relación está dirigida hacia la formación del carácter del amado mediante la virtud del amante. Para Pausanias el Eros celeste y no vulgar, es decir, el Eros Urania y no el Pandemo, es la máxima expresión del enamoramiento y del romance. Es desde el amor celeste que se aprueba y se perdona cualquier acción realizada por el amante, porque siempre se piensa que el amante, al estar enamorado, desea expresar su amor al amado: “en cambio, en el enamorado que hace todo esto hay cierto encanto y le está permitido por la costumbre obrar sin reproche, en la idea de que lleva a término una acción muy hermosa” (183b). El amor se materializa en las acciones hermosas que el amante realiza en pos de su amado. Por lo tanto, no hay amor si no se cuenta con un amado y con un amante. Es por ello que el amor es asunto de dos personas y no de una, como lo valoraba Fedro. Si bien, para Pausanias la belleza radica en dos cuerpos, uno amante y otro amado, es el amante quien tiene mayor valor porque las acciones hermosas son realizadas por el amante que es movido por el amor a su amado. Lo radical del amor celeste, en contraposición al amor vulgar, es que el amante y el amado se enfocan en el amor por aquello que permanece y es importante en la vida: el amor por el carácter. Según Pausanias, “el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a algo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable” (183e). Para finalizar el punto de vista de Pausanias, cabe anotar una vez más, el esfuerzo notable que hace Pausanias para justificar las relaciones pederastas como el mejor tipo de relaciones entre dos personas. En las relaciones pederastas la belleza no se expone a la vergüenza porque se ejecutan acciones hermosas y, con ello, se ve la belleza en su esplendor moldeando a dos personas en su carácter virtuoso. En las relaciones pederastas se encuentra uno

“sirviendo en cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha complacido, y el otro colaborando, igualmente, en todo lo que sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, puesto que el uno puede contribuir en cuanto inteligencia y virtud en general y el otro necesita hacer adquisiciones en cuanto a educación y saber en general” (184d).

El tercer discurso es el de Erixímaco que aprueba la dualidad de Eros, según lo que ha expuesto Pausanias, pero que no está de acuerdo en que Eros sólo se manifieste en los hombres. Desde la cosmovisión de naturaleza cósmica de Erixímaco, al ser médico, la belleza no radica en dos cuerpos, sino que se hace presente en todos los cuerpos, en la naturaleza animada e inanimada, en especial, en las ciencias y en las artes. El punto de vista de Pausanias es compartido por Erixímaco al ver a Eros presente en dos cuerpos. Pero Erixímaco analiza esta dualidad desde la perspectiva de la medicina donde existen cuerpos sanos y cuerpos enfermos. De modo que para Erixímaco “uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo” (186b). El amor se localiza en lo bueno y no en lo malo, en la armonía de los cuerpos (de cualquier cuerpo de la naturaleza) y no en la discordia, en el reconocimiento del orden que proponen las ciencias y las artes para la naturaleza misma. Erixímaco extiende la posición de Pausanias y lo que este considero como algo de la naturaleza humana, aquel lo reconoció como parte de la armonía cósmica universal. Y la razón por la que Eros es entendido como armonía cósmica es su carácter omnipotente responsable de toda felicidad para hombres y dioses, como también de toda comunicación y vínculo amistoso que articula la superioridad de los dioses con la fragilidad de los hombres.

El cuarto discurso es pronunciado por Aristófanes y comprenderá el amor a partir de la búsqueda de la belleza en la sociedad. Si bien a Aristófanes le parece correcto asociar el amor con el dios Eros, se debe ser cauteloso con ello, ya que Eros es el dios más filántropo de todos los dioses debido a la naturaleza humana. Lo importante del encomio de Eros estriba en el mito de los sexos que muestra que el estado original de la humanidad está en el “ser par”. Según Aristófanes en un comienzo existían tres sexos: el masculino, el femenino y el masculino-femenino (andrógino). La forma de cada ser era redonda en su totalidad, tenían cuatro manos y cuatro pies y dos rostros perfectamente iguales sobre la base de

un cuello circular. También tenían cuatro orejas y contaban con dos órganos sexuales. Como todos los seres guardaban las costumbres de rendir tributo y sacrificio a los dioses del Olimpo. Sin embargo, estos seres redondos poseían una fuerza extraordinaria junto con inmenso orgullo, que los llevó a conspirar contra los dioses. Un día Zeus reconociendo el honor y los sacrificios que recibían los dioses por parte de estos seres, y reconociendo su increíble fuerza y orgullo, determinó que debía debilitarlos para remediar la insolencia y la pedantería de estos seres. Fue así que Zeus consideró bien dividir a la mitad a cada uno de estos seres con el propósito de disminuir el peligro amenazante y de multiplicarlos para que fueran más útiles a los dioses por ser más numerosos, “y al que iba cortando ordenaba a Apolo que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado, ordenándole también curar lo demás” (190e).

Siendo divididos a la mitad, cada hombre moría de hambre y de inacción al no querer hacer nada separado de su par. Cuando esto ocurría la otra mitad buscaba otra mitad fuera hombre o mujer y desajustaba otra mitad que se quedaba sin su par. De ese modo muchos hombres y mujeres fueron muriéndose al no encontrar un par con quien asociarse. Zeus se compadeció de ellos y trasladó sus órganos sexuales hacia el frente de sus cuerpos para que al juntarse un hombre y una mujer pudieran engendrar y, así, lograr reproducir la especie humana. Es Eros quien con su poder permite que los seres humanos se atraigan en medio de la búsqueda de cada par con el ánimo de volver a su estado natural. Para Aristófanes “es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana” (191c).

El mito de los sexos en Aristófanes permite la reflexión del amor como el deseo permanente de regresar a un estado original de integridad y plenitud: siendo dos llegar a ser uno solo, al encontrar cada uno su respectiva otra mitad. Esta alusión

acerca del amor está muy relacionada a la manera como se ha construido la visión acerca del amor en occidente. El amor está en encontrar una persona que complemente el ser de cada uno, como si se alcanzará la felicidad por medio de la persona amada. El mito de los sexos justifica la naturalidad de las relaciones heterosexuales basadas en la procreación de la especie, y la naturalidad de las relaciones homosexuales, sea de hombres o sea de mujeres, fundadas en el principio de la asociación, por medio del cual cada ser busca su propio par para retornar a su antigua naturaleza. Por lo tanto, la belleza está en la idoneidad que se logra al buscar cada par. Y es así que el amor se comprende tanto su posición divina, puesto que es Eros quien garantiza que hombres y mujeres lleguen a ser felices y dichosos al encontrar cada uno su propio complemento, como desde una posición sentimental, ya que el amor es una búsqueda por regresar al estado de plenitud original.

El cuarto discurso es otorgado por Agatón, que llama la atención a sus compañeros de duelo, debido a que se han fijado más en las bondades que en la naturaleza de Eros. Agatón afirma que Eros es el dios, sobre todos los dioses, digno de toda felicidad por ser el dios más hermoso y el mejor de todos. Es así que felicidad está asociada con hermosura o belleza (*kalliston*) y con lo mejor (*aristón*), y todo aquel que cumpla con estas dos características es merecedor de toda felicidad. Para Agatón Eros es el dios más joven de los dioses, el más delicado, el más elegante, el más flexible porque es capaz “de pasar inadvertido en su primera entrada y salida de cada alma” (196a). Y sobre todas las cosas, la belleza de Eros se deposita en el conjunto de virtudes que moran en él. Eros es representante de la justicia, ya que no comete injusticia alguna contra ningún dios ni contra hombre alguno, ni tampoco es objeto de injusticia. Asimismo participa de la templanza, porque el amor domina los deseos y placeres del cuerpo al procurar el bien para el alma misma. Otra de las virtudes que Agatón reconoce en Eros es la valentía, ya que asocia el episodio que narra Homero cuando Ares se enamora de Afrodita y son sorprendidos por Hefesto (*Odisea*, VIII 266-366). Debido a este

episodio, Agatón concluye que Eros, al ser el amor mismo, ha dominado a Ares y ha mostrado su superioridad a través del dominio. Finalmente, la cuarta y última virtud que se asocia con Eros es la sabiduría. Eros es el motor, es decir, el deseo, que inspira a toda ciencia. De modo que toda arte y toda ciencia es descubierta bajo la guía del amor. Y toda belleza se recrea no en lo cuerpos, sino en las ciencias a las que el amor nos ha impulsado: medicina, política, construcción, biología, y cualquier arte u oficio.

Para culminar con su discurso, Agatón presenta un himno que manifiesta el carácter de Eros y la relación de él para con los hombres. Es en este himno donde Agatón proclama las bondades y favores que entrega Eros a los hombres, da muestras de un Eros activo que está presente y se preocupa por los hombres, y declara la superioridad de Eros sobre todos los demás dioses al ser el más hermoso:

“Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas y en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses [...], cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos [...]; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre” (197d,e).

Hasta el momento, el duelo de discursos se ha presentado desde una visión compartida que valora a Eros como un dios. Es decir que desde Fedro hasta Agatón han alabado y brindado su encomio acerca del amor estimando a Eros sólo como un dios que cuenta con una naturaleza, una razón de ser y brinda bondades con su belleza y su fuerza omnipotente a una persona, a dos personas,

a toda la naturaleza o a las ciencias. Los próximos dos discursos superaran a estos cinco primeros al apreciar a Eros desde nuevas perspectivas y no sólo desde su carácter de dios.

El quinto discurso es de Sócrates. Este discurso cuenta con un elemento adicional debido a que Sócrates comienza su participación aplaudiendo la participación de Agatón al afirmar que se debe partir de la naturaleza de Eros y luego seguir con las obras o bondades que surgen gracias a él. Sin embargo, a través del método de conversación-discusión que caracteriza a Sócrates, éste le muestra a Agatón que está equivocado en considerar que Eros posee la belleza. Según Sócrates, Eros es amor de algo y ese algo es muestra de lo que realmente tiene necesidad. Cuando se ama se ama y se desea lo que no se tiene. Eros ama aquello que no tiene, porque si lo tuviese no tendría la necesidad de desearlo porque ya sería propio. De modo que si Eros ama la belleza es porque no la tiene, y si esto es cierto, entonces Eros no posee belleza, sino que está falto de ella, pues se ama lo que no se tiene: “entonces, si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas” (201c). Por lo tanto, para Sócrates, Eros no puede ser la belleza misma, ni puede ser lo mejor porque está falto de cosas bellas y de cosas buenas. Con esto entonces “Sócrates aniquila los argumentos de Agatón y de los demás convidados. Demuestra, con la más irresistible evidencia, que el amor no es perfecto por sí mismo puesto que es siempre un deseo y supone la privación y el sufrimiento”⁵

Ahora bien, después de haber interpelado a Agatón, Sócrates presenta una posición acerca del amor que le ha sido enseñada por Diotima, una mujer de Mantinea, que era sabia en temas del amor. La cuestión significativa del discurso de Sócrates es que contiene otro discurso, al mejor estilo de una “muñeca matrioska”, que no representa en nada la posición que Sócrates ha defendido en otros contextos. El contenido que presenta el discurso que Diotima le ha revelado

⁵ *Ibíd.*, p. 59.

a Sócrates supera la perspectiva de éste hasta el punto de reconocer que ella lo ha inducido en los caminos del amor.

Diotima considera que Eros al ser deseo de la belleza, no es bello ni es bueno. Según Diotima, de la misma manera como la recta opinión (*horthē doxa*) es intermedia (*metaxy*) entre la sabiduría y la ignorancia, así, pues, existe un intermedio entre lo bello y lo feo. De modo que lo que no es bello, no necesariamente es feo, ni lo que no es bueno, no necesariamente es malo. Al no participar de lo bello ni de lo bueno, Eros no podría ser un dios, puesto que todos los dioses son felices y bellos. Pero tampoco podría ser un hombre, debido a todas sus bondades. Es así que Diotima declara que Eros debe ser un intermediario (*daimon*), puesto que está entre la divinidad y los mortales. Eros al ser un *daimon* es un vínculo (*syndesmos*) que une el mundo carente y frágil de los hombres con el mundo de la felicidad, de la belleza y de las bondades de los dioses. Esta visión de que el amor sea un intermediario cambia totalmente el rumbo que había marcado cada uno de los anteriores discursos que retomaban a Eros como un bien en sí mismo poseedor de la belleza y de la felicidad. Ahora con el discurso de Diotima, el duelo de discursos ha tomado una dirección platónica, en vez de una socrática, puesto que para Sócrates el punto intermedio no existe, y un ejemplo de ello es la consideración que tiene Sócrates acerca de la virtud y el vicio. No existe ningún término medio entre el conocimiento (virtud) y la ignorancia (vicio). Para Brochard, el discurso de Diotima cuenta con un énfasis platónico, que dentro de la misma estructura del *Simposio*, aunque es pronunciado por Sócrates, es expresado por otra persona. Según Brochard,

“Desde que Sócrates quiere exponer la idea de que el amor es algo intermedio entre el bien y el mal, invoca el nombre de Diotima. Es que, en efecto, se trata aquí de una idea nueva de capital importancia que es, en cierto modo, el eje del platonismo y que no sólo Sócrates no había

formulado, sino que estaba en perfecta contradicción con sus teorías más conocidas”⁶

La naturaleza daimónica (demónica) de Eros radica en que es hijo de Penia, personificación de la pobreza, y de Poros, que representa el esfuerzo dinámico alimentado por un perpetuo deseo que da plenitud a la vida y que es expresión de la valentía del hombre. El día que concibieron a Eros se celebraba el nacimiento de Afrodita y, es por esta razón que Eros acompaña a Afrodita en la belleza. Decir que Eros es hijo de Penia y Poros es afirmar que Eros cuenta con una doble naturaleza. Por un lado, su naturaleza es pobre, esto es que es necesitado, que vive descalzo, es duro, seco, inseparable de la indigencia. Pero, por otro lado, es valiente, está al acecho de lo bueno y de lo bello, es audaz, activo, ávido de sabiduría, un amante del conocimiento. De esta manera, Eros no es ni mortal ni inmortal, sino que es un *daimon* entre los dos. Nunca es rico ni tampoco es totalmente pobre. Es un *daimon* que ama la sabiduría, es decir, que es un amante de la sabiduría, que no siendo sabio tampoco es un ignorante. Eros no es amante ni tampoco es amado, es amor a las cosas bellas, y esto equivale a lo bueno, y la posesión de cosas buenas tiene como nombre la felicidad. Así que Eros es el deseo de poseer siempre el bien que nos lleva a la felicidad, ya que la única manera de llegar a la felicidad, siendo mortales, es a través del bien y a este se llega por medio del amor a la belleza.

La definición del amor según las enseñanzas de Diotima, enseñanzas que guardan una perspectiva platónica, no se quedará en que el amor es un *daimon* que nos conduce a la belleza, sino que sigue tejiéndose desde la óptica platónica. Es así que Diotima asegura que la naturaleza del amor radica que Eros, al ser amante de la belleza, es un filósofo, un amante de la sabiduría y ésta es lo más bello que existe (203d, 204a). Y las bondades del amor en los hombres se hallan en la procreación y alumbramiento en la belleza. La función del amor, según el

⁶ *Ibíd.*, p. 60.

discurso de Diotima, es engendrar en la Belleza, es decir, hacer nacer la virtud en las almas de los que son capaces de ello. Ya no se trata aquí de perseguir o siquiera de alcanzar la belleza, sino de producir o de engendrar las virtudes, y cabe señalar que las más altas virtudes radican en la Idea. De modo que la función esencial del amor es enseñar la virtud en jóvenes que cuentan con la disposición de formar un alma bella, a través de la filosofía. Cabe señalar que la virtud no es para todos los cuerpos, ya que no es natural. Es un don divino (*theía moira*).

Con lo anterior, el *Simposio* presenta el amor en una escala ascendente que va desde el amor a los cuerpos, a las almas, a otros objetos, las ciencias, las leyes hasta llegar al último peldaño que entiende que el amor es la generación de la idea de la Belleza en las almas⁷. La idea de lo bello no es más que un aspecto de la Idea suprema que expone Platón en otros *diálogos*⁸. El amor no es una posesión, no es un sentimiento, no es una decisión, es la generación de la Belleza misma. El amor es una acción que impulsa a los hombres a brindar frutos conformes a la Belleza logrando así el conocimiento perpetuo de la verdad. El amor es el alumbramiento cuando la belleza, estando en las almas mismas, sale a la luz a través de acciones virtuosas. Es decir que el amor no se trata de alcanzar la belleza, sino de engendrar virtudes sobre lo bello. Por ello, los amantes buscan jóvenes de almas bellas que puedan ser moldeados en su carácter para dar a luz la belleza que hay en ellos mismos. El amor es el impulso que encamina lo mortal en inmortal, puesto que, permite dar a luz lo fecundo que hay tanto en el cuerpo como en el alma. Bien sea en la procreación de hijos, en el caso de las mujeres, o bien sea en la procreación de acciones virtuosas a través del conocimiento del Bien.

⁷ “El valor del amor está fundado sobre la realidad metafísica de las Ideas: es sólo en el platonismo donde se puede hallar su verdadera teoría; y por eso, el Sócrates del *Banquete* atribuye a Diotima todas esas concepciones tan poco semejantes y en ciertos respectos, tan opuestas a las del Sócrates histórico”. *Ibid.*, p. 64.

⁸ Cfr., Platón, *República*, libro VI.

Para finalizar el duelo de discursos Alcibiades se hace presente no para especificar la naturaleza ni las bondades de Eros, sino para determinar que es a través de un filósofo que se engendra en la belleza. Es Sócrates, siendo un filósofo, quien conduce a los jóvenes hacia el mundo de la verdad y de la contemplación como partera que, no proporciona la vida, pero que sí sirve de guía en la tarea del alumbramiento. Por consiguiente, es Sócrates quien cumple con las condiciones para la comprensión de la Idea de la Belleza. Sócrates se dirige hacia los cuerpos bellos, y no se encamina por un solo cuerpo, sino que sabe reconocer la belleza en todos los cuerpos. Alcibiades muestra cómo Sócrates se ha acercado a él no para aprovecharse, sino para conducirlo a los territorios de la virtud, como buen amante de la belleza que es Sócrates. Ahora bien, Sócrates ha demostrado más que amar la belleza de los cuerpos, le preocupa la belleza de las almas al querer llevar a los jóvenes hacia la virtud misma. Y finalmente, Alcibiades muestra como Sócrates es Eros mismo al ser virtuoso y dedicarse a la contemplación. Un ejemplo de ello es que Sócrates “habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando [...] y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol” (220c-d).

En suma, el *Simposio* cuenta con una riqueza extraordinaria al momento de referirse al amor, narrando la visión griega y a la vez deja un rastro literario y social que muestra diversas maneras de entender el amor. Plantea diferentes puntos de vista para entender la naturaleza y los beneficios del amor, ya sea este considerado como parte de los dioses del Olimpo, o por su cercanía con la diosa Afrodita, o según se valore como un *daimon* o como un filósofo. El *Simposio* muestra a partir de un duelo de discursos que se superan unos a otros, como si fueran parte de una escalera y cada discurso fuera un escalón ascendente, que preguntarse por el amor es propio de los mortales y que vivir bajo la influencia del amor lleva al deseo de la inmortalidad, gracias a que el amor es un vínculo que

conecta a los hombres mortales con lo más perfecto y más eterno que es el mundo inteligible de las Ideas. Es Sócrates quien es el ejemplo máximo de que el amor es amante, pero también que se hace presente en los amados que conservan un alma que desea ser inmortal. En especial con la Idea de la belleza, que está presente en algunas almas y que, debido a la fuerza del amor, logra dar fruto por medio de la virtud, el amor es un anhelo de la belleza, la carencia de esta es igual a una búsqueda persistente de la misma. El hombre en su naturaleza ama lo que no tiene y que representa un valor, así el amor será ese impulso que lleva a satisfacer esa carencia de aquello que se desea.

He aquí un gran interrogante que surge una vez confrontados los discursos en un gran duelo: ¿a qué se debe que Diotima, con una perspectiva muy platónica, considere que los hombres con alma bella desean la inmortalidad? En otros términos, ¿a qué se debe que unos hombres deseen la inmortalidad y otro no? La respuesta a esta cuestión es retomada por Platón en el diálogo *Fedro*, que analiza la inmortalidad de las almas. Así que el *Simposio* no sólo tiene conexión con el *Protágoras*, sino que también el *Fedro* discurre sobre este tema. De esta forma, el amor como deseo de la inmortalidad en relación con las almas será el tema que será expuesto en el siguiente capítulo.

Amor y redención del alma inmortal en el *Fedro*

Afrodita, *erōs* y *philia* son tres modos del amor que los griegos diferenciaron teniendo en cuenta la naturaleza de los mismos; *Philia* es usado para designar el amor del trato familiar y amistoso entre los hombres, mientras que *Afrodita*, como la Diosa del amor del Olimpo, está asociada a la unión sexual. Según lo cuenta Hesíodo en *Teogonía* (194-202)⁹ la diosa Afrodita nació de la espuma formada en el mar de los genitales de Urano (el Cielo), cuando su hijo Cronos, después de castrarlo con una hoz, los arrojó al mar. Es así que el nombre de Afrodita está relacionado con la palabra griega *aphros* (espuma) porque a partir de la espuma surgida del esperma uránico, derramado cuando el sexo del dios del cielo penetró en las aguas del mar, surgió la gran diosa. Y, cuando se habla de *erōs*, dentro del marco mitológico, se le considera desde el ámbito erótico, como un anhelo que nace en el alma con gran ímpetu y que impulsa a buscar la satisfacción de un deseo amoroso. *Erōs* es el amor pasión, que acompaña y sirve a Afrodita, que penetra en el alma, inflama el corazón con una herida de flecha y hace que sus víctimas caigan a sus pies perdiendo la razón por la persona amada. Ahora bien, desde el plano trágico, *erōs* es temido ya que es un dios que puede llevar a grandes catástrofes a raíz de la fuerza del deseo que despierta en el ser humano, haciéndole perder el equilibrio y la cordura:

Erōs, invencible en batallas, *Erōs* que te abalanzas sobre nuestros animales, que estás apostado en las delicadas mejillas de las doncellas. Frecuentas los caminos del mal y habitas en las agrestes moradas, y nadie, ni entre los inmortales ni entre los percederos hombres, es capaz de rehuirte, y el que te posee está fuera de sí. Tú

⁹ Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid, Editorial Gredos, 1997.

arrastras las mentes de los justos al camino de la injusticia para su ruina. Tú has levantado en los hombres esta disputa entre los de la misma sangre. Es clara la victoria del deseo que emana de los ojos de la joven desposada, del deseo que tiene su puesto en los fundamentos de las grandes instituciones (*Antígona*, 782-798)¹⁰

He aquí una muestra de la posición trágica que describe a *Erōs* como deseo infundido en el alma producto de la belleza que procede del ser querido y que se recibe por medio de los ojos del amante. El amor visto desde el impulso o deseo erótico es reconocido, no gracias a la diosa Afrodita ni tampoco asociado con la *philia*, sino que es declarado como el amor proveniente del dios *Erōs*. Sin embargo, no en todos los casos ni en todas las condiciones, el *Erōs* es juzgado como el causante de males, catástrofes y perjuicios acaecidos por una belleza estimada. Como lo vimos en el capítulo anterior, Platón con su empeño filosófico, ha dado a *Erōs* un valor trascendente al ser el intermediario entre los dioses y los hombres, que orienta el alma humana hacia el cosmos divino, por encima del mundo sensible y de todas sus apariencias. En el *Simposio*, *Erōs* se presenta como una búsqueda ascendente hacia la inmortalidad, y esto se logra, cuando se conduce el alma al encuentro de la belleza. Por consiguiente, en Platón, el amor *erōs* es una fuerza divina que mueve y eleva con fervor hacia lo divino, logrando identificarse con el mundo inteligible donde radican las Formas inmutables y eternas de la Verdad, el Bien, de la Belleza y de la Justicia.

Es en el diálogo *Fedro* donde Platón vuelve sobre el asunto del amor presentado a lo largo de dos discursos eróticos (*erōtikōn logōn*), uno de Lisias y otro de Sócrates. Cabe señalar que en medio de los discursos se reconoce que el tema erótico también ha sido analizado por sabios varones y mujeres como Safo la

¹⁰ Sófocles, *Tragedias. Áyax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*. Traducción y notas de Assela Alamillo, Madrid, Editorial Gredos, 2000.

bella, el sabio Anacreonte y escritores de prosa de la época. Lo radical en este diálogo, que se examinará a continuación, es la relación que tiene el *erōs* con el alma inmortal y la razón por la cual ciertos hombres, en especial los filósofos, encaminan sus pasos hacia la belleza en sí gracias al impulso divino del amor.

Platón en *Fedro* nuevamente lleva a sus lectores, aunque no en gran escala como lo hizo en el *Simposio*, a un juego de discursos encerrados en otro discurso. En la primera parte del diálogo, se observa a Fedro muy animado al haber escuchado el discurso erótico de Lisias que trata acerca de si hay que complacer a quien no ama o al que sí ama. En el momento del encuentro de Sócrates y Fedro, éste posee el discurso de Lisias bajo su manto y aferrado a su mano izquierda. Anteriormente, Fedro ha escuchado este discurso de labios de Lisias, y no contento con ello, ha logrado que Lisias se lo repitiera. Después de haber escuchado a Lisias, Fedro ha leído el discurso tantas veces como para poder decírselo de memoria a Sócrates (228b). Sin embargo, Sócrates prefiere aprovechar la oportunidad que se tiene al encontrarse el discurso de Lisias presente ante ellos, y le pide a Fedro que se disponga a leer el discurso erótico de Lisias (228d-e). Con todo ello Platón presenta ante el lector, no sólo un diálogo común entre dos o más personas como lo ha presentado en otros textos, sino que en *Fedro* manifiesta un juego literario en la primera parte del diálogo, donde lo que está leyendo el lector es lo que Fedro le está leyendo a Sócrates, que muy seguramente, debió ser leído por Lisias a Fedro. En esta ocasión Platón vuelve a mostrar su riqueza literaria al utilizar nuevamente el juego de “muñecas matrioskas”¹¹ al momento de exponer un discurso acerca del amor *erōs*. Aquí el texto que ha escrito Platón cuenta con la presencia de otro texto que es leído. El texto de Lisias ha sido un discurso hablado a Fedro y, a su vez, ha sido un discurso leído directamente a Sócrates, y leído de forma indirecta por el lector del diálogo platónico.

¹¹ Veáse el capítulo anterior.

Una novedad de este diálogo es que presenta a un Sócrates desconocido al estar en un lugar diferente a la ciudad. Según lo que señala Fedro a Sócrates, “raras veces vas más allá de los límites de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas” (230d)¹². En este diálogo se nota a Sócrates caminando con Fedro en campo abierto y luego en reposo mientras leen y discuten el discurso de Lisias. Se le nota admirado por la naturaleza, los campos, los árboles, la hierba y la música de las cigarras, que hasta ese entonces no le había proporcionado ninguna inspiración. Según Sócrates, que le gusta aprender y es amante de las palabras, los campos y los árboles no le han querido enseñar nada, y es por ello que prefiere estar en la ciudad donde sí aprende de los hombres. Sin embargo, en esta ocasión, Sócrates es inspirado por la naturaleza misma del lugar donde está con Fedro, hasta el punto de narrar un mito basado en el canto de las cigarras que lo invitan a no cejar en la búsqueda del conocimiento.

El diálogo de Platón se elabora dentro del contexto de la época que revela el *ethos* cultural que se hacía presente frente al tema del amor especialmente entre hombres: entre un adulto mayor y un joven adolescente. Grube, tal cual como lo presenta el *Simposio*, señala que “el amor homosexual era considerado en general por los griegos como el único capaz de satisfacer plenamente los más altos deseos de los hombres, y que el amor entre hombre y mujer significaba para ellos poco más que un medio para la procreación”¹³. El diálogo está dentro de los parámetros de la pederastia¹⁴ en la antigua Grecia donde, en ciertas ciudades, se

¹² Todas las citas del diálogo *Fedro* provienen de la versión introducida, traducida y con notas de Emilio Lledo, Barcelona, Editorial Gredos /RBA libros, 2008.

¹³ Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Editorial Gredos, 1973. p. 141.

¹⁴ “Las leyes acerca del amor (homosexual) son fáciles de entender en otras ciudades, ya que son simples. En lugares incivilizados como Elis y Beocia se considera absolutamente bueno consentir al amante, seguramente para librar a los hombres del apuro de la persuasión, arte este para el cual su falta de cultura los hace incapaces [...] En Atenas y en Esparta, sin embargo, el asunto no es tan simple, lo cual es justo. Por una parte, perdonamos a un amante todo aquello que nunca se le perdonaría a otra persona: muchas ruindades, adulaciones e incluso perjuros encuentran excusa ante los dioses y los hombres. Por otra parte, protegemos cuidadosamente a los que son amados y les aconsejamos que no sean nunca complacientes. Esto último es justo también, ya que deseamos proteger a nuestra juventud del amante Pandemio y de su pasión exclusivamente corporal; nuestras restricciones son una prueba para el amante, al hacer correr el tiempo. Consentir buscando el beneficio propio o el honor es vergonzoso. Como en los demás casos, todo depende de

consideraba bien visto que los adultos mayores enamoraran a los jóvenes menores con el fin de cultivar en ellos la virtud y educarlos para la vida social dentro de la *polis*, mientras que los adultos disfrutaban de una gratificación sexual y emocional de parte de los jóvenes.

El diálogo platónico comienza con el encuentro de Fedro y Sócrates. Fedro está entusiasmado debido al discurso que ha escuchado de Lisias acerca del amor. El discurso de Lisias presentado por Fedro ofrece un consejo para la vida del joven amado. Este discurso es el primero de dos discursos eróticos que presentará el diálogo platónico. Según Lisias, la persona idónea para tener una relación sentimental es un hombre no enamorado, no siendo apto para esto el enamorado; entre los enamorados y los no enamorados, los primeros se arrepienten cuando el amor ya no está de su lado mientras que los segundos no tienen ninguna recriminación, puesto que han actuado con prudencia. Los enamorados no tienen control de sí mismos, pierden el buen juicio y padecen de desenfreno al dar cuenta que invirtieron esfuerzo y tiempo en algo que ya se ha terminado. En relación con la reputación del joven amado, los enamorados son imprudentes en el momento en que deban hablar acerca del joven, ya que se sienten ofendidos, arden en deseos de hablar y vanagloriarse, y en ocasiones, la ira y los celos los enceguecen y perturban las buenas decisiones. Por lo tanto, se debe preferir a los no enamorados quienes no llegan a obsesionarse con el amado y llegan a ser más sensatos a la hora de relacionarse con el joven logrando ser mejores amigos que los enamorados. En cambio, los enamorados se dejan llevar por la pasión y buscan con mayor interés la satisfacción física en vez del carácter del joven, además de que adulan excesivamente las acciones del amado y con ello tejen una imagen del amado que no en todos los casos concuerda con lo que realmente es. El no enamorado valora la amistad con el amado, incluso antes de tener cualquier

la forma en que se hagan las cosas, y en la única forma de asociación digna es aquella que tiene por objetivo la perfección moral. La asociación física está libre de vergüenza cuando –y sólo cuando—busca educar al amado en la sabiduría y en el valor” *Ibid.*, p. 156-157.

relación sentimental con el joven. Es así que Lisias al darle privilegio al no enamorado está considerando una perspectiva del amor que, tal cual como una pasión que conlleva a otras pasiones, es dañino para el hombre que se entrega fielmente a los efectos del amor, porque lo domina y lo desvía de sí mismo y del buen criterio. En especial, para Lisias el amor es un deseo por el cuerpo del otro, deseo que se apacigua con el tiempo y, por lo tanto, es algo efímero, temporal, perecedero y frágil.

Después de ser expuesto el discurso de Lisias, Fedro le pide a Sócrates que comente lo que ha escuchado. Sin embargo, éste prefiere pasar por alto el tema del discurso al considerarlo como algo falto de méritos literarios. Para Sócrates, Lisias muestra un gran deseo de decir lo mismo de diferentes formas adornando el discurso con palabras espléndidas haciendo un mal empleo de la retórica, puesto que sólo se centra en los adornos del discurso y no se enfoca en presentar una propuesta de contenido sólido frente al amor. Desde el punto de vista de Sócrates, Lisias muestra un “afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien” (235a). Después de insistirle Fedro, Sócrates procede a realizar su discurso según la propuesta de Lisias acerca del amor. Según Sócrates, Lisias se ha centrado en los efectos del amor, en vez de analizar cuál es la naturaleza del amor, de modo que Sócrates comienza su discurso deliberando¹⁵ acerca de qué es el amor y cuál es su función.

Se dice que el amor es “el deseo de la belleza”, pero esto parece ser muy amplio. Para explicar mejor el significado del amor, Sócrates parte de dos principios presentes en los hombres, el primero un deseo innato de placeres y, el segundo,

¹⁵ Emilio Lledo en la nota 31 de la traducción al *Fedro* muestra la existencia de tres niveles del análisis intelectual del método socrático relacionados con la deliberación (*boúleusis*), a saber, un nivel que tiene que ver con aquello que nos parece ser, otro nivel con aquello que verdaderamente es y, el último nivel, con una síntesis en común acuerdo entre los dos primeros niveles. Véase: “uno que apunta al espacio subjetivo de la deliberación y que provoca el error. Otro que se refiere al espacio objetivo, “conviene saber de qué trata la deliberación” [...] Un tercer momento lo representa el engarce “intersubjetivo” del saber del que el “ponerse de acuerdo” (*diomologoúntai*) sirve de condición y de contenido”. *Fedro*, Op. Cit., p. 20. Posteriormente el tema de la deliberación es analizado por Aristóteles en el libro *Ética Nicomaquea*, libro III.

un juicio u opinión adquirida de tender hacia lo mejor. Cuando estos dos principios se enfrentan y prevalece el primero, se le llama autodominio (*sophrosyne*) y cuando ocurre lo contrario, entonces se le nombra como desenfreno (*hybris*). El amor sería entonces una forma del segundo principio, siendo el amor *erōs* un deseo irracional hacia el placer de la belleza corporal. De modo que desde la posición de Lisias¹⁶ el amor sería un placer dirigido, no a la comida, ni a la bebida, sino a la belleza corporal. En palabras de Sócrates y desde la postura de Lisias el amor es:

“[A]petito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño” (238c).

Un *erōs* egoísta, celoso y agresivo es el amor que Sócrates está señalando en estos momentos para dar cuenta de lo dañino para el alma misma que puede ser este tipo de amor. Para Sócrates, este amor pandémico, basado en el discurso de Pausanias en el *Simposio*, es dañino para el alma del amado, porque el amante, al centrarse en el placer corporal y al no centrarse en el carácter moral o en el alma del amado, preferirá mantener en un estado de inferioridad y optará por mantener un amado que sea ignorante, cobarde e incapaz de expresarse. Asimismo, Sócrates afirma que este tipo de amor mantendrá al amado apartado de la sabiduría, ya que siempre buscará que el amado se aferre a la ignorancia o dependa en todo momento del amante. Y con ello, también se le excluirá de la vida social y de las acciones virtuosas logrando que el amado cultive un carácter débil. En esta instancia, el amor es sólo un deseo corporal que busca satisfacer su

¹⁶ Platón introduce el discurso de Sócrates bajo una posición irónica de Sócrates al estar resguardado en las palabras de Lisias. Véase “Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte” (237a). Posteriormente, Sócrates cuando elabore su palinodia hablará con la cabeza al descubierto.

apetito y no tiene como prioridad la felicidad y la inmortalidad del alma. La tesis de Luis Gil resume este amor de corte pandemio de la siguiente manera: “el amor, tal como es concebido en este discurso, es un estado de desequilibrio (*hybris*) que produce en el alma el triunfo del apetito (*epithymia*)”¹⁷.

Después de pronunciar Sócrates su propio discurso basado en la posición planteada por Lisias, aparece una señal del genio divino (*daimon*) de Sócrates alertándole de que no debe abandonar el lugar sin antes haber ofrecido una palinodia al haber ofendido a los dioses. Sócrates vuelve sobre lo que ha dicho y piensa cuidadosamente hasta llegar a la conclusión de que Eros es divino, según la mitología es hijo de la diosa Afrodita y, por lo tanto, Erōs no puede ser malo como se le ha señalado en los dos discursos, tanto en el de Lisias como en el de Sócrates mismo. Así que, después de haber caído en cuenta de la blasfemia que ha cometido contra los dioses, Sócrates se dispone a elevar una oda en la que se retracta de lo dicho anteriormente. Oda que presentará la opinión de Sócrates con el fin de marcar la distancia entre su argumento y el de Lisias; en esta ocasión Sócrates pronuncia su palinodia sin ocultarse, descubriendo su cara y sin tener vergüenza (243b).

En la palinodia, Sócrates parte de la consideración de que el amor erótico definitivamente es una locura o demencia (*manía*). Sin embargo, no toda locura proviene de una enfermedad, también están las locuras concedidas por la divinidad que originan los más grandes beneficios. Cuatro son las *manías* que proceden de la divinidad, la primera de ellas es la profecía que es superior a la habilidad racional de predecir el futuro a partir de signos y presagios. La segunda forma de locura es la consiste en la posesión, que por medio de ritos purificadores, oraciones y cultos, llegan a liberar a una persona o a una familia de algún tipo de

¹⁷ Gil, Luis, “Presentación de *Fedro*” en *El Banquete, Fedón, Fedro*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983. p. 252.

maldición. La tercera forma de esta *manía* proviene de las Musas hacia los poetas. La última *manía* es el tipo de locura otorgada por la divinidad a los amantes y a los amados para lograr su mayor fortuna. A esta locura divina es la que se ha de llamar *erōs*. Y, si bien *erōs* es una locura divina, no debe confundirse con la locura producto de las enfermedades humanas.

El amor es una forma de locura, la más excelsa de todas, y la que mayores bienes produce en las almas, tanto en el amado como en el amante. No obstante, para Sócrates estas bondades no pueden comprenderse acertadamente mientras no se conozcan la esencia y la naturaleza del alma, junto con sus pasiones y sus movimientos. El razonamiento que expone Sócrates para la inmortalidad del alma se presenta a continuación. Dentro de las cosas móviles existen dos, las que se mueven a sí mismas y las que mueven a otras aunque reciben el movimiento a su vez de otras. Lo que siempre se mueve pertenece al primer grupo, esto es las cosas que se mueven a sí mismas y por ellas mismas. Para Sócrates, todo lo que se mueve a sí mismo es inmortal, porque al no cesar de moverse, no puede cesar de vivir. La vida es movimiento y todo aquello que se mueve a sí mismo en todos los momentos sin esperar ser movido por otra cosa, sino que es principio de su movimiento es inmortal. Lo que siempre está en movimiento es fuente y origen del movimiento, y no cuenta con un principio de sí mismo. Por ello es ingénito e imperecedera. Ahora bien, reconociendo que los seres que se mueven a sí mismos son los animados, es decir, los que tienen alma, no habrá ninguna dificultad en identificar el alma con lo que se mueve a sí mismo. Y si esto es así, concluye Sócrates, el alma es por necesidad inmortal, ingénita indestructible. Una vez aclarada la esencia inmortal del alma, Sócrates examina la naturaleza y el destino del alma.

Para hablar de la naturaleza del alma y de su destino Sócrates acude a la representación metafórica para decir a qué podría parecerse el alma.¹⁸ El alma se parece a una fuerza de una biga alada de caballos y su respectivo auriga. Los caballos y el conductor que representaría a los dioses son todos buenos y de buena estirpe, en cambio los demás (cada alma) están mezclados, un caballo es bueno y el otro caballo es malo. Cada alma recorre el universo, cuidándose de lo inanimado para no perder sus alas, y en medio de su recorrido vuela hasta surcar las alturas y a relacionarse con todo lo divino: lo bello, lo sabio, lo eterno, lo inmutable y lo bueno. Durante el viaje, cada alma viaja siguiendo a los dioses y a los demonios. Éstos marchan en once compañías, cada una conducida por uno de los dioses del Olimpo mientras que Zeus va a la cabecera. Según lo que relata Sócrates, hay días en los que la marcha de las almas siguiendo a uno de los dioses llega hasta el dorso del cielo para contemplar las cosas que hay fuera de él. En este lugar supraceleste reside la realidad verdadera, el mundo de las Ideas eternas e inmutables donde las cosas son lo que verdaderamente son. Allí se puede apreciar el conocimiento verdadero del ser verdadero, puesto que reposa la Verdad que sólo es vista a través del *noûs* (246b-247e).

El problema radica cuando no todas las almas corren con la misma fortuna. En algunos casos ocurre que el caballo malo y pesado empuja hacia abajo y el auriga es vencido por la fuerza que ejerce este caballo. Otras almas corren con mejor suerte cuando el auriga no se deja ganar por la tensión del caballo malo y alcanza a contemplar, aunque con cierta dificultad, las realidades verdaderas por encima del borde. Definitivamente, otras no cuentan con ninguna suerte y tratando de

¹⁸ Cabe señalar aquí que Sócrates establece una diferencia entre saber cómo o qué es el alma e indicar a qué se parece. El primer interrogante requiere de una explicación divina y el segundo sí demanda una explicación racional humana. Deliberar sobre lo qué parece el alma es producto del uso de la razón, propia a los hombres mientras que definir qué es el alma no estaría dentro de las capacidades netas de los hombres, sino que sería resultado del intelecto puro (*noûs*). Véase, Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía*, Tomo IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Barcelona, Editorial Gredos, 1998. p. 406. “De algún modo, el alma tiene que ser no sólo el *noûs*, sino también la fuente de las pasiones y los deseos. Su naturaleza sólo puede ilustrarse mediante el símil o la metáfora, porque, como Platón admite con franqueza, describiría tal cual es no estaría al alcance de las capacidades humanas (246a)”.

alcanzar la cima son pisoteadas por otras y, en esa batalla, pierden sus alas y caen al mundo sensible para alimentarse de la opinión. Es así que Sócrates finaliza este momento de caída de las almas diciendo: “todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento. El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay” (248b-c). Al perder sus alas, el alma cae hasta que se instala en un cuerpo terrestre, provocando movimiento al cuerpo en virtud de la fuerza del alma misma. A esta cristalización entre cuerpo y alma es lo que se le llama “mortal”. Ya en el mundo sensible, siendo un compuesto de alma y cuerpo, no se puede disfrutar de la contemplación de la belleza en toda su majestuosidad, sino que se debe conformar con las bellezas sensibles.

Una vez caída el alma, al haber interactuado alguna vez con la realidad verdadera en el mundo supraceleste y al no poder volver a alimentarse de la llanura de la Verdad, llega al mundo sensible y se encarna en algún cuerpo dependiendo del alimento que haya consumido al contemplar la Verdad. Entre mayor haya sido su relación con el mundo supraceleste y con la Verdad, su cuerpo encarnado también estará más deseoso de regresar o de iniciarse en los caminos de la Verdad. Es así que la primera encarnación que vivirá dicha alma será en un seguidor de la sabiduría, de la belleza, de la cultura y del amor. Es decir, la vida del filósofo. La segunda será la del monarca o la del jefe de guerra; la tercera la del político u hombre de negocios; la cuarta la del atleta, entrenador o médico; la quinta la del profeta o autoridad ritual; la sexta la del poeta u otro artista; la séptima la del artesano o agricultor; la octavo, la del sofista o demagogo y, finalmente, la novena será la del tirano. Aquí se puede apreciar que Sócrates establece un orden sociológico de cuál es la prioridad de los ciudadanos en la *polis*. El ciudadano principal será el filósofo, aquel amante de la sabiduría y el ciudadano de categoría

más baja será el tirano¹⁹. El alma que vive una vida justa alcanza un destino mejor para su próxima reencarnación, y si persiste en obtener nuevamente sus alas entonces en su próxima vida reencarnará en la categoría siguiente de la que acaba de vivir y, así sucesivamente hasta llegar al filósofo. El alma que llega a recobrar sus alas es aquella que llega a vivir tres veces la vida justa del filósofo, siempre dedicada a alcanzar la sabiduría, la belleza y la justicia en sí. Las demás almas, que no llegan a vivir según la vida del filósofo, son juzgadas y enviadas bajo tierra para recibir un castigo y después de mil años, eligen su segunda vida. Si el alma llega a vivir plenamente bajo los deseos desenfrenados y mezquinos al finalizar su vida es castigada a caminar errante por el Hades²⁰.

Volver a tener las alas es tarea difícil, se trata de perseverar en la belleza porque se debe reencarnar tres veces en filósofo y mantenerse en la memoria de lo que se vivió al contemplar la Verdad, y para esto, depende de qué tan cercano se haya podido estar en la contemplación del mundo supraceleste cuando el alma aun tenía sus alas. Aquellas almas que se creyeron más que otras, que disputaron entre sí y se quitaron las alas, no llegan jamás a ver nuevamente sus alas renacer. La divinidad se hace presente para las almas caídas, quienes tienen la oportunidad de volver a ser partícipes de la Belleza, de la Verdad, del Bien y de la Justicia, todas ellas Formas o Ideas del mundo supraceleste²¹. Ahora bien, entre todas las Formas, la Belleza cuenta con una característica especial en el *Fedro*.

¹⁹ Según Luis García, con esta clasificación que se establece “Platón no sólo se ha dejado llevar por sus ideas filosóficas, sino también por sus gustos aristocráticos y el desprecio general en Grecia por el trabajo manual”. *Op. Cit.*, p. 265.

²⁰ Cabe señalar la relación de este pasaje con el Mito de *Er* que aparece al finalizar el diálogo *República*. Éste es el relato de Er, el armenio, de la tribu panfilia, que afirma que tras morir, las almas son juzgadas recibiendo mil años de castigo bajo tierra o mil de deleites en el cielo. Posteriormente, cuando se va a renacer, es decir, a comenzar nuevamente otro ciclo anudado a la muerte, se cuenta con la responsabilidad de elegir el *daimon*. Para esta ocasión, el *daimon* no elige a las almas, sino que cada alma, teniendo en cuenta sus hábitos y modo de ser cultivados en su anterior vida, escoge un *daimon* para su propio destino. Ahora Dios está exento de culpa, y la responsabilidad es de cada alma que elige (614b-618a).

²¹ “La teoría de las Ideas es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas” Grube, *Op. Cit.*, p. 19.

La Forma de la Belleza posee el reinado supremo frente a las demás Formas — como la Justicia, la Sabiduría, el Bien—, puesto que ella cuenta con un resplandor único que hace que sobresalga sobre las otras. Sócrates en medio de su discurso mítico afirma que “por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones” (250d). Si bien todas las Formas son manifiestas en la realidad supraceleste, no tuvieron el especial destino de la belleza, ya que aquellas no tienen el resplandor (*pheggos*) que es privativo de ella. El brillo solo subsiste en las semejanzas de belleza que se contemplan en el mundo sensible. Así, pues, la Belleza “es la más manifiesta y la más digna de amarse” (250d). Además, no sólo la Belleza cuenta con dicho “resplandor” en el mundo supraceleste, sino que también es digna de elogio, no porque sea de naturaleza diferente al resto de las Formas entre las cuales resplandece, sino porque la visión es la más clara de nuestras percepciones y, por lo tanto, es posible percibir en el mundo sensible más claramente las imágenes y los reflejos de la Belleza que los de cualquier otra Forma.

Para Sócrates, la oportunidad de regresar a deleitarse en medio de la contemplación de las Formas es la que Sócrates llama *erōs*, siendo éste un modo de locura divina. La divina locura del *erōs* tiene como misión elevar al hombre al mundo inteligible de las Formas, por medio de la recuperación de las alas perdidas del alma para que pueda reintegrarse nuevamente a su naturaleza alada. Según Sócrates esta locura es “aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco” (249e). De acuerdo a lo anterior, el amor es el don dado por la divinidad para que las almas caídas vuelvan a su estado originario, donde poseían alas para contemplar y deleitarse en la belleza del mundo de las Formas. Este don de la divinidad es un regalo de redención para que las almas vuelvan a ser inmortales, alcen el vuelo hacia el mundo de la Belleza en sí y se alimenten contemplando las

realidades que verdaderamente son. El papel del amor para la humanidad es el medio salvífico para que cada uno logre la redención de su propia alma de acuerdo a las sendas de la belleza del mundo sensible que se despiertan con la persona amada y que permiten recordar la belleza verdadera del mundo supraceleste.

Si bien *erōs* es concebido como el amor erótico, es decir, como un amor pasional que se presenta como una afección y logra dominar la voluntad del afectado, Sócrates hace un giro en la interpretación habitual del amor erótico para ubicarlo dentro de los parámetros de la trascendencia. El amor *erōs* es un poder transformador que acompañado del anhelo o el impulso conduce a las almas hacia la Forma de la Belleza. Con ello, el amor *erōs* no queda limitado a un mero sentimiento que comienza y termina en el deleite por el objeto amado, sino que el objeto amado es un reflejo de la belleza a partir del mundo sensible. *Erōs* es un poder trascendente y resplandeciente que en modo de locura divina desciende a los hombres a diferencia de las demás Formas, que no cuentan con el reluciente brillo ni se presentan como una especie de don divino.

Según el mito contado por Sócrates, cada uno ama de acuerdo al modo de ser de la divinidad que acompañaba en el viaje celeste y, así, se busca una persona que se identifique con dicho modo de ser. Es decir que, si se seguía a Zeus, entonces se amará a un perseguidor de la sabiduría o un guía. Según Guthrie, en este actuar el amante “descubrirá los mismos rasgos en sí mismo y se encontrará poseído por su divinidad, aún cuando se lo atribuya al amado, quien, a su vez, se inflamará. De este modo, mediante la locura del amor, ambos se vuelven felices, una vez que se apresa al amado”²². Es así que, por ejemplo, el filósofo, que tiene en su memoria el recuerdo de la belleza en sí, ama a su amado que, de cierta manera, representa una belleza, corporal y anímica, y desea también que su amado tenga un alma divina y sea amante de la sabiduría, y, por ello, se esfuerza

²² Guthrie, Op. Cit., p. 389.

para que su amado se asemeje a él tanto como sea posible. Al lograr esto, las dos almas, tanto del amante filósofo como la del amado se iniciarán en los caminos de la Belleza verdadera. Pero, si es el caso de que se seguía al dios Ares mientras se recorría el cielo, cuando se cae en los brazos del amor se pueden volver a homicidas si llegasen a pensar que el amado les agravia. Según Sócrates, el amor obedece entonces al dios que se seguía en la caravana por los cielos, en tanto que el amor se sentirá por el amado que refleje, de una u otra manera, el semblante del dios al que se acompañaba.

“Y así, según sea el dios a cuyo séquito se pertenece, vive cada uno honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera de su dios, se fabrica una imagen que adorna para honrarla y rendirle culto” (252d)

El *erōs* arrastra el auriga por medio de impulsos, anhelos y aguijones de deseo hacia el semblante amado. Después de ello, el auriga vive la batalla entre el caballo bueno y el caballo malo, entre la sensatez y el desenfreno. El auriga se enfrenta entre dos modos de amar a su amado, uno amando de acuerdo a lo noble, en concordia con lo bueno y encaminado hacia la verdadera felicidad que comprende la excelencia del alma; y el otro modo, amando en correspondencia con la vida vulgar de los placeres centrados en el cuerpo, honores y deseos desenfrenados. De este modo el amor erótico, si bien es un don divino, también involucra una decisión responsable del individuo, sobre la clase de vida que se desea vivir. En el mito que narra Sócrates parece ser que las almas están predestinadas según la forma en la que se relacionaron con el mundo supraceleste mientras recorrían el *cosmos* antes de perder sus alas, y según el dios al que seguían; sin embargo, ahora cada alma tiene la oportunidad, no sólo

de recuperar sus alas, sino también de optar por una vida feliz según su propio parecer. El que ama o es amado encara la realidad de su propia vida, en tanto que el amor sirve de espejo, ya que la belleza del amado causa impacto en el amante y éste se refleja en el amado. En el otro ser se busca la prolongación y continuidad del propio ser, por medio del amado el amante puede llegar a ser consciente de sus propios gustos. En la relación con el amado, el amante llega a conocerse a sí mismo: se da cuenta de su propio semblante y se proyecta en el otro. El amante identifica rasgos del amado que lo llevan a recordar y a vivir la belleza, bien sea una belleza en sí o una belleza aparente. En el caso del amado, éste llega a conocerse a sí mismo frente a las acciones de seducción del amante, en tanto si se deja conquistar o no por el amante. En la relación fundada en el amor erótico, amante y amado construyen un modo de vida que determina la felicidad de ambos, ya sea una felicidad aparente centrada en honores o en placeres o una felicidad verdadera enfocada en la Belleza y en cultivar una vida filosófica.

“Pero si acaso escogieron un modo de vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista”. (256c)

Sócrates a partir de este tercer discurso erótico, que le sirvió de palinodia frente a la ofensa hecha a los dioses y, sobre todo al dios Erōs, al considerar que el *erōs* era algo dañino para los hombres y no el mayor de todos los bienes, ha presentado dialécticamente su postura frente al amor *erōs*. Ya en la última parte del diálogo, Sócrates considera que Lisias se ha centrado en un discurso retórico que omite la verdad de las cosas, y sólo se enfoca en persuadir y manipular el discurso sin presentar un principio y al discurrir en el tema tejiendo suposiciones (264a). Sócrates señala que Lisias realiza un mal empleo de la retórica al no

centrarse en la verdad de las cosas y al omitir que hay dos maneras para emplear el arte retórico “una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así lo que se quiere enseñar”(265d), y la segunda especie es que “hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero” (265e).²³ Este proceder retórico-dialéctico lo establece Sócrates en su segundo discurso al ver lo uno y lo múltiple del amor *erōs*. Sócrates al definir el amor como una *manía* presentó un modo global de entender el *erōs* como algo trascendente más allá de un sentimiento o pasión. Y con esa visión de conjunto al considerar que el amor es una *manía* prosiguió a dividir las *manía* en dos tipos, la primera como una enfermedad humana y la segunda como un don divino. Posteriormente, Sócrates dividió el segundo tipo de *manía*, esto es la *manía* divina en cuatro especies: profética, mística, poética y locura erótica. De las cuatro especies, la última es la que define de mejor manera al amor erótico, es decir, que *erōs* es un don divino cuya finalidad es redimir las almas inmortales que cayeron de los cielos al perder sus alas y se aferraron a un cuerpo sólido en el mundo sensible. Dicho don divino redime al amante y al amado y lo conduce a la contemplación de la Forma de la Belleza, que entre todas las Formas es la más trascendente debido a su resplandor y su función salvífica. Es así entonces que Sócrates presenta a Fedro su discurso erótico empleando el método dialéctico para dar cuenta de la verdad del amor erótico y no de la apariencia o de su propia opinión acerca del tema. Para finalizar, Sócrates anima a Fedro a conducirse por las sendas de la dialéctica y no por los caminos de la retórica de Lisias, con el fin de dirigirse con excelencia

²³ Sócrates recurre en otros momentos a señalar la manera en la que se debe realizar el ejercicio retórico-dialéctico. Véase, “el que se propone conseguir el arte retórica, conviene, en primer lugar, que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente anda divagando, y de aquella en la que no [...] Después, [...] no dejar que se le escape, sino percibir con agudeza a cuál de los dos géneros pertenece aquello que intenta decir” (263b-c). Más adelante, Sócrates presenta aquello que debe tener un discurso: “Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo” (264c).

hacia la felicidad verdadera que sólo la contemplación de las Formas, y en especial de la Belleza, que es la más resplandeciente, puede lograr.

“Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre” (276e – 277a)

De tal manera, el amor erótico es una *manía* divina que debe encaminarse desde la postura filosófica, ya que esta postura intenta recordar la Belleza a partir de la contemplación de las cosas bellas en el mundo sensible y no se queda con ello, sino que conduce, tanto al amado como al amante, a la perseverancia en la contemplación de la belleza de las cosas, de los cuerpos y de la naturaleza hasta llegar a la felicidad verdadera: la contemplación de la Belleza en sí. *Éros*, como el alma y como el filósofo que median entre el mundo de las ideas y el de las cosas necesita y persigue la verdad, la sabiduría y la belleza, por lo que el amor y la filosofía nacen del profundo anhelo de trascender al concebir que el alma regresa al ser a través de la locura divina, de aquel vínculo entre los hombres mortales y la perfección y eternidad del mundo ininteligible de las Ideas.

Por consecuencia al intentar contrastar el concepto de amor, visto bajo los ojos de Sócrates como *manía* divina, con la actualidad, podríamos inferir que en nuestro tiempo hay una falta de este anhelo por contemplar la belleza en sí, la falta de este entusiasmo de reflejaría hoy en día como una angustia vital y desesperación humana al vernos desorientados y perdidos en medio de esta realidad, debido a

que el Éros de la actualidad se encamina más hacia un amor Pandemo que representa el amor el vulgar, al amar exclusivamente al cuerpo, al buscar una belleza y felicidad efímera más no la inmortalidad del alma.

EROS FILÓSOFICO:
UNA RELACIÓN ENTRE EL *SIMPOSIO* Y EL *FEDRO* DE PLATÓN
A MODO DE CONCLUSIÓN

En los dos capítulos anteriores se ha señalado la importancia del amor erótico, *eros*, en el pensamiento de Platón, principalmente para conducirnos a la inmortalidad por medio de la generación de la Belleza. Dos son las perspectivas que se han mostrado acerca del tratamiento que Platón establece del amor erótico. El primer planteamiento se encuentra en el *Simposio*. Allí, en medio de discursos que se superan unos a otros, Platón presenta al *eros* como un *daimon*, es decir, como un ser intermediario entre los hombres y los dioses; y como un ser intermedio entre la belleza y la fealdad, al modo del filósofo, que es amante de la sabiduría (una de las cosas más bellas) y se halla entre la ignorancia y la sabiduría. En el *Simposio* también se presenta al *eros* como un deseo de poseer siempre el bien (206b). Ahora bien, el análisis que realiza Platón es que si la felicidad consiste en poseer siempre las cosas buenas (205a), y el *eros* es el deseo de poseer el bien, entonces el *eros* es el deseo hacia la felicidad. Esta felicidad, a la que se llega por medio del *eros*, y que inmortaliza al ser, sólo la alcanza el filósofo, cuando engendra y genera continuamente cosas bellas desde la Idea de Belleza. Así, el *eros* es el deseo de inmortalidad, puesto que, a través de él, lo mortal perdura en el tiempo, esto es, se inmortaliza a partir de la constante procreación de diferentes tipos de belleza. Finalmente, el *Simposio*, a la luz del discurso de Alcibíades, revela que el individuo que mejor vive el ser del *eros*, al ser amante (*erastés*) y amado (*erómenos*), es Sócrates.

El segundo planteamiento se halla en el *Fedro*. En este diálogo Platón presenta al *eros* como una *manía* o delirio divino que se vive en medio de una relación entre dos individuos, amante y amado. Esta clase de delirio tiene como fin conducir a los hombres a amar y a permanecer en la contemplación del mundo de las Formas o

Ideas universales, inmutables y eternas a través de la vida filosófica. Como se menciona en el segundo capítulo, el *eros* como uno de los bienes más preciados que le ha brindado los dioses a la naturaleza humana, es el vínculo por medio del cual los hombres llegan a recuperar las alas de un alma caída del mundo supraceleste al mundo sensible. Desde la postura mítica que presenta Platón en este diálogo, el *eros* es el vínculo entre la naturaleza alada del alma inmortal y la vida mortal. Una vez que el alma está encarnada padece en medio de un mundo de apariencias, de egoísmo y de pasiones desenfrenadas que alejan al alma de su sentido originario: ir en búsqueda y alimentarse en la contemplación de la belleza de las Formas. Es por ello que, a partir de su vida mortal, debe ir ascendiendo hacia el mundo de las Formas deleitándose en los modos de belleza que existen en el mundo sensible, con el fin de recordar y mantener la mirada en la Belleza en sí. No basta detenerse en la belleza corporal, sino que cada uno debe avanzar en el deseo de inmortalidad y, para lograr esta empresa, hay que vivir el *eros*, no desde el placer efímero, sino desde una posición filosófica, de manera tal, que el *eros* filosófico se convierte en el modo salvífico para redimir a las almas caídas y hacer que regresen a su estado natural.

Encontrar similitudes entre estos dos diálogos, *Simposio* y *Fedro*, no requiere mayor esfuerzo, puesto que los dos diálogos están edificados bajo la misma piedra angular: el amor desde el punto de vista erótico. A lo largo de los dos capítulos anteriores, se expone el punto de vista que cada diálogo contiene acerca de cuál es la naturaleza del *eros* y cuáles son sus beneficios para los hombres: *daimon* o *manía* divina. Ahora bien, una vez analizado cada diálogo por separado, es momento de examinarlos en conjunto con el fin de reconocer que los dos discursos terminan bajo el mismo horizonte: el *eros* filosófico. Con el ánimo de dar cuenta de este juicio, a lo largo de este capítulo se analiza primeramente el discurso de Alcibíades que supera el discurso de Diotima; posteriormente, se examina la posición del filósofo en relación con otros tipos de vidas según el *Fedro*

y, finalmente, se concluye con la posición de que el *eros* filosófico, tanto para el amante como para el amado, es el modo para alcanzar la felicidad.

En el *Simposio*, Platón, a la luz de Diotima, expone la revelación final acerca del *eros*, que constituye en la llamada “*scala amoris*”, según la cual, el modo adecuado de iniciarse en los misterios del amor erótico es ascender progresivamente hasta la contemplación de la Forma de la Belleza. Dicha *scala amoris*, que resume cada uno de los discursos del diálogo, puede sintetizarse en siete acciones que debe realizar el amado:

1. Contemplar un cuerpo bello y engendrar pensamientos bellos y nobles.
2. Pasar de amar la belleza de un solo cuerpo a la de todos los cuerpos bellos.
3. Valorar más la belleza del alma que la del cuerpo.
4. Reconocer la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes.
5. Ver la belleza del conocimiento en todas sus formas.
6. Una vez se llega a la al conocimiento verdadero, se prosigue a contemplar la Belleza en sí, eterna e inmutable.
7. Engendrar la Belleza por medio de acciones virtuosas e inmortales.

Esta revelación de Diotima muestra que es preciso que el verdadero amante se inicie en un proceso ascendente, en el que empezará a divinizar la belleza a partir de las “participaciones de la belleza” que encuentra en este mundo. Estos momentos le servirán al amante como escalones que lo conducen a la virtud y a la verdad.

El primer escalón radica en el amor por la belleza de los cuerpos (210a), no asimilado al placer sexual, sino a la contemplación de la belleza que se hospeda naturalmente en los cuerpos. En principio, el amor se concentra en sólo un cuerpo bello, luego se comprende que la belleza es una y la misma en todos los cuerpos (210b), con ello se llega al segundo escalón. Una vez se haya comprendido esto, se descubrirá que es más importante la belleza de las almas que las de los

cuerpos y la relación así establecida buscará generar razonamientos que conlleven a la virtud. Posteriormente, se estará en capacidad de descubrir ya la belleza que reside en las normas de conducta y las leyes (210c), ligadas a las más hermosas virtudes. Un quinto paso en la escalera será el amor por las ciencias, que permite la creación de muchos y bellos discursos en correspondencia con la suma belleza de la sabiduría (210d) hasta descubrir que hay una única ciencia de la belleza. El sexto y último escalón será entonces la comprensión de la naturaleza de dicha belleza, la *belleza en sí*, que cumple con las características: “pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras fruslerías mortales” (211e) Vemos así que la cúspide a la que conduce la escalera del *eros* es la idea de lo Bello, aunque no todo termina allí, puesto que el objeto del *eros* es poder engendrar no simples reflejos, sino auténtica virtud, acciones bellas, por estar en pleno contacto con la Verdad (212a).

La *scala amoris* que presenta Diotima permite ver con la mayor claridad que aquello que se entiende por bello no es sólo un rayo aislado de luz que cae sobre un punto concreto del mundo visible y lo transfigura, sino la aspiración hacia lo bueno y lo perfecto que gobierna todo. Cuanto más alta la posición en la *scala*, más se despliega ante los ojos la imagen de la eficacia absoluta de este poder, mayor es por consiguiente, el afán del hombre por contemplarlo en toda su pureza y comprenderlo como el móvil de nuestra vida²⁴. De este modo, la revelación de Diotima, como guía, maestra y salvadora,²⁵ enseña acerca de los

²⁴ JAEGER, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Trad. Wenceslao Roces, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1992. p.585-586

²⁵ Nussbaum analiza la posición de Diotima como un personaje ficticio que comunica los misterios del amor como algo salvífico para los hombres. Según Nussbaum “Diotima significa “Zeus-honra” [...], que honra (o es honrada por) lo divino en lugar de (por) lo meramente humano. La fama y autoridad ficticias de Diotima son debidas, según refiere Platón, a su acción benefactora de la ciudad de Atenas en la época de la gran plaga, cuando logró aplazar la catástrofe durante diez años (201d). Esta invención es también significativa. He aquí alguien capaz de traer grandes bienes a la ciudad, incluso de evitar una peligrosa epidemia; [...] La imagen de la guía externa indica que, quizá, nuestra salvación haya de venirnos desde fuera, es decir, a costa de abandonar determinadas creencias y relaciones profundamente arraigadas en nosotros. Nussbaum, M.C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995. p. 243-44.

misterios del amor y aclara la naturaleza de la belleza, esto es, la belleza como *deseo de poseer siempre el bien*, a través de la *creación en lo bello*. Esto en función de especificar la forma particular de amor que constituye el deseo de lo bello y evitar o refutar cualquier concepción errónea de lo Bello. Sin embargo, el duelo de discursos presentes en el *Simposio* no finaliza con la posición de Diotima, sino que es Alcibíades el último combatiente, quien con su discurso desea exponer la verdad del *eros* (214e). Alcibiades llega a la reunión con una corona de hiedra y violetas y con muchas cintas sobre la cabeza; en esta parte del duelo se presenta como poseído por una pasión desmedida hacia Sócrates:

“Agatón—dijo entonces Sócrates—, mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión (*eros*) por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él, ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura (*maníac*) y de su pasión por el amante” (213d).

En relación con el *Fedro*, el amor de Alcibíades hacia Sócrates se representa en una locura o manía que lo empuja a cometer acciones de las que se pueden temer. Pero en este caso, la *manía* de Alcibíades sirve como luz para clarificar y ejemplificar la *scala amoris* que se ha concluido con Diotima. En el discurso de ella se indica que el *eros* se manifiesta plenamente en el filósofo por su rol activo al ser amante de la sabiduría, seguidor de la Belleza misma y generador de cosas bellas. Ahora, el discurso de Alcibíades supera el discurso de Diotima, al afirmar, no sólo que Sócrates representa el modelo del filósofo por excelencia (amante de la sabiduría), sino que también encarna el paradigma del amor erótico al vivir

adecuadamente los dos roles, es decir, amante de la belleza de los jóvenes virtuosos y amado por Alcibíades.

Alcibíades revela a un Sócrates padeciendo como amado de todas las acciones realizadas por Alcibíades en medio de su amor “maniático”. Asimismo, muestra a un Sócrates saliendo bien librado, con toda la moderación posible, de todas las conspiraciones y trampas que él instaló para que Sócrates cayera sobre sus brazos, tal cual como un amante haría con su amado (217b-d).

“Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y no mezclando a la vez lo que reprocho os he referido las ofensas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta más bien, amado en lugar de amante” (222a-b)

El discurso de Alcibíades muestra que al final el amante se hace amado y el amado amante. Como se decía en los capítulos anteriores, las relaciones pederastas de la Grecia antigua se construían con el propósito de formar un carácter virtuoso en los jóvenes amados. Dichas relaciones tenían principalmente una actitud educativa que garantizaba que los amados aprendieran a actuar según las virtudes y el carácter del amante. Es así que los amados se convertían en discípulos de sus amantes y trataban de vivir según el paradigma de comportamiento que veían en ellos. Ahora bien, Alcibíades es amante de los discursos, de la belleza interior y de la sabiduría de Sócrates. Y, por lo tanto, Sócrates, que ya no ama a Alcibíades, es la persona amada y acosada por uno de sus seguidores. He aquí el intercambio del saber particular de un individuo enamorado por el saber universal de un filósofo, amante de la sabiduría, del bien y de la belleza sublime y divina del mundo supraceleste.

Martha Nussbaum en el libro *La fragilidad del bien* plantea la tesis de que el discurso fundamental en el *Simposio* o *Banquete* es el de Alcibíades, puesto que éste habla con la verdad, declara a Sócrates como el paradigma del amor erótico y, sobre todo, porque Alcibiades revela su propia experiencia del amor erótico vivido como una especie de locura (*manía*), en vez de ser una actividad puramente racional alejado de cualquier sentimiento pasional. En palabras de Nussbaum,

“En el *Banquete*, Platón profundiza en este planteamiento y formula una opción tajante: por una parte está la vida de Alcibíades, “poseído” por la “locura” del amor personal. Esa locura es incompatible con la estabilidad y el orden racional; por añadidura, es una barrera para la visión correcta de las cosas. Por otro lado está la vida del filósofo, quien alcanza el orden, la estabilidad y el saber a costa de negar la visión del cuerpo y rechazar el amor personal. Sin embargo, en el *Fedro* se afirma que la filosofía es una especie de *manía* o locura, una actividad no puramente intelectual, sino poseída: el intelecto es conducido hacia el saber por el amor personal y por una ebullición de toda la personalidad generadora de pasiones²⁶.

El último discurso del *Simposio* es la clave que vincula el tema erótico de este diálogo con la perspectiva que Platón plantea en el *Fedro*. El amor es una *manía* y la filosofía, como partícipe del amor erótico, es el camino que nos conduce a la divinidad, no sólo a través de las actividades intelectuales, sino también a través de la complacencia en la belleza física de un amado. Mientras que para la *scalis amoris* de Diotima se debe avanzar sobre los peldaños de la escalera y dejar atrás la belleza del amado con el fin de llegar al último escalón, en el *Fedro* se presenta

²⁶ Nussbaum, M.C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad.A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995. p. 270.

un giro donde es necesario avanzar con la belleza del amado, e incluso se avanza con el amado mismo.

“El *Fedro*, a diferencia del *Banquete*, comienza y termina con la relación amorosa entre individuos; [...] Basado en la captación de las Ideas universales y eternas, y despertado por la visión de la belleza física masculina, el Eros tiene como objetivo conducir también al amado hasta la intelección de la belleza y la verdad; además, la búsqueda común de éstas sólo puede tener éxito –en este diálogo, al menos– si es motivada por el goce de un amor correspondido”²⁷

Por consiguiente, el vínculo entre el *Simposio* y el *Fedro* está en el amor expuesto por Alcibíades, un amor donde razón y pasión se entrelazan para llevar al amado y al amante a reconocer la Belleza en sí. La postura final del *Simposio* cuenta con dos planteamientos supremamente radicales frente a los demás discursos expuestos en este diálogo. En primer lugar, con Alcibíades se muestra que el amor erótico se hace presente, no sólo en una persona, sino en las dos personas, amante y amado. En segundo lugar, el amor erótico presente en ambas personas de la relación, no sólo se constituye como un deseo racional, sino que también el amor erótico viene acompañado de delirios y pasiones. El *Fedro* parte de la concepción de que el amor erótico es una cuestión inquietante que les compete al amante y al amado. En este diálogo se encuentran tres discursos. Los dos primeros discurren en el amor erótico entendido como una pasión desenfrenada dañina y perjudicial para el amado mientras que el último discurso asevera que el *eros* es una *manía* divina, es el mayor de los bienes entregados por los dioses a los hombres, cuyo propósito es garantizar la felicidad plena y verdadera de los hombres a través del camino filosófico. Antes de trabajar este camino filosófico presente en el *Fedro*, es menester explicar en qué sentido el *eros* es un bien.

²⁷ Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Editorial Gredos, 1973. p. 178.

Respecto a los bienes, En *República*, Platón explica la existencia de tres clases de bienes. En medio de la conversación de Sócrates con Glaucón, éste le pregunta a Sócrates si está de acuerdo con que haya una clase de bienes que se aman a causa de sí mismos como el regocijo, y otros bienes que se desean poseer debido a lo que resulta de ellos. A continuación, Sócrates presenta una tercera clase de bienes, aquellos que se anhelan tanto por sí mismos como por lo que se genera de ellos, por ejemplo, la vista y la salud que nos agradan por los dos motivos (357b-d). Con ello se llega a la conclusión de que la justicia debe ubicarse en la clase más bella, la clase a la que pertenecen los bienes que se desean tanto por sí mismos como lo que de ellos se genera, puesto que la justicia es buena en sí misma y genera felicidad en la vida del ciudadano y en la vida de la *polis*. Ahora bien, si se llegase a ubicar al amor eros en una de esas tres clases de bienes, ¿cuál sería la clase de bienes que más le haría honor al amor eros?

Anteriormente se ha mencionado que en el *Fedro* el amor eros es uno de los mejores bienes que ha brindado la divinidad a la humanidad, en tanto que es una *manía*, delirio divino, por medio del cual se llega a la perfección del alma. En el *Simposio* Platón, por medio de Diotima, ha mostrado que el amor eros guarda relación con la divinidad, puesto que es un *daimon* que conduce a los hombres hacia la generación de la Belleza y de las acciones virtuosas. Por consiguiente, el amor eros pertenece a la clase de bienes que son amados por sí mismos y por aquello que ofrecen, ya que este modo de amor es algo divino y confiere para sus allegados la inmortalidad del alma, una vida virtuosa bajo la contemplación de la Belleza y el deleite al ser agente de la Belleza misma. Y en últimas, el eros depara felicidad a sus aspirantes, puesto que se ama la Belleza en sí, y no hay nada más bello y mejor que la felicidad. Como lo afirma Grube: “La belleza es el objeto del amor, no el amor mismo. El amor tiende a la felicidad, a la cual todos los hombres tienden. Los hombres aman el bien y desean poseerlo

para siempre”²⁸. De todos los amados y amantes, los únicos que llegan a vivir la felicidad son aquellos que optan por seguir al eros bajo una vida filosófica.

En el *Fedro*, Platón presenta al filósofo como el mejor modo de vida con el fin de recuperar las alas de un alma caída. De modo que, de todas las almas caídas, al del filósofo se alza sobre cualquier opinión (*doxa*), se levanta y toma vuelo y va más allá de aquello que no es y de aquello que puede ser para culminar en la plenitud del mundo inteligible, viendo aquello que verdaderamente es lo que es: la ciencia del Ser. A diferencia de otros hombres, el filósofo contempla la belleza de este mundo con el fin de rememorar la verdadera belleza, debido a que su alma, en el recorrido cosmológico junto a los dioses, ha contemplado horizontes del Ser según las Formas inmutables. Pero éste no es el caso de todas las almas. Algunas sólo llegaron a entrever la realidad verdadera del Ser mientras que otras, al perder sus alas, no consiguieron contemplar las Formas. En cambio, el filósofo conoce la realidad verdadera, es decir, las Formas o Ideas; todos los demás únicamente poseen opiniones cercanas o lejanas de dicha realidad o, simplemente, la desconocen por completo. Es así que en el pensamiento de Platón se llegan a apreciar tres estados del saber: el estado del conocimiento pleno o creencia (*episteme*), el estado de la opinión (*doxa*) y el estado de la ignorancia. En el primer estado se encuentran la relación con las Formas; en el segundo, la relación con el mundo físico que no puede ser objeto de conocimiento real, puesto que su realidad es contingente. Esto sucede debido a que los objetos del mundo sensible no tienen la cualidad de ser permanentes. El último estado no tiene nada que ver con el Ser, pues afirma la existencia de las cosas, que no existen. Es en *República* donde mejor se aprecia la postura de Platón al considerar que el filósofo es quien debe gobernar la *polis*, porque sólo el filósofo posee el patrón de la bondad en su alma y es capaz de usarlo, al igual que un

²⁸ *Ibíd.*, p. 162.

dibujante se sirve de su boceto²⁹, para promover la justicia eterna en las vidas humanas y para lograr que la *polis* viva las realidades éticas cuyo conocimiento él solamente tiene.

En *República* Platón examina el movimiento del alma de acuerdo a una división formal que establece de ella misma, teniendo en cuenta la división sociológica de la *polis*. Es así que del mismo modo como la *polis* se divide en tres sectores, también el alma de cada individuo podría entenderse desde tres partes. La pirámide³⁰ social de la *polis*, según el mito de las clases que se presenta en *República* (415a-c) está integrada por tres grandes grupos. De abajo hacia arriba, el primer grupo está conformado por los ciudadanos que fueron moldeados por los dioses con bronce y con hierro, los cuales son artesanos, agricultores, labradores. El segundo grupo está integrado por los ciudadanos a los que se les cubrió de plata, éstos son los auxiliares y guerreros encargados de la protección de la *polis* y del cumplimiento de las leyes por parte de los artesanos y demás ciudadanos. El tercer grupo está compuesto por los ciudadanos hechos con oro, los gobernantes y guardianes de la *polis* responsables de dirigir y decretar las leyes de la comunidad política con el fin de vivir bien (*eu zēn*) bajo los terrenos de la justicia.

Estos tres grupos sociales están sujetos a una función propia (*érgon*) que les corresponde según sean artesanos, auxiliares o gobernantes. Además, cada grupo social cuenta con unas virtudes propias de acuerdo a la función o actividad propia que le concierne. Siendo así que, los gobernantes tienen como función propia la vigilancia de la *polis* en vista de la justicia, y para ello, requieren sabiduría y conocimiento para actuar con prudencia. Para el grupo de los

²⁹ Veáse., “Pero si la muchedumbre percibe que le decimos la verdad respecto de los filósofos, ¿continuará irritándose contra ellos y desconfiando de nosotros cuando decimos que un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino? Platón, *República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 1988, 500e.

³⁰ La figura de la pirámide es perfecta para representar el pensamiento sociológico de Platón en *República*, ya que si se ubica a los artesanos en la base de la pirámide, los auxiliares en el medio y en la cúspide de la pirámide a los gobernantes, se puede mostrar que el grupo más numeroso es el de los artesanos y labradores, y el grupo minoritario, pero que está en la posición más alta, es el de los guardianes o gobernantes.

guerreros, que tienen como función propia la protección de las leyes y la seguridad de la *polis*, la valentía es la virtud más adecuada para lograr con excelencia (*areté*) su función. Este grupo se ubica en la parte media de la pirámide social, es decir, entre los gobernantes y los artesanos, y por ello, su relación con los dos grupos restantes es cercana. Los guerreros se caracterizan por la valentía al conservar la opinión correcta y legítima cultivada a través de la educación, con relación a las cosas que son temibles (429c). Finalmente, el grupo de los artesanos y negociantes, cuyo trabajo y posición económica los obliga a dedicarse a la producción y no al ejercicio de la contemplación ni a la sabiduría, es aquella gran parte de la pirámide social que debe hacer mayor hincapié en la moderación de los apetitos y los placeres desenfrenados frente a algo en particular. Por lo tanto, deben vivir su vida cotidiana siguiendo la virtud de la moderación como ordenamiento o control de los placeres con el fin de ser “dueño de sí mismo” (430e).

Para considerar que se vive siendo “dueño de sí mismo”, se debe pensar en que también se vive siendo “esclavo de sí mismo”. Este dilema lo presenta Platón en relación con alma. Ésta, siendo una sola, puede ser examinada para su mayor comprensión en tres partes, de acuerdo a la división de la *polis* y, según, el movimiento que ocurre en el alma misma. A través del diálogo de Sócrates y Glaucón, Platón presenta que la división tripartita del alma: en un extremo se encuentra la parte racional o reflexiva (*logistikón méros*) que encamina al hombre hacia la contemplación de la Verdad; en el otro extremo se halla la parte apetitiva (*epithymetikón méros*) que esclaviza al hombre y lo vuelve prisionero de sus propios placeres concupiscibles. Y del modo como los guerreros están en el medio de los gobernantes y los artesanos, la tercera parte del alma es la que está entre lo racional y lo apetitivo, la parte fogosa (*thymoeides méros*).

La parte racional tiende totalmente a reflexionar cómo es la Verdad y, en lo más mínimo, se preocupa por las riquezas, la buena reputación, los deseos

desenfrenados o por vivir una vida entregada a las pasiones. A esta parte reflexiva Platón la denomina en *República* como “amante del aprender” o “filosofía” (581b). Es así, pues, que el filósofo, el amante de la sabiduría, encuentra placer en los razonamientos de la inteligencia, en el conocimiento de lo verdadero y en vivir de acuerdo a la Verdad (583a). En el caso del *Fedro* está parte del alma se asocia con el caballo bueno que desea y conduce al auriga a emprender vuelo hacia el mundo de las Formas donde habita la Belleza y el alimento del conocimiento verdadero y pleno. En cambio, la parte apetitiva, al igual que el caballo malo, tiende hacia el mundo sensible de los placeres egoístas y la satisfacción plena de los deseos del cuerpo. La parte apetitiva mueve al hombre a la irreflexión hasta el punto de abatirlo y aprisionarlo en los vicios y en las pasiones más impetuosas y peligrosas para el hombre. Sin embargo, el apasionamiento, aquello por lo cual nos enardecemos (439e), no es ni un movimiento plenamente racional ni uno irracional, sino que depende de la ocasión, en ocasiones obedece a la razón y, en otras, se deja convencer por los placeres desenfrenados para involucrarse en sus caminos³¹.

Así como se presenta en el *Fedro*, el auriga hace todo lo posible para conducir la biga de caballos hacia la dirección que indica el caballo bueno aunque en ocasiones falle y conduzca la biga en obediencia al caballo malo, en *República*, el alma fogosa, a menos que sea corrompida por la parte apetitiva, procura ser la auxiliar de la parte racional con el propósito de que el hombre domine sus pasiones y sea “dueño de sí mismo” y no esclavo de los apetitos y placeres de sí mismo. Esta función de auxiliar del alma racional es similar a la función de los guerreros, quienes son responsables de hacer cumplir a la parte más baja de la

³¹ Platón recrea este momento utilizando el ejemplo de Leoncio quien combate contra los deseos, entre la parte fogosa (la cólera, en este caso) y la parte irracional. “Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente vencido por el deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: “Mirad, malditos, satisfacedos con tan bello espectáculo” *República*, 439e-440a.

polis las leyes instauradas por los gobernantes, la parte más pequeña de la pirámide social. En consecuencia para Platón, el quehacer de la parte racional y la parte fogosa es la vigilancia y el dominio de la parte apetitiva “para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos” (442b). Platón logra identificar las clases sociales con las partes en las que se podría dividir el alma para su mejor análisis: tres partes, una que manda, otra parte que obedece y colabora a la parte que manda y, la última parte, aquella es mandada, al menos se hace todo lo posible para lograrlo (442c-d). De este modo Platón manifiesta el gobierno de una parte racional del alma que conduce a los hombres a vivir bien de acuerdo a la felicidad que se hospeda en la contemplación de las Formas, no dejándose dominar por los placeres y pasiones desenfrenadas del mundo sensible, pero sí permitiendo que el amor *eros* lo conduzca a las sendas de la contemplación.

En suma, el amor *eros*, siendo el bien máspreciado dado a los hombres, tiene la facultad de proveer el mayor favor para la humanidad, esto es, la felicidad. Sólo se es verdaderamente feliz cuando bajo la guía del amor, cada uno, en calidad de amante o amado, llega a la excelencia del ser, a la condición más humana y más perfecta a la que se puede llegar: a la vida de la contemplación de las Formas y de la generación de acciones teniéndolas a ellas como paradigmas. Se puede decir que los que se encuentran en una relación amorosa se encuentran como “poseídos” por este don divino o *daimon*, y se arman de valor y firmeza para enfrentar cualquier situación, por ardua que parezca, y para persistir en el camino de la excelencia. Esta concepción de Eros es políticamente valiosa, en cuanto resalta la capacidad de los amantes y de los amados, inspirados en su respectivo amante, para emular el bien y sentir vergüenza del mal. En efecto, el amor infunde “la vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo

grandes y hermosas realizaciones” (178d). El rasgo esencial del *eros* como intermedio-mediador y *manía* traza una doble vía de su acción en el mundo. Por un lado, marca una relación horizontal entre amante y amado donde los dos construyen lazos para el crecimiento personal de cada uno y de los dos como pareja. Por otro lado, mantiene una relación vertical entre la mortalidad y la inmortalidad, entre el devenir y la eternidad, ya que siendo mortales se intentan inmortalizar en la generación de la belleza y en la excelencia del ser. La principal justificación de lo anterior es la felicidad, pues por la posesión de las cosas buenas, “los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin” (205a).

Acaso no hay mejor representación de *eros* que la vida del filósofo. Éste siendo amado o amante (Sócrates señalado por Alcibíades), busca la sabiduría porque entabla una relación de amor y deseo con ella: “la sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor a lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría” (204b). Como amante de la sabiduría, Platón inmortaliza a Sócrates, tanto en el *Fedro* como en el *Simposio*, al presentarlo como el filósofo que trasciende la opinión y los placeres corporales para crecer en su excelencia y formarse en el ejercicio de la contemplación, para luego, formar a otros. Esta idea se puede observar en el planteamiento de Hadot al momento de analizar el papel del filósofo en el *Simposio*. Según Hadot, Platón “inmortalizó la figura de Sócrates como filósofo, es decir, como hombre que intenta, al mismo tiempo por medio de su discurso y de su modo de vida, acercarse y hacer que se acerquen los demás a esta manera de ser, a este estado ontológico trascendente que es la sabiduría”³². Sócrates encarna entonces, por un lado, la naturaleza del *eros* platónico y, por otro lado, la figura del filósofo que Platón describe en la práctica erótica. Así, en tanto filósofo, Sócrates ocupa un

³² Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 67.

lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia pero, al igual que Eros, Sócrates actúa no sólo como intermedio, sino también como mediador, revela a los hombres aquel don divino dado a los hombres para alcanzar la excelencia. En conclusión, el eros es el fundamento del pensamiento filosófico de Platón en tanto que es el motor de la búsqueda de la sabiduría, de la Verdad, de la Belleza, y de todas las demás Formas que garantizan una vida feliz.

BIBLIOGRAFÍA

Gil, Luis, "Presentación de *Fedro*" en *El Banquete, Fedón, Fedro*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983

Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Editorial Gredos, 1973.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía*, Tomo IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Barcelona, Editorial Gredos, 1998.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Hesiodo, *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid, Editorial Gredos, 1997.

JAEGER, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Trad. Wenceslao Roces, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Nussbaum, M.C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.

Platón, *Banquete*, Introducción, traducción y notas por M. Martínez Hernández, Editorial Gredos, Barcelona, 2008.

_____, *Fedro*, introducción, traducción y notas por Emilio Lledo, Barcelona, Editorial Gredos /RBA libros, 2008.

_____, *República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, Librairie Felix Alcan, 1933.

Sófocles, *Tragedias. Áyax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*. Traducción y notas por Assela Alamillo, Madrid, Editorial Gredos, 2000.