

**EROS, PSYQUÉ Y MANÍA:
LOS RECURSOS DE LA
INSPIRACIÓN FILOSÓFICA
SEGÚN PLATÓN**

Carlos Julio Pájaro M.

RESUMEN

El Eros en el *Fedro* es ético y filosófico, pero también Manía, irracionalidad. Su locura la procura el dios del que se está poseso en la procesión celeste de las almas, pero también la origina su fuerza pasional por desear la belleza presente en “este mundo”, y la nostalgia y deseo de la belleza que el alma gozó en su anterior vida inmortal y trascendente. Es Eros entonces quien empuja a Psyqué a la readquisición de sus alas, cuando aparece ante ella la belleza terrenal del amado. Esto constituye un alto autocrítico de Platón en el *Fedro*, quien en otros diálogos sólo atribuía las emociones y los deseos al cuerpo. El Eros del *Fedro*, el mismo por cuya naturaleza el filósofo asciende hasta las sublimes Ideas, es también la causa del importante valor que ahora adquieren los sentimientos, las pasiones y el amor personal, introduciendo Platón, concomitantemente, una nueva concepción sobre la locura (erótica).

PALABRAS CLAVE

Enthusiasmós, inspiración, irracionalidad.

ABSTRACT

Eros in *Phaedro* is ethical and philosophical but it's also Mania and irrationality. Its madness is given both by the god from whom one is possessed in the celestial never ending stream of souls and by its passionate strength originating from the beauty present in “this world” desire, along with the homesickness and desire of beauty the soul enjoyed in its previous mortal and transcendent life. Therefore, is Eros who pushes Psyquè to reacquire her wings when the beloved earthly beauty appears to her. In *Phaedro*, this is a constitutive stop of Plato's self critic, who in other dialogos only gave desire and emotions to the body. Eros in *Phaedro*, the same through whose nature the philosopher rises to sublime ideas is also the cause of the important value passions, feelings and self love acquire now, concomitantly Plato introduces a new conception of madness (eroticism).

KEY WORDS

Enthusiasmós, inspiration, irrationality.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 2008

Fecha de revisión: junio 2008

Fecha de aceptación: julio 2008

EROS, PSYQUÉ Y MANÍA: LOS RECURSOS DE LA INSPIRACIÓN
FILOSÓFICA SEGÚN PLATÓN

Carlos Julio Pájaro M.*

En el *Banquete*, el eros se hace manifiesto como determinante de la naturaleza del hombre, y por tanto, como el elemento fundamental del *Éthos* y del *Lógos*. Nuestras acciones y nuestro conocimiento suceden por amor, de acuerdo con nuestra condición ontológicamente carente, y con nuestro afán de ser y de inmortalidad. El amor es entonces constitutivo del carácter ético del hombre y de los fines más racionales de su vida: el eros conduce al hombre a la racionalidad suprema, la cual no es otra cosa que el señorío del verdadero Ser. *Eros* es esencialmente amor por la sabiduría, y por consiguiente, filósofo, pues es amor por la belleza, y la sabiduría es lo más bello.

En el *Fedro*, sin embargo, estas aseveraciones son blanco de un fuerte cuestionamiento a lo largo de sus primeras páginas.

A través del discurso de Lisias (230e-234e) y del primero de Sócrates (237a-241d) se introduce la idea de que *Eros* es esencialmente opuesto a toda posibilidad de bien, pues el deseo y la pasión que le son característicos son de índole irracional. Esta perspectiva constituye la antítesis de las afirmaciones del *Banquete*, lo cual no ha de extrañarnos si nos atenemos a que esta es una de las maneras como Platón construye su dialéctica: *Eros* es la ruina del ideal Socrático-Platónico de la posesión de sí mismo, de la autarquía y la *sophrosýne*; esto es, la exclusión del *Lógos*, el *Ethos*, la *Areté* y la *Paideia*. El otro momento (¿acaso la “síntesis”?) de esto que podríamos llamar, si se nos permite, “esquema dialéctico”, lo

* Universidad del Norte. cpajaro@uinorte.edu.co

constituye la palinodia (retractación) de Sócrates (242d-257a), en la cual se integran, del mismo modo que son superados, los conceptos defendidos en los discursos anteriores al suyo: el *Eros* es ético y filosófico, pero es también *Manía* (Entusiasmo).

Sin desconocer la importancia de los dos primeros discursos (Lisias/Sócrates), importancia confirmada por el carácter central del segundo discurso (palinodia) de los dos que pronuncia Sócrates por la fuerza argumental con que son refutados aquellos, vamos a situar nuestras consideraciones en torno al *Fedro* en la palinodia socrática. Este discurso constituye el momento en que la aparente oposición entre *Eros* y *Éthos* es superada, además de que son convalidadas las concepciones fundamentales del *Banquete*. Asimismo, consideramos que no pasaría de ser algo aburrido insistir en la repetición de la tesis según la cual “se debe favorecer al que no ama en vez del que ama”, si en la tesis contraria (segundo discurso de Sócrates), no estuvieran los argumentos que proporcionan la materia objeto de desarrollo de nuestra discusión.

La palinodia de Sócrates está presentada por Platón como una justificación y defensa de la *Manía* o irracionalidad: “... *no es cierto el decir que afirme que, aún existiendo enamorado, se ha de conceder favor al no-enamorado, precisamente porque uno está loco, y el otro en su sano juicio. Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los “mayores bienes” se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación*” (244a)¹. El tono en que escribió Platón estas palabras ha sido considerado merecidamente como un “elogio de la locura”, es decir, de una clase de locura: la locura (*Manía*) *inspirada* por los dioses. Es esta una clase de locura que conlleva, según lo describe Platón mismo, todas las características de aquello cuanto le fue reprochado al poeta en *éxtasis* del *Ión*: un arrebato experimentado como literal *enthusiasmós* o *posesión* divina. Esta condición no sólo es propuesta por Sócrates en

¹ Platón, *Fedro*, edición bilingüe por Luis Gil Fernández (1957). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

el *Fedro*, sino asumida plenamente por él, pues, es bajo la influencia completamente insólita de la *inspiración* como Sócrates compone su “himno ditirámico a Eros”², igual que un poeta llevado por la irracionalidad a exaltar su “locura divina” y el *amor* a la sabiduría por encima de la sobriedad racional.

Según Sócrates, son cuatro las clases de *Manía*: dos de ellas son de naturaleza religiosa (244a-e): la primera, que está vinculada a la penetración del pasado y el presente oculto, y caracteriza a sacerdotisas y profetas de Apolo, quienes ostentan el poder de la adivinación a través de la posesión divina (*mantiké éntheos*). La segunda es la catártica, cuyo propósito es la revelación de medios que, a través de ritos de iniciación y de purificación, conduce a dar “la salud en el presente y para el futuro a quien por ella sea tocado”. Esta es la locura iniciática (*Manía telestiké*). “*Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la lleva de un báquico transporte tanto en los cantos como en los demás géneros poéticos, y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad*” (245a). Es esta la locura poética (*Manía poietiké*), sin cuya presencia, es decir, estando bajo su sano juicio (*Sophrosýne*), aquel que acude a las puertas de la poesía, no alcanza la dignidad de un verdadero poeta. Finalmente, la cuarta clase de *Manía* es la inspirada por Afrodita y Eros (*Manía erotiké*, 265a); de este modo, las bondades del amor se fundan en la capacidad del amante de estar *éntheos*, “*fuera de sí*”, pues sólo en la medida en que el amante se encuentre *poseso*, puede ser elevado por encima de sí mismo. Al trance “maníaco”, provocado por *Eros*, volveremos detenidamente más adelante.

Platón se propone entonces demostrar que el *Eros es Manía*, la cual nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna³, pero para lograr tal demostración “*es menester antes que nada comprender la*

² Cornford, F. M. (1987). *Principium Sapientiae*, Madrid: Visor, pp. 91-92.

³ Nótese que esta valoración de la irracionalidad constituye una concepción, de ésta, en un sentido opuesto a lo que de ella dice Platón en el *Ion*.

verdad, viendo con relación a la naturaleza del alma divina y humana tanto las pasiones como las operaciones” (245c). Es decir, todo cuanto se pueda saber referido a Eros, depende en el *Fedro* de lo que sea la naturaleza de *Psyqué*.

La primera indicación que tenemos acerca del alma (*Psyqué*) es que en su esencia es automoviente (*auto-kíneton*), erigiéndose el auto-movimiento en la razón de su inmortalidad: “*toda alma es inmortal*” (245c). Consiguientemente la *Psyqué* es principio (*arché*) de sí misma, se mueve por sí misma y se define por tanto como principio de todo movimiento que tenga lugar en el cosmos. “Todo el contexto parece implicar –plantea Cornford– (aunque esto no se afirma explícitamente), que la fuerza responsable del movimiento del alma es el deseo, el *Eros*; porque el deseo es el tipo de movimiento que alcanza e impulsa a su objeto y que, a su vez, no se desencadena como consecuencia de la acción de una causa mecánica antecedente”⁴. Y en contraste con la perfección parmenídea de la inmutabilidad de la Idea platónica, *Psyqué* es, en un sentido profundamente heraclíteo, movimiento eterno y, por tanto, inmortal. Esta eternidad, podríamos decir, le viene dada por su autonomía, por su autogeneración⁵.

Ahora, ¿cómo es *Psyqué*? No es posible que se responda esta interrogación si no es por un poder no-humano, capaz de conocer la naturaleza íntima de *Psyqué*. A lo sumo, dice Sócrates, podríamos decir, mediante un símil, que se parece a una fuerza que “*como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga*” (246a)⁶. Este carácter compuesto⁷ de *Psyqué* la convierte entonces esencialmente en movimiento.

⁴ *Op. cit.*, p. 104. En *Banquete* 204e ha dicho Diotima que Eros es “deseo del bien”, y Guthrie afirma que ese es “otro nombre que puede aplicarse al automovimiento del alma, y, por lo tanto, a todo movimiento y cambio en el universo”. Véase Guthrie, W. C. K. (1984). *Historia de la filosofía griega*, vol. IV. Madrid: Gredos, p. 403.

⁵ Véase al respecto los fragmentos B115 y B45.

⁶ Según traducción de Emilio Lledó Iñigo, en: Platón (1986). *Diálogos*, tomo III (*Fedón, Banquete, Fedro*), Madrid: Gredos.

⁷ Se advierte que esta concepción es opuesta a aquella que en *Fedón* 78b-c atribuye la simplicidad al alma. W. K. C. Guthrie ha desarrollado esta tesis en “Historia...”, vol. IV, p. 404 ss.

Sobresale en esta “imagen” del carro alado, el carácter de unidad-diversidad que hay entre los elementos que componen a *Psyqué*: cochero y caballos, caballos entre sí y cochero-caballo malo, oposición ésta mitigada por la mediación del caballo bueno. En este sentido el *Fedro* platónico nos presenta a *Psyqué* como algo inmanentemente complejo, lo cual es un indicio de su carácter esencialmente contradictorio y permanentemente sometido a la lucha y el conflicto. Desde luego, es esta presencia de la tensión entre fuerzas, a la vez que de su indisoluble unidad, lo que genera el autodinamismo que es la vida misma de *Psyqué*. Pero conviene señalar que no por considerar a *Psyqué* como un “compuesto” sea inmediatamente claro que está hecha de “partes”, tal como indican algunos especialistas⁸, cual si se tratara de la *República*, sino que, en nuestra opinión, lo relevante en ella es la síntesis de poderes y energías diversas y contrarias⁹. Tal vez esto pueda verse como complemento del carácter sintético del *Eros* del *Banquete*, el cual “encarna” fuerzas de naturaleza contraria por ser “hijo de Poros y Penía”, abundancia y carencia (una especie de ser y no ser al mismo tiempo), así como por simbolizar al hombre escindido que está a la vez unido y separado de otro hombre.

Sin embargo, es un parecer generalmente aceptado el que nos presenta una *configuración “triple”*¹⁰ de *Psyqué*, donde el auriga es afín al pensamiento, a la razón o a la inteligencia (*Noús, Lógos, Logistikón*); el caballo bueno al valor, al coraje o a la pasión (*Thymós*) y, el caballo díscolo, al deseo, a la incontinencia o al apetito (*Epithymia*). Así, se puede inferir y explicar el carácter ético de *Psyqué*, similar al del *Eros*

⁸ Véase por ejemplo Guthrie, *op. cit.* p. 405 ss., también Grube, G. M. A. (1984). *Eros*. En: *El pensamiento de Platón* (pp. 141-188), Madrid: Gredos; Cornford, *op. cit.*, p. 104, y Luis Gil, Introducción al *Fedro*, *op. cit.*, p. XLIV, entre otros.

⁹ Sin embargo, Cornford, para referirse a los 3 impulsos del alma, que modelan los tres tipos de vida, en relación con el *Banquete*, pareciera introducir su propio punto de vista al sostener que “son manifestaciones de una fuerza única o de un caudal de energía, llamado *Eros*, que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían”. Véase Cornford, Francis (1974), La Doctrina de *Eros* en el *Banquete* de Platón, en *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel, p. 133.

¹⁰ Si se habla de “naturaleza tripartita” del alma, se supone la aceptación de “partes” en ella, haciendo el pasaje 246a del *Fedro* idéntico al 580d de la *República*.

del *Banquete*, el cual es presentado “como una fuerza inspiradora de acciones nobles”¹¹. De tal modo, el movimiento de *Psyqué*, sea hacia arriba, si es perfecta y alada, surcando las alturas y gobernando todo el cosmos, o hacia abajo, la que ha perdido sus alas y va a la deriva –hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella (246b-c)–, está esencialmente determinado por las fuerzas opuestas del carro alado. De conformidad con la índole “buena” (*kalós*) o “mala” (*kakós*) de los caballos, *Psyqué* “asciende” o “desciende”, alcanzando en un caso su *areté*, o perdiéndola en el otro.

A diferencia de las concepciones cardinales del *Fedón* y de la *República*, “en el *Fedro* –dice Guthrie–, ha empezado Platón a ver como algo ilógico el atribuir las emociones y los deseos exclusivamente al cuerpo. La concepción del alma como causa última de toda vida y movimiento excluye esto, porque sin el alma todo cuerpo es simplemente inerte y carente de vida”¹². Pero aunque el punto de vista de Guthrie es perfectamente aceptable, no deja de ser, por lo menos llamativo, si no asombroso, que *Psyqué* contenga, ínsitamente, la “concupiscencia” (*Epithymia*), la potencia del deseo, la cual no había podido ser entendida de otra manera que como causa de las “bajas pasiones”, “desarreglo” imputado en todos los tiempos a la corruptibilidad del cuerpo. Y mayor aún es la sorpresa, cuando sabemos que se trata de la *psyqué* inmortal de los hombres. Pero el Platón del *Fedro* es perfectamente coherente describiéndonos “la pugna ingobernable” (Cornford) que viven las almas tanto en su vida mundana cuando el caballo entreverado de maldad, gravitando, las tira hacia la tierra, como cuando surcan las alturas *extasiadas* en la contemplación de la verdad. Es *Psyqué*, pues, “arriba” o “abajo”, portadora de la contienda y la concordancia dialécticas, fruto de su naturaleza dual. El auriga, el *Lógos* (admitiendo la “configuración

¹¹ Grube, *op. cit.*, p. 155.

¹² Guthrie, *op. cit.*, p. 404.

triple” de *Psyqué*, originada en el *Fedro*), “*piloto del alma*” (247c), es, por sí solo estéril; tan sólo puede asumir un rol de guía, pues *Psyqué* en su auto-movimiento se sacude bajo los impulsos no sólo del *Thymós*, sino de la *Epithymia*. Aún separada del cuerpo, ésta conserva su linaje terrestre, corporal, y antes que abandonar el deseo, lo integra, recibiendo el ímpetu sin el cual no sería posible su elevación espiritual. Este linaje le acompañará incluso en su desfile dentro del “tropol de dioses y démones” que siguen a *Zéus* en su gira “sobre la espalda del cielo”, al lado de las demás almas inmortales, pues la contemplación de esa “realidad que es de una manera real” (247c), aunque es realizada solamente por el *Lógos* (el auriga), “visible únicamente para el piloto del alma” (247c), no es algo sólo “contemplativo” ni meramente intelectual en la alegoría del *Fedro*. En esto nos es de gran ayuda la afirmación de James Adam¹³, quien dice que en la filosofía griega el *Noús* “no es nunca simplemente el *siccum lumen*, la luz clara y fría que en ocasiones acostumbramos a llamar razón”. Es decir, cuando las almas llegan a ese lugar supraceleste todo el *páthos* está presente en ellas, lo cual es confirmado por el hecho de que siempre existe el peligro del descenso a tierra por obra del caballo díscolo.

Pero así mismo, *Psyqué* siempre conserva la fuerza que le impulsa a la trascendencia, puesto que el logro de su “cualidad excelente”¹⁴ se ve realizado tan sólo cuando toma por “alimento” el sustento hallado en la “llanura de la verdad”, pues, el pasto adecuado para la mejor parte de *Psyqué* es el que viene del prado que allí hay, y la naturaleza del ala, que hace ligera a *Psyqué*, de él se nutre (248b-c). Innegablemente, esta metáfora hace referencia a la contemplación de “esa esencia cuyo ser es realmente ser”. De tal manera, *Psyqué*, cuando en su retorno a la tierra, se ve amalgamada con un cuerpo, también conserva su divinidad y su “recuerdo” del mundo del ser.

¹³ Citado por Guthrie, *op. cit.*, p. 407.

¹⁴ Es el significado de *areté*, según Sebastián Yarza, F. I. (1984) Diccionario Griego-español. Barcelona: Ramón Sopena.

El antagonismo entre sus dos condiciones, “buena/mala”, como vemos, se hace imperecedero, haciéndose también imperecedera su eticidad como el auto-movimiento mismo. Realmente la justa no puede tener término, ya que la disolución del conflicto supondría la desaparición, el cese, del automovimiento de *Psyqué*: la demora de “diez mil años” para recuperar sus alas el alma que no ha tenido éxito en la trifulca, y que no ha “podido alcanzar la visión del ser”, nos sugiere la indefinición en el tiempo de este proceso.

Podemos afirmar que a la unidad-diversidad de la *Psyqué* corresponde la unidad-diversidad de *Eros*, pues el amor es tanto el deseo (*Epithymia*) y la pasión (*Thymós*), por una parte, así como la condición alada de *Psyqué*¹⁵, por otra. Pero así mismo el amor es, según el *Banquete*, la armonía de los elementos (188a), y puesto que esta “armonía de los elementos” constituye la esencia de la belleza, el amor, al ser amor de algo, tiene por objeto propio y último la Belleza en sí misma; el amor busca la belleza. En la ascensión erótica y gradual del *Banquete*, la belleza particular, corporal, localizada en este mundo, provoca el amor y dirige el interés del enamorado hacia todas las bellezas, tanto exteriores como interiores, para culminar en el absoluto, en la Idea de Belleza. Y en el *Fedro* es igualmente la Idea de Belleza, la que aparece destacada, entre todas, en “*ese lugar que hay por encima del cielo*” (247c).

Pero al decir ahora Platón que el mundo de las ideas se encuentra en ese lugar que hay por encima del cielo, da la impresión de que quisiese forzar la desunión de aquél con respecto a las cosas terrenales. Esto es, además, ratificado mediante el conjunto de características que de esa “verdad” se describe en 247c-d: “...*incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece al verdadero saber, ocupa precisamente tal lugar*”. Sin embargo, paradójicamente, en el *Fedro* encontramos un nuevo elemento nada corriente: la *Idea de Belleza* posee una prerrogativa de la cual carecen las demás. La Belleza, dice

¹⁵ “... un alma es entonces completamente alma si es alma que ama”: Friedländer, Paul (1989). *Platón, verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Técno, p. 189.

Platón, es lo más resplandeciente entre aquellas visiones obtenibles tan sólo con la contemplación del mundo supracelstial, pero igualmente, “*al llegar a este mundo la aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad*” (250c-d). La Belleza posee la gracia de hacerse “fenoménica”, podríamos decir, “tangible”; de esta suerte, ella “*es la más manifiesta y la más amable de todas ...*” (250d)¹⁶.

Tenemos entonces que, de acuerdo con esta concepción de *Psyqué* en el *Fedro*, ésta no sólo realiza su ascenso hasta las Ideas, con toda su energía vital y sus inclinaciones propias de una existencia terrena, sino que, el mundo de las Esencias Puras, por la mediación de la Belleza, se hace ostensible en *este mundo*, configurando una especie de descenso¹⁷ y haciéndose de tal modo “visible” a los ojos del cuerpo, es decir, a la vista, “*la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo nos llegan*” (250d). A este respecto nos dice Crombie: “Puesto que la belleza está en esta posición privilegiada, la visión de un cuerpo bello por un hombre incorrupto, tiene la capacidad de hacer posible un acercamiento a la locura filosófica. En términos del mito, hace que le crezcan alas al alma (...) Puesto que lo que hace que crezcan las alas es la visión del amado, el comienzo de la locura filosófica se da a través de la pasión sexual, a la que, sin embargo, no debe permitirse que se convierta en carnal, siguiendo las incitaciones del mal caballo”. Y, según Crombie mismo, gracias a la autodisciplina de los amantes, su relación es “sublimada” y transformada en “una vida de compañerismo generoso y filosófico”, la cual es condición para el brote del bien, y éstos pueden ascender a una índole auténticamente incorpórea¹⁸.

¹⁶ En cambio imitaciones terrenas de la justicia o de la sensatez, no pueden ser “percibidas” porque en ellas “no queda resplandor alguno” (250b).

¹⁷ Para una ampliación de este problema, aunque en una dirección que no es ahora de nuestro interés, véase la tematización de Eugenio Trías, quien habla del movimiento ascendente como vía mística y del descendente como vía cívica, dentro de lo que él llama “doble éxtasis de Eros”, en: Trías, E. (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, p. 46 ss.

¹⁸ Crombie, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón* (vol. I). Madrid: Alianza, p. 200.

Esto nos sugiere la impresión de que la belleza corporal, actuando en la forma del irresistible “flujo de pasión” (251c) que afecta a la vista del amante (el amor en su plena manifestación), constituye una suerte de “puente” que vincula, interpenetrándolos, los “dos mundos”, que en el conjunto de planteamientos de Platón han sido considerados como irreductiblemente separados: si en el *Banquete*, Diotima nos dijo que *Eros* es el responsable de conducirnos hasta la Idea de Belleza, en el *Fedro*, por el contrario, la Belleza viene hasta nosotros, haciéndose visible en nuestro mundo, suscitando una formidable excitación de los deseos y pasiones del alma y del amor. Y, de igual manera, además de la armonización de lo supraceléstico y lo terrestre que hemos expuesto como dándose en el interior del alma, la Idea de Belleza parece también expresar una conciliación de naturaleza similar, porque, incolora, informe, intangible, esa esencia se hace tangible en lo bello de nuestro mundo¹⁹.

Dijimos atrás que en el *Fedro* el *Eros* es ético y filosófico, pero también *Manía*, lo cual nos permite ahora su corroboración, afirmando que en este diálogo el *Eros* es, así mismo, conciliador de dos condiciones: es alado y sensual a la vez. “Su *locura* proviene del dios del que se es *poseso* en la procesión celeste de las almas (246d-247c), y proviene también de su fuerza pasional, la cual es al mismo tiempo deseo y memoria: deseo de la belleza presente, deseo y nostalgia de la belleza absoluta que el alma gozó en su vida inmortal y trascendente”²⁰. Ahora, al comentario de Guthrie citado anteriormente podemos sumar el siguiente, de la autora Martha Nussbaum, quien comparte con un importante número de estudiosos de Platón la idea de que en el *Fedro* se empieza a consolidar una corriente autocrítica de su autor, punto de vista que enseña un horizonte temático del tipo del que nos hemos propuesto en nuestra

¹⁹ En ese sentido, “el amor no es el tributo pagado por una persona a otra, sino el tributo pagado a algo que el otro ejemplifica, es decir, la belleza”. Crombie, *Ibidem*.

²⁰ González, Juliana (1987). *Psique y Eros en el Fedro*. En Eggers Lan, Conrado (Comp.), *Platón: Los diálogos tardíos*, Actas del Symposium Platonicum 1986 (p.146). México: UNAM.

lectura del diálogo: “En mi opinión –dice M. Nussbaum–, el *Fedro* presenta un cambio del planteamiento platónico sobre el papel de los sentimientos, las pasiones y el amor personal, [...] por otra parte, la conclusión que se va a obtener sobre las pasiones influirá en la concepción de la función de la poesía y de las relaciones entre ésta y la filosofía”²¹. ¿Cómo es, entonces, el tratamiento dado por Platón a la *Manía Erótica*? La respuesta nos dejará apreciar el carácter de este giro.

En su palinodia Sócrates opone al discurso de Lisias, y al primero pronunciado por él, la idea de que la *Manía* no es un “simple mal”. Ya sabemos que, en diálogos anteriores al *Fedro*, Platón ha censurado la *Manía* por no ser un recurso adecuado para la búsqueda del verdadero conocimiento, además de que sólo puede conducir a acciones no sensatas. Sin embargo, el retrato platónico en el *Fedro* (251a-e) de quien acaba de ser iniciado y cuya alma contempló muchas de las realidades que “ocupan aquel lugar”, al vislumbrar un rostro divino, o bien la hermosura de un cuerpo, nos pone frente a una nueva concepción de Platón sobre la locura:

“[...] aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, en habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca sudores y un inusitado ardor. Recibiendo, pues, este chorro de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma, que antes, por cierto, estuvo toda alada. Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en

²¹ Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, p. 271.

las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo –que por eso se llaman ‘río de deseos’–, se empapa y calienta y se le acaban las penas y se llena de gozo. Pero cuando está separada y aridece, los orificios de salida, por donde empuja la pluma, se resecan entonces y, al cerrarse, impiden el brote de la pluma que, ocluida dentro con el deseo, salta como una arteria que late, y pincha cada una en su propia salida, de forma que, aguijoneada el alma toda y por todas partes, se revuelve de dolor.

Sólo, en cambio se alegra, si le viene el recuerdo de la belleza del amado. Por la mezcla de estos sentimientos encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde ir, se enfurece, y, así enfurecida, no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza. Y cuando lo ha visto, y ha encausado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando el aliento, ceden sus pinchazos y va cosechando, entretanto, el placer más dulce”.

El influjo del *Eros* es entonces el origen de la readquisición de sus alas por parte del alma, en el instante en que aparece ante ella la belleza *singular*, concreta, terrenal, de un rostro o de un cuerpo humano²². Y aunque este retrato realmente nos habla de un *rapto cognoscitivo* del alma, Platón nos muestra esta situación de la condición “alada” y espiritual de ella, en imágenes muy fisiológicas, corporales, lo cual pudiera ser llamado, modernamente, como “libidinal”. Pero los términos de Platón nos presentan también la conmoción erótica como un sano disturbio que además de comprometer la integridad de la *Psyqué*, es un proceso activo y unificador. Este sintetiza la carne y el espíritu, lo real y lo ideal, de la misma manera, que se ocasiona la mutua excitación y correspondencia entre el *Eros* y la Belleza, mediante la reciprocidad entre el que ama y el que es amado. Esto es visto por M. Nussbaum así: “la profunda reacción sensible al esplendor de una persona concreta, las pasiones del amor y el espanto, las aspiraciones intelectuales que este amor despierta, todas

²² Es obvio que esta es una tesis opuesta a la del *Banquete*, donde, recuérdese, Platón considera que el ascenso sólo puede iniciarse si se abandona la belleza de un cuerpo particular, para pasar a la belleza de todos los cuerpos en general, hasta alcanzar la Belleza en sí.

fluyen juntas, de manera que el enamorado no experimenta como separados el pensamiento y la pasión, sino que vive una fusión de toda su personalidad”²³.

Pero esta armonía es también manifestación de la inestabilidad inherente a un fenómeno que está constituido de elementos en conflicto:

“[...] siempre que el cochero, al ver la persona que despierta su amor, siente ante esta percepción un calor por toda su alma, y se llena del cosquilleo y las picaduras de la añoranza, aquel corcel obediente al auriga, dominado entonces como siempre por el respeto, se contiene para no saltar sobre el amado. Pero el otro, que ya no hace caso ni de los agujones ni del látigo del auriga, se lanza saltando impetuosamente; y poniendo a su compañero de tiro y al cochero en toda clase de apuros, les obliga a ir junto al amado y a hacerle mención de los deleites del amor. Al principio se oponen ambos encolerizados, como si fueran obligados a una acción terrible y criminal. Pero al fin, cuando ya el mal no tiene barrera, se encaminan, dejándose guiar, cediendo, y conviniendo hacer aquello a lo que se les invita. Y llegan junto al amado y ven el radiante espectáculo que ofrece” (253e-254b).

Este cuadro que nos obsequia el *Fedro* es la presencia de la lucha entre la *Hýbris* (desmesura), representada por el “caballo malo”, y la *Sophrosýne* (templanza), representada por el “buen caballo”, que habrá de terminar, después de grandes dificultades y padecimientos, con la victoria del poder de la sabiduría y de la pasión conveniente (254b-e). Friedländer dice, a propósito de esta escena, que “[...] lo más excelso, el amor socrático, nunca es una perfección sin perturbaciones. Amor es lucha constante entre el conductor y los caballos por la hegemonía, y todas las distintas fases del amar, que se conocen en la vida, están entendidas a partir de esa lucha...”²⁴. Sin embargo, esta “lucha por la hegemonía”, en la que triunfan las fuerzas de la sabiduría, no debemos entenderla como un allanamiento violento del deseo, sino como un tipo de “subordinación”, que

²³ *Op. cit.*, p. 289.

²⁴ *Op. cit.*, p. 191.

consiste en un aunar a ella su energía vital y su misma naturaleza “deseante”. Es así como M. Nussbaum afirma que Platón considera que siendo el “mal caballo” alimentado y dominado adecuadamente, puede desempeñar una función buena y necesaria en la motivación de la persona e incluso en la enseñanza sobre lo bello²⁵.

La presencia de las tendencias que representa la *Sophrosýne*, opuestas a la *Hýbris*, son la señal del surgimiento de una conciencia moral que, asociada a una sagrada veneración, conlleva la aparición de una nueva fase de la experiencia erótica: el “bello muchacho”, objeto amado, deja de ser característicamente objeto y pasa a convertirse, para su antagonista, en sujeto; de amado, se transfigura en amante, dueño de una dignidad que le es propia y sujeto de un *Eros* y una *Psyqué* que antes no poseía. Pero este “arrebato” no es comprendido por él, de modo que no se percata de que está atravesando por un movimiento especular (255d) que le hace “reconocerse” en el amante, tornándose también él depositario de la *Belleza Ideal*. Esta imagen del “reflejo del amor” (*Anteros*) insiste en el origen sensual de la elevación espiritual, pues, dice Platón que “*el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado*” (255c-d). De este modo, el *Eros* impetuoso y avasallador se torna en reverente consideración y franca devoción, quedando el amante y el amado posesos de la misma divinidad que antes sólo encarnaba en el primero: es el *Eros* alzándose como respeto profundo en su más precisa acepción, así que, “[...] si el amante como en un espejo se aprehende a sí mismo en su amado, lo que adquiere no se identifica a su identidad particular, sino a aquello que en él se confunde con la unidad simple y originaria”²⁶.

Conviene observar que las palabras de Platón no deben conducir a pensar que el conflicto descrito sea entre dos especies contrapuestas de

²⁵ *Op. cit.*, p. 294.

²⁶ Gómez Pin, Víctor (1972). “Usía”, apartado “El buen amor”. En: *De usía a manía (Vino y éxtasis)*, (p. 43). Barcelona: Anagrama.

amor: una espiritual y otra corporal. Cuando se piensa que la rivalidad es entre cuerpo y alma, surge la errónea interpretación sostenida ampliamente, de que en el *Fedro* se encuentra una doctrina platónica según la cual la miseria del hombre proviene de su corporalidad. La porfía es entre las fuerzas e inclinaciones mismas del alma, aún asumida por Platón como alma inmortal. El especialista alemán Josef Pieper observa el asunto así: “En rigor, la alegoría del tiro del alma no versa sobre el hombre. El tema del discurso es la naturaleza del espíritu humano. Esto significa que, según Platón, la posibilidad de degeneración y caída, yace en la estructura del espíritu humano...”²⁷. El conflicto muestra más bien cómo *Eros* y *Psyqué* se funden en una indisoluble unidad²⁸ provocada por la naturaleza contradictoria de ambos: *Eros* es al mismo tiempo Eros-violencia y Eros-respeto, así como *Psyqué* es, a la vez, razón, pasión y apetito.

La *Manía Erótica* queda entonces definida como un deseo que ignora los comedimientos, y que lleva al olvido de sí como olvido de los “humanos menesteres” y de las cosas de “aquí abajo”, por encontrarse “*volcado a lo divino*” (249d). Pero paralela y contrariamente, es reconocimiento del otro en su mismidad y subjetividad. Esto es, *Eros* sólo es tal, verdaderamente, cuando rebasa los límites del puro deseo, de lo contrario no podría ser *Theía Manía*²⁹.

Aquel efecto especular que menciona Platón en 255d, es la metáfora idónea para introducir otro elemento que destaca como

²⁷ Pieper, J. (1965). Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico “Fedro”. Madrid: Rialp, p. 120.

²⁸ En esta dirección podríamos pasar de la afirmación según la cual “Eros da a Psyqué sus alas”, a la más radical que dice que “Eros y Psyqué son lo mismo”. Véase Guthrie, *op. cit.*, p. 408, n. 245.

²⁹ A este respecto consideramos pertinente citar las siguientes observaciones de Josef Pieper: “... desear no es amar; en rigor no es amado quien es deseado, sino aquel para quien se desea algo ... Como lectores ilustrados y tardíos de Platón, estamos siempre demasiado tentados a encontrar tales palabras como romantizantes, exaltadas y nada realistas. Sin embargo, yo lo tengo por engañoso. Platón habla de modo totalmente objetivo; él sabe que, si no todo, al menos mucho de lo que pasa por amor es deseo. Sabe que auténtico arrebatado por la belleza es algo raro y no obstante persiste Platón en que sólo en este raro caso se realiza aquello en que se basa el encuentro con la belleza. Son sólo *pocos* los que recuerdan lo sagrado que han contemplado”. *Op. cit.*, p. 126.

esencial en *Eros*: la reciprocidad. Con él no sólo se reafirma el carácter dialéctico y sintético de *Eros*³⁰, sino que se resguarda su significación profundamente ética, aspecto sustancial de la *Paideia*. *Eros* es *Manía*, *enthusiasmós*, *salida de sí*, pero lo es sólo en tanto que conmoción que promueve moralmente a los amantes; y aunque volveremos sobre lo siguiente, es útil mencionarlo ahora: por la intervención numinosa de *Eros*, resultan armonizados la *Sophía* con la pasión y el apetito mismo, los componentes racional e irracional del alma, así como la *Sophrosýne* y la *Hýbris* representadas por aquellos: “*la familiaridad [...] con el no enamorado, mezclada de humana cordura, dispensadora de bienes humanos y mezquinos, y que produce en el alma del amigo una disposición impropia de hombres libres, encomiada por la masa como virtud...*” (256e), no es capaz de producir “tantos” y “tan divinos dones”. La partida en común de los amantes, integrando el séquito del dios al que estos hombres se asemejan y pertenecen, viene entonces a constituirse en el fundamento del *Eros* que les eleva a la *trascendencia*. El *Eros* es, pues, una fuerza metafísica, aunque anudada a lo natural-terreno, por la cual se explica el anhelo de hacer y de contemplar cosas bellas; no es, ya lo sabemos, un simple impulso sentimental de naturaleza humana, sino, un verdadero instinto que impele a los amantes a una especie de fin originario: el Bien. Es esta una necesidad fundamental de todo ente a ser bueno, que ya no será una mera condición moral, sino, su “estatuto” y “requisito” ontológicos originarios, por lo cual vemos claro que la afanosa brega por lograrlo, será gratificada con la mejor de las gracias³¹.

Pero, ¿cuál es el elemento que catapulta a las “aladas almas” de los enamorados hasta convertirse en divinas? Las imágenes mediante las cuales Platón nos presenta el *éxtasis erótico* nos muestran al amante

³⁰ Robin, L. (1964). *La théorie platonicienne de l'amour*, París: Presses Universitaires, pp. 101-107.

³¹ Un interesante comentario sobre la necesidad ontológica del Bien es presentado en Lomba Fuentes, Joaquín, (1987). *Principios de filosofía del arte griego*. Barcelona: Anthropos, p. 18.

original como un individuo profundamente nostálgico; y no podría ser de otra manera, ya que lo que lo lanza con toda su avilantez a la seducción del amado, es el “recuerdo”, la *anámnesis*: “Y el despertar de la *anámnesis* significa el comienzo de la filosofía”³².

Mediante un breve y esquemático recuento de la concepción platónica del mundo podemos afirmar que en la convicción de Platón todo lo real, verdadero o bueno que habite en el mundo de nuestra experiencia sensible es copia de un modelo original al cual remite aquello, y que la copia y el modelo sólo podemos verlos relacionados mediante la intervención de la *anámnesis*. En el *Fedro*, del mismo modo, la *Psyqué* y el *Éidos* (mundo del Ser), mantienen su trabazón por obra de la *anámnesis*. En 249b-e Platón nos dice que, tanto la *dialéctica filosófica* como la *manía erótica*, caminos ambos de elevación al *éidos* y condición única para que tanto el filósofo como el enamorado se unan a la divinidad, adoptan el atajo de la *anámnesis*:

“Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado». Y aquí es, precisamente, adonde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, 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 los de aquí abajo, y dando ocasión a que se

³² Cornford (1987), p. 105.

le tenga por loco. Así que, de todas las formas de “entusiasmo”, es ésta la mejor de las mejores tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, el amante de los bellos, se le llama enamorado”³³.

Eros y filosofía ya habían sido identificados en el discurso de Diotima en el *Banquete*, pero en este pasaje del *Fedro*, la intención de Platón parece querer ir más allá de lo indicado en aquel diálogo. La *anámnesis* tiende hacia el estado originario del hombre, el cual, ya lo dijimos, contiene tanto el verdadero principio, así como el fin de la existencia. La contemplación de las Esencias cuando *Psyqué* marchaba en la procesión de los dioses le mostró a ésta la imagen de la vida perfecta como principio, la cual ansía ahora, mediante el anhelante ascenso, como fin. Esa vida perfecta, la vida bienaventurada de los dioses, de la cual *Psyqué* ya participó (antes de su caída), con la promesa de un magnífico festín (del cual también se regocijó), donde la saciedad fue realizada con la mirada, es lo que ahora le causan todos sus desvaríos, al contemplar la *Belleza* en el mundo terrenal.

“Pero el recuerdo no tiene lugar de ningún otro modo que olvidando”, dice J. Pieper³⁴, por consiguiente, es menester que el hombre, en tanto que “entusiasmado”, desdeñe los negocios de su vida ordinaria, lo cual a los ojos de los demás es sólo locura. Pero esta locura es del todo razonable, pues Platón ha dicho que el amante de los bellos no puede ser afectado y conmovido por ningún otro valor como por la *Belleza*; por ello, la “ganancia” que obtiene al ser abandonado por la *Sophrosýne*, para darle cabida al “arrebato”. Nada como la *Belleza* puede despertar la *anámnesis* de forma tan violenta; es un rasgo característico de ella. El mundo sensible no contiene nada que logre con tanto poder, excitar la evocación de aquello que se localiza por encima de la curva del cielo. Y desde el *Banquete*, Platón ha declarado que la más alta perfección para el hombre es su encuentro con la belleza divina, pues este acontecimiento es el encuentro con la idea de lo “bueno” o del “ser”.

³³ Según traducción de E. Lledó, *op. cit.*

³⁴ *Op. cit.*, p. 124.

Además, este “*estar fuera de sí*”, como acción del divino *Eros*, trae consigo el surgimiento de un impulso a una saciedad infinita que de ningún modo puede ser lograda dentro de los límites del aquí, pero a lo cual conduce el encendido de la *anámnesis*. Cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas, inicia entonces el ascenso a la región de los dioses, de donde procede *Psyqué*, lugar donde será saciada, y realiza y experimenta de tal manera, la verdadera esencia del *Eros*³⁵. Es este el sentido de los dos versos, presuntamente de los homéridas, citados por Sócrates en 252b:

“*Llaman, por cierto, a Eros alado los mortales, los inmortales Pteros, porque fuerza a criar alas*”.

Pero el siguiente comentario de M. Nussbaum aporta una interesante advertencia que no podemos soslayar:

“Sin embargo, la reminiscencia y la ascensión de los mortales recuperan para el amante humano únicamente lo que su alma vio o conoció en un ciclo anterior; y un cuidadoso examen del mito platónico revela que la plena sabiduría divina es inalcanzable para los hombres. La vida de locura del enamorado no se propugna aquí como la existencia óptima de un dios, ni como la mejor que puede vivir toda criatura. Simplemente, se considera la vida óptima en el ser humano, con sus posibilidades y límites cognoscitivos propios”³⁶.

En esta lectura que hemos adoptado del discurso de Sócrates, siguiendo más un orden de interés temático que la sucesión de los pasajes del mismo, queremos ahora subrayar el aspecto que, a nuestro juicio, da unidad al conjunto de los mencionados hasta aquí: La

³⁵ El siguiente punto de vista de Dodds favorece nuestro parecer: “Eros suministra [...] el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena. Abarca así el ámbito entero de la personalidad humana y constituye el único puente empírico entre el hombre tal como es, y el hombre como podría ser”. Dodds, E. R. (1983). *Las bendiciones de la locura*. En: *Los griegos y lo irracional*, trad. de María Araujo (p. 205). Madrid: Alianza, p. 205.

³⁶ *Op. cit.*, p. 293.

Inspiración. Podemos afirmar que el tema del *Fedro* es la *Inspiración*, pues las cuatro manifestaciones de la *Theía Manía* se dan por obra del influjo del poder divino sobre los mortales; además de que el lenguaje de Platón en el diálogo, expresado mediante palabras como “posesión”, “entusiasmo”, “locura”, “alado...”, rezuma la idea de *Inspiración*³⁷.

El tema de la *Inspiración* nos devuelve, nuevamente, a hablar de la *Manía*, así que necesitamos recordar el apartado 249d-e, en el que Sócrates se refiere al “afectado” por la *Manía Erótica* en estos términos: separado así, “de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de *perturbado*, sin darse cuenta de que lo que está es *entusiasmado*”; y, sigue diciendo Sócrates, “de todas las formas de *entusiasmo*”, es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica...”. Deberíamos decir que el movimiento no consiste precisamente en que el “enamorado” se encuentra “volcado a lo divino”, sino que *lo divino se encuentra volcado en el enamorado*, toda vez que el estar *entusiasmado* consiste en un estar *éntheos*, “lleno-del-dios”. Por tanto, el “amante”, quien desde el *Banquete* ha sido asimilado al filósofo, es un hombre *fuera de sí*, lo cual lleva consigo la idea de pérdida del autocontrol y la

³⁷ “Sócrates gradualmente ha ido penetrando en un estado de inspiración poética, debido, en primer lugar, al contagio de los transportes coribánticos de su amigo, a la influencia telúrica, después, de Pan y las ninfas del lugar, y, por último, al divino entusiasmo de Eros. El ambiente orgiástico y místico de los misterios envuelve plenamente al lector, y A. Dies ha podido hablar con razón de una transposición doctrinal del orfismo en nuestro diálogo, que deja de ser un mero ornato literario, para convertirse en auténtica doctrina platónica” (Gil, Luis, *op. cit.*, p. XLVI). El mismo Gil cita (nota 12 de su Introducción al *Fedro*) a Dies para agregar que, en Platón, “todas las metáforas tomadas de los misterios terminan en la Idea, todas las esperanzas de los misterios se mueven en la certidumbre de la inmortalidad, fundada en el parentesco del alma con la Idea; todas las verosimilitudes pasajeras de la leyenda y del mito no sirven sino de escalones hacia la esencia de la dialéctica, cuyo término es la intuición infalible de la Idea”.

autarquía, es decir, de la *Sophrosýne*³⁸. Quiere decir Platón, entonces, que este estar *fuera de sí* del amante, que no ha sido provocado por una droga ni por una confusión del espíritu, sino por un poder *divino*, consiste en que el agente verdaderamente activo no es el hombre, sino, la *divinidad*³⁹. Sin embargo, en el *Fedro*, esta “perdida” (*de sí*), se convierte, ya lo dijimos, en una “ganancia”: este hombre, que en Platón es el mismo que ha sido siempre considerado como “dueño de sí” en libertad y capaz de la autodeterminación y de la inspección crítica de todo lo que le vulnera, por obra del conocimiento, sólo puede alcanzar la plenitud que su *Psyqué* anhela, a condición de perder su autodominio como fruto de la *posesión divina*.

Esa relación entre “pérdida” y “ganancia”, pone quizá de manifiesto la concepción que del hombre expresa Platón a lo largo de tres de sus diálogos, a saber, *Ión*, *Banquete* y *Fedro*: el hombre, tal como en el mito, posee una naturaleza que se encuentra existencialmente expuesta al ámbito y predominio de lo divino; por esa razón, aunque el *éxtasis erótico* lo “sufre”⁴⁰ como una exclusión de la *Sophrosýne*, en la cual reside su dignidad, Platón nos quiere señalar que es esa comunión la que pone de presente el carácter finito del hombre, a la vez que su infinita capacidad de recepción y de entendimiento de las cosas más excelsas. Pero esto no es notorio sino a través del extraordinario suceso de la reveladora *Inspiración* divina.

³⁸ “Unidad de *amor e híbris*, tal es la conclusión a que de una u otra forma conduce en el *Fedro* la dialéctica (discurso contra discurso) de Sócrates [...]. Eros se muestra así como la unidad insostenible de luz y tinieblas, de razón y sinrazón, de éxtasis afirmativo y transporte disgregante...”. (Gómez Pin, *op. cit.*, pp. 63-64). Guthrie, por su parte, considera que, “no obstante, los amantes enloquecidos por la divinidad del *Fedro*, si las partes mejores del alma vencen en la lucha a las más bajas, son también autocontrolados y ordenados”. *Op. cit.*, p. 402.

³⁹ Podemos ahora establecer un paralelo entre ésta y la imagen del poeta *inspirado* (Hesíodo), a quien las Musas utilizan como un “médium”, al insuflarle “una voz divina”, de modo que no era el poeta quien decía las bellas cosas que salían de sus labios, sino la divinidad.

⁴⁰ Se trata precisamente de un “sufrimiento” que el propio Platón no duda en considerar que es peor no “sufrirlo”, pero sufrimiento al fin y al cabo en tanto que el hombre mismo no es responsable de su presencia.

Por consiguiente, ¿el estado de *Inspiración* que Platón ha reprochado al rapsodo, y por su intermedio al poeta, en el *Ion*, debemos inscribirlo en el género de *Manía* que queda excluido en el *Fedro* (244a-245b), por tratarse de una “demencia” que no participa de aquella a través de la cual “nos llegan grandes bienes”? Si bien el rapsodo y el poeta, inspirados del *Ion*, podrían participar de una de las cuatro formas de presentarse la *Manía*, creemos que la diferencia entre la posesión de aquel (una vez la cual cesa no es capaz el poeta de recordar, siquiera, lo sucedido, pues ésta le produce la exclusión del *Noús*), y la *Manía* “sufrida” por el filósofo –la cual, antes que obnubilarle la razón, le eleva a la condición de “iluminado”–, obedece, nos atrevemos a decir, a que la posesión o “entusiasmo” del poeta posee las características del estado que los griegos designaban con la palabra *katechómenos*.

Katechómenos, derivado del verbo *katécho*, significa principalmente “coger fuertemente” (“asir”) algo o a alguien; acción que se ejerce desde “arriba”, presionando violentamente, lo cual implicaba que aquello sobre lo que o sobre quien se ejercía esta violencia, se encontraba siempre situado en un nivel de inferioridad. La raíz adverbial *kat-* o *katá*, indicaba la dirección descendente de una acción, “de arriba abajo”, y la terminación *écho* significaba, con exactitud, “poseer”. El poeta, por consiguiente, se encontraba en condiciones de inferioridad moral y, “por debajo” y al servicio de quien lo sometía, de manera que éste se hallaba detenido y dominado, tanto física como moralmente, muy a su pesar. Así, el “coger con fuerza” la divinidad al poeta, se convierte en un “coger por la fuerza” y desde una posición de autoridad, quedando el *poseído* (*katechómenoi*), por obra de este poder, a la sombra, oculto: su figura “estaba velada y su contemplación vetada”⁴¹; en consecuencia, el poeta, reducido a instrumento de la divinidad, terminaba de tal suerte, en contraste

⁴¹ Véase Azara, Pedro (1995), La posesión divina, inciso III del capítulo La ilusión y la locura. En: *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid: Siruela, pp. 99-103, donde el autor realiza una presentación muy elaborada de este problema.

con el filósofo *inspirado* (“loco de amor”) del *Fedro*, por no saber lo que hacía ni lo que decía, entonando –enloquecido, en trance de pura irracionalidad– un canto que no podía ser otro que el canto de las Musas, quienes se valían de él para entonarlo.

Sin embargo, también creemos que esta interpretación de la “locura” (*Manía*) del poeta del *Ion*, podría debilitar a la vez nuestro perseguido propósito de mostrar radicalmente unidas *Manía* y Filosofía en el *Fedro*. Aunque hemos visto cómo Platón se aleja de la concepción serena que del amor nos presentara en el *Banquete*, como la más elevada forma de exaltación, también hemos observado cómo se protege, sutilmente, del peligro de identificar *Manía* y Filosofía, introduciendo una diferenciación entre “manía mala” y “manía buena” (244a-245b). Y de tal manera, el poeta *katechómenoi* (poseído) del *Ion*, queda irremediabilmente del lado de la “manía mala”.

Así como han sido criticadas por Platón las diferentes clases de “poseídos” (*katechómenoi*), pues la acción ejercida por la violencia del placer sobre ellos hasta enloquecerlos y hacerlos delirar les impedía el acceso a la intelección verdadera, también lo son los poetas, quienes caen bajo esta misma crítica porque la locura es, en esta perspectiva, incompatible con el saber; asimismo, la exaltación de las pasiones provocadas por ella, conduce al fracaso de los sacrificios de la persona por lograr el autodomínio racional. Son estas las razones que ponen la figura del poeta en entredicho, a los ojos de Platón, como legítimo protagonista y conductor de la *Paideia* (uno de los problemas cardinales inherentes a su filosofía)⁴².

⁴² En razón de que este trabajo no considera dentro de sus objetivos el problema del rechazo de los poetas por Platón en el sentido político y gnoseológico tan ampliamente conocido por su tratamiento en la *República*, nos permitimos señalar tres obras que ofrecen interesantes perspectivas, muy disímiles, al respecto: a) Havelock, Eric A. (1994). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, donde el autor encuentra la respuesta a la pregunta ¿por qué era Platón enemigo de los poetas?, mediante el estudio de la cultura griega y las conmociones que en ella produjo “la transición de lo oral a lo escrito y de lo concreto a lo abstracto”; b) Murdoch, Iris (1982). *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. México: F. C. E., 162 p. La autora hace una presentación panorámica de los distintos pasajes de los *Diálogos*, donde Platón expone sus críticas del arte y, c) Schuhl, P.-M. (1968). *Platón y el arte de su tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 199 p. El libro también rastrea en los textos, con penetrante análisis del autor, la visión platónica del arte.

Pero la palinodia de Sócrates nos ofrece, por obra de él mismo, quien se encuentra allí “haciendo filosofía”, un espectáculo que aparentemente está en abierta contradicción con los planteamientos presentados contra el poeta y su actividad: el discurso lo atribuye Sócrates a la autoría de Estesícoro (243a, 244a), (un *poeta* de la ciudad de *Hímera*, nombre cuyo significado es el de “*Ciudad de la Pasión*”, quien a la vez es hijo de *Eufemo*, “*Reverente en la Palabra*”⁴³). Estesícoro, en tanto que poeta, toma el lugar que en el *Ion* y en el *Banquete* correspondería a un autor “dueño de sí”, pero aquí es él quien debe recibir los honores y la fama, precisamente por estar *poseído* (*katechómenoi*) y en trance demencial. Además, todo cuanto Platón ha expuesto contra las imágenes sensibles en el *Banquete*, ya que estos elementos no son una guía apropiada para una vida ordenadamente racional, es desconocido en esta palinodia (246a), dado que allí Sócrates, mediante un “símil”, una imagen sensible, desarrolla *con sabiduría* todo cuanto debe ser conocido acerca de la naturaleza de *Psyqué*; pues decir “*cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve*”. De esta manera, mediante el uso de imágenes sensibles, Sócrates demuestra ser filósofo y maestro. Pero el uso de imágenes sensibles no es tan sólo un asunto de “forma”, pues Platón también le da a éstas carácter de “fondo”, al mostrarnos a los enamorados del *Fedro* –en discrepancia con el *Banquete*–, anhelando el saber y el bien en el contexto de una relación particular⁴⁴. Esta relación, atravesada por la irracionalidad del caudal de la pasión y los apetitos (el *Eros*, visto como sensible a la belleza), era antes condenada por su carácter de imagen sensible que imposibilitaba el conocimiento del bien, obtenible sólo con el puro intelecto y al margen de los

⁴³ Nussbaum, *op. cit.*, p. 299.

⁴⁴ El *Eros* que en el *Banquete* debe ser superado para que el “iniciado” pueda alcanzar la *intuición intelectual* de la belleza, “es aquella especie de deseo que no puede ser separado del placer que se siente por la belleza física de una persona particular, y, por tanto, hace imposibles los Misterios Principales de Diotima”. Cornford, *op. cit.*, p. 93.

sentidos, cual es la cordura que en su palinodia Sócrates descubre y desprecia en Lisias, por considerar que incapacita para la búsqueda de aquel conocimiento. Así, el verdadero amante, el del *Fedro*, es el que ama “a los jóvenes con filosofía” (249a).

En consecuencia, dentro de un “escalafón” de la excelencia, Sócrates coloca en el lugar de privilegio la *psyqué* que se implante en “los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor” (248d). En todo caso, un *poseído* por la *inspiración* divina, capaz de integrar las pasiones poniéndolas a desempeñar una función cognoscitiva. Pero de acuerdo con las consideraciones de Platón en el *Ion* y el *Banquete*, este lugar nadie podía disputárselo al único dueño de la sobriedad racional, el filósofo. “En el *Fedro*, sin embargo, el filósofo, el creador de imágenes y seguidor de las Musas y el enamorado, son todos seres *poseídos*, y la locura pasa a ocupar el escalón más alto de la jerarquía de la excelencia”⁴⁵.

Ahora el poeta ha caído a un sexto lugar dentro de la escala, un indicador de que Platón no ha bajado el tono de su crítica⁴⁶, pero el cambio significativo de nuestro interés es el que, según la nueva circunstancia del filósofo, su actividad no puede ser realizada, sino bajo los efectos de la posesión divina, es decir, ahora se trata de una actividad inspirada, producto de la *Manía* de que es objeto el amante de las Musas. Ahora se ve claro cómo le es indiferente al filósofo ser llamado asimismo poeta, pues los dos nombres significan lo mismo, siempre que la poesía realizada por el filósofo dé cuenta de lo que dice mediante respuestas y explicaciones: es la síntesis de poesía y filosofía.

Un paso decisivo dentro de la argumentación platónica, indispensable para llevarnos hasta ver cómo la *sophía*, la pasión

⁴⁵ Nussbaum, *op. cit.*, p. 300.

⁴⁶ “... porque el enloquecido por la divinidad, aunque sea portavoz de la verdad, puede carecer de conocimiento o comprensión de sus propias actividades”. Guthrie, *op. cit.*, p. 401.

y el apetito mismo resultan armonizados, y, definiendo así los contornos de la *Inspiración Filosófica*⁴⁷, es el hecho de concebir al *Eros* en el *Fedro* “como es sin duda, un dios o algo divino” (242e). No es ya el *Eros* del *Banquete* situado en la posición intermedia (*metáxy*) entre la divinidad y los mortales, y, por tanto, un *dáimon*, sino una divinidad en toda su majestad. ¿Qué duda cabe entonces de que el filósofo al ingresar en el torrente de la *Manía*, dada por el dios para su “mayor fortuna”, es un ser *éntheos*, “lleno-del dios”? Platón retorna así a la concepción democrítea de la *Inspiración*, y, podríamos decir, “excluyendo del Helicón –como Demócrito– a los poetas sensatos”, y, asimismo, aceptando que “lo que un poeta escribe con Entusiasmo (*Enthusiasmós*) e Inspiración (*Epíipnoia*) divina es, sin duda, bello”; pero, al mismo tiempo, adopta la distancia crítica correspondiente frente a la gnoseología democrítea: no hemos concurrido a la rehabilitación del poeta y sus obras, con todos sus defectos e ingenuidades que Platón enjuició duramente a sus contemporáneos, sino a una nueva visión de la filosofía, en donde la síntesis que hemos mencionado, entre ésta y la poesía, tiene el carácter de una “reinterpretación de la distinción entre una y otra”⁴⁸. Reinterpretación que, en nuestra opinión, deja ver claramente cómo mediante el recurso a *Eros*, *Psyqué* y *Manía*, la irracionalidad (la *poesía*) se inserta en el corazón mismo de la filosofía, sin dejar de ser ésta una actividad estructurada según los esquemas formales de la razón. La descripción gráfica de lo dicho nos la presenta Platón en 246d-247e:

“El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses [...]. Y... cuando van a festejarse

⁴⁷ Según términos de Cornford, “el Sócrates agnóstico de la *Apología* y de los primeros diálogos se transforma misteriosamente... en el *Fedro*, convirtiéndose en el portavoz del Platón ya converso. El filósofo perfecto recibe la inspiración de Apolo para ser el profeta de la inmortalidad, y recibe la inspiración de las Ninfas para ser el poeta de Eros”. *Op. cit.*, p. 112.

⁴⁸ Nussbaum, *op. cit.*, p. 301.

a sus banquetes, marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo (...). Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo.

A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto –ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla–: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes–, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el auriga detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso, ambrosía, y los abreva con néctar”.

Este instante, que había sido ya prefigurado en el *Banquete* (209e-210a), al advertir Diotima a Sócrates que, “*en los ritos finales y suprema revelación*”, no sabe si sería capaz de iniciarse, parece mostrarnos los límites hasta donde alcanzan los poderes de la razón por sí misma: el arco del cielo. Mientras el alma se encuentre transitando por la cara superior de la bóveda, se hallará practicando la meditación filosófica, razonando; si se hunde por debajo de la bóveda, se verá sumergida en la *dóxa* (el engaño y el error), pero, si, por el contrario, cruza el límite, “saliéndose fuera”, y eleva sus ojos a contemplar la verdad, teniendo ante su vista a la *belleza en sí*, no podemos –con base en la advertencia de que estos misterios finales no siguen al *Lógos*, sino a furores eróticos–, asegurar que se trate de una sobria experiencia

racional⁴⁹. De acuerdo con los términos de Platón, y a pesar de que es una visión exclusiva “del entendimiento”, esta contemplación no es propiamente un modo intelectual de conocer, sino un arrebato de características irracionales que, no obstante, ser practicada por el alma privilegiada del filósofo, es lograda en razón de su condición de “amante”; por consiguiente, debe tratarse de una especie de *intuición amorosa* de la belleza y de la verdad en sí, ideal del hombre en todas sus acciones, pero que a la vez justifica y sustenta a la filosofía.

Vemos entonces, con toda claridad, por qué hablar de *Inspiración Filosófica* es legítimo dentro de los marcos de la discusión aquí planteada, evaporándose toda sospecha de contradicción en los términos, pues, a pesar de la mediación de la irracionalidad en el ascenso a la contemplación de *lo en sí*, la filosofía queda indemne en su estricta racionalidad. Lo que Platón critica es la poesía cuyas realizaciones se sostienen en la ignorancia de *lo en sí*, lo que la hace ser *no verdaderamente bella*, pues si lo fuera sería entonces expresión del *arquetipo de la Belleza* y no merecería objeción alguna. Si la critica, es precisamente porque carece de aquello de lo que no puede carecer la poesía verdaderamente bella, la cual podría ser llamada entonces, con toda razón, *filosóficamente bella*⁵⁰.

Esta nueva visión de la poesía supone así la necesidad de que, quien haya contemplado *la Belleza y la Verdad en sí*, sea quien lo proclame a través de la creación de obras verdaderamente bellas. Ese es el poeta filósofo protagonista del *Fedro*, y se puede ver entonces que la poesía objetada, lo es, pero por el hecho de no ser verdaderamente bella, de manera que la *Inspiración Filosófica* tiene por objeto –quedando ahora más claro que no es contradictorio afirmarlo–, la creación de una *Poesía Filosófica* verdaderamente bella.

⁴⁹ Lomba Fuentes, *op. cit.*, pp. 306-307, dice que se trata de una “contemplación superracional”, y quizá esa caracterización sirva a los fines de su investigación, pero en nuestra opinión es muy ambigua por limitarse a un plano meramente descriptivo del fenómeno.

⁵⁰ Véase Mársico, Claudia T. Poesía y origen del discurso filosófico en la *República* de Platón. En: *Pomoerivm*, Vol. 3 (1998). Edición *online*.

Es muy posible que Platón estuviese pensando que su propia obra era la expresión de ese nuevo género poético, en el cual la Verdad y la Belleza se armonizaban, de la misma manera que se encontraban en perfecta armonía en “ese lugar *supraceleste*”.

Podemos, entonces, finalizar nuestra tematización con unas pertinentes apreciaciones de M. Nussbaum, quien al referirse al *Fedro*, dice:

“Ningún autor había servido antes a las dos Musas simultánea y adecuadamente, combinando el rigor de la argumentación especulativa con la sensibilidad a los particulares de la experiencia humana. El diálogo exige de nosotros una notable audacia y flexibilidad de ideas. Platón dice que no podemos rechazar las imágenes y el drama como si de pura ornamentación se tratase, ni extraer los argumentos de su contexto “literario” para diseccionarlos fuera de él. Menos aún podemos abandonar la argumentación o rebajar el nivel de exigencia de nuestras facultades críticas. En conjunto, el *Fedro* es un discurso “músico” que demanda la plena participación de todas las partes de nuestra alma”⁵¹.

REFERENCIAS

- Platón. *Fedro*. En: *Diálogos* (vol. IV), Trad. de E. Lledó Iñigo (1985). Madrid: Gredos.
- Platón. *Fedro*, edición bilingüe por Luis Gil Fernández (1957). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Azara, Pedro (1995). *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid: Siruela.
- Cornford, Francis (1974). *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel.
- Cornford, Francis (1987). *Principium Sapientiae*. Madrid: Visor.
- Crombie, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón* (vol. I). Madrid: Alianza.
- Dodds, E. R. (1983). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Friedländer, Paul (1989). *Platón, verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Técnos.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 302.

- Gómez Pin, Víctor (1972). *De Usía a Manía; Vino y éxtasis*. Barcelona: Anagrama.
- González, Juliana (1987). Psique y Eros en el Fedro. En: Eggers Lan, Conrado (Comp.), *Platón: Los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum*, 1986. México: UNAM.
- Grube, G. M. A. (1984). Eros. En: *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. C. K. (1984). *Historia de la Filosofía Griega* (vol. IV). Madrid: Gredos.
- Havelock, Eric A. (1994). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Lomba Fuentes, Joaquín (1987). *Principios de filosofía del arte griego*. Barcelona: Anthropos.
- Murdoch, Iris (1982). *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. México: F. C. E.
- Mársico, Claudia T. (1998). Poesía y origen filosófico en la República de Platón. En: *Pomoerivm*. Edición online. Disponible en: www.pomoerivm.eu/pomoev/pomoev3/marsico.pdf
- Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Pieper, J. (1965) *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*. Madrid: Rialp.
- Robin, L. (1964). *La théorie platonicienne de l'amour*. París: Presses Universitaires de France.
- Romero de Solís, Diego (1983). *Póesis, sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*. Madrid: Taurus.
- Schuhl, P.-M. (1968). *Platón y el arte de su tiempo*. Buenos Aires: Paidós.
- Trías, Eugenio (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Yarza, I. Sebastián (1964). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Ramón Sopena.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ
Serie "La tienda del diablo"
Técnica: Diseño digital (2008)