



*Eros in front of the Mirror: on Love and Knowledge*

*Eros frente al espejo: sobre  
el amor y el conocimiento*

LORENA ROJAS PARMA

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 43-74



*Recibido: 24/06/2016*

*Aprobado: 26/10/2017*

## **Resumen**

El trabajo busca problematizar la noción de totalidad tanto en la tradición del marxismo occidental (bien trátase de la Escuela de Frankfurt, bien el marxismo anti-hegeliano) como en la tradición postestructuralista. Para eso hemos elegido a un autor de cada tradición: Walter Benjamin, Louis Althusser, y Jacques Derrida. Intentaremos reponer las críticas de cada uno de ellos a la noción de totalidad, a fin de analizar las similitudes y diferencias a la hora de emprender esta crítica.

*Palabras clave:* Totalidad, Escuela de Frankfurt, Postestructuralismo, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

## **Abstract**

The paper aims to problematize the notion of totality both in the tradition of occidental Marxism (Frankfurt School or anti-hegelian Marxism) and in poststructuralist tradition. For this purpose we have chosen an author of each tradition: Walter Benjamin, Louis Althusser, and Jacques Derrida. We will try to reconstitute the critics of each one to the notion of totality, for the purpose of analyze the coincidences and differences between the critics.

*Keywords:* Totality, Frankfurt School, Postestructuralism, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

*Seme favorable, soberano, seme favorable, pues la  
divinidad decretó que fueses mi dios: en tus manos  
tienes la última palabra de mi vida y de mi muerte*

MELEAGRO

*Dame un oráculo, y yo seré tu intérprete*

PÍNDARO

## α Proemio: el amor espejo

DESDE EL DÍA EN QUE NARCISO HALLÓ su rostro reflejado en aquella «fuente nada cenagosa, de claras y plateadas aguas»<sup>1</sup>, y, para su infortunio, se enamoró perdidamente de su belleza, cumpliendo así con el maleficio lanzado por un enamorado no correspondido,<sup>2</sup> quedamos advertidos para siempre de ese impulso amoroso hacia nuestro propio reflejo —o hacia nosotros mismos—, mientras permanecemos ciegos y sordos ante cualquier otra cosa del mundo. En realidad, nos deja ver Ovidio, el mundo se reduce a nuestro reflejo. En la filosofía, también hemos sido testigos de hondas reflexiones sobre el amor, salpicadas un poco de esas aguas complejas del «amarse a uno mismo» a través de otro. Un otro que, según sea la versión amorosa de que se trate, podría ser incluso una «parte» de uno mismo. Así lo afirma, por ejemplo, el Aristófanes platónico, quien bellamente en su discurso del *Banquete* evoca el hallazgo erótico de su *symbolon* o «mitad perfecta».<sup>3</sup> Y ha sido una historia sobre el amor tan atractiva que tiene incluso, como se ha reconocido, un tono ro-

<sup>1</sup> *Fons erat inlimis, nitidus argenteus undis*, Ovidio: *Metamorfosis*, Madrid, Alianza, 2001, vv 407. Mantengo la traducción de A. Ramírez de Verger, Madrid, Alianza, 2001.

<sup>2</sup> vv 404-405.

<sup>3</sup> Cfr. *Banquete*, 191d; cfr. 198d. Gadamer explica, a propósito de Aristófanes, el sentido originario del *symbolon*: «El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cuarenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente *juntando los dos pedazos*. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. *Algo con lo cual se reconoce un antiguo conocido*», *La actualidad de la bello*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 84. Cursivas añadidas. En la Carta XIII, Platón usa *symbolon* como «contraseña»: «En cuanto a la contraseña (*ton symbolou*) [para reconocer] las cartas que te escribo por propia iniciativa y las que no, supongo que la recuerdas [...]» 363a. El *symbolon* es, entonces, la mitad perfecta de la que mitad que somos; la parte que perdimos y que Eros, con su auxilio, nos ayuda a encontrar tras el desgarrar condenatorio de Zeus. Lo que alivia el anhelo y la nostalgia con las que venimos al mundo. Cfr. Velázquez, O.: *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, p. 75.

mántico<sup>4</sup> y nos ha permitido el sueño con el abrazo del que es «para mí».<sup>5</sup> Desde muy antiguo sabemos que «lo semejante atrae lo semejante»,<sup>6</sup> y que Eros se encarga de lograr esos encuentros siempre que no haya soberbia en nuestro corazón.<sup>7</sup> Ese que es «para mí» ha de poseer algo semejante, y Aristófanes diría que el amado es «mi otro yo».<sup>8</sup> De maneras más sofisticadas hallamos amantes con un «dios» común en sus almas,<sup>9</sup> engarzados por el recuerdo de la belleza que deslumbra y que corre como un río de uno a otro,<sup>10</sup> con la tarea de parecerse tanto como sea posible a lo que realmente *son*: al «dios» que comparten y a ellos mismos.<sup>11</sup> Este es el caso, por supuesto, del *Fedro*, de Platón, de su tercer discurso amoroso o el segundo de Sócrates, y de los amantes «espejo». Los que están, en efecto, cuando está uno frente al otro, «como en un espejo».<sup>12</sup> A Platón le debemos esta expresión tan sugerente para pensar el amor.<sup>13</sup> Y es la que nos va a permitir disertar sobre el amor entre «semejantes» de una manera vital y transformadora, pues en estos amantes, a dife-

<sup>4</sup> Cfr. Esteban, A.: «El *Banquete* de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en *Estudios griegos e indoeuropeos*, 20, 2010, p. 121. Es una de las versiones amorosas más hermosas del *Banquete*, ante la que hay que mantener «una cierta sobriedad 'positivista' para no sucumbir, *stricto sensu*, a su valor explicativo», Libis, J.: *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001, p. 15.

<sup>5</sup> Cfr. el discurso de Aristófanes, *Banquete*, 189c-193d. Strauss, L.: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966; Dover, K.: «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*», en *The Journal of Hellenistic Studies* 86, 1966; Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999; Marí, E.: *El Banquete de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 2001; Mayo, C.: «Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer», en *Philosophy of Education*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007.

<sup>6</sup> Cfr. *Banquete*, 191d y ss; *aiei toi homoion agei theos hos ton homoion*, *Odisea*, XVII 218; *Lisis*, 214a-b; Hippol. Refut., I, 8,1 en Cappelletti, Á.: *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984, p. 34. Con relación al vínculo entre el saber y la amistad en el *Lisis*, cfr. 210d. También, 219c y el *proton philon*; Jaeger, W.: *Paideia*, Bogotá, F. C. E., 1992, pp. 566-567; Mooney, T.: «Plato's Theory of Love in the *Lysis*», en *Irish Philosophical Journal*, 1990. «La observación final de Sócrates [en el *Lisis*] constituye un consejo: si quiere ser amado, ha de adquirir sabiduría. Este es el camino para ser querido por todos», Grube, op. cit., p. 150. Cfr. Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, tomo IV, p. 144-150; Brusco, M.: «El *Lisis*, diálogo 'erótico'. Como imagen del tema que trata», en Cornavaca, R. (comp.): *Estudios platónicos III*, Córdoba, Ediciones del copista, 2010, pp. 83-97; Padrón, H.: «Consideraciones sobre la *philia* en el pensamiento de Platón», en *Diadokhé*, 1-2, 2004-2005, p. 11 y ss.

<sup>7</sup> Cfr. *Banquete*, 196a y ss.

<sup>8</sup> Como señala Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995 pp. 238-239.

<sup>9</sup> Cfr. *Fedro*, 252c y ss.

<sup>10</sup> Cfr. *Fedro*, 251c-d.

<sup>11</sup> Cfr. *Fedro*, 253a.

<sup>12</sup> *Hosper de en katoptro en to eronti eauton horon lelethen*, *Fedro*, 255d. Haré uso de la traducción autorizada de E. Lledó (salvo alguna modificación señalada), Madrid, Gredos, 1997. En algunos casos, G. Caccia y G. Giardini, *Platone, Tutte le opere* (edición bilingüe), Roma, Newton Compton Editori, 2010. Las citas textuales del griego han sido transcritas al latín sin acentos, siguiendo una de las opciones académicas en uso al respecto.

<sup>13</sup> «La visión, la mirada, el espejo, el amante que en el amado busca su propio reflejo, Anteros que responde necesariamente a Eros como su necesaria contrapartida para que el diálogo erótico pueda alimentarse, tales son los temas sobre los que Platón arroja luz, en su análisis referido a Eros, como ilustración de las relaciones entabladas entre lo real y la imagen, entre el individuo y su doble, entre el conocimiento de uno mismo y el necesario desvío por el otro, entre lo mortal y lo inmortal, entre el medio, el uno, el dos y el tres», Vernant, J.-P.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 155.

rencia de Narciso y Aristófanes, hay un auténtico «verse» y una experiencia con el conocimiento. Estos amantes, en efecto, han de recorrer largos caminos a través del espejo en que se miran, que conducen a una transformación interior y a un replanteamiento de la vida. Los delicados senderos de este amor no terminan en tragedia o en una repetición de sí mismo; por el contrario, hacen del amante, el filósofo.

Sobre la importancia que tiene el amor en el conocimiento versa esta breve meditación. Y los amantes espejo del *Fedro*, que se implican con el saber, son especialmente oportunos para disertar sobre el estado de enamoramiento y los hallazgos a los que da lugar. Por ello Platón vendrá en nuestro auxilio: el apolíneo «conócete a ti mismo» de Sócrates,<sup>14</sup> se muestra en el diálogo como un autoconocimiento compartido a través del amor. Y precisamente en el caso del amor, se implica también el saber trascendente y universal de la belleza.<sup>15</sup> En este sentido, amar trae consigo una experiencia que conduce hacia los caminos de la *episteme*: revela en el alma enamorada, tras una fuerte remoción, «la verdad» de lo realmente amado —la belleza— junto a la naturaleza contradictoria del alma del amante que, con un trabajo fuerte y doloroso, ha de ser serenada.<sup>16</sup> Platón nos presenta el amor como una estremecedora ocasión para conocerse, recorrerse, saber de las propias violencias y virtudes, mientras hace posible el descubrimiento —el recuerdo— de lo verdaderamente amable y objeto amoroso de contemplación.

El conocimiento comienza, desde Sócrates, con uno mismo. El sentido platónico lo fortalece con el amor, haciendo de Eros la experiencia que despierta el asombro que nos lleva a la filosofía.<sup>17</sup> El amor hace posible el descubrimiento y reconocimiento de la Idea de belleza que, no obstante su naturaleza eterna y trascendente, como es sabido, en el *Fedro* se hace «visible» en el amado.<sup>18</sup> Vence las discordias

<sup>14</sup> Cfr. *Alcibíades I*, 129-b; y el examen de la máxima en el *Cármides*, 165a-b y ss.; Platón, *Apología de Sócrates*, 29c-30d [En adelante, *Apología*]. Especialmente, *Fedro*, 229d-230a. Cfr. Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 25. La «introducción» a los discursos amorosos del *Fedro* es, precisamente, una alusión al conocimiento de sí. Al modo del pórtico de Delfos. Y este hermoso pasaje anuncia el «conócete a ti mismo» como un autoconocimiento compartido en medio del amor. Lo que no se considera en los primeros discursos del diálogo, y en lo que se destaca el último y gran discurso erótico de Sócrates. Aquí confluyen, como en otros lugares, y con belleza, la filosofía platónica y la del maestro.

<sup>15</sup> Cfr. *Fedro*, 250d-e.

<sup>16</sup> Cfr. *Fedro*, 250e-253d.

<sup>17</sup> Cfr. Cruz, M.: *Amo, luego existo*, Buenos Aires: Eudeba, 2013, p. 14; García-Baró, M.: *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 106. El ímpetu del conocimiento es, para Platón, el de lo erótico. El «amor apasionado que la mente siente por la verdad —sostiene Grube— es la misma corriente de deseo que aparece en las pasiones físicas, si bien dirigida hacia la consecución del conocimiento... Ha debido ser cierto en su propio caso [el de Platón] que el anhelo que sentía por los descubrimientos del pensamiento era, si no tan intenso, sí desde luego tan real y más duradero que cualquier otro anhelo por la satisfacción corporal. Ambos sentimientos le parecían esencialmente idénticos y a ambos los denominó Eros. Lo cual puede muy bien ser verdad», Grube, G.: *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 2010, p. 182.

<sup>18</sup> Cfr. *Fedro*, 250d, Reale, G.: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 247. Cfr. *supra*, p. 12, n. 66.

entre la finitud de la materia y la eternidad de lo que se nos anuncia intangible. Y esto se devela, se hace cognoscible, en medio del entusiasmo erótico, en medio de una *mania* cuyo trastorno provoca en el enamorado, curiosamente, una suprema lucidez: *ve* lo bello en el amado, lo reconoce en sí mismo y lo contempla trascendente.<sup>19</sup> Y hace de su vida, como veremos, algo completamente nuevo.<sup>20</sup> Hablamos, entonces, de amor, entusiasmo y conocimiento. Es por ello que el amor platónico ha de ser ahora nuestro Virgilio.<sup>21</sup>

El proceso erótico que desemboca en hallazgos de uno mismo, y en la aprehensión de lo verdadero, ocurre junto al amado. Es decir, este amor es un amor compartido, pleno, y no uno de tono solipsista o nostálgico que el amante vive en soledad. No se trata, por ejemplo, de ese Eros que uno acepta con sumisión en silencio, en medio de la melancolía, la resignación o el disimulo. Del que puede incluso prescindir de la presencia del amado. No es ese tipo de experiencia erótica la que conmueve los caminos platónicos del conocimiento. No son las cavilaciones de Kierkegaard sobre Regina lo que ahora nos ocupa. Ni las reflexiones del «Diario» de su Johannes. Tampoco el Marcel de Proust sufriendo tras la partida de Albertine. Los amantes platónicos viven un amor acompañado, lo que permite afirmar que el conocimiento que aquí se implica necesita del otro, del otro amado; y que el amor *se vive junto al amado*. Esto no niega, por supuesto, la profundidad de las reflexiones del amor en soledad. De las revelaciones y hallazgos que se develan en medio del silencio del que sufre por un amor ausente o imposible. Y en ese estadio complejo del que cavila sobre el amado lejano, también hay hallazgos del alma que de otra manera, probablemente, no se habrían descubierto a la conciencia. Quizá el Oscar Wilde que escribe *De profundis* sea lo más conmovedor que podamos evocar.

Pero los amantes espejo –y los que parecen serlo–, a diferencia del amor silencioso y solitario, llevan consigo al otro, *requieren* del amor compartido. Y esto lo embellece. El sufrimiento de Narciso es precisamente porque no puede abrazar a su amado, aunque ve que éste también extiende sus brazos queriendo abrazarlo.<sup>22</sup> Lo

<sup>19</sup> Cfr. *Fedro*, 244a y ss.

<sup>20</sup> “Love knows what it knows, although it cannot give ‘reasons’, and cannot always ‘find the words’ for what it knows... And this practical impossibility of giving an account does not render the love ‘untrue’, nor does it render it unsusceptible to philosophy scrutiny. Rather, such loving points out to us the limits of all such human knowing. I am coming closer to the suggestion now that the best translation of the Platonic account of *eros* is our well-worn Anglicism ‘true love’”, Ruprecht, L.: *Symposia*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 56.

<sup>21</sup> “Love and knowledge are primordially linked. The question, ‘What is knowledge?’ is unanswerable in theory (*Theaetetus*). But it may be answerable in practice – in political action (*Republic, Statesman*), in death (*Phaedo*), and in love (*Symposium, Phaedrus*)... this absolutely essential connection –between *eros* and *episteme*, love and knowledge– has been missed”, Ruprecht, op. cit., p. 83.

<sup>22</sup> Cfr. vv 455-460. Narciso no puede alejarse de su amado. No se aparta de la fuente ni sufre la desventura lejos de su reflejo. En realidad, prefiere morir que apartarse.

vemos también en el Eros del Aristófanes de Platón, que nos hace felices cuando permite el reencuentro con la mitad perdida.<sup>23</sup> Los amantes platónicos no son la excepción, pero en este amor, y a diferencia de los anteriores, hay un vínculo con el conocimiento: con el propio, con el del otro y con lo trascendente.<sup>24</sup> Desde la perspectiva del espejo platónico, hay un reconocimiento de que lo que ocurre en mí, en términos amorosos, está en relación profunda con aquel que provoca el entusiasmo, esto es, el otro «porta» consigo lo que causa *en mí* el arrebato, y si ocurre *en mí* es porque –necesariamente– ya estaba *en mí*. Y aunque viene de afuera, más aún, entra por la vista, como dicen Platón y los griegos, eso amado que estremece, lo que se ama en el otro, ha de estar ya en mi alma exaltada. El alma, entonces, necesita de un espejo para verse, para (re)conocerse, para amar. El punto medular de los amantes especulares es que aman lo común, lo semejante, lo conocido. Dando cuenta de que el otro está siempre reflejando algo propio, y que si hay conciencia de ello se hace posible saber de uno mismo lo que podría no salir a la luz –a nuestra luz– de otra manera. El sesgo platónico es que ese saberse implica el recuerdo de «lo verdadero» y, así, que ese amor a lo conocido es amor a lo bello absolutamente. Los filósofos son los enamorados. Y si bien hay descubrimiento y recuerdo, también hay transformación y trabajo interior para poder vivir ese amor en compañía. El amante platónico, que tranquiliza con mucho dolor el ímpetu voraz de su «caballo negro» del alma para poder aproximarse al amado que lo estremece, es un ejemplo de ello.<sup>25</sup> Como veremos, no se va al amor en una condición irreflexiva de uno mismo.<sup>26</sup>

Sin embargo, podríamos pensar en amantes que sin ser los filósofos de Platón pueden descubrir, desde la mirada especular, verdades de su corazón. Y hacer algo

<sup>23</sup> Cfr. *Banquete*, 189c-d; 193c-d.

<sup>24</sup> Y precisamente esto es lo que llevará a concluir que ni el caso de Narciso ni el de los amantes de Aristófanes son amores espejo.

<sup>25</sup> Cfr. *Fedro*, 250e-255a. Tiene razón Guthrie cuando afirma: «Después de una batalla desesperada (descrita por Platón con fuerza imaginativa insuperable), [el caballo negro] acaba por someterse y el alma del amante sigue al amado con reverencia», op. cit., p. 388. «En efecto, el autoconocimiento empieza en la acción real, de la que rebota, por así decir, la conciencia oscura de las opiniones que él mismo es hacia el hombre que acaba de actuar», García-Baró, op. cit., p. 108. Cfr. Ferrari, G.: «Platonic Love», en Kraut, R. (comp.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, pp. 265-267. Tras el estremecimiento que causa la belleza en el alma del amante, comienza un proceso interno, de «batalla desesperada», que éste logra serenar para poder acercarse al amado. El saber de uno mismo implica el recuerdo de lo bello, y el de los propios excesos y deseos que irrumpen en el amor y que han de ser equilibrados. También, como veremos, el hallazgo de un «dios» que mora en el alma y que funge como un espejo entre amantes. La belleza es, por supuesto, la verdad suprema que permite el amor. Es en ella donde se cruza lo íntimo y lo universal. Por tanto, el amor a la belleza remueve no sólo su recuerdo, sino la naturaleza misma del alma.

<sup>26</sup> El amor espejo que estoy destacando en Platón, en estrecho vínculo con el autoconocimiento, se exime del amor espejo que el psicoanálisis atribuye especialmente al narcisismo. A propósito de esto, Moscone, quien hace un interesante intento de perfil psicoanalítico de Sócrates, alude al amor espejo en términos narcisistas y, por ello, permite hacer un comentario. Sólo que el autor se refiere a la relación entre Sócrates y Alcibiades –ahora no considerada– y al amor entre las «mitades» que se reencuentran en el mito de Aristófanes en *Banquete*

con ellas. Hacerse «mejores», como diría Sócrates.<sup>27</sup> Pero lo que parece que ha de quedar excluido es el amante «ciego» que sólo se ve a sí mismo y que, como Narciso, se enamora de su propio reflejo sin saberlo.<sup>28</sup> Y cuando se da cuenta (*iste ego sum*), se resigna y muere desvanecido. Ante esta historia trágica y conmovedora nos asalta una pregunta: ¿quiénes somos para «amarnos» de esa manera, para incluso preferir la muerte –la absoluta destrucción– antes de separarnos de nuestra imagen? Cuando Diotima sostiene que «el amor es deseo de poseer siempre el bien»,<sup>29</sup> y Sócrates en el mito del *Fedro* describe la conmoción del amante ante la belleza,<sup>30</sup> quedamos estremecidos ante la posibilidad de que lo bello –lo que nadie negaría que ama– no

---

(189c-193d). A este amor haré referencia más adelante, pero para señalar que estos amantes no son capaces de verse a sí mismos porque, entre otras cosas, desconocen que son «espejos», están ausentes de su propia *psyche* y, sin embarfo, sólo se aman a sí mismos –pues son «partes» del mismo ser, *symbola*-. Más aún, como veremos, desde el punto de vista del *Alcibiades I* y del *Fedro* –donde específicamente Platón habla del «espejo»-, los *symbola* de Aristófanes realmente no funcionan como espejos de sí mismos. Y, en este caso, no hay conocimiento de sí a través del amor. Así, lo desplazado/rechazado de uno hacia el otro, lo que constituiría una «semejanza» entre ellos, no implica, desde el punto de vista «platónico» que aquí se asume, un «espejo». Moscone sostiene que este tipo de amor «se presenta en personas que tienen un elevado grado de narcisismo», y destaca tres aspectos: «1) Lo que es propio y rechazado es percibido como si fuese un objeto porque no se advierte que el objeto funciona como un espejo. 2) Se ama al objeto como si fuese la imagen de sí mismo espejada porque éste tiene lo que se desea para sí. 3) Al ser amado por las cualidades que se desean para sí, este amor, como la imagen que ofrece el espejo, reconfirma la identidad y produce sentimientos de omnipotencia», Moscone, R.: *Sócrates: sólo sé de amor*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 137. Quizá el «rechazo» se vincule, en el mito de Aristófanes, con el corte que decide hacer Zeus a los seres primigenios por su comportamiento orgulloso y soberbio. Y habría que pensar si ese corte, además de atentar contra la unidad, implica efectivamente un rechazo a lo separado. El mito nos narra una condición anhelante de los hombres después del desgarrar, de búsqueda de lo perdido, y su hallazgo es, precisamente, un alivio que este Eros «terapéutico» otorga a los amantes serenos de corazón para que sean felices. Con todo, la alusión crítica que hace Diotima a Aristófanes en 205e-206a, ya nos deja ver las grietas de esta versión amorosa, y lo cuestionable del final feliz y de la sanación que debe ocurrir si se halla el *symbolon*. Moscone hace énfasis, además, en la participación del odio, «ya que este amor intenta re-unir aspectos que resultaron intolerables y, por lo tanto, implica que también lleva en sí una cuota significativa de rechazo, lo que hace prever una relación conflictiva», op. cit. Con respecto a esto, y a la posibilidad misma del conflicto entre «mitades», Diotima, antes que nadie, tiene mucho qué decir. Cfr. *Banquete*, 205e-206b. Si bien estos aspectos del psicoanálisis nos permiten una lectura del mito de Aristófanes, también nos permiten distinguir el amor espejo entre los amantes platónicos. Los *symbola*, como veremos, no tienen conciencia de ser espejos (como sostiene el autor en el primer punto), mientras que los amantes platónicos, como se afirma en los diálogos antes mencionados, sí lo saben (*Alcibiades I*, 133b) o, al menos, lo recuerdan (*Fedro*, 255d-e). Estos amantes, según se sostiene más adelante, se conocen a sí mismos en el amor. Ni el rechazo ni el odio se vinculan con el amor de los platónicos; menos aún un deseo de las cualidades desplazadas hacia el otro. El espejo amoroso de Platón tiene otras connotaciones. Quizá por ello, Moscone, en sus análisis del amor espejo precisamente en Platón, no menciona ni al *Alcibiades I* ni al *Fedro*. Mientras que Platón en el mito de Aristófanes, precisamente, no habla de *katoptro*. Sobre la relación entre Sócrates y Alcibiades, cfr. Rojas Parma, L.: «De amore: Alcibiades y Sócrates en el *Banquete*, de Platón», en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XXIII, n° 1, 2011; sobre el amor en el mito de Aristófanes, cfr. Rojas Parma, L.: «De amore: el amor del reencuentro en el mito de Aristófanes en el *Banquete*, de Platón», en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad de Puebla, n° , 2014.

<sup>27</sup> Cfr. *Apología*, 29e; *Alcibiades I*, 124e y ss; 128b-c; e; *Hippias Mayor*, 283c-d.

<sup>28</sup> *Et placet et video; sed quod videoque et placetque, non tamen invenio, tantus tenet error amantem*, v 445.

<sup>29</sup> «*Estin ara syllebden*», *ephe*, «*ho eros tou ton agathon auto einai aei*», *Banquete*, 206b. Como es sabido, Diotima, en 204e, ha sustituido *kalon* por *agathon*.

<sup>30</sup> Cfr. *Fedro*, 251a y ss.

sea tan solo lo que es «bello para mí», y que implique un proceso de conocimiento exigente y riguroso. Nos estremece que haya que *saber* de lo bello; así, *saber* amar. Que el amor y el deseo de lo bello involucren una experiencia de honda remoción, que da lugar a cuestionamientos y aperturas hacia uno mismo. En fin, que «lo bello para mí» luzca como una trivialidad que nos aleje de esos procesos reflexivos. Y entonces la relación entre la *episteme* y el amor se muestra más compleja aún: no todo es amable, no todo es amor. Si subestimamos la remoción del propio conocerse que se exige del amor, Narciso podrá seguir amándose perdidamente, ciego y sordo ante la vida, mientras se desvanece convencido de su belleza insustituible. No deja de ser tentador imaginarse a Sócrates haciendo al Narciso enamorado la tormentosa pregunta que hace a Hippias: «qué es lo bello».<sup>31</sup> Sin ninguna respuesta, por supuesto. Pero con Eco repitiéndola incesantemente. Mucho más estremecedor nos resulta recordar, desde esta perspectiva, la última línea de Sócrates en el *Hippias mayor*: «lo bello es difícil».<sup>32</sup>

Narciso no sale de sí mismo y muere marchito por la imposibilidad de consumir su amor. Se abrasa con su imagen y no abandona su propia *repetición*. Esta célebre historia es trágica en muchos sentidos. Ahora sólo quiero señalar que éste no es un amor solitario que solloza desde la ausencia del amado, pues el mismo Narciso confiesa que es muy pequeño el obstáculo que le impide alcanzar su amor.<sup>33</sup> A pesar de ello, termina sus días desvanecido en la soledad del uno. No hay nadie más que Narciso; no hay otro a quien amar.<sup>34</sup> Y aquí se vislumbra un hondo problema de naturaleza erótica: Narciso es uno.<sup>35</sup> La relación de espejo requiere desde el punto de vista filosófico una mirada que se escape de la mera repetición. Así, este vínculo entre Eros y *episteme* se destaca especialmente ante el mencionado Aristófanes del *Banquete*, como veremos más adelante. Allí encontramos otro modelo de repetición en el amor, en el que precisamente la ausencia del conocimiento y de la transformación interior que implica el amor protagoniza toda la historia. El amor a uno mismo en otro, de manera irreflexiva, como vemos que ocurre en el mito del poeta, que repite ciclos que recorren un largo pasado, no es el amor del saber ni el que es capaz de abrir los caminos hacia el propio descubrirse. Aunque son aparentemente dos estos amantes, en realidad son uno, con aroma a Narciso por supuesto, pero con un –discutible– final de *eudaimonia*.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> *Kai didaxon hikanos auto ho kalon hoti esti, Hippias mayor, 286d-e.*

<sup>32</sup> «*Chalepa ta kala*», *Hippias mayor, 304e.*

<sup>33</sup> *Nam quotiens liquidis porreximus oscula lymphis, hic totiens ad me resupino nititur ore. Posse putes tangi: minimum est amantibus obstat, vv 450; 453.*

<sup>34</sup> Cfr. vv 425-435; 460-470.

<sup>35</sup> Incluso a tres, como dice Diotima, Cfr. *Banquete, 206c* y ss.

<sup>36</sup> Cfr. *Banquete, 189d*. Más adelante haré alusión al mito.

Con esto no quiero decir, finalmente, que todos los que permanecen juntos en una relación amorosa son amantes espejo. Ni mucho menos felices o contemplativos.<sup>37</sup> Tampoco, que éstos y el amor solipsista sean las únicas clases de amor. No exige mucha reflexión, por ejemplo, saber de almas que permanecen juntas sin abrazarse por Eros o del acompañado que vive consciente de su honda soledad. Pero hablar sobre ellos exigiría otro espacio y, por supuesto, otro tipo de amor. Probablemente más que de amor, habría que disertar sobre la soledad y todos los esfuerzos que hacemos por evadirla o aliviarla; mientras somos capaces de llamar «amor» a eso que distrae los pasillos vacíos del estar solo. Decía Voltaire que «se llama falsamente amor al capricho de unos días, a una relación ligera, a un sentimiento al que no acompaña el aprecio, a una costumbre fría, a una fantasía novelesca, a un gusto al que sigue un rápido disgusto, en una palabra, se da ese nombre a una multitud de quimeras».<sup>38</sup> Y sin más explicaciones nos remite al *Banquete* platónico. En efecto, desde Sócrates y Platón el amor se perfila distinto de esas «multitudes». Por ello quizá sea útil el rigor del filósofo para distinguirlo. Aunque, por supuesto, esto tenga la grave consecuencia de comprometer lo que los hombres comunes llamamos «amor». Pero más grave probablemente sea la vida que transcurre «creyendo» que nuestras experiencias –tormentosas, superficiales, múltiples, simples o fantasiosas– son amor. Sin embargo, y como no podía ser de otra manera, tampoco tenemos acuerdos filosóficos al respecto. Basta pensar en Lucrecio, Spinoza, Kierkegaard, Schopenhauer e incluso en Nietzsche para evocar los desacuerdos. Con todo, lo que quizá sí tengan en común –cada uno a su manera– sea la mirada sospechosa y vigilante ante esa pasión peligrosa. Como decía el mismo Voltaire, «el amor es una materia poco filosófica».<sup>39</sup> Seguramente porque su naturaleza tan poco amigable al concepto suele escaparse a las exigencias rigurosas de la razón, y porque con dificultad se logra un alejamiento de las propias experiencias –pues ellas mismas requieren ser exploradas–.

De manera que hay que hacer frente a la naturaleza amorosa con sus particularidades, si no queremos un análisis que concluya en algún anestésico pasional. Desde Zenón de Citio o Epicuro sabemos de algún *pharmakon* para lograrlo. Pero el amor es un desbordamiento, y explorarlo filosóficamente en su naturaleza es un cometido valioso. En este sentido, Platón tiene el mérito de haber pensado el amor con sus desvaríos inevitables, sin acusarlo de pasión lamentable u opresora –al menos no

---

<sup>37</sup> En realidad, este amor es privilegio de los filósofos. Cfr. *Fedro*, 249c-e.

<sup>38</sup> Voltaire: *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, p. 130.

<sup>39</sup> Voltaire, op. cit., p. 128. Más recientemente sostienen Lancelin y Lemonnier: «Es un lugar común fuertemente instalado: el amor y la filosofía no forman buena pareja. Viven en cuartos separados, al menos desde el comienzo de los tiempos modernos», *Los filósofos y el amor*, Buenos Aires, Kairós, 2013, p. 9.

en el *Fedro*- mientras señala que su furor es un cauce hacia el conocimiento. Platón hizo de Eros, como es sabido, el mejor colaborador de la naturaleza humana,<sup>40</sup> y de la vida filosófica, la vida del enamorado.<sup>41</sup>

No debemos olvidar, entonces, que este es el amor de un filósofo -y de un filósofo «platónico»-. Y que el alma filosófica, por supuesto, no es de muchos. Y sin ser

<sup>40</sup> Cfr. *Banquete*, 212b.

<sup>41</sup> La relación entre amor y conocimiento sigue siendo poco común, a pesar de su honda raigambre antigua y especialmente platónica. La alusión a Voltaire es una brevísima pero contundente «muestra» de esos «cuartos separados» que habitan la *episteme* y el amor, al menos desde la época moderna. Ruprecht, quien se ha ocupado del tema desde la perspectiva del *Banquete*, de Platón, sostiene: “It has seemed at times, as I have reflected upon the purposes of this book, a rather dark time to be a Platonist. It has, at times, seemed an even darker time to be in love”, op. cit., p. 72. Con todo, son estos mismos tiempos los que permiten, a diferencia de algunos siglos que nos antecedían, una suerte de revisión, de recuperación del Eros en los terrenos del conocimiento filosófico. Reale afirma que en el *Fedro*, «Eros se presenta como la otra cara de la verdadera filosofía: la pura razón abstracta no puede sino encerrar en los estrechos horizontes de pequeñeces humanas y mortales; es necesario alcanzar aquel influjo divino que proviene de la inspiración erótica, mediándola con una adecuada templanza”, y esto es, para el autor, “lo que la filosofía debe seguir siendo”, op. cit., p. 249. Su contraejemplo es –nada menos que– Hegel: «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo», *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1966, 9. Es evidente que el amor tiene poco que decir aquí. Y podríamos recordar, a propósito de esto, lo que ha dicho Gadamer con respecto a la relación entre belleza y el conocimiento: «Comparada con la orientación global del Racionalismo hacia la matematización de la regularidad de la naturaleza y con el significado que esto tuvo para el dominio de las fuerzas naturales, la experiencia de lo bello y del arte parece un ámbito de arbitrariedades subjetivas en grado sumo», op. cit., p. 53. Con todo, el filósofo del *Fedro* se muestra como el filósofo enamorado, y Platón es, según afirma Reale, *filosofía como Eros* (p. 250). Quizá, por ello, Gadamer vuelve precisamente al *Fedro* para repensar el saber de la belleza, op. cit. pp. 46-52. Las cumbres platónicas de la *episteme*, que comienza por el alma, se alcanzan *apasionadamente*. En cierta forma, no es un desacierto pensar que el amor y el conocimiento, meditados junto a Platón, se impliquen con el estar enamorados. Al menos, con la remoción de hondas experiencias, de nuestros mejores fantasmas. El *ethos* clásico del saber, que no se divorciaba de la vida, se nos muestra aún más interpelante con el amor. Los motivos históricos y espirituales por los cuales Eros abandonó el conocimiento, exceden con creces este espacio. Por ahora podemos, con Ruprecht, y aún con más recato, sostener: “I would like to offer the tentative, simply intuitive, and perhaps even the *outlandish* suggestion that these two appearances [*Eros* y *episteme*] are related”, op. cit., p. 72. Finalmente, Nussbaum hace un comentario que, en buena medida, sintetiza el espíritu de esta reflexión. Se refiere al maravilloso pasaje 243a, del *Fedro*, en el que Sócrates pregunta a Fedro por ese supuesto muchacho que escucha sus discursos amorosos. A lo que el joven responde, con una finura insuperable: «Aquí está, siempre a tu lado, muy cerca, y todo el tiempo que te plazca». Comparto con la autora la emoción hacia este pasaje: «En efecto, el genio de su escritura filosófica muestra aquí el entrelazarse de pensamiento y acción, de experiencia amorosa y discurso filosófico sobre el amor, de defensa filosófica de la pasión y reconocimiento personal de apertura y receptividad. Si estos personajes pueden experimentar la pasión como la experimentan de hecho, es en parte porque se atreven a pensar y razonar de cierta manera, porque el discurso filosófico les descubre determinadas formas de ver el mundo. Por otra parte, si hablan filosóficamente como lo hacen, es también porque yacen juntos, recostados sobre la hierba junto al río, dispuestos a enloquecer; y su locura les conduce a una nueva visión de la verdad filosófica. Sería vano, incluso tal vez incluso trivial, intentar decir qué viene antes, si el pensamiento o la experiencia, pues ambos se interpenetran y se iluminan mutuamente. Las vidas de los personajes se convierten en formas de buscar la sabiduría y, en parte, la nueva concepción de la locura proviene de la experiencia de esas vidas», op. cit., p. 283. Esta implicación entre el amor y la verdad filosófica, entre la vida y el pensamiento, y la luz que mutuamente se imparten, es a lo que alude esta revisión del amor como un estado propicio para saber de sí. Y, en el caso platónico, para saber de lo universal. En realidad, en ese entremezclarse de la vida y la filosofía, en su honda complicidad, la búsqueda y lo hallado se expresan en medio de los linderos muy frágiles entre lo íntimo y lo universal.

nosotros el *tetrapodos* que denuncia en 250e del *Fedro*,<sup>42</sup> incapaz de estremecerse ya ante lo bello gracias a sus excesos, seguramente tampoco seamos el lúcido filósofo enamorado. Sin embargo, para indagar el conocimiento desde el amor, deberemos asumir –tanto como nos sea posible– la experiencia y la mirada del filósofo entusiasmado para que su estremecimiento amoroso no nos resulte completamente extraño. Y si bien no gozaremos de su iluminación o su vida contemplativa, quizá podamos, con los límites del caso, replantear nuestra mirada hacia el amor y su vínculo con el propio conocimiento. Tomaremos del filósofo y su amado la experiencia de este tipo de amor, con la fuerza vital que tiene, para señalar, finalmente, que el Eros que nos impulsa hacia la *episteme*, el amor atento a la reflexión, con frecuencia tendrá que mirarse al espejo.

### β Te miro, luego me conozco

ASUMIR LA EXPERIENCIA AJENA HA DE TENER en cuenta la advertencia que hace Manuel Cruz en la introducción a su libro sobre los filósofos y el amor: «como suele ocurrir con las experiencias en verdad importantes, el relato de lo vivido por otros no nos empieza a servir hasta que nosotros no hemos pasado igualmente por lo mismo».<sup>43</sup> Y quizá este sea uno de los motivos que ha causado el divorcio entre la filosofía y el amor: comprender sus verdades, sus entusiasmos, sus quiebres o sus delirios, así como tratar de exponerlos filosóficamente, lleva consigo haberlos padecido. La distancia entre el filósofo y sí mismo, su *pathos*, su descontrol, su propio desbordamiento se desvanece, y el involucrarse vívidamente con lo reflexionado se vuelve imperioso. La vida y la filosofía no se rigen por la escisión.<sup>44</sup> Con todo, estamos

<sup>42</sup> Cf. Carta VII, 335b.

<sup>43</sup> Cruz, op. cit., p. 18.

<sup>44</sup> A propósito del *Fedro*, 243a, antes comentado, Nussbaum concluye: «Por otra parte, si nos situamos en el plano del autor observamos que, al mostrarnos la fusión de vida y razonamiento, Platón nos enseña una parte profunda de la verdad y, por tanto, un aspecto de su filosofía. Supongamos ahora que dicha fusión se relaciona también con la vida del propio Platón... supongamos que lo que escribe aquí sobre la pasión surge de una experiencia particular. ¿Haría esta circunstancia menos filosófico el *Fedro*? No lo creemos así. En todo caso, más filosófico, si por ello entendemos lo que es una parte más profunda de la búsqueda comprometida de la verdad y el valor cuyo argumento lo constituyen tanto el propio discurso como las elecciones y decisiones personales del filósofo», op. cit., p. 283. Aunque estoy completamente de acuerdo con la autora, no deja de sorprenderme que tenga que hacer la pregunta del texto citado. ¿Hay que plantear, *realmente*, que una reflexión que surja de una experiencia pueda ser *menos filosófica*? ¿Fue tan contundente el olvido de la *episteme* socrática que llevaba consigo vivir desde lo sabido, implicar la vida con la búsqueda? ¿Que se implica, por tanto, la coherencia entre lo sabido y la manera de vivir? Que el amor fuese filosóficamente pensado en un banquete o recostados a la orilla de un río, en vínculo profundo con la belleza, ¿es sólo un asunto de ornamento? «En la filosofía se fue imponiendo poco a poco un curioso precepto: no se justifica ni se explica un pensamiento por la vida de su autor. Circulen, no hay nada para ver. *Esta postura habría sorprendido mucho a los hombres de la Antigüedad*, que

hablando del filósofo enamorado de Platón. De manera que haber pasado «por lo mismo» aquí no puede significar, por supuesto, una experiencia como la del filósofo platónico: si atendemos al mito del *Fedro*, el alma ha debido contemplar la verdad intangible desde la «espalda del cielo» en su viaje con los dioses, no ser presa absoluta del olvido, y haber elegido encarnar tres veces en un filósofo, entre otras cosas. Lo que es, sin duda, poco probable. Sí puede significar, sin embargo, que reconozcamos en él, el estremecimiento profundo que nos produjo el encuentro con el amado, las certezas que sentimos en medio del amor, y la experiencia límite de la vida en la que se cruzaron los ímpetus del alma y el cuerpo. Y, con ello, la transformación definitiva que trajo consigo el grosor de esa vivencia. Si esa *mania* nos resulta cercana, si esa perturbación resuena en nosotros, es probable que nos sea útil la advertencia. No somos el filósofo platónico, por supuesto. Pero él nos permite, desde su experiencia, orientar un poco la nuestra. Aprender que el amor es una apertura hacia el propio saberse, y hacia el despertar de una vida que puede estar ausente de sí misma o pavimentada de hábitos sin fundamento. Nos permite, quizá, evitar aquella vida equivocada que denuncia Sócrates de algunas almas: las que teniendo que elegir su próxima existencia como mortales, y tras haber llevado una vida virtuosa, yerran contundentemente, porque deciden «por hábito, sin filosofía».<sup>45</sup> Y desde los dominios amorosos, las almas saben de sí mismas cuando están enamoradas.

Hemos dicho que el conocimiento comienza con el propio, y que el amor permite, mientras el amado se vuelve nuestro espejo, *vernors*. Esta alusión al espejo podemos hallarla en otro contexto erótico, entre Sócrates y Alcibíades, en el *Alcibíades I*.<sup>46</sup> Una maravillosa declaración de amor hace Sócrates al joven, a quien

---

precisamente solían medir una idea con la vara de la fuerza interior que le confería a quien la elaboraba. *Desde el origen socrático, la filosofía busca el deshielo de toda una existencia*», Lancelin y Lemonnier, op. cit., p. 16. Curativas añadidas. Si bien la respuesta de Nussbaum es satisfactoria, pues las verdades del filósofo —o al menos sus profundas convicciones— deberían reflejarse no sólo en su discurso sino en sus decisiones de vida, en su manera de orientarse en el mundo y de amar al otro, sin embargo, está precedida por un tímido «no lo creemos así». Como insinuando un dejo nostálgico por la vida, abandonada del pensamiento, que busca, con sus desaciertos y fragilidades, éxtasis y amores, ser reivindicada. Su comentario, por lo demás, es acertadísimo, entre otras cosas, por el pasaje platónico en que se apoya. El gran hallazgo de Platón, desde este punto de vista, es haber detectado que la fuerza del amor por la belleza, es el mismo ímpetu del conocimiento, del descubrimiento y la creación. Que la *episteme* «exige», al menos en algunos casos, la corriente erótica que impulsa y devela lo que quizá, de otra forma, se mantendría invisible. Como la Belleza, en el caso del *Fedro*; o lo que podemos crear gracias a ella, según lo dijo Diotima (*Banquete*, 209a-c). “In recognizing this intimate connection, this *necessary* connection —between loving and knowing— I think that we can begin to appreciate the real sensitivity and suppleness of Platonic thought afresh... that is to say, the way we love, the manner of our loving —what we think has happened to us, *its* rhythms, and *its* rules— may well have everything to do with the way we claim to know, the very shape of our knowing, and even of what we think it humanly possible *to* know”, Ruprecht, op. cit., p. 74.

<sup>45</sup> *Erhei aneu philosophias, República*, 619d. Cfr. Rojas Parma, L.: «Decidiendo la vida: el mito de Er en la *República*, de Platón», en *Thémata, Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, n°53, 2016.

<sup>46</sup> Sobre la relación entre el *Alcibíades I* y el *Fedro*, cfr. Vernant, op. cit., p. 156. Cfr. Reale, G.: *Socrate*, Milano, BUR, Saggi, 2000, pp. 59-60.

confiesa haber observado mucho tiempo con atención, mientras adivina sus deseos y ambiciones.<sup>47</sup> Mientras se afirma, además, como el único amante que no lo abandonará nunca, aunque la belleza de su cuerpo se marchite. Alcibiades, por su parte, le promete, de manera conmovedora, seguir haciéndose bello para que no lo abandone.<sup>48</sup> En el diálogo que inicia entre ambos, Sócrates conecta con la máxima delfica «conócete a ti mismo», y la necesidad de verse reflejado en el otro, que se vuelve nuestro «espejo» (*katoptrō*), para poder cumplirla. Así, una vez que el joven se hace consciente de su incapacidad para gobernar la *polis*, y que sus opiniones políticas –en tanto tales– no tienen fundamento, Sócrates le insiste en la necesidad de concentrar la reflexión en sí mismo. Y recurre a la célebre pregunta: «¿Veamos: ¿qué es preocuparse de uno mismo... y cuándo lo lleva a cabo el hombre?»<sup>49</sup> El filósofo sostiene, sabemos, que el hombre es el alma,<sup>50</sup> y que, por lo tanto, «es el alma la que conversa con el alma cuando tú y yo dialogamos intercambiando razonamientos».<sup>51</sup> Conocerse es, entonces, mirar hacia el alma; preocuparse, hacerse cargo de lo que hay en ella. «Luego el que nos ordena conocerse a sí mismo nos está mandando en realidad conocer el alma».<sup>52</sup> Este socrático volverse hacia el alma se ha visto, con acierto, como una «conversión a la interioridad», y «acaso la más original y fecunda de las convicciones fundamentales de Sócrates». En efecto, «Todo el mundo conocía esta expresión, vuelta proverbial a la vez que banal, de la sabiduría apolínea, aunque sin captar el sentido profundo que Sócrates le atribuye... Para Sócrates, este conocimiento interior es la condición necesaria para que el alma se libere por sí misma: sin él, no hay ni conocimiento ni moralidad que sean válidos».<sup>53</sup> Este hallazgo de la interioridad como lugar en el que hemos de concentrar nuestra atención, no se emancipa de la necesidad del otro que nos acompaña, no se aleja ni se abandona a la estricta soledad reflexiva: si ese volverse hacia el alma es el inicio del saber, entonces el alma tiene que mirar a un alma,<sup>54</sup> pues el alma sólo puede saber de sí cuando se ve reflejada en otra.

<sup>47</sup> Cfr. *Alcibiades I*, 103-106c.

<sup>48</sup> Cfr. *Alcibiades I*, 131c-132b.

<sup>49</sup> *Phere de, ti estin to eautou epimeleisthai ... kai pot' ara auto poiei anthropos*; *Alcibiades I*, 128a.

<sup>50</sup> Cfr. *Alcibiades I*, 130c.

<sup>51</sup> *Oukoun kalos echei outo nomizein, eme kai se prosomilein allelois tois logois chromenous te psyche pros tem psychen*; *Alcibiades I*, 130d. Más textualmente: «¿Puede estar bien pesar así, que cuando tú y yo conversamos, utilizando las palabras, [en realidad] se trata de un alma que se dirige a otra alma?»

<sup>52</sup> *Psyche ara hemas keleuei gnorisi ho epitaton gnonai heauton*, *Alcibiades I*, 130e.

<sup>53</sup> Humbert, J.: *Sócrates y los socráticos menores*, Caracas: Monte Ávila, 1995, p. 84. «La preocupación por el alma es totalmente interior. El cuidado del alma no quiere formar el alma en ningún acontecimiento exterior; esto es cosa de sofistas. El cuidado del alma es la formación interior del alma misma, su formación como única cosa, inquebrantable y, en este sentido, existente, porque se preocupa del pensamiento», Patočka, J.: *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 85.

<sup>54</sup> Cfr. *Alcibiades I*, 133b.

Es conocida la alusión a los ojos y a la vista en estos pasajes. Sócrates propone tomar la máxima de Apolo como si fuese un consejo para nuestros ojos: y entonces se vuelve «mírate a ti mismo» (*ide sauton*).<sup>55</sup> Pero como el ojo no puede verse a sí mismo, necesita de algo que lo refleje: otro ojo o un espejo. En el ojo ajeno, en efecto, «como en un espejo» (*hosper en katoptro*), vemos el nuestro reflejado; es el ojo del otro el que nos da noticia del nuestro. Y como *se ve* en ese reflejo, «así se ve a sí mismo» (*outos an auton idoi*),<sup>56</sup> pues *no tiene más visión* de sí que la que el otro le brinda. Pero si el ojo mira una parte distinta del cuerpo, una que no le resulta «semejante» (*homoion*),<sup>57</sup> entonces tampoco logra conocerse. Y así como el ojo necesita de un espejo para verse, también el alma que busca conocerse necesita de algo que la refleje. El alma socrática se mira a través de otra que le devuelve su imagen, que la hace visible y, de esa manera, le permite ocuparse de sí. El alma hace de espejo al alma. Lo semejante *refleja* lo semejante, podríamos decir ahora. Quizá esa semejanza se atribuya a que se trata de ojos o de almas, esto es, de cosas semejantes en su naturaleza que se reflejan entre sí. Pero la que ocurre entre almas implica encuentros y reconocimientos tan estremecedores que se hace imprescindible el vínculo amoroso. El «conócete a ti mismo» implica un saber del alma que se descubre en otra; un alma que buscando conocerse mira lo que hay de «divino» en la que se vuelve su espejo: y encuentra «un dios y una inteligencia» (*theos kai phronesis*), verdades aún más luminosas que el espejo. «El amor verdadero es el del alma que ama a otra alma».<sup>58</sup> Sócrates nos invita a elevar los ojos hacia lo divino que mora en el otro para ser revelados y descubiertos por ese dios que vemos y que nos mira desde ese otro. Reconocer lo divino en la intimidad ajena y encontrarse uno mismo allí, recibirse a uno mismo desde allí, es una experiencia profundamente erótica. ¿Acaso este conocerse no está mediado inevitablemente por el amor? ¿No hay aquí un amor especular?

La alusión al ojo permite, como es sabido, una alusión a lo erótico. Sólo recordemos que allí gustaba de posarse Eros, que desde la mirada lograba sus presas de seducción.<sup>59</sup> En el ojo encuentra Sócrates el símil para el alma que quiere conocerse

<sup>55</sup> *Alcibiades I*, 132d.

<sup>56</sup> *Alcibiades I*, 133a.

<sup>57</sup> *Alcibiades I*, 133a.

<sup>58</sup> Abraham, T.: «El ciudadano irresistible», en Abraham, T.: (comp.): *Platón en el callejón*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, p. 499.

<sup>59</sup> Cfr. Anacreonte, 14 p.; *Hipólito*, 525 y ss.; Calame, C.: *Eros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2002, p. 9; pp. 25-26. «Visión, revelación, contemplación: lo que en efecto caracteriza la experiencia erótica es que privilegia el sentido de la vista, que se basa por completo en el intercambio visual, en la relación de ojo a ojo. El flujo erótico, que circula del amante al amado para luego reflejarse en sentido inverso del amado al amante, sigue en sus idas y venidas el camino cruzado de las miradas, sirviendo cada uno de los dos miembros de la pareja al otro como espejo en el cual, por el ojo de quien tiene enfrente, será el reflejo duplicado de sí mismo lo que perciba y lo siga con su deseo», Vernant, op. cit., pp. 155-156. En opinión de Rodríguez Adrados, lo realmente importante del

y, como sabemos desde el *Fedro*, el alma del filósofo es el alma enamorada; el alma que ama es el alma que conoce. Es una mirada erótica. Que da sentido, forma, y permite el hallazgo de uno mismo en el reflejo que se recibe del otro.<sup>60</sup> En lugar de dispersarnos como las estatuas de Dédalo ante la mirada ajena que nos refleja, nos sostenemos en ella mientras somos capaces de *vernos*. Esa tensión que ocurre entre dos –conocidos dominios del dios amoroso– es la que custodia la mirada del «mírate a ti mismo», y nos rescata de la evasión del –siempre difícil– proceso de autococonocimiento. No es necesario recurrir a las fuentes griegas para reconocer la fuerza de Eros en la mirada que nos tensa y nos mantiene trémulos junto al otro. Es suficiente reconocernos en esa experiencia. Así, ese otro, portador de un dios-espejo que nos refleja, es un otro de alma semejante; un otro amado. En cierta forma ese amado ya nos alberga en su alma, pues es en él donde nos hallamos. El conocimiento se implica entonces con el vínculo erótico, con el amor que tiene la extraña potencia de develarnos, con la «lucidez» que Eros otorga a los amantes. Algo de uno sólo se devela en medio de las fuerzas amorosas. En este sentido, afirma Vernant:

Si Sócrates lanza la afirmación de que él es el único enamorado (*erastés*) de Alcibíades, es porque al mirarse en los ojos del muchacho, de modo similar en que el joven se mira en los suyos, ambos intentan verse a sí mismos, conocerse por medio de los ojos del otro... El juego de espejos entre el amado y el amante (gracias al cual el *uno* se convierte en *dos* con el fin de redescubrirse) conduce a una coincidencia entre sí, entre el alma y el dios... Gracias a Eros, que la conduce hacia el otro, el alma se reúne en la coincidencia de su naturaleza auténtica con lo divino.<sup>61</sup>

Que amamos lo semejante, hemos visto, pertenece al amor especular. Y así como el ojo sólo puede verse en lo semejante, así también el alma que compromete en esa semejanza su *phronesis* y su propia divinidad. El hallazgo del dios en el alma, nos dice el *Fedro*, ocurre precisamente en medio del amor. Ese dios que nos refleja se descubre *amando*. En realidad, se trata de una tarea de los amantes que se recorren y se buscan a sí mismos, siguiendo la huella divina en sus almas, con la mirada vuelta hacia la interioridad.<sup>62</sup> Y si el dios hallado los refleja mutuamente, es un dios común: los que llevan a Zeus consigo buscan que en el alma de su amado esté también Zeus.<sup>63</sup> Somos –realmente *somos*– como el dios que está en nosotros; y el

---

*Fedro* «son las tesis del amor-locura y del amor-conocimiento a través de la visión», *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995, p. 230.

<sup>60</sup> Luri, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, p. 47.

<sup>61</sup> Vernant, op. cit., p. 160.

<sup>62</sup> Cfr. *Fedro*, 253a4-5.

<sup>63</sup> *Fedro*, 252e. Es un dios lo que refleja. Es un dios común al alma de los amantes lo que se vuelve su espejo. El contraste con el reflejo de Narciso en la fuente es notorio. La imagen en el agua nos recuerda el primer segmento de la conocida línea dividida de *República*, 509e-510a: *eikasia*. Estadio ínfimo de la *doxa*, que sólo tiene ese tipo

recuerdo que excita el amor lo vivifica, mientras nos vuelve lúcidos y despiertos para emprender el camino hacia nuestros propios fondos vitales. Antes del amor, parece, estamos ciegos de nosotros; ignoramos los recuerdos que reposan dormidos en el alma e ignoramos ese núcleo que nos «define» y que Platón identifica con alguno de los olímpicos.

En este sentido, el conocimiento de sí no tiene como fin transformar lo que realmente somos, sino *ser* como realmente somos. Si al seguir las huellas del dios del alma que ha de ser descubierto, hallamos a Zeus, habrá que ser un poco como Zeus: en hábitos, gusto o maneras de vivir.<sup>64</sup> Pero si es Ares el que se nos revela, tendremos que ser, entonces, un poco también Ares. Después de Zeus, Ares es el ejemplo de Platón para referirse a los dioses del alma y al amante que busca un alma semejante.<sup>65</sup> Parecerse al dios es, entonces, parecerse a lo que uno realmente es. Por ello no hay «censuras» contras los excesos de alguna divinidad: Platón describe la escena pasional de un amante seguidor de Ares, en la que acabaría con la vida de su amado y con la propia si sospechara de algún agravio, sin decir una palabra contra la desmesura de ese apasionamiento.<sup>66</sup> El saber de uno mismo *da cuenta* de uno mismo. Descubrirse, en un sentido profundo, nos impele a hacernos cargo y a cuidar de nosotros. Y el que encuentra a Ares en su alma, aprenderá cómo hacerlo; sabrá de sí lo suficiente para orientarse en el mundo y ser honesto con lo que lleva consigo. Que Platón llame «dios» a algo del alma, alude a una imposibilidad de cambiarlo. No tenemos jamás más poder que un olímpico; es él quien ejerce su poder sobre nosotros.

Ese dios que llevamos dentro supone una imagen fuerte de lo que somos. Su aparición en el alma se «justifica», en el mito del *Fedro*, en un viaje cósmico a través de una carroza que conduce el dios que está en nosotros. No sabemos por qué estamos en esa carroza y no en otra. No sabemos de los vínculos con un dios en particular. Esto sugiere que venimos a la vida del mortal con una fuerza interna sobre la que no tenemos poder, con una «herencia» de la que no somos responsables. Con una suerte de sustrato vital que no podemos, en rigor, explicar, pero que está en nosotros, nos pertenece y, desde esta perspectiva, nos obliga a ser de una cierta manera. El proceso de auto conocimiento, entonces, implica también un acercamiento a esa

---

de visiones imprecisas que se asumen como la realidad. Allí están, dice Sócrates, *ta en tois bydasi phantasmata*. Allí está Narciso viéndose en el agua y amando su «belleza».

<sup>64</sup> *Fedro*, 253a; b. Los filósofos son, por supuesto, seguidores de Zeus. Cfr. 250b-c.

<sup>65</sup> Cfr. *Fedro*, 252c.

<sup>66</sup> Cfr. *Fedro*, 252c-e. Lo que no deja de ser muy interesante en el contexto platónico. «Cada hombre, se nos dice, reacciona ante el amor de acuerdo con su carácter, es decir, de acuerdo con el dios a quien siguió en las alturas», Grube, op. cit., p. 175. Asimismo: «Cada uno ama según la manera de la divinidad a la que acompañó en el viaje celeste y busca el tipo humano que le corresponde, a quien intenta moldear luego en la imagen de esa divinidad», Guthrie, op. cit., p. 389.

naturaleza, su aceptación y ser semejante a ella. Es el amor la fuerza que permite el hallazgo de esa divinidad, esa verdad honda del alma, quizá intuitiva, que esperaba ser recordada, sentida junto al amado.<sup>67</sup> La *paideia* erótica busca que los amantes encuentren su naturaleza y se parezcan a sí mismos tanto como sea posible. El amor irrumpe contra las tapias que se han construido sobre cierta autenticidad del alma que permanece oculta, que se hace presente tras el impacto amoroso y, en adelante, se incorpora a la vida de manera consciente.

Pero hay amantes, hallazgos y amor, porque ha habido un reconocimiento previo y estremecedor: la belleza se ha revelado ante el amante y ha despertado su recuerdo; en sí mismo ha hallado lo que *ve* seductor en el amado.<sup>68</sup> Y quiebra todas las imposturas y artificios que han opacado el alma ante sí misma. La divina belleza contemplada antaño por el alma sin cuerpo, ahora viene al mundo, hecha vida en el amado, despertando al amante de aquellas aguas del olvido que embriagan la memoria.<sup>69</sup> Tras esa visión maravillosa, el amante, trastornado, comienza una vida

<sup>67</sup> Cfr. *Fedro*, 252e-253a. Cfr. Nussbaum, op. cit., p. 291. “What sort of person will provoke this passion is a matter of the lover’s peculiar temperament”, Taylor, A.: *Plato, The Man and His Work*, New York, Meridian Books, 1959, p. 309.

<sup>68</sup> Cfr. *Fedro*, 250d-e. A la belleza, dice Sócrates, «la captamos con el más claro de nuestros sentidos, porque es el que más claramente brilla. Es la vista... Pero sólo a la belleza le ha sido dado ser lo más deslumbrante y lo más amable (*nyn de kallos monon tauten esche moiran, host’ ekphanestaton einai kai erasmiotaton*)». En este sentido, Lledó sostiene que «La belleza es frontera entre ese conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber, cuyo supremo esplendor, como ‘mente’, no podemos ‘ver’. Pero la belleza sí ‘se deja ver’. Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente y, en cierto sentido, trascendente», op. cit., n. 72, p. 354. Guthrie, por su parte, señala: «La belleza se sitúa al mismo nivel de la sabiduría (la verdad) y el bien como Formas supremas, o, más bien, como aspectos de una Forma única. Pero, en cuanto Belleza, ella proporciona un vínculo con el mundo sensible que faltaba en el escenario más austero del *Fedón*», op. cit., p. 409. También, Gadamer afirma: «La enseñanza importante que podemos extraer de esta historia [se refiere al mito del *Fedro*] es precisamente que la esencia de lo bello no estriba en su contraposición a la realidad, sino que la belleza, por muy inesperadamente que pueda salirnos al encuentro, es una suerte de garantía de que, en medio de todo el caos de lo real, en medio de todas sus perfecciones, sus maldades, sus finalidades y parcialidades, en medio de todos los fatales embrollos, la verdad no está en una lejanía inalcanzable, sino que nos sale al encuentro. La función ontológica de lo bello consiste en cerrar el abismo abierto entre lo ideal y lo real», op. cit., p. 52. “... but beauty is much more impressively adumbrated in sense-experience, and the effect of the experience in awakening ‘recollection’ is therefore exceptionally startling”, Taylor, op. cit., p. 308. Finalmente, Reale sostiene: «A menudo sucede que los intérpretes no se esfuerzan en llegar a captar el núcleo teórico de esta metáfora del Eros que devuelve las alas, así como de la afirmación de que la belleza tuvo en suerte el privilegio de ser lo inteligible visible también en la dimensión de lo sensible», *Platón...* p. 247. Así, Grube, aludiendo también a Robín, señala: «La belleza, en cuanto Forma, posee aquí la misma naturaleza que las demás. La razón de que la percepción de sus imágenes en este mundo de abajo sea más clara, se encuentra en el hecho de que la vista es el más lúcido de nuestros sentidos», op. cit., n. 16, p. 173. Según la afirmación del mismo Sócrates en 250d-e, tanto la condición especial de la vista, sentido privilegiado, por donde hemos visto entrar ríos de deseo y de belleza para empapar al alma (251b7c-d), como la condición «visible» de la belleza, son argumentos relevantes para considerar esa condición de «frontera» entre lo visible y lo invisible que, como bien sostiene Guthrie, tanto extrañamos en el *Fedón*. Que la vista sea, en efecto, el más lúcido de nuestros sentidos, no invalida la naturaleza colindante de la belleza, donde se encuentran lo visto y lo intuitivo.

<sup>69</sup> Cfr. *República*, 612a; 621a. «Solamente ese ‘otro’ [amado] extremo puede establecer el valor erótico tanto del prójimo como de mí, hacernos hermosos el uno para el otro y cada uno de nosotros para sí mismo, puesto que

frenética que sólo busca estar junto al amado que porta consigo la belleza. Por ello, en medio de las ansiedades provocadas por su deseo, «abandona todos aquellos convencionalismos y apariencias [*nomimon de kai euschemonon*] con los que antes se adornaba».<sup>70</sup> Como si la vida comenzara a ser real, plena, con sentido, tras el hallazgo del amor. Como si la vida pasada fuera extraña y sin fondo. Olvida madre, hermanos, amigos y hacienda, y sólo le ocupa estar cerca del amado.<sup>71</sup> Por supuesto que es un delirio. Es una *mania*. Pero esos trastornos hacen del amante un alma lúcida, capaz de ver las verdades de sí misma junto al amado, de sentir la fuerza del recuerdo, fuente de la vida profunda que se hace carne con él, y de reconocer que el amor ampara experiencias que nos sobrepasan con la fuerza de una divinidad. De la memoria regresa la belleza como una remembranza, pero presente y vigorosa en el amado revelador de sí mismo y del amante. El alma hace espejo al alma. Y la certeza ante lo visto y recordado es la certeza de la *anamnesis*. Un Eros que azuza la reminiscencia atraviesa todo este amor.<sup>72</sup>

Sabemos que el amante se perturba, que padece dolores punzantes en el alma, que se humedece en sus orificios y siente crecer sus «alas» nuevamente, como se narra en el mito. Las alas de antaño. Las del viaje con los dioses. Las que el alma perdió en su vuelo cósmico descendiendo al mundo de la materia. También sabemos que el deseo por la belleza es lo que le permite recuperar su naturaleza alada y ligera. Que su recuerdo enciende el amor y brinda al alma una oportunidad de redimirse, haciéndose bella —*recordándose*— mientras henchida de deseo se acompaña del amado que la estremece.<sup>73</sup> «El bullir del alma es cognoscitivo: un indicador fiable de la

---

nos ilumina a ambos con la misma luz, aquella que es proyectada por la inextinguible fuente de toda belleza», Vernant, op. cit., p. 162. «Platón, después de haber ascendido al mundo suprasensible, de habernos presentado al eros como esa tensión enloquecida hacia lo más alto... nos permite, aquí, descender de nuevo al amor de la persona humana que contempla una belleza que, en realidad, no les es extraña... Amor es reconocimiento de la Belleza primera: pero ahora, encarnada en un hombre», Rodríguez Adrados, op. cit., p. 231. En este sentido, sostiene Ferrari: «For this reason, also, the place of Beauty in the two dialogues [*Banquete y Fedro*] is different. Diotima's initiate comes to see the Beauty just in itself; he comes to see, I suggested, that there is such a thing as Beauty, independent of what we find beautiful. The experience of the inspired lover in the *Phaedrus*, by contrast, is to shuttle in memory between the bodily beauty of the boy and the Beautiful itself», op. cit., p. 268.

<sup>70</sup> *Fedro*, 252a. Lledó traduce *euschemonon* por «fingimiento». G. Caccia traduce «convenienze», más cercano a esa «apariencia conveniente» que sugiere la palabra. En todo caso, se trata de lo que abandona el amante tras haber sido cautivado por la belleza del amado.

<sup>71</sup> *Fedro*, 252a.

<sup>72</sup> «Creemos que la comprensión de lo que son las Ideas *in concreto* sólo es posible si tomamos conciencia de lo que significan para nuestra vida, si nos damos cuenta de que nosotros mismos, en nuestra relación con el dominio de lo puro, llegamos a ser algo que pertenece a este dominio, de que nuestro propio ser se transforma, se asimila, por así decir, al ser puro, se eleva por encima de la dispersión, de la indeterminación y del tiempo y accede a la esfera de lo que es realmente... nuestro ser propio se vuelve ser verdadero», Patočka, op. cit., p. 257.

<sup>73</sup> «Para el alma desterrada a la pesadez terrenal, que ha pedido sus alas, por así decirlo, y no puede volver a impulsarse hasta las alturas de lo verdadero, existe una experiencia por la cual le vuelve a crecer el plumaje y se eleva de nuevo. Es la experiencia del amor y de la belleza, del amor a la belleza. En unas descripciones maravillosas, sumamente barrocas, Platón concibe juntas estas vivencias del amor que despierta con la percepción espiritual

presencia de la belleza y de los progresos hacia el verdadero saber». <sup>74</sup> En ese trajinar del deseo se roba al olvido un saber que reanima la vida y, con ello, se hace posible la recuperación de la *psyche*. Así, el deseo se muestra con el poder misterioso de enlazar el pasado y el presente; lo contemplado y lo que ahora deslumbra. Y también el futuro, porque el amor tiende al porvenir. <sup>75</sup> Esta intuición nos da licencia para pensar el amor como una fuerza capaz de franquear distancias y deslizarse entre los diversos «tiempos» de la existencia, como si se tratara de un solo acontecer. Como una fuerza que permite sentir un *continuum* en el que lo múltiple se funde en una unidad que, misteriosa, colma de deseo al amante y lo torna lúcido ante lo verdadero. Lo temporal y lo eterno se cruzan en los dominios del entusiasmo. ¿Cuál es el «tiempo» del amor? ¿Cuál el de la belleza? Es una verdad de los amantes que el tiempo se trastorna; es una certeza de los amantes haber sido amparados por la belleza. Haberla sentido íntima y reconocida. No cabe duda que es un delirio y una *mania*. ¿Cómo es que no va a ocurrir una auténtica transformación de la vida? ¿Cómo lo vivido sin amor no luce «convencional» y «fingido»?

En este sentido, sostiene Cruz:

Lo que hace el amor entonces es proporcionar la fuerza para que el sujeto relativice y tome la necesaria distancia respecto al mundo de sus afanes cotidianos. Quien está *embargado por el amor*, en el sentido que se acaba de indicar, se encuentra en condiciones de llevar a cabo una reorientación filosófica de su vida que desemboque en una ruptura con el universo de costumbres y usos que oculta el profundo sinsentido de aquella. <sup>76</sup>

Ese «oculto sinsentido» de la vida sólo lo devela el amor. El amor que ocasiona una violencia interior tan estremecedora que redimensiona la comprensión de lo vivido. Y, evidentemente, provoca una redimensión del amante. Quizá sea pertinente recordar ahora que los «hombres llaman a amor a una multitud de quimeras», que no todo es amor. Que Platón se refiere a una experiencia muy conmovedora que truenan en el amante, en la que reconoce, desde la certeza y la emoción, la

---

de lo bello y del orden verdadero del mundo. Gracias a lo bello se consigue con el tiempo de nuevo el recuerdo del mundo verdadero. Este es el camino de la filosofía», Gadamer, op. cit., pp. 51-52.

<sup>74</sup> Nussbaum, op. cit., p. 288. "Plato's use of the plant as the central metaphor for the aspiring person's soul suggests that he believes that there are certain sorts of beauty and value that are inseparable from vulnerability to loss, and that self-sufficiency is not an appropriate end for an ethical theory to aim at. Grief and passionate love return in their humanly recognizable form, and the best human life becomes one that is not free of certain ordinary tensions and risks", Nussbaum, M.: "Plato on Commensurability and Desire", en *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, U.P., 1992, p. 122.

<sup>75</sup> Sostiene Chrétien: «El encuentro amoroso del *Fedro*, aun siendo el lugar de la reminiscencia, no conduce a que nada se repita, al contrario, es la prenda del amor abierto al futuro, futuro de verdad y de experiencia, justa olímpica que procede de los únicos verdaderos juegos olímpicos, los de la vida misma», *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 30.

<sup>76</sup> Cruz, op. cit., p. 33.

belleza amable e irrenunciable. Un amor en el que el sentimiento de eternidad y universalidad que embarga a los enamorados, se «explica» por la naturaleza eterna y universal de la belleza. Con todo, el entusiasmo erótico platónico no es una pasión enceguecedora que hace del alma una sierva de los excesos. En realidad, «El *eros* confiere al sujeto una fuerza pasional que, lejos de debilitar su racionalidad, la potencia al disponerla para acceder a otro género de realidad».<sup>77</sup> El amor no ciega el *logos* a la contemplación de lo bueno y lo bello, aspiración del alma filosófica; por el contrario, lo vigoriza y le permite la *visión* de lo trascendente. El (re)encuentro con la belleza, que provoca la turbación amorosa, posiciona al alma para recobrar su naturaleza y abocarse a la vida junto al amado. «El bien y la verdad se aprehenden, no trascendiendo la locura erótica, sino en el marco de una vida de pasión».<sup>78</sup> Así, si el amor abre senderos hacia la *episteme*, y el amor es una *mania*, el conocimiento tiene que ver con locura. Eros debe derramarse en nosotros, contagiarnos de entusiasmo, para encauzarnos hacia la sabiduría. Y la relación entre la locura, Apolo y el conocimiento, es bien conocida. El mismo Platón lo afirma al contar al dios como una de las divinidades que causa *mania* en las almas.<sup>79</sup> Una suerte de Pitia se anuncia en medio del amor. Apolo y Dioniso, sostiene Colli, «tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la ‘*manía*’; juntos, abarcan completamente la esfera de la locura».<sup>80</sup> Y si los enamorados están enloquecidos por Eros, y en ellos vemos el hallazgo de lo bello y de sí mismos, «la locura es la matriz de la sabiduría».<sup>81</sup>

El amor, entonces, se presenta como una *via regia* hacia el conocerse y el conocer, lo que hace posible, finalmente, hacer bueno lo que nos rodea.<sup>82</sup> Lo interesante de este planteo amoroso es lo semejante como *condicio amoris*, para que pueda darse el espejo y, con él, el conocimiento. Y si hay espejo, platónicamente hablando, hay

<sup>77</sup> Cruz, op. cit., p. 33. El amor, sostiene Grube, «es *mania* porque se trata de una emoción irracional, si bien solamente alcanza su nivel más alto, el amor filosófico de la verdad y de la belleza, cuando se asocia con la razón. Mejor aún, es la emoción que motiva la búsqueda del filósofo, ya que el origen del movimiento y la fuente principal de la acción se encuentran en el alma», op. cit., pp. 172-173. Como recuerda Guthrie: «El conductor mismo siente el pinchazo de *eros* (253e)», op. cit., p. 407.

<sup>78</sup> Nussbaum, *La fragilidad del bien...*, p. 293.

<sup>79</sup> Cfr. *Fedro*, 244b y ss.

<sup>80</sup> Colli, G.: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 21. Esta afirmación la hace Colli, por supuesto, discutiendo la conocida dicotomía de Nietzsche entre Apolo y Dioniso. En cuanto a la presunta divergencia entre los dioses, pero con relación a la adivinación, cfr. Dodds, E.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 75 y ss. Allí muestra, especialmente contra la conocida tesis de Rohde, quien sostiene que la adivinación no es originaria de Apolo, que «la locura profética es, por lo menos, tan antigua en Grecia como la religión de Apolo», p. 76, y no resultado de la intervención dionisiaca. El testimonio del mismo Platón es inequívoco al respecto, en el *Fedro*, 244a y ss. Cfr. Rohde, E.: *Psique*, México, F.C.E., 1983, pp. 164-171.

<sup>81</sup> Colli, op. cit., p. 22. Lo que equivaldría a decir ahora que el amor es el origen de la sabiduría.

<sup>82</sup> Cfr. *Apología*, 29e; *Gorgias*, 502e-503; 503d; 513e-514. *Alcibiades I*, 120c; 124a-b; 134b. Cfr. Reale, *Socrate...* pp. 59-60.

dos. No es un argumento desestimable el de Sócrates: el alma necesita verse en un alma semejante, para saber de ella. La presencia del otro, sabemos, es imprescindible para el filósofo del diálogo.<sup>83</sup> Ahora sólo hacemos énfasis en el otro amado, en el Eros que posiciona a los amantes para el conocimiento. «El bebedizo de la vida y de la muerte es el *lógos*, el *diálogos*».<sup>84</sup>

## γ Nos amamos, somos dos

ESTE AMOR ENTRE IGUALES, exige un último comentario sobre el amor. Me refiero a los mencionados amantes del mito de Aristófanes en *Banquete*. Ellos también se aman y son, *stricto sensu*, iguales. Más aún, son «partes» del mismo ser. Sin embargo, en esta versión del amor no hay compromiso ni experiencia con la *episteme*; no hay caminos hacia el propio conocerse, ni al bien ni a la verdad. Y es importante explorar por qué en este caso hay más proximidad con Narciso que con Sócrates.

El amor que Platón narra en el *Fedro* es un amor de filósofos amantes; el de Aristófanes, evidentemente no. El poeta, sin embargo, dice que amar a la auténtica «mitad» perdida, al *symbolon*, es un privilegio de pocos. Pero esos pocos asistidos por un Eros terapéutico, no son filósofos amantes. Y esto tiene que ver con la posibilidad de contemplar y saber de la belleza; con la experiencia interna que provoca el amor. En la versión de Aristófanes, hay un reconocimiento de amantes, ciertamente, pero ciego, no sabido, ignorado. Según el mito del poeta, Zeus dividió a los hombres originarios —que eran una esfera con dos pares de manos, de pies y dos rostros— en dos mitades. Esas mitades quedaron para siempre desgarradas y anhelantes en búsqueda de su parte perdida. Y esos pedazos de ser, cercenados por el dios, somos nosotros. Por ello, vinimos a la vida con un sentimiento de ausencia, de que algo nos falta, de no estar completos. En efecto, así define Aristófanes a Eros, como el «deseo y persecución de esta completitud».<sup>85</sup> Su versión es la de un Eros sanador que congrega lo disperso. De manera que reúne, cuando es propicio, esas dos partes perdidas que anhelan, desde su amor, volver a fundirse en aquella unidad del pasado remoto.<sup>86</sup> Dice el poeta que los amantes *no saben* por qué quieren estar juntos a

<sup>83</sup> Cfr. *Cármides*, 166c-d.

<sup>84</sup> García-Baró, op. cit., p. 139.

<sup>85</sup> *Tou holou oun te epithimia kai dioxei eros onoma*, *Banquete*, 192e. «e il nome d'amore dunque è dato per il desiderio e l'aspirazione all'intero», trad. G. Giardini. Cfr. Velázquez, op. cit., p. 75. «Che cos'è, allora, l'amore? È la ricerca dell'altra metà, ossia il fare 'di due uno', e quindi il tentativo di risanare l'umana natura, riportandola alla sua 'antica natura'», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 16.

<sup>86</sup> «L'Eros viene solo presentato come grande desiderio di ciò di cui l'uomo risulta mancante, ossia dell'uno e dell'intero», Reale, op. cit., p. 17. Será Sócrates, en el *Fedro* 252a-b, quien diga que ha encontrado en el amado que porta la belleza, «al médico apropiado para sus grandes males».

cada momento, *no saben* por qué se aman;<sup>87</sup> y que si Hefesto se presentase ante ellos preguntándoles si quieren fundirse en una unidad, la respuesta sería afirmativa.<sup>88</sup> Pero ese deseo de volver a la unidad –un deseo desconocido para ellos–, en realidad, significaría una cancelación del propio Eros, pues el anhelo de completitud que lo define quedaría fundido en medio de los trabajos del dios, mientras restaura con su metalurgia aquella antigua unidad. Regenerada la unidad desaparece, por supuesto, el deseo de completitud, el amor. Los hombres esféricos y primigenios no fueron seres eróticos.<sup>89</sup>

Ese pasado de unidad originaria y de desgarramiento olímpico no lo conocen los amantes. Ni hay indicios, en el mito, que lo lleguen a conocer. El pasado permanece oscuro, desconocido, pero con la fuerza para hacer posible el reconocimiento de lo semejante y lo familiar.<sup>90</sup> Más aún, del *symbolon*. Así, desde algo desconocido de nosotros amamos lo que tampoco conocemos. Los *symbola* son, en realidad, el mismo ser, lo mismo. Son una versión del Narciso «ciego» que sólo ve su imagen, y quieren –de manera no consciente– volver a aquella unidad en la que fueron un ser completo. El reconocimiento en esta versión ocurre desde la tiniebla del no saber; el reconocimiento, a diferencia de los filósofos amantes, nunca se hace claro, pues ellos no saben *qué es* lo que recuerdan ni *qué es* lo que aman. Un pasado remoto, nebuloso e incierto –como suele ser el de todos–, envuelve (¿determina?) ese reencontramiento que, según Aristófanes, es el amor. Y, como Narciso, los *symbola* sucumben ante sí mismos. Probablemente convencidos de su amor a lo bello. Diotima, en 205e-206a, cuando alude a la historia del poeta, cuestiona precisamente eso: el no considerar si eso a lo que se unirían los hombres –como ocurriría con la propuesta de Hefesto– es realmente bueno (*agathon on*). De lo contrario, esa (re)unión no ocurriría, pues nadie querría unirse a lo que no es bueno ni bello. Y en asuntos re-

<sup>87</sup> Cfr. *Banquete*, 192c. «¿Cómo esas almas que desean ‘otra cosa’, y no saben el qué, podrían no estar, a pesar del acercamiento reiterado de los cuerpos, radicalmente inquietas?», Libis, op. cit., p. 217.

<sup>88</sup> *Banquete*, 192e. Señala Esteban que Hefesto aparece ante los enamorados «cuando están acostados en unión amorosa», op. cit., p. 128. En el ardor del abrazo y del encuentro amoroso, aparece el dios con su propuesta de unidad, tan imposible de rechazar en medio de esos fragores de unidad.

<sup>89</sup> Ni siquiera sus órganos sexuales estaban dispuestos para el amor. Fue después del corte, y tras una concesión de Zeus, cuando fue posible el sexo entre las mitades, con el fin de que encontrarán alivio a su sufrimiento. Cfr. *Banquete*, 191 b-d. «No es casual que el mito hable de fusión y se refiera a los útiles del herrero en lugar de a los instrumentos del médico. Una vez constatado el carácter auto-cancelador de este *éros*, deja de estar claro que nuestro primer y entusiasta ‘sí’ a la proposición de Hefesto expresara nuestros deseos más profundos», Nussbaum, op. cit., pp. 242-243. “As they do not reproduce sexually, none are distinguished by their role in reproduction. None are distinguished by any relation between sex and sexual desire, since they have no sexual desire”, Sandford, S.: *Plato and Sex*, Cambridge, Polity Press, 2010, p. 47. “By cutting the circle-men in half, he [Zeus] gives humans the powerful friendship of Eros”, Rosen, op. cit., p. 144. «Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos; es la búsqueda de la otra mitad», Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 115.

<sup>90</sup> *Banquete*, 192b-d.

lacionados con lo bueno, nadie quiere apariencias.<sup>91</sup> El amor es, dice la sacerdotisa, «deseo de poseer siempre lo bello y lo bueno». Y esto trae consigo, hemos visto, que lo bello no se agote en lo «bello para mí». En realidad, lo bello se emancipa de la fragilidad de la contingencia para hacerse estable y mirada permanente del amor. Si la belleza es una *episteme*, entonces no todo es amor, pues sólo se ama la belleza. Y en la historia de Aristófanes no hay ninguna alusión a lo bueno o a lo bello, lo que permite que se cuestione la naturaleza misma del amor.

Desde este mismo punto de vista, lo que ocurre a Narciso tampoco se aleja de lo dicho. Pues deslumbrarse ante la propia belleza, permite algunos cuestionamientos. ¿Narciso *sabe* lo que *es* bello para amarse? ¿Los Narcisos del mundo *saben*, además, que ellos *son* bellos para poder amarse? La respuesta es «no». Saber de lo bello exige esfuerzos y trabajos que sólo llevan a cabo unos pocos; un recuerdo lúcido que sólo es dado a unos pocos. No es Narciso uno de ellos. Y no lo es porque conocemos su historia, y porque un alma lúcida de sí misma y de lo bello sabe «distinguir» (*diagignosko*).<sup>92</sup> Aceptar, sin más, que la suya es una belleza irresistible, es aceptar que

<sup>91</sup> Cfr. *República*, 505d; cfr. 505b. Es interesante que Jaeger llame a la versión amorosa de Diotima «espejo» de la versión de Aristófanes, op. cit., p. 576. Lo es, en este caso, con el sentido de reverso, como si la sacerdotisa fuese el dorso de esos amantes nostálgicos que se buscan a lo largo de la vida. El «espejo» de Platón, sin embargo, en el *Alcibiades I* y en el *Fedro*, refleja –y revela– el alma *como es*, o, en todo caso, como efectivamente puede ser vista. No sugiere que esa visión de nosotros mismos sea nuestro reverso. Con todo, esa alusión de Jaeger a Diotima y Aristófanes en estos términos, abre caminos en nada desestimables para considerar, en otro lugar, la perspectiva especular. En todo caso, la relación entre la sacerdotisa y el poeta, no es, por supuesto, de amor. Y aquí estamos hablando de amor. Sobre la relación entre los discursos de Diotima y Aristófanes, cfr. Dover, K.: *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, 1980; Mayo, C.: «Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer», en *Philosophy of Education*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007; Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.

<sup>92</sup> Cfr. *Protágoras*, 356e1-2. A propósito de esto, una versión «narcisista» pero del propio Sócrates la ofrece Moscone, op. cit., pp. 75-79. Discutir sobre este punto excede con creces el espacio. Con todo, probablemente omitir aspectos filosóficos de alta envergadura, permita ver a Sócrates, en este caso, en esos términos. La conocida escena de Sócrates y Critóbulo en el *Banquete* de Jenofonte, donde hay un «concurso de belleza» entre ellos, en un contexto festivo y rebosante de ironía socrática (V, 2-7), que guarda además compromisos con lo que desde Sócrates se vislumbra como la auténtica belleza (como lo sugieren las preguntas del filósofo a Critóbulo en 4-5), es para el autor «muestra que el narcisismo de Sócrates lo obligaba a tener que superar a todos, aun en lo que él mismo admitía que era inferior», p. 77. [Es sabido que nunca negó su parecido con el sileno]. Hago referencia a esta escena en su calidad de «muestra». Es, por lo demás, muy exigente al espíritu filosófico suponer que la filosofía socrática –que asume la contención y la *sophrosyne* como virtudes cardinales– sea resultado del rechazo del filósofo a su propio cuerpo por ser tan poco agraciado. Y, por ello, «inconscientemente... adoptase una filosofía que desvalorizase todo lo físico y que adquiriese una modalidad amorosa acorde», p. 79. Aludir a algo «inconsciente», particularmente en Sócrates, requiere de mucho cuidado y estudio sereno. Es el filósofo del *cuidado del alma*, «aquello por lo cual el alma llega a ser lo que puede ser: una, sin contradicción, que excluye toda posibilidad de estallar en parejas de contrarios y que, en realidad, permanece en contacto con algo duradero, estable», Patočka, op. cit., p. 84. Es el filósofo del análisis constante «de la *doxa* implícita siempre en la acción que realmente va llenando la vida de uno», cfr. García Baró, op. cit., p. 106. Además, Sócrates no «adoptó» una filosofía, pues eso supondría que asumió, hizo propia, una filosofía ajena. Lo que, por supuesto, no fue así. También es una imprecisión sostener que el filósofo «desvaloriza todo lo físico», pues escenas como las del *Cármides*, 154b-156a, perderían todo su sentido. En general, el deseo de Sócrates por los jóvenes bellos, y la «frustración» a la que luego los somete es, para Moscone, ejemplo del «antagonismo amoroso de Sócrates»

lo bello es tan frágil y fortuito como la opinión de cualquiera. Y, al menos desde Platón, con Sócrates y Diotima incluidos, la belleza supera la contingencia y el parecer. Y si «sólo se ama lo bello», que deslumbra y estremece, no se ama cualquier *eikon* que parezca bello. Si antes imaginamos a Sócrates preguntando a Narciso «¿qué es lo bello?», podemos imaginar ahora su reacción si Diotima le dijese que lo bello no es un rostro ni unas manos ni un color,<sup>93</sup> y que apearse a eso —o peor aún a una imagen— es una esclavitud propia de los espíritus cortos.<sup>94</sup> El mismo Narciso habla de su «locura»,<sup>95</sup> y es un buen momento para distinguir, con Platón, la *mania* del enfermo y la divina que nos procura «grandes bienes» (*ta megista ton agathon hemin gignetai dia manias*).<sup>96</sup> Platón rescata el delirio de los posesos por la divinidad, que en sus éxtasis son portadores de visiones y verdades, y lo vincula con el saber amoroso de la belleza. Pero esa no es la *dementia* de Narciso, que se descubre en una fuente y no supera su propia imagen. Además, Narciso es uno. Y el amor es deseo de lo que no se tiene.<sup>97</sup> Desde los inicios del cosmos, Eros implica a dos entre los que surge el deseo de procreación.<sup>98</sup> El amor, vimos, realmente hace *tres*.<sup>99</sup> Pero

---

(p. 138). Sin embargo, «su ironía consiste exclusivamente en sustituir la reacción física por una exhortación a vivir mejor», Grube, op. cit., p. 145. Sabemos que Sócrates hace uso de esa energía erótica para sus búsquedas filosóficas. Una breve referencia a Vernant nos recuerda la envergadura del Eros socrático: «En virtud del impulso que toda su alma manifiesta por los jóvenes hermosos, Sócrates, representación de Eros, se convierte (para ellos) en espejo, un espejo en el que mirándose a sí mismos los amados pueden verse con los ojos de quien les ama, resplandeciendo bajo otra luz, bajo la luz lejana, *la de la verdadera Belleza*», op. cit., p. 159. Cursivas añadidas. Sería filosóficamente lamentable convertir la maravillosa e íntima escena entre Alcibíades y Sócrates en *Banquete*, 218e, cuando el joven intenta un cambio de «belleza por belleza» y Sócrates lo acusa de ser un cambio de «oro por bronce» (*Iliada*, VI 232-6), en un problema narcisista. Cfr. la ponderada reflexión de Grube, op. cit., pp. 146 y ss.

<sup>93</sup> Cfr. *Banquete*, 211a.

<sup>94</sup> Cfr. *Banquete*, 210d.

<sup>95</sup> vv 475-480.

<sup>96</sup> *Fedro*, 244a. Como la Sibila, las sacerdotisas de Dodona, Dioniso y las musas. Cfr. *Fedro*, 244b-245c. Para una revisión de *mania* en los diálogos anteriores al *Fedro*, cfr. Nussbaum, op. cit., pp. 274-282. Esa división entre una y otra locura, la divina y la del enfermo, en realidad, no deja de ser delicada. Al mismo Platón debió de parecérselo, pues antes de decir que la *mania* divina nos otorga grandes bienes, sostiene que no es «tan simple afirmar que la demencia es un mal». Asimismo, en 244b-c, recurre a los que plasmaron los nombres de las cosas «que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio (*oneidos*) la manía». Si bien ahora no voy a tratar el tema de la *mania* platónica, y la asumo en los términos de entusiasmo que el mismo Platón expone, traigo al texto la referencia ineludible a Dodds: Una «locura divina» es «una paradoja deliberada. Sin duda sorprendió al lector ateniense del siglo IV apenas menos de lo que nos sorprende a nosotros», op. cit., p. 71. Cfr. Capítulo III. Asimismo, cfr. Del Valle, J.: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol XV, n°1, 2003; García Castillo, P.: «La locura divina en Eros en el *Fedro* de Platón», en *Cauriensia*, Universidad de Salamanca, vol. II, 2007; Pájaro, C.: «Eros, psique y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón», en *Eidos*, n° 9, 2008.

<sup>97</sup> Cfr. *Banquete*, 200a-201b. Tanto Narciso como los *symbola* de Aristófanes plantean la compleja situación del uno que no se tiene a sí mismo.

<sup>98</sup> Cfr. *Teogonía*, 123; 126; 129; 132; 139; 213; Vernant, op. cit., pp. 151-152.

<sup>99</sup> Cfr. *Banquete*, 206e y ss. «In particular, Socrates' contribution to the discussion at the symposium replaces the question of parentage —common in the genre of speech practised here by Phaedrus, Pausanias and Agathon especially— with the characterization of eros as a giving birth», Sandford op. cit., p. 100. Para una disertación

en el uno, ajeno al «nosotros» y a la procreación (*te genei*), no hay Eros.<sup>100</sup> Como no hay Eros entre los seres primigenios de Aristófanes que, en plena existencia de su completitud, de su unidad primera, no fueron seres amorosos. La presencia del deseo en los hombres es consecuencia de la división que sufrieron de la mano de Zeus.<sup>101</sup> Los *symbola*, entonces, también son uno; el mismo ser se está amando a sí mismo. Fundirse en lo que siempre se ha sido, y fundirse acriticamente, no tiene nada qué ver con el amor y sus caminos hacia el conocimiento. Así, «en virtud del impulso que lleva hacia el otro, Eros se revela como amor por uno mismo. Pero si se plantea al otro a manera de doble de uno mismo, como la perfecta mitad, no se obtiene nada».<sup>102</sup>

Aquí vislumbramos una semejanza de pasado, y una semejanza ontológica, por así decirlo. Pero es difícil sostener una semejanza de almas, un alma espejo del alma, al modo de Sócrates, que permite el conocimiento. El alma platónica, la que tiene vida sin el cuerpo, o el alma socrática, la que *es* el hombre, la que se «conoce», no la vemos en los enamorados de Aristófanes. Nussbaum lo sintetiza con claridad: «La *psyché* de Aristófanes no parece ser una sustancia incorpórea, sino el complejo de elementos ‘interiores’ de una persona –deseos, creencias, imágenes- al margen de cómo éstos se analicen o se entiendan».<sup>103</sup> En realidad, en la versión del poeta, «no se requiere un presupuesto dualista»,<sup>104</sup> más aún, no hay todavía conciencia de un espacio interior donde se forja el pensamiento. Por lo tanto, ese «conocerse a sí mismo», que se vuelve un «mira tu alma» que precisa del espejo, se torna opaco entre los *symbola*. En efecto, ese vuelco a la interioridad que vemos desde Sócrates, no lo

---

sobre la noción de «procreación» (*te genei*) en Diótima, cfr. pp. 98-127. Por otro lado, Ruprecht señala un sentido distinto del «tres» en la relación de amor: “How many terms are there, finally, in a love affair? Two? Or Three? Two people, but three terms... Socrates seems to me to be marvelously clear about all of this. The only thing that ultimately matters in a love affair is love. You and I are penultimate entities, deeply significant and relevant in our ways, indispensable in fact, yet subservient to a third term that takes the form of a we, the love that we, in some mysterious way, have become. In love... the two become three: you, and I, and we. *Erastes* and *eromenos* cast in the finer, and infinitely harder, form of *erotikoi*”, op. cit., p. 91; Vernant, op. cit., pp. 158-159.

<sup>100</sup> «Se podría resumir el punto de vista de Aristófanes diciendo que, para él, el desciframiento de Eros pasa por el planteamiento de la fórmula  $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ », a lo que subyace un «autoerotismo» en el «tema del espejo en el relato mítico de Aristófanes... El punto de vista de Platón se expresa, por el contrario, más bien por medio de una fórmula del tipo:  $1+1=3$ », Vernant, op. cit., pp. 158-159. Asimismo, Ruprecht sostiene: “Aristophanes (and implicitly Alcibiades as well) offers a time-honored image of ‘the two become one’, two lovers united to form a single primordial whole. Socrates, building upon the central image of pregnancy so prominent in Diótima’s speech, argues contrastingly that, where love is ‘true’, the two become three, not one”, Ruprecht, op. cit., p. 72.

<sup>101</sup> Cfr. *Banquete*, 191b y ss.; Sandford, op. cit., p. 49.

<sup>102</sup> Vernant, op. cit., p. 162.

<sup>103</sup> Nussbaum, op. cit., p. 242. «*Psyché* comprende los hábitos, el carácter, las opiniones, los apetitos, los placeres, los dolores, los temores y el conocimiento», op. cit., p. 242, n. 24.

<sup>104</sup> Nussbaum, op. cit., p. 242. Siendo rigurosos, en Sócrates tampoco hay todavía «dualismo». Con todo, y es lo que me interesa enfatizar ahora, hay una consideración del alma como lo que define al hombre y es distinto del cuerpo (*Critón*, 47e-48a; *Alcibiades I*, 130c), y, especialmente, como lo que hemos de cuidar y examinar, *Apología*, 38a.

hallamos en versiones del hombre que no hacen de su *psyche* el lugar consciente de sus reflexiones. Entonces no hay alma que mirar, no hay espejo capaz de devolver el reflejo ni verdad qué recordar, pues sólo contamos con un «complejo de elementos» que –quizá ciegamente– se acostumbran, se heredan, y que buscan ansiosamente repetirse en otro, que no es más que repetirse en sí mismo.

A su manera, Narciso y los *symbola* permanecen hipnotizados y encerrados en sí mismos. Sin posibilidad de diálogo auténtico con el otro ni de hacerse «mejores». Narciso sólo ve su reflejo en el agua; el *symbolon* sólo ve una «parte» de sí. ¿Qué hace que el «mírate a ti mismo» que procura el amor no ocurra en estos amantes? ¿Por qué, si se aman a sí mismos, no saben de sí? Lo que pueda darnos alguna explicación tiene que ver, por lo dicho, con lo que efectivamente es el amor y con la naturaleza del alma. A uno de estos amantes lo vemos marchitarse ante sí mismo, sordo a Eco y al mundo, y a los otros los vemos repetirse confiadamente, llevados al deseo por un pasado desconocido, sin preguntarse siquiera si su (re)unión, su volver a encontrarse, es realmente bueno, *agathon on*. Eso es precisamente lo que Diotima nos permite ver en su alusión crítica a Aristófanes. No hay cambio, sólo un deseo de regresar a lo ya sido. Podría pensarse que ese reencuentro con lo que uno *es*, con lo que es «igual», debería llevar a una mirada crítica de uno mismo; pero lo que sucede es una entrega ciega al otro y al deseo oculto de fusión en unidad. Aquí se va a al amor –como vamos todos– sin hacer algo por nosotros, creyendo que somos lo suficientemente bellos para amar y para que nos amen. Y lo que alivia nuestro deseo, según Aristófanes, es la certeza de la semejanza, del hallazgo de nuestro *symbolon*. Es un rotundo amor a lo que uno es. Sin sospechar si somos buenos o bellos. Sabemos, sin embargo, que lo que conoce es el alma, y un alma consciente de conocer y de conocerse a sí misma. Pero los *symbola* no son amantes conscientes de su «interioridad», ni de su memoria, ni de la *dynamis* del recuerdo. Sólo se ven, como dormidos, y se entregan a un destino que retoma ciclos que siguen repitiéndose en silencio. Estos amantes no tienen nada que conocer de sí, ni algo que «examinar», ningún lugar dónde hacer hallazgos. Así, si Narciso se deslumbra por su propio reflejo, si se enamora de una imagen que *crea* bella, no hay esperanza para el conocimiento. Como los encadenados de la caverna, tampoco se separa de la sombra y la silueta de su propia «realidad». Y de manera aún más dramática, muere de deseo.<sup>105</sup> Ni en los amantes de Aristófanes ni en este desvanecido de sí mismo hay pensamiento, reflexión, doma de sí, diálogo consigo mismo, porque no hay «alma».<sup>106</sup> No hay

<sup>105</sup> Como las mitades de Aristófanes, cfr. *Banquete*, 191a.

<sup>106</sup> Cfr. *Gorgias*, 493b-c; *Fedro*, 253e-255b; *Teeteto*, 189e-190a; *Sofista*, 263e. Patočka, op. cit., p. 85. Que Narciso no tenga *psyche* no tiene que ver, por supuesto, con alguna alusión histórica. No se trata de anacronismos, sino de comprender la vida irreflexiva de sí misma.

aprehensión de lo verdadero ni conocimiento filosófico. No hay belleza –*stricto sensu*–; entonces, no hay amor. Amor espejo, por lo tanto, es sólo el que permite el conocimiento de sí y de lo verdadero. Con todo lo que se implica, es el amor *con alma*.

Sin embargo, los filósofos amantes, es evidente, tienen otra historia que contar. No dejemos de hacer explícito que *son dos*;<sup>107</sup> y, sólo así, con la posibilidad de ser tres. El pasado que comparten se hace vida en la belleza que los deslumbra y los enamora; y su recuerdo es tan nítido como humanamente es posible. Son almas de filósofos. El amor se abraza a la *anamnesis* que trae desde su fondo inmemorial la belleza; y la *mania* erótica que desata en un alma no contaminada de excesos, es el amor. Así, ese estado de «amor platónico» es la posibilidad de la *episteme* de uno mismo, del amado y de lo verdadero. «La verdad no puede ser descubierta, a menos que la corriente principal del deseo sea orientada a ello».<sup>108</sup> Este amor espejo, revelador de verdades, portador de reflejos transformadores, nunca es deseo de regreso a lo que ya se ha sido: «Para Platón, el recuerdo constituye la modalidad propiamente humana del saber y no el restablecimiento de un estatuto anterior de la humanidad... lo inmemorial de un saber que es preciso recuperar arrancándolo al olvido es aquello que nos da futuro, lo que abre un futuro en el que reencontrar no es repetir».<sup>109</sup> Es así que el amor atraviesa lo remoto, deslumbra la presencia con lo bello y se impulsa hacia el futuro, dejándonos saber de la memoria como lo que siempre ha sido y lo que siempre nos espera. «La afirmación del carácter inolvidable del amor por alguien, más allá incluso de la muerte, se incardina en el pensamiento del amor como reminiscencia, en el inmemorial envite de la belleza».<sup>110</sup> Los amantes del *Fedro* se buscan, se indagan, son espejos de sí mismos, se conocen, mientras se mantienen en la tensión erótica que provoca la belleza, verdad que los antecede y los aguarda.

Como se advirtió al inicio, no somos los filósofos enamorados de Platón. Pero desde la mirada que se aproxima a su vivencia, el amor se nos devela como el estado, la alteración, la posibilidad de hacernos conscientes de nosotros; de lo que carga el alma consigo y que se implica con hallazgos universales del alma humana. El amor

<sup>107</sup> «Con el fin de encontrarse, de reunirse, uno consigo mismo, es preciso primero perderse, despojarse, hacerse uno mismo absolutamente otro en lugar de desdoblarse, proyectarse y permanecer no obstante en el 'sí mismo', en la posición propia de otro particular. Si yo hago de mí, al modo de Narciso, un cierto otro, un tal otro determinado –que comprende el mí mismo–, no podría incorporarlo ni reencontrarme. En lugar de plantearme, en mi ipseidad, como otro, debo hacerme otro desde dentro, verme convertido en otro gracias a una visión en la que el espejo, en lugar de mi reflejo, me devuelve la figura de un dios por el que debo ser iluminado a fin de que, desprendido de mí por su presencia en mí, pueda por fin reencontrarme, poseerme porque él me posee», Vernant, op. cit., p. 162.

<sup>108</sup> Grube, op. cit., pp. 214-215.

<sup>109</sup> Chrétien, op. cit., pp. 24-25.

<sup>110</sup> Chrétien, op. cit., p. 30. Cfr. *Banquete*, 202e. El *pharmakon* de la memoria no son las letras, como dijo Theuth (274e), es el amor.

es la *paideia* de uno mismo junto al otro; y el hallazgo de lo verdadero que transforma la vida.

Cuando nos deslumbramos nos amamos y, desde esa luz que irradia la belleza, desde el espejo del dios que nos espera desde el otro, emprendemos la ruta hacia el saber. Ahí hacemos nuestros hallazgos con pena y paciencia, y, como el filósofo que desciende a sus fondos, a sus tierras desconocidas, regresa con la serenidad del que ya es dueño de sí mismo, pero sin perder el furor de la visión embellecida. Los caminos del conocimiento nunca son caminos fáciles:<sup>111</sup> «...quien con lo bello se atreve, soporte también lo que soportar tenga», dice Sócrates.<sup>112</sup>

Quizá nuestros amantes se susurrarían, con Safo, uno al otro:

*...pienso yo que jamás joven habrá,  
viendo la luz del sol,  
que se pueda decir que en su saber se te parezca a ti...*<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Como no lo son los caminos de lo bello y del amor.

<sup>112</sup> Fedro, 274a-b. *Alla kai epicheirounti toi tois kalois kalon kai paschein hoti an to symbe pathein.*

<sup>113</sup> Safo, fr. 56. Trad. Juan Manuel Rodríguez Tobal: *Safo, poemas y fragmentos*, edición bilingüe, Madrid, Hiperión, 1993, p. 73.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Clásica:

- Platonis Opera, J. Burnet, Clarendon, Oxford University Press, 1973.  
Platone, tutte le opere (ed. bilingüe), Roma, Newton Compton Editori, 2002. (Fedro: G. Caccia).

### Traducciones autorizadas:

- Eurípides: Hipólito, Gredos, Madrid, 2006. A. Medina, J. López, J. Calvo.  
Homero: Odisea (ed. bilingüe), Madrid, Espasa Calpe. J. Pabón.  
Jenofonte: Banquete, Madrid, Gredos, 1993. J. Zaragoza.  
Ovidio: Metamorfosis, Madrid, Alianza, 2001. A. Ramírez de Verger.  
Platón: Fedro, Madrid, Gredos, 1997. E. Lledó.

### Secundaria:

- Abraham, T.: (comp.): Platón en el callejón, Buenos Aires, Eudeba, 2012.  
Calame, C.: Eros en la antigua Grecia, Madrid, Akal, 2002.  
Cappelletti, Á.: La filosofía de Anaxágoras, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984.  
Chrétien, J.-L.: Lo inolvidable y lo inesperado, Salamanca, Sígueme, 2002.  
Colli, G.: El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 2000.  
Cornavaca, R. (comp.): Estudios platónicos III, Córdoba, Ediciones del copista, 2010.  
Del Valle, J.: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», en Areté, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol XV, n°1, 2003.  
Dodds, E.: Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 2001.  
Dover, K.: "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", en The Journal of Hellenistic Studies 86, 1966.  
Dover, K.: Plato: Symposium, Cambridge University Press, 1980.  
Esteban, A.: «El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en Estudios griegos e indoeuropeos, 20, 2010.  
Gadamer, H.-G.: La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 2002.  
García-Baró, M.: Filosofía socrática, Salamanca, Sígueme, 2005.  
García Castillo, P.: «La locura divina en Eros en el Fedro de Platón», en Cauriensia, Universidad de Salamanca, vol. II, 2007.  
Platonis Opera, J. Burnet, Clarendon, Oxford University Press, 1973.  
Platone, tutte le opere (ed. bilingüe), Roma, Newton Compton Editori, 2002. (Fedro: G. Caccia).

### Traducciones autorizadas:

- Eurípides: Hipólito, Gredos, Madrid, 2006. A. Medina, J. López, J. Calvo.  
Homero: Odisea (ed. bilingüe), Madrid, Espasa Calpe. J. Pabón.

Jenofonte: Banquete, Madrid, Gredos, 1993. J. Zaragoza.  
Ovidio: Metamorfosis, Madrid, Alianza, 2001. A. Ramírez de Verger.  
Platón: Fedro, Madrid, Gredos, 1997. E. Lledó.

#### Secundaria:

Abraham, T.: (comp.): Platón en el callejón, Buenos Aires, Eudeba, 2012.  
Calame, C.: Eros en la antigua Grecia, Madrid, Akal, 2002.  
Cappelletti, Á.: La filosofía de Anaxágoras, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984.  
Chrétien, J.-L.: Lo inolvidable y lo inesperado, Salamanca, Sígueme, 2002.  
Colli, G.: El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 2000.  
Cornavaca, R. (comp.): Estudios platónicos III, Córdoba, Ediciones del copista, 2010.  
Del Valle, J.: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», en Areté, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol XV, n°1, 2003.  
Dodds, E.: Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 2001.  
Dover, K.: “Aristophanes’ Speech in Plato’s Symposium”, en The Journal of Hellenistic Studies 86, 1966.  
Dover, K.: Plato: Symposium, Cambridge University Press, 1980.  
Esteban, A.: «El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en Estudios griegos e indoeuropeos, 20, 2010.  
Gadamer. H.-G.: La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 2002.  
García-Baró, M.: Filosofía socrática, Salamanca, Sígueme, 2005.  
García Castillo, P.: «La locura divina en Eros en el Fedro de Platón», en Cauriensia, Universidad de Salamanca, vol. II, 2007.  
Guthrie, W.: Historia de la filosofía griega, Madrid, Gredos, 1990.  
Grube, G.: El pensamiento de Platón, Madrid, Gredos, 2010.  
Hegel, G. W. F.: Fenomenología del Espíritu, México, F.C.E., 1966.  
Humbert, J.: Sócrates y los socráticos menores, Caracas: Monte Ávila, 1995.  
Jaeger, W.: Paideia, Bogotá, F. C. E., 1992.  
Kraut, R. (comp.): The Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, 1992.  
Lancelin, A., Lemonnier, M.: Los filósofos y el amor, Buenos Aires, Kairós, 2013.  
Libis, J.: El mito del andrógino, Madrid, Siruela, 2001.  
Luri, G.: El proceso de Sócrates, Madrid, Trotta, 1998.  
Marí, E.: El Banquete de Platón, Buenos Aires, Eudeba, 2001.  
Mayo, C.: “Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer”, en Philosophy of Education, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007.  
Mooney, T.: “Plato’s Theory of Love in the Lysis”, en Irish Philosophical Journal, n° 27, 1990.  
Moscone, R.: Sócrates: sólo sé de amor, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.  
Nussbaum, M.: “Plato on Commensurability and Desire”, en Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford U.P., 1992.  
Nussbaum, M.: La fragilidad del bien, Madrid, Visor, 1995.

- Padrón, H.: «Consideraciones sobre la philia en el pensamiento de Platón», en *Dia-dokhé*, 1-2, 2004-2005.
- Pájaro, C.: «Eros, psyqué y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón», en *Eidos*, n° 9, 2008.
- Patočka, J.: *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991.
- Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998.
- Reale, G.: *Socrate*, Milano, BUR, Saggi, 2000.
- Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000.
- Reale, G.: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.
- Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.
- Rohde, E.: *Psique*, México, F.C.E., 1983.
- Rodríguez Adrados, F.: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995.
- Rojas Parma, L.: “De amore: Alcibíades y Sócrates en el Banquete, de Platón”, en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XXIII, n°1, 2011.
- Rojas Parma, L.: “De amore: el amor del reencuentro en el mito de Aristófanes en el Banquete, de Platón”, en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad de Puebla, n° 27, 2014.
- Rojas Parma, L.: «Decidiendo la vida: el mito de Er en la República, de Platón», en *Thémata*, Revista de Filosofía, Universidad de Sevilla, n°53, 2016.
- Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999.
- Ruprecht, L.: *Symposia*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Sandford, S.: *Plato and Sex*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- Strauss, L.: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966.
- Taylor, A.: *Plato, The Man and His Work*, New York, Meridian Books, 1959.
- Velázquez, O.: *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002.
- Vernant, J.-P.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Voltaire: *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, 1995.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 43-74