

EROS, TEORÍA Y POIESIS EN EL SYMPOSIUM DE PLATÓN

José Gandolfo

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

RE 1. El Symposium platónico es una obra compuesta por una serie de discursos cuyo tema central es el Eros. Eros es la palabra griega que se suele verter a nuestra lengua con el término amor. Como un golpe mágico, el simple cambio de una palabra por otra nos entrega a la ilusión de encontrarnos en medio de representaciones ya conocidas perfectamente, pues en algún momento de nuestra vida todos hemos sido tocados sea por el influjo suave y apacible, sea por el ímpetu violento de eso que los hombres llaman amor. Pero basta que nos adentremos unas cuantas líneas por el texto platónico para que esa ilusión se derrumbe y de súbito nos sepamos en un mundo extraño, dotado de contornos y dimensiones nunca vistas, de referencias y alusiones inauditas. Si esto nos sucede entonces algo bueno nos ha sucedido, pues hemos conquistado de un salto la posición adecuada para iniciar la lectura y comprensión de la obra. Ahora sabemos por vez primera de la distancia que existe entre nuestro modo habitual de concebir y experimentar la naturaleza del amor y el contenido exacto que el texto en cuestión le asigna a partir de la experiencia griega del Eros. La medida de esa distancia podemos ya vislumbrarla si tomamos en consideración lo siguiente:

a) Primero, la vastedad casi indefinida de acepciones y objetos disímiles que el vocablo abarca. Es Sócrates mismo quien se encarga de advertirnos que Eros no se circunscribe a designar un tipo especial y bien caracterizado de relación humana, sino que posee una extensión tal capaz de nombrar desde la simple afición que los hombres sienten por realizar ejercicios gimnásticos, pasando por el gusto por los negocios hasta el amor por el saber en su forma más elevada (Sym. 205 d). Un mayor énfasis toma esta observación socrática cuando notamos que los discursos atraviesan sin problemas la frontera de los asuntos humanos y con la misma palabra Eros denominan

variadas formas de relación entre seres vivos o simplemente entre cosas.

b) Pero esta compleja trama de significaciones que afecta a la palabra se torna doblemente intrincada cuando a lo anterior se añade la existencia de una amplísima franja de niveles y puntos de vista entre los cuales juegan y oscilan libremente los discursos. Sería pecar de insensibilidad histórica partir de la suposición de que el tema ha de ser abordado tal como es usual entre nosotros, esto es, dentro de los límites asignados a la Psicología y que, por ende, el Eros deberá ser concebido a partir de categorías como la emoción o el sentimiento. Nada semejante acaece aquí y, en cambio, nos encontramos con que somos llevados, en el paso de un discurso a otro o incluso al interior de un mismo discurso, desde una perspectiva cosmológica a una antropológica, desde una consideración médica a una que posee un marcado tinte poético o mítico. Pero este movimiento alternante a través de una variada gama de niveles y puntos de vista no habituales en el tratamiento de este tipo de asuntos, adquiere una magnitud que desconcierta cuando se le suma la coincidencia de los asistentes a la fiesta nocturna en orden a atribuirle al Eros un carácter de divinidad, e incluso Sócrates si bien impugna esta creencia específica no abandona en absoluto el ámbito y el tono de lo religioso a lo largo de su exposición.

Extensión indefinida y abierta del vocablo y pluralidad anárquica de enfoques en la reflexión acerca del Eros, son dos factores que sin duda permiten barruntar la medida del tramo que va desde nuestra vulgar concepción del amor hasta la experiencia que Platón mienta con el término griego correspondiente.

2. Vamos a centrar este estudio del Banquete tan sólo en el discurso-diálogo socrático. Y esto principalmente por el lugar privilegiado que ocupa para Sócrates —lo cual lo distingue desde un comienzo del resto de los invitados— el objeto de elogio y discusión. En efecto, Eros no es para el filósofo ateniense algo que reclame su interés de una forma incidental y por razones tan sólo circunstanciales. Se trata, por el contrario, de una cuestión que le atañe en lo más íntimo de su condición de hombre y de pensador. Es así como llega a sostener que “no es entendido en otra cosa que no sean las cosas del amor” (117, d-e). Pero hay más, pues la preocupación socrática sobre éste no se limita a ser de índole puramente teórica sino que es notorio cómo su existencia entera se encuentra sostenida e impulsada por la potencia arrebatadora del Eros: iniciado por Diótima en los misterios del Amor, incita a los demás a cultivarlo y se presenta como un hombre constante en la práctica del mismo (212, b-c).

La filosofía, si observamos la forma y consistencia que toma en la persona-

lidad viva de Sócrates, si reconocemos en éste el modelo en el cual aquélla se nos descubre y manifiesta, entonces posee al Eros como objeto especulativo y actividad práctica fundamentales.

Pero, además de las razones antes expuestas, que hacen del discurso socrático el momento culminante del Symposium, estimamos que él merece una especial consideración puesto que allí se establecen ciertos principios esenciales capaces de iluminar una determinación del valor y sentido que tiene para Platón la existencia humana.

Si orientamos nuestra lectura por las señales que emite esta última pregunta, cabe detenerse en los hitos más relevantes que entonces irrumpen y en torno a los cuales se articula el discurso, a saber: dos definiciones del Eros y una etapa de transición entre ambas. Iniciemos, pues, el estudio del texto platónico con el análisis de la primera definición del amor que éste nos entrega.

3. Eros como deseo de poseer la belleza.

Para abordar con acierto el contenido y significado de esta definición es menester en primer lugar señalar cuál es el principio metódico que se ha seguido en su elaboración. Ese principio dice simplemente que la naturaleza del amor debe ser indagada teniendo en frente al amante, esto es, al que hace ejercicio activo del amor, y no al amado que sólo constituye el polo de referencia pasivo del mismo: es en el que ama, en quien está poseído por el Eros, que debemos buscar su esencia, pues es allí donde ésta se halla presente, se despliega y patentiza (204, c-d). Si seguimos el camino que la luz de ese principio abre a través del discurso, entonces podemos establecer para esta primera parte una secuencia de dos momentos internamente imbricados:

- a) El Eros como deseo.
- b) El Eros como *daimon*.

a) El Eros como deseo

La percepción del Eros enmarcada por la figura del amante lo sitúa en la categoría del deseo. Platón, apelando a una suerte de análisis fenomenológico, intenta justamente abrirse paso en esa dirección. Y lo que entonces aparece como nota constitutiva del impulso erótico es, primero, su carácter relacional o intencional, es decir, el consistir en un tipo de entidad cuyo ser queda definido por una esencial remisión a algo otro que sí mismo. “El amor —afirma Sócrates— es amor de algo y no de nada” (199 e). Pero, el amor así encuadrado dentro de un esquema general de referencia recibe la determinación más precisa del deseo desde el momento que se comporta como tal y

se estructura a partir de los elementos esenciales a aquél: el Eros es, en efecto, deseo de *poseer* y de poseer aquello de lo cual está *privado o falto*. Posesión y privación insertan al Eros en la categoría del deseo. Pero esa inserción compromete de inmediato al sujeto en el cual, a su vez, el Eros se encuentra inserto. En efecto, el deseo implica y delata en el sujeto que le sirve de sustrato la existencia de un factor negativo, esto es, la presencia en aquél de un cierto no ser, de una cierta nihilidad que le viene justamente de la privación del objeto deseado; pero, por otro lado, el deseo introduce en su sujeto un factor positivo, factor positivo que estriba en esa potencia interna, en esa fuerza inmanente que pone al amante en tensión hacia su objeto de apetencia y le confiere la capacidad virtual de movilidad para la apropiación del mismo.

Esta misma estructura fenoménica del deseo, puesta de manifiesto por el análisis directo, esta composición dual de ser y nada que lo define, es la que Sócrates reitera y subraya con el relato del nacimiento de Eros, hijo a la vez de Poros (Abundancia, Recurso, Prodigalidad) y de Penía (Penuria, Indigencia, Menesterosidad). Una vez más se nos dice, ahora apelando a la plasticidad del mito, que el sujeto del Eros se resiste a dejarse simbolizar por figuras que representen sea el ser puro o bien la nada pura, sino que coparticipando de ambos extremos ontológicos debe también asumir la forma fantástica de un ser que a la vez participe de la pujanza que lo impulsa hacia el ser como de la debilidad y endeblez con que lo hiere la oquedad de la nada. “Como hijo de Poros y Penía —nos enseña Platón— el amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo, por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los buenos y a los bellos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible que siempre urde alguna trama; es apasionado por la filosofía y fértil en recursos; filósofo a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista” (203, d-e).

b) Eros como daimon

Este carácter dual, mixto, que revela el Eros cuando se lo observa desde la categoría del deseo o a la luz de su origen mítico, trae como consecuencia el que Sócrates, teniendo en mente el lado de privación y nihilidad que le es congénito, lo despoje de su rango de divinidad con el que la piedad del

pueblo griego en ese momento lo honra. Pero el ocaso del dios no es total, pues Sócrates, tomando en cuenta la índole ontológica positiva del mismo, no lo arroja al reino de la nada sino que le confiere la ambivalente y paradójica condición de *daimon*. Es bajo esta figura que el dios es forzado a mostrarse íntegro, a exponer de frente su faz oculta y hasta ahora disimulada, su penoso pero indisoluble perfil humano (202, d; 203, b).

Un análisis del pasaje tal vez más decisivo del texto platónico, nos revela que son tres las determinaciones principales que definen lo que Sócrates denomina un *daimon*:

a) El *daimon* es un ser intermediario (metaxú)

Platón, retomando un antiguo pensamiento de la tradición mítica, supone que la realidad total se encuentra escindida en dos grandes regiones que abarcan, respectivamente, la esfera de los seres vivientes y mortales —con preferencia, los humanos— y el orbe de los seres divinos e inmortales. Ahora bien, si además se piensa que esa escisión es radical y absoluta, entonces resulta obvio que el dominio de lo alto capte la serie completa de los signos ontológicos positivos, mientras que el orden terreno quede reducido a ser la mera negación de esas propiedades. En efecto, observadas desde una óptica de la ruptura esencial, del desgarramiento sin mediación posible, la región de lo divino, el espacio celeste habitado por los dioses, concentra los atributos de belleza, bondad y sabiduría plenas, de inmortalidad y felicidad suma; el extremo opuesto, en cambio, el ámbito asignado a lo humano, se caracteriza por poseer las imperfecciones correlativas, esto es, por la malicia, la fealdad, la desventura y, sobre todo, la corrupción y la muerte. Todo esto sucede, digo, si miramos y concebimos a ambas esferas como desvinculadas por esencia entre sí, como destinadas a permanecer irremediabilmente cercadas en una lógica de la discontinuidad y del salto entre lo positivo y lo negativo, entre el Ser y la Nada. Pero la percepción del Eros como *daimon* intermediario establece el principio que permite rectificar en forma definitiva esa primera y, para Platón, errónea mirada. En efecto, afirmar la existencia de *daimones* significa, en primer término, afirmar la existencia de un orden lógico y ontológico intermedio entre los contrarios y, en especial, entre ese par de contrarios primordiales que son el cielo y la tierra. Es decir, significa sostener, simultáneamente, la existencia de una dialéctica capaz de escapar y trascender a la oposición absoluta entre ser y no ser a través de un tercer término —verbigracia, entre el saber y la ignorancia, a través del concepto de opinión verdadera; y, junto con esto, afianzar una franja de realidad mediadora entre los mortales e inmortales.

b) La función comunicante del daimon

Sin embargo, Platón no se limita a efectuar una simple descripción de esas entidades intermedias en la forma recién expuesta, es decir, a partir de categorías lógicas y ontológica de índole general; sino que especifica con máxima precisión el rol que les cabe a aquéllas desempeñar en la economía total del universo. En efecto, un *daimon* no es simplemente una realidad intermedia cualquiera, sino ese género de seres en virtud de los cuales “tiene lugar todo comercio (homilía) y todo diálogo (dialektos) entre los dioses y los hombres” (203, a-b). Dioses y hombres, nos dice Sócrates, quedarían esencialmente incomunicados si no fuesen puestos en contacto por mediación de los *daimones* y, en particular, del Eros. Son, pues, las potencias encargadas de establecer la comunicación —a la vez diálogo y enlace nupcial— entre el cielo y la tierra.

c) La función religante del daimon

Pero digamos, además, que esa comunicación no opera al modo de una relación extrínseca y sin mayor compromiso para los sujetos en ella envueltos, sino que posee una efectividad integradora de los mismos, una capacidad generadora de mundo. En efecto, si reparamos en que la palabra que los griegos emplean para designar el espacio abierto entre el cielo y la tierra —espacio donde rige la desconexión y el desajuste— es *chaos*, entonces podemos afirmar que Eros en cuanto principio totalizador establece los lazos que traman el *cosmos*. Eros hace que cielo y tierra se inserten en el todo, se ensamblen como regiones pertenecientes a un mismo mundo. El *daimon*, a medio camino entre los hombres y los dioses —nos dice el diálogo—, “rellena el hueco de manera que el Todo (pan) quede ligado consigo mismo” (202, e). Es la función religante del *daimon*.

De lo que llevamos hasta aquí dicho quizás baste darse cuenta que la concepción del Eros como *daimon* es un formidable intento por replantearse el difícil problema acerca de la esencia de la humanidad y divinidad y su relación mutua.

Y esto significa, en primer lugar, pensar la esencia del hombre con una connotación sumamente especial, a saber: como de suyo referida a lo divino. Esta forma original de captar lo específicamente humano arranca de saber que el Eros no es un ente fantasmal y sin arraigo ninguno, sino un poder eficaz que ancla en lo más hondo de lo humano. Por esa razón, erramos medio a medio si llegamos a pensar la índole de nuestro ser como algo herméticamente cerrado, clausurado por completo en sus propios límites. Por el contrario, y atendiendo a lo que a cada instante somos, debemos más

bien pensarnos como un ente que está yendo siempre más allá de sí, trascendiendo su propia naturaleza. La existencia humana no es de estructura puntiforme sino direccional, pues consiste en un insaciable apetito de belleza, inmortalidad, bondad, sabiduría y beatitud absolutas. Es anhelo de divinidad y de ser, es decir, tensión permanente orientada hacia su objeto e imposibilidad de reposar en la posesión segura y definitiva de ese mismo objeto. En fin, es Eros.

Ahora bien, Platón nos ofrece no sólo una nueva visión de la realidad humana sino también del aspecto que exhiben los dioses cuando sobre ellos se proyecta la luz del Eros. Como en su oportunidad hicimos notar, para la mitología tradicional hombres y dioses existen cada uno por sí mismos y sólo entran en relación mutua de manera ocasional. Para Platón, en cambio, esa relación ocasional toma un cariz constitucional. Lo cual viene a querer decir que al ente divino le corresponde la propiedad de ser en sentido estricto sólo cuando es concebido en referencia esencial a los mortales. Los dioses a través de los *daimones* son constitutivamente en versión a los humanos.

Penetrar en la luminosidad que irradia ese pensamiento audaz, requiere al menos discernir las perspectivas que entran en juego cuando Platón, a través del diálogo, aborda el asunto. Por una parte —manera obvia y habitual de entenderlo— lo divino se perfila para el pensador griego como el polo que concentra la perfección ontológica máxima, la región donde existe la mayor densidad de ser. En otros términos: es el ámbito del fundamento absoluto. Sin embargo no es ésta su última palabra sobre el tema, sino por el contrario, intenta una superación de esta forma de ver las cosas y para tal efecto introduce una nueva perspectiva, a saber: aquélla que busca alcanzar la comprensión del ente no ya desde un polo o extremo del mismo sino simplemente desde el Todo. Pero sucede entonces que el equilibrio de las cosas se desplaza y lo divino, que antes tenía por separado el peso ontológico sumo, ahora lo posee tan sólo en la medida que está por naturaleza referido a lo humano, pues en esa referencia la totalidad se constituye como tal. Lo divino halla en lo humano el complemento indispensable para abarcar la verdad total y, de ese modo, erguirse en lo que es.

En suma, la clave del pensamiento platónico sobre este punto parece estribar en que hay una necesaria remisión erótica —comunicante y religadora— de lo divino a lo humano y viceversa. Lo divino requiere del medio humano, de la dimensión del tiempo, el movimiento y la muerte, para apropiarse de su ser; lo humano, por su parte, aspira a elevarse a la región de lo invisible, inmutable y sin tiempo y requiere así, para consumarse, del medio divino. Ese requerimiento mutuo es Eros, potencia a la vez integrado-

ra y diferenciadora, horizonte total que se abre simultáneamente como espacio de encuentro y elemento propicio para que cada uno, dioses y hombres, se desplieguen en la perfección de su esencia.

4. Al hilo de estas reflexiones irrumpe de inmediato la interrogante que busca determinar cuál es la *praxis u obra* específica mediante la cual el ser vivo en general y el hombre en particular —sujetos activos del Eros— logran producir el acabamiento y la completud del Todo. Dicho en forma más acotada: es menester preguntarse por aquella modalidad concreta que ha de tomar en el ente natural —humano o animal— su dimensión erótica o capacidad de ponerse en comunicación con lo divino. Es la cuestión por el destino del hombre desde el punto de vista del Eros.

Si en busca de una respuesta a esta interrogante recordamos la primera definición del Eros que el diálogo nos ofrece —deseo de poseer la belleza— y la entendemos a la luz de los diversos datos que el texto nos otorga, entonces es obvio pensar que la *praxis* acorde con esa definición ha de ser un modo de apropiación del objeto del deseo erótico, es decir, de apropiación de la belleza o, mejor aún, del ser en su forma más perfecta cual es la forma divina. Es preciso, por tanto, inquirir una actividad de esa índole, en la cual hemos de ver realizada la obra específica asignada al hombre en su existencia terrestre.

Conviene tener presente, eso sí, en los inicios mismos de esa búsqueda, que si bien Platón concibe al Eros como una nota esencial de la naturaleza humana, en ningún momento concluye de ello que éste posea en todos los hombres idéntica potencia e intensidad ni, menos aún, que en todos se encuentre íntegramente desarrollado. Más bien habría que decir lo contrario: el hombre, en su condición natural, posee su potencial erótico reducido a la mínima expresión, en un estado puramente germinal. Y la causa de ello reside —así lo deja ver un pasaje del diálogo en que Platón se refiere a la filosofía, o sea, al deseo por saber— en que el ser humano está sometido no sólo al influjo de la potencia erótica sino que también a una fuerza que, por sus características, habría que llamar fuerza antierótica. Así, en efecto, si bien los dioses no filosofan porque ya poseen el saber —nos señala el texto en cuestión— tampoco filosofa el que es ignorante, es decir, el que cree saber lo que no sabe (203 e; 204 c). Estamos, pues, ante la presencia del dominio paralizante que ejerce sobre la esencia del hombre el poder de la creencia o ilusión. Es ésta la que se proyecta en imágenes falaces sobre el fondo vacío de nuestro ser y, de esa forma, le otorga a éste una consistencia aparente. Pero esa apariencia, al velar la falta de ser que consustancialmente nos aqueja y crear la sensación de una falsa plenitud, enerva y contrarresta al mismo

tiempo la energía primigenia del Eros, bloquea el libre curso de éste hacia su objeto propio. "...pues en esto estriba el mal de la ignorancia —nos dice el diálogo—: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar" (204, a-b). Podemos concluir, entonces, que Platón detecta en el Eros una tendencia a fijarse en etapas intermedias, a detenerse mucho antes de alcanzar su meta final, tendencia que obedece a la presencia de un impulso antagónico cuya raíz última es la apariencia.

Pues bien, ese estado de depresión e inhibición habitual en que se encuentra el Eros explica que Platón haya elaborado la conocida teoría de los grandes del Eros. En ella se nos propone un verdadero método de vida, un camino de iniciación, en el que bajo la conducción y guía de un maestro se va ascendiendo progresivamente hacia niveles superiores de existencia; y, juntamente con ello, liberando la energía vital estancada, quebrando el poder de la ilusión y conquistando un dominio cada vez más amplio del objeto erótico. Se trata, nos dice el filósofo, de "empezar por las cosas bellas de este mundo y, valiéndose de ellas como escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los bellos cuerpos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último, lo que es la belleza en sí" (211, c-d).

Observemos, en primer lugar, que en la secuencia de pasos recién descrita se dan varios planos internamente imbricados. Así, en efecto, podemos discernir allí lo que suele denominarse un *ordo amoris*, esto es, un orden en las cosas que va desde las menos amables hasta las que son dignas del máximo amor; pero, además, ese orden tiene el carácter de una escala a lo largo de la cual se distribuyen las cosas según una gradual y creciente participación en la belleza o, lo que aquí es lo mismo, en el ser. Al mismo tiempo, pues, tenemos ante nosotros una *jerarquía ontológica*. Finalmente, a lo largo de esa misma serie se organiza nuestro conocimiento en las distintas etapas que debe seguir si desea remontarse a la visión cabal de la verdad. Hay, pues, también allí un *orden del saber*. Notemos, además, que dos son los criterios implícitos que rigen la estructura de estos órdenes: primero, el grado de mayor o menor cercanía al ser, conocimiento y amor absolutos; y, segundo, la mayor o menor distancia que exista con respecto a los estados más espontáneos e inmediatos de darse el contenido de esos órdenes. Así, por vía de ejemplo, para Platón un tipo de amor es superior a otro cuando abarca un ámbito más extenso y profundo de la belleza y cuando la posesión de su objeto se produce a un nivel más alto y por ende menos inmediato de la escala erótica.

Digamos, en segundo lugar, que para lograr el hombre la acabada integración de su ser a esos órdenes, para que se ajuste y haga acorde con ellos, debe asumir una actitud ética que es, en el fondo, una actitud escética. En efecto, el ascenso de un peldaño a otro en esta escala supone, por parte del sujeto, el desasimiento de su apego espontáneo a un sector siempre limitado de entes. Ahora bien, lo que hay que tener aquí muy claro es que la sola ascésis, el mero control y refrenamiento del deseo en tanto ligado a un sector parcial de objetos, desembocaría en una contemplación roma, embotada y empobrecida y, finalmente, en una desaparición de todos los contenidos, si se tomara como una finalidad en sí misma y no como una actitud estrictamente subordinada a la liberación de una voluntad de ser y de vida que se halla —según hemos ya visto— normalmente inhibida. Y esto último es lo que propone Platón: la dimensión ascética que exige a todo hombre y, de modo especial, al filósofo, está por entero orientada a desinhibir y potenciar al máximo la capacidad de desear, a desenfrentar y estimular hasta su clímax la facultad erótica. Bajo esta luz, creemos, debe leerse aquel pasaje del diálogo el Fedón en que se define a la filosofía desde un punto de vista ascético como “ejercicio del morir y del estar muerto”. Pues, la muerte de que aquí se nos habla consiste en acabar con cierta limitación del deseo, limitación a la zona de lo meramente sensible, y con el tipo de placer también restringido que al interior de esa zona se da; por ende, no se nos habla de la muerte como algo valioso en sí mismo, sino tan sólo en cuanto subordinada a un designio más alto, cual es en último término el cabal despliegue de la voluntad de verdad.

Cabe hacer notar, en tercer lugar, que en el fondo de ese orden que establece la teoría de los grados del Eros, se manifiesta la unidad y mismidad del Eros a través de la multiplicidad de sus formas. En efecto, allí se concibe a éste como un elemento continuo, que posee similar naturaleza cuando adquiere el aspecto de deseo por un cuerpo bello que cuando es amor por la belleza en sí. Es conveniente detenerse en este punto y reparar que Platón aquí, a diferencia de otros diálogos (Fedro) o de otros discursos de este mismo diálogo (Pausanias, Eriximaco), “no traza una línea de división neta, definitiva e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el bello amor del alma; por más desvalorizada, por más inferior que sea la relación al cuerpo cuando se la compara con ese movimiento hacia lo bello, por más peligrosa que pueda ser a veces porque puede desviarlo y detenerlo, no es excluida en bloque ni condenada para siempre”... “No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, el verdadero amor; es que él es, a través de las apariencias del objeto, relación a la verdad” (Foucault, *L'usage des plaisirs*, págs. 261, 262). Pero si leemos con detención y sin prejuicios el

discurso socrático, entonces podemos ir incluso más allá y sostener que en él la misma distinción alma-cuerpo es apenas relevante. En efecto, y a pesar que en otros diálogos esa distinción cumple un rol central, puesto que es la expresión de un Eros todavía escindido, desgarrado y en polémica consigo mismo, aquí, en que éste ha alcanzado la fluidez y continuidad que le otorga el proceso de educación e iniciación, sirve tan sólo para marcar los hitos por los que se encauza y orienta la corriente vital. Visto en este contexto, el mal no arraiga en una supuesta perversión intrínseca del cuerpo ni menos en una degeneración congénita del deseo, sino que en la atrofia y debilidad de este último, en la retención y estancamiento en un momento de suyo relativo pero erróneamente absolutizado, en fin, en una insuficiente expansión del Eros. Por lo mismo, el alma no es una entidad que constitutivamente se oponga y niegue al cuerpo sino la continuación y prolongación natural de éste o, dicho al revés, el cuerpo es sólo un grado inferior e inicial del alma. Alma y cuerpo son los extremos de la misma realidad.

En cuarto lugar, la teoría de los grados del Eros hace patente la unidad y mismidad del objeto del Eros bajo la variedad de sus modos. Nos referimos a eso que Platón en el diálogo llama, de preferencia, Belleza, y a veces Verdad o Bien. En la medida que el Eros va ganando intensidad y se desapega de su condicionamiento a objetos parciales, en esa misma medida la mirada del espíritu se torna más abarcadora, capaz de sobrevolar un horizonte más amplio y de penetrar en más vastos dominios. Pero entonces, simultáneamente, va reconociendo en la diversidad de las cosas que recorre la mismidad de algo único que las liga: es el descubrimiento progresivo, el paulatino vislumbrar que la belleza está en comunicación con todo lo existente, que todo es bello, aunque, por cierto, no todo participe de igual modo de esa belleza.

Ahora bien, esa identificación del objeto del Eros en la pluralidad de los entes culmina en el reconocimiento de lo que Platón designa con el nombre de belleza en sí, la cual “existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, no es bella por un lado y fea por el otro, ni tampoco unas veces bella y otras no, ni bella aquí y allí fea, de tal modo que sea para algunos bella y para otros fea” (211, a-b). Esta belleza en grado sumo no debe, sin embargo, concebirse como si fuese el resultado de una abstracción generalizadora y empobrecedora y, por ende, como una entidad pálida, vacía y desprovista de la riqueza y variedad de lo múltiple; por el contrario, su esencia estriba en reunir y abarcar todos los posibles aspectos de lo bello, en ser la síntesis ideal y plena de los mismos. Tampoco debe pensarse, por otra parte, que esa belleza absoluta es captada mediante una intuición con carácter de evidencia inmediata; al revés, la comprensión de que el fondo mismo del mundo tiene

su esencia en la belleza, supone un extenso camino de iniciación en los misterios del Eros, tan escarpado y tan difícil de recorrer, que Diótima incluso llega a dudar que Sócrates sea capaz de seguirla en el ascenso por la pendiente final.

Pero la verdad más importante que encierra la teoría de los grados del Eros es, sin duda, la que justamente nos posibilita respondernos a la pregunta que nos planteábamos en un comienzo, a saber: cuál es la *praxis* u obra específica a través de la cual el Eros —deseo de poseer la belleza— se apodera efectivamente de su objeto. Y decimos esto porque si releemos el texto platónico en el lugar pertinente, nos daremos cuenta de inmediato que a cada grado del Eros le corresponde un modo de captación de la belleza, singular en cada caso, pero cuya constante es el ser un acto de visión. Así, se empieza por la visión sensible del cuerpo, pasando por la visión de la belleza inherente a las normas de conducta y a las ciencias, hasta llegar a la visión de la belleza en sí. El Eros se consume en la teoría. Lo cual nos permite, a su vez, concluir que la actividad teórica o contemplativa es el fin último de la vida humana. “En este momento más que en ninguno otro —nos dice la extranjera de Mantinea— adquiere valor el vivir del hombre: cuando éste contempla la belleza en sí” (211 d).

5. El Eros como acto de engendrar y dar a luz en la belleza.

Pero el discurso socrático ni finaliza aquí ni continúa empeñado en reforzar las ideas expuestas, sino que experimenta un giro total hacia una nueva y definitiva intelección del Eros, de su *praxis* adecuada, como de la esencia del hombre y su destino final. Este giro tiene lugar allí donde Diótima llega a decir que: “no es el amor, amor de la belleza sino (...) amor de la generación y del parto en la belleza” (206, e). Nos encontramos, pues, ante una sorpresiva redefinición del Eros, que lo lleva desde una versión más bien posesiva a una fórmula preferentemente generativa del mismo. Digamos, antes de iniciar su análisis, que a pesar de lo que puede sugerir una primera mirada, esta nueva definición del Eros no niega ni excluye a la anterior, sino que la integra como momento esencial de su dinámica interna; además, advertimos que este viraje que le acaece a Eros no sólo opera a nivel del discurso filosófico, sino que su verdadero lugar de ocurrencia es la intimidad más honda de cada biografía individual. Ambos puntos los retomaremos más adelante. Por ahora centremos nuestra exposición en torno a dos grandes temas:

a) El sentido de la definición del Eros como deseo de engendrar y dar a luz en la belleza y el alcance que ella tiene sobre una determinación no teórica del fin último de la existencia humana.

b) Los motivos y las condiciones que determinan una conversión tanto discursiva como existencial desde un Eros eminentemente posesivo en Eros poético.

a) Sentido de la nueva definición del Eros

Si deseamos captar más a fondo el contenido de esa definición quizás sea conveniente, en primer lugar, recurrir al concepto de *poiesis*, tal como aparece expuesto en un pasaje del Symposium. En ese lugar se caracteriza a la *poiesis* como “todo lo que es causa de que algo, sea lo que sea, pasa del no ser al ser” (205, b-c). La *poiesis* es causa de la producción de algo cualquiera. Pero entonces es obvio que el Eros, acto de engendrar o dar a luz en la belleza, debe ser concebido como una especie particular de *poiesis* o como la *poiesis* misma, y que la actividad y obra específica del Eros ha de ser siempre y necesariamente una forma de acto poético.

El segundo elemento implicado en la noción de Eros que estamos analizando, es la belleza. Con el fin de obtener una aproximación más exacta a su concepto tal vez sea oportuno recordar lo que nos dice un pasaje del Fedro: “La belleza la aprehendemos por el más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad. La vista, en efecto, es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría. De lo contrario nos procuraría terribles amores, si diera aquélla una imagen de sí misma de semejante claridad que llegara a nuestra vista. Y lo mismo ocurriría con cuántas otras realidades hay dignas de amarse. Pero el caso es que la belleza únicamente tuvo esa suerte, de tal modo que es la más manifiesta y más amable de todas ellas” (Fedro, 250, d-e). Anotemos al respecto tan sólo dos puntos: primero, la belleza no es para los griegos una especie de adorno y añadido sobre las cosas, sino la máxima expresión del ser. En efecto, la belleza pertenece al ámbito de lo que brilla, de lo manifiesto y ocupa allí un lugar eminente y dominante: es lo que brilla con suma claridad, lo más manifiesto. Pero ese ámbito lo identificamos justamente, dentro de la doctrina platónica, como el espacio abierto y luminoso del cielo, como la región de las ideas, la verdad y el ser. Segundo, gracias a la potente claridad de la belleza ese mundo eidético-divino no queda confinado dentro de sí sino que se comunica y dispensa a la mirada del hombre.

La doble determinación que pertenece a la definición de Eros y que acabamos de analizar —*poiesis* y belleza— permite concluir que la esencia de aquél se actualiza en un acto poético. Y el acto poético, creador, consiste, según vimos, en hacer pasar una cosa del no ser al ser; pero para que una cosa llegue plenamente a ser se requiere —ahora lo sabemos— que sea

generada en la belleza. En efecto, en la suma claridad y resplandor de la belleza, las cosas adquieren presencia, es decir, son. Sin poesía no hay, en sentido estricto, cosas.

La esencia totalizante y religante del Eros se cumple a cabalidad en la cosa creada —entendiendo creación en el sentido antes enunciado, y no como la mera producción de algo— pues es ella el lugar de reunión de cielo (belleza) y tierra.

Esta comprensión del Eros obliga a hacer tres precisiones:

La primera se refiere a que este impulso erótico-poético no es exclusiva propiedad del ser humano, sino que arraiga primordialmente en el terreno de la animalidad y del ser viviente en general. La *fusis* también es *poiesis*. En efecto, la *fusis* está presente en el reino animal como instinto de reproducción, sea bajo la modalidad de reproducción interna del organismo vivo, que sostiene lo que nosotros percibimos como permanencia e identidad individual de aquél en el curso de su existencia, sea bajo la modalidad más manifiesta de la reproducción sexual, que posibilita la conservación y pervivencia de la especie. Sin duda por ser esta última la forma más elemental y primigenia de la *poiesis* erótica, es que Platón la toma como paradigma para la intelección de las formas más complejas, de modo que aquéllas que nosotros denominamos espirituales y que atribuimos sólo al hombre, son para él la continuación y perfección del acto genésico, son especies más altas y más acabadas del mismo.

En segundo lugar, observemos que según Platón, lo que el animal y el hombre consiguen mediante su actividad poética, cualquiera sea la índole de la misma, es siempre cierta forma de inmortalidad. No, por cierto, la inmortalidad propia de los dioses, es decir, la perpetuación bajo una forma siempre la misma, sino la inmortalidad que le ha sido asignada a los mortales, cual es la continuación del ser que muere en un ser que le es similar, llámese hijo o en general obra poética (208 a-c).

Por último, notemos que el destino del hombre queda propuesto en esta perspectiva como destino poético. Es que el hombre no es ahora alguien menesteroso de ser sino, por el contrario, alguien pletórico de gérmenes y fuerza generativa. Por eso, su destino se cumple en aquellos ejemplares humanos que, con sus acciones y obras, llevan a cabo la finalidad del Eros, a saber: reunir cielo y tierra, esto es, engendrar en la belleza. La figura del padre, el legislador, el genio moral, el hombre de ciencia, el educador de almas, son algunos de sus representantes. Licurgo, Homero, Solón, Hesíodo y, sobre todo, Sócrates son algunas de esas individualidades señeras.

b) Origen y despliegue de la esencia poética del Eros

A continuación intentaremos entregar una explicación del giro que experimenta el discurso socrático desde una concepción del Eros como deseo de poseer la belleza a una que lo concibe como deseo de engendrar y dar a luz en la belleza. Pero esa explicación, siguiendo el hilo del fenómeno, atraviesa el nivel del discurso y alcanza el núcleo mismo de nuestra existencia. En otros términos, lo que nos interesa investigar es cómo nuestro apetito originario de ser, en un principio esencialmente posesivo, se transforma en apetito creador. Es el problema de los orígenes de nuestra fecundidad.

La respuesta a esa interrogante es compleja. Su primer momento puede ser resumido del modo siguiente: el giro hacia la forma creativa del Eros se produce cuando el hombre percibe dos cosas, a saber: que la aspiración de su ser a poseer la belleza es deseo de poseer *siempre* lo bello, vale decir, es también deseo de inmortalidad y cuando, simultáneamente, se percata de la inexorable condición mortal de su existencia. Es el enfrentamiento de esos dos hechos lo que impele al mortal y en particular al hombre a buscar sea de un modo inconsciente o deliberado el camino de inmortalidad que a su esencia le es acorde, justamente la creación en la belleza. La primera condición, pues, para que se despierte en el hombre su ímpetu creador es que experimente esa contradicción entre su voluntad de inmortalidad y el acontecimiento insoslayable de su muerte. Se diría que basta que la conciencia de uno de esos opuestos se obnuble o desvanezca para que de inmediato se debilite o extinga la energía creadora. Y esto no es algo altamente improbable sino, por el contrario, un hecho de ocurrencia muy frecuente.

Pues bien, creemos que lo que lleva a Platón a rechazar la vida teórica como fin último de la vida humana estriba, justamente, en que ella implica la negación de nuestra condición mortal. En efecto, para un proyecto teórico de vida la existencia terrestre tendrá que aparecer como un factor de retardo indeseable, puesto que el fin de ese proyecto se consuma tan sólo cuando el alma, desligada del cuerpo, se enfrenta al orbe eidético. Por ende, si se aspira a que esa forma de existencia logre la plena realización de sí misma, entonces habrá que intentar una demostración de la inmortalidad del alma fuera del tiempo, esto es, más allá de la muerte, y con ello su aptitud para subsistir en forma autónoma y separada del cuerpo. Es el camino que emprende Platón en el Fedón. Pero ese camino, como hemos visto, lleva a una suerte de negación de la muerte, puesto que la muerte no es nada para un alma que está en posesión de una inmortalidad idéntica a la de los dioses. Pero muy bien sabemos ya que el camino que toma Sócrates en el Symposium se orienta en una dirección totalmente distinta. En ningún momento se nos insinúa allí

siquiera la posibilidad de tener una inmortalidad que trascienda el orden temporal, como la propuesta en el Fedón. Es que, como hemos visto, el proyecto poético de existencia se apoya en una concepción del ser entendido como totalidad, y por ende no excluye sino que incluye y exige la presencia de lo mortal y finito frente a lo inmortal y divino. Ambos se reclaman con igualdad de derechos para dar lugar a la obra poética. La afirmación de la índole mortal de la vida humana, de su carácter finito y temporal, es, por esa razón, condición indispensable para que la misma despierte vigorosamente a su destino creador.

Sin embargo, no es éste el único requisito que pone Platón para que la existencia se torne fecunda. Así, por ejemplo, también hay que tener en cuenta las disposiciones naturales, que hacen que cada hombre posea una especie y un grado de fecundidad particular: hay hombres que son fecundos en el cuerpo mientras otros lo son en el espíritu (208, e); también es importante considerar el que se haya alcanzado la edad oportuna en que la fecundidad se manifiesta (209 b); por fin, la presencia de un maestro que a través del arte de la mayéutica ayude al joven a cultivar, seleccionar y recibir los frutos de su alma fértil. Pero si bien todas estas condiciones deben concurrir en forma simultánea para que se geste el proceso creador, nada surgiría si a pesar de todo faltase la condición que Platón concibe como la más decisiva de todas, a saber; la belleza. Esta no aparece aquí como el objeto específico del Eros, ni sólo como el elemento en que se consuma el acto creador, sino también como el medio armónico en que éste inicia y gesta su despliegue. Es en la belleza que cuerpo y espíritu se liberan del dolor, de ese dolor especialísimo que proviene no de una carencia sino de una sobreabundancia: el dolor de ser fecundo y no poder engendrar, de estar grávido y no poder dar a luz. Si la belleza posee esa propiedad liberadora, la fealdad, en cambio, actúa en la dirección opuesta: en su presencia cuerpo y espíritu se tornan estériles y padecen el atormentador sufrimiento de lo que no puede procrear. Oigamos a Diótima decirlo con sus propias palabras: “Conciben todos los hombres, ¡oh Sócrates!, no sólo según su cuerpo sino también según su alma, y una vez que llega a cierta edad desea procrear nuestra naturaleza. Pero no se puede procrear en lo feo, sino tan sólo en lo bello. La unión de varón y mujer es procreación y es una cosa divina, pues la preñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal. Pero ambos actos es imposible que tengan lugar en lo que no está en armonía con ellos; y lo feo es inadecuado para todo lo divino y lo bello, en cambio, adecuado... Por este motivo, cuando se acerca a un ser bello lo que está preñado se sosiega, se derrama en alegría, alumbra y procrea. En cambio, cuando se aproxima a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae

entristecido en sí mismo, se aparta, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad” (206, c). Bastan esas palabras para aquilatar la importancia decisiva que Platón le asigna a la Belleza, importancia que le viene de ser la gran liberadora de la fecundidad y, con ello, la fuente de donde mana la auténtica alegría creadora.

Pero si la belleza cumple este rol eminente en la economía global del Eros poético, entonces le cabe también ocupar un idéntico lugar de privilegio a las modalidades de adquisición de la misma. Como lo reseñamos en su oportunidad, la belleza no se le dispensa al hombre sin esfuerzo y al primer golpe de vista. No, el descubrimiento y apropiación de sus dimensiones internas es fruto de un difícil proceso que la teoría de los grados del Eros ha descrito en sus tramos más esenciales. Si una vez más retomamos esa parte del discurso socrático, advertiremos que a cada grado de patentización de la belleza le sigue indefectiblemente una fase generativa, de manera que en estricta correspondencia van creciendo la percepción de aquélla y la fuerza fecundante. Ambos registros corren paralelos y el orden que se establece en uno es válido también para el otro: se inicia con el grado inferior de la generación, que se produce a partir de la percepción de un cuerpo bello, hasta culminar con la generación de virtudes verdaderas incoada por la contemplación de la verdad o belleza en sí (211, e; 212, a). Con todo esto queda también claro que la *poiesis* no deja fuera a la teoría sino que la supone como uno de sus momentos esenciales, puesto que la contemplación de la verdad o la belleza es imprescindible para la irrupción y despliegue del Eros poético.

Dos son, pues, las condiciones fundamentales para que se dé una existencia fecunda, a saber: la conciencia del conflicto entre la condición mortal y el deseo de inmortalidad, y la percepción teórica de la belleza.

Cuando hemos llegado al final de la lectura e interpretación del discurso socrático que aparece en el Symposium de Platón, no podemos simplemente decir que hemos llegado al final de un camino. Aquí el final es siempre el punto de partida de nuevos caminos. ¿Cómo, por ejemplo, después de lo pensado no escuchar las interrogantes acerca de la distancia y la proximidad que media entre ese destino poético perfilado en el diálogo y nuestro actual modo de existencia dominada por la producción científico-técnica? ¿Cuál es la raíz común de esos procesos y qué es a la vez lo que los separa? ¿Acaso es la producción técnica el reverso negativo de la creación poética y, por ende, nada más que una forma larvada pero descomunal de impotencia y falta de destino?

Esas y otras preguntas ahora nos persiguen. Pero, en un plano mucho más inmediato, lo que aquí no podemos dejar de hacer es comparar el discurso que Sócrates pronuncia la noche del Symposium con las palabras que confía

a sus amigos el día de su muerte y que han sido recogidas en el Fedón. Discurso diurno y discurso nocturno, presencia de Apolo y presencia de Dionisio, ambos parecen estar separados por un abismo infranqueable y apuntado en direcciones antagónicas e irreconciliables, manteniendo así escindidos nuestra propia existencia y nuestros propios discursos. Distinta es, por ejemplo, la concepción ontológica en la cual se fundan: el uno pone el eje de las cosas en el todo, para el otro el ser sólo se identifica con lo divino. Distintas también las formas de entender el alma y la inmortalidad de la misma: para uno, el alma existe indisolublemente ligada al cuerpo y puede aspirar tan sólo a la inmortalidad intratemporal, histórica, que ofrecen las distintas formas de reproducción, para el otro, el alma es capaz de subsistir separada del cuerpo y, por lo mismo, puede esperar una inmortalidad que trasciende al tiempo. En fin, distintos son el sentido y la finalidad que cada uno le asigna a la existencia humana: en el Symposium, como sabemos, ella queda entregada a la generación y al parto en la belleza y en el Fedón, en cambio, a la teoría de la verdad, es decir, a la sabiduría. Este es el abismo que separa al Symposium del Fedón. Pero si bien ambos diálogos se contradicen y niegan entre sí, ambos sin embargo y sorprendentemente surgen en el alma del filósofo ateniense y perduran a través del tiempo con igualdad de derechos y similar evidencia. Sucede como si Platón hubiese sido reclamado a pensar lo impensable: que somos a la vez los portadores de un doble e irreconciliable destino final, que somos los llamados con idéntica fuerza por el día y la noche, por la vida y la muerte, por Eros y Thanatos. Más allá de esos llamados dispares se abre el reino infinito del silencio. Pero el silencio es la voz del misterio. Y la voz silenciosa, reticente, desde la que brotan ambos discursos y llamadas, que los anuda y los entrama es, creemos, la voz que nos llega desde el misterio de la muerte. Pues es ésta la que, más allá de lo que puede abarcar la razón, nos está simultáneamente haciendo señas para que nos inclinemos ante la vida, la afirmemos y celebremos como el horizonte total, y es ella también la que punza nuestra carne con un anhelo de inmortalidad que no es de esta tierra y que, por lo mismo, nos obliga a clavar nuestra mirada en lo incorruptible del cielo.