



Nuevo Itinerario Revista de Filosofía

ISSN 1850-3578

Número N°14: “Amor, inspiración y logos en el pensamiento antiguo”

Mayo 2019

Publicación Digital del Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia, Chaco, Argentina

<http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/index.htm>

<http://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit>

Editoras Adjuntas

Dra. María Angélica Fierro (UBA)

Dra. Carolina Delgado (UNGS)

Comité académico (arbitral)

Dra. Marta Alesso (UNLPAM, Argentina)

Dra. Graciela Marcos (UBA, Argentina)

Dra. Diana Frenkel (UBA, Argentina)

Dra. Andrea Lozano-Vásquez (Uniandes, Colombia)

Dra. Analía Sapere (UBA, Argentina)

Dr. Ramón Cornavaca (UNC, Argentina)

Dr. Fabio Lessa (UFRJ, Brasil)

Dra. Claudia Carbonell (Unisabana, Colombia)

Dra. Valeria Sonna (UNSAM, Argentina)

Dr. Oscar Mauricio Donato (Unilibre, Colombia)

Índice

Editorial

-Fierro, M.A.A - Delgado, A. C., Número temático: Amor, inspiración y *logos* en el pensamiento antiguo.....p.p. 1-5

Artículos

I. *Erōs*

Colombani, C., Secretos en la montaña. Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera.....p.p. 7-28

Miranda, L.R., Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo..... p.p. 30-57

Gallego, J., Atenas, entre el amor y la anarquía: la democratización de los placeres y las contingencias de la política popularp.p. 58-85

Pio, F. - Cornelli, G., O que esta mulher está fazendo aqui? A coragem de Alceste no *Banquete* de Platão.....p.p. 86-110

Modenutti, C, El *eros* de Alcibíades. Entre Sócrates y la *philotimia*.....p.p. 111-137

Fierro, M.A., Amores locos. A propósito de la *mania* erótica en el *Fedro*.....p.p. 138-174

Lozano Nembrot, M., Los pliegues de la subjetividad: individuo y responsabilidad moral en la Grecia Antiguap.p 175-207

Ludueña, E., El individuo como objeto de amor en Plutarco.....p.p. 208-227

II. *Enthousiamos*

Nieva, J.M., Proclo: el papel soteriológico de la poesía inspirada.....p.p. 229-252

Delgado, A.C., Inspiración poética y conocimiento en el *Ion* platónico.....p.p. 253-281

III. *Logos*

Thorp, J., La cama de Platón. Esencia y arquetipo en la Teoría de las Formas.....p.p.283-303

Sinnott, E., Notas acerca de la significación en Platón y en Aristóteles.....p.p. 304-329

Editorial

Número temático: “Amor, inspiración y *logos* en el pensamiento antiguo”

María Angélica Fierro & Ana Carolina Delgado

Doi: 10.30972/nvt.0143718

Desde hace ya más de una década la revista *Nuevo Itinerario*, con el apoyo del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional del Noreste, se ha constituido en un espacio de difusión de los trabajos de los investigadores nacionales, regionales e internacionales que profundizan diferentes tópicos con el objetivo fundamental de mantener la amplitud de miradas sobre temas que ocupan a los expertos, ya sea por sus intereses personales o disciplinares o bien por la demanda de las problemáticas que surgen dentro de nuestro contexto sociocultural y que ameritan su indagación.

El número temático “Amor, inspiración y *logos* en el pensamiento antiguo” tuvo su surgimiento en el Taller de Filosofía Antigua “Realidad y condición humana en el pensamiento antiguo” realizado en el Instituto de Filosofía – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en julio de 2018. En él se presentaron versiones preliminares de los trabajos del presente volumen,¹ a las que se agregaron contribuciones de otros investigadores. Su eje es la naturaleza misteriosa de la pasión amorosa así como el tipo de conocimiento que proporciona la inspiración a través de un contacto directo con una dimensión divina de la realidad que aparecen ya como motivos de reflexión en los poemas homéricos y hesiódicos y que son, luego, retomados bajo distintos ropajes en la literatura y filosofía grecorromanas. El reconocimiento del innegable poderío de *erōs* a nivel humano e, incluso, cósmico condujo a consideraciones tendientes a comprender la conmoción erótica, doblegarla, evitarla, rendirse a su tiranía, o, eventualmente, reorientarla de modo constructivo. Asimismo la comunicación con los dioses, implicada en el estado inspirado de profetas y adivinos, de los poetas y de los iniciados en la religiones místicas, fue tematizada y sometida a consideración crítica desde la filosofía por oponerse, en principio, a los modos específicos de una investigación racional dirigida por el *logos*. El acceso a la realidad mediante el camino dialéctico parecería, efectivamente, producirse a partir de una ruptura drástica con los modos que encuentran su origen en el *erōs* y el *enthousiasmos*.

Los trabajos que recogemos, a continuación, han sido organizados en torno a estos tres tópicos – *erōs*, *enthousiasmos* y *logos* –, atendiendo, a su vez, al período de tiempo en que han tenido lugar las diferentes reflexiones sobre ellos; de este modo, creemos, se visualiza con mayor claridad el diálogo intelectual que logra entablarse entre los distintos pensadores.

Un complejo tratamiento del amor en el mito se encuentra desarrollado en “Secretos en la montaña. Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera” de la Prof. Cecilia Colombani quien analiza en el Proemio de la *Teogonía*, a través del rastreo de marcas lexicales significativas, la relación de transferencia que se establece entre Zeus y sus hijas las Musas, y a la vez cómo ellas, por ser herederas legítimas del Padre, trasladan su voz al poeta. Estos campos se articulan, a su vez, con la

¹ En tal sentido agradecemos especialmente al Prof. Eduardo Sinnott y al Prof. John Thorp por haber reformulado sus respectivas conferencias para dicho evento a fin de incluirlas como trabajos del presente número temático.

función que cumplen el canto, la poesía, la memoria y el olvido en la sociedad griega antigua y que dan cuenta de un tiempo histórico en el que se enraza el poema hesiódico. Muestra así que la relación que se entabla entre las Musas y el poeta como su fiel servidor es a partir de la lógica del don ya que la palabra divina como palabra inspirada supone una elección divina que se materializa en iniciación e inspiración.

La Prof. Lidia Raquel Miranda realiza una “arqueología del amor”, esto es, rastrea las distintas representaciones con que la literatura grecorromana ha representado este fenómeno en las figuras de Afrodita y Eros. Efectivamente, “Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo” constituye un trabajo minucioso, sin pretensiones de exhaustividad, de los textos literarios en los que aparecen episodios míticos cuyos protagonistas son tales deidades. El panorama resultante del estudio permite recomponer una cierta teorización filosófica presente en el mundo antiguo acerca del tema del amor.

En “Athenas, entre el amor y la anarquía: la democratización de los placeres y las contingencias de la política popular”, el Prof. Julián Gallego analiza la peculiar transposición de la lógica de las relaciones eróticas a la lógica de la política que tiene lugar en el contexto cultural griego. En este sentido, reconstruye la crítica a la democracia que se puede detectar en pasajes de las obras de distintos pensadores (Tucídides, Aristófanes, Platón, Aristóteles, Isócrates). La finalidad argumentativa que persiguen estos autores, se aduce, es similar, a saber, buscan justificar la sustracción al pueblo de la posibilidad de realizar sus deseos y disfrutar de los placeres y la restricción del ejercicio del poder político por parte de una élite especialmente cualificada. En este análisis se entrecruzan, de manera muy interesante, la perspectiva historiográfica con la filosofía y el análisis político.

Una aproximación novedosa al *Banquete* platónico nos ofrece el trabajo de la Prof. Fernanda Pio y el Prof. Gabriele Cornelli “O que esta mulher está fazendo aqui? A coragem de Alceste no *Banquete* de Platão” en el que los autores se enfocan en la insólita mención de una mujer, Alceste, en el discurso laudatorio a *Erōs* de Fedro. En tal sentido analizan la significación de que Alceste aparezca en el contexto pederástico de este discurso nada menos que como un ejemplo de *andreia* –una virtud típicamente masculina– en razón de ser capaz, a la manera de los soldados de un ejército formado por amantes y amados, de un acto de amor supremo, a saber, morir por su esposo Admeto a fin de librarlo de una temprana muerte. Muestran asimismo que esta reivindicación del coraje de Alceste se basa en su comparación con dos figuras masculinas. Por una parte, su valentía opaca al ánimo frágil y temeroso de Orfeo en su empresa fallida en el Hades para rescatar a su amada Eurídice; por otra parte, se equipara a la *andreia* del mayor héroe griego, Aquiles, si bien este muere, a diferencia de Alceste, por su amigo ya fallecido, Patroclo, y sin hallarse poseído por los dioses por ser el amado, no el amante. De este recorrido, los autores concluyen que el fin de esta atípica aparición del personaje femenino de Alceste es el de destacar la excepcionalidad del poderío de *Erōs* a través de presentar su conducta heroica como ejemplo de la *andreia*, virtud de la que habitualmente solo los hombres son fieles representantes.

Por su parte, en “El *erōs* de Alcibíades. Entre Sócrates y la *philotimia*” la Prof. Carolina Modenutti ofrece, por su parte, una mirada política sobre uno de los grandes textos platónicos acerca de *erōs* – el *Banquete*– al abordarlo desde la perspectiva que ofrece el relato vivencial de Alcibíades. Muestra así que, en tanto este personaje responde a la configuración psíquica de un timócrata, amante de la fama y los honores, y

por tanto es la búsqueda de la *timē* lo que guía sus acciones, su *philotimia* complementa la concepción de *erōs* que presenta el discurso de Sócrates, ya que aporta el componente político, aparentemente dejado de lado en la presentación metafísico/religiosa de este. De tal modo, Alcibíades, a partir de su condición natural de político y amante de los honores, no resulta ser necesariamente un mal amante o un amante a medio camino, sino más bien un poseedor de un tipo de deseo que puede articularse apropiadamente con el del amante de la sabiduría, en este caso con el de Sócrates.

En cuanto a la Prof. María Angélica Fierro nos propone visitar el tema de *erōs*, esta vez en relación con la *mania*, en el otro gran texto platónico sobre el amor, el *Fedro*. En tal sentido muestra que allí Platón retoma del contexto cultural los rasgos compartidos y diferenciales entre locura ordinaria y locura divina a fin de legitimar la locura erótica divina como la mejor de entre las de tal procedencia y convertirla en una vía privilegiada de comprensión del sentido último de la realidad y de mejoramiento personal. En esta línea, señala cómo en la presentación platónica la locura amorosa ordinaria y la divina coinciden en remitir al mismo estado psicofísico en el amante —el apetito sexual exacerbado del amante al descubrir los atractivos del hermoso joven—; también, en conmocionarlo al punto de generar similares conductas extravagantes e insensatas para los más. El *erōs* físico, junto con el resto de los apetitos, resulta ser entonces un aspecto inextirpable de nuestra alma, que estimula y potencia el deseo metafísico de la razón, si bien precisamente a través de su renuncia a la concreción de sus apetencias. De este modo, la razón se convierte en la expresión más elevada y poderosa de la locura erótica por la belleza, al promover una captación directa, aunque sesgada, del entramado eidético y motivar y complementar la investigación reflexiva a través de la dialéctica. Finalmente, la autora aborda la vinculación entre la locura amorosa y la estimulación de tres formas de la *anamnēsis*: el recuerdo de la visión directa de la Belleza pura; la reconstrucción dialéctica del entramado de lo real; el descubrimiento del patrón de configuración psíquica divina al que corresponde el alma del amante-filósofo y su amado.

En las teorizaciones acerca del amor, un lugar obligado es, naturalmente, la recepción posterior de las reflexiones platónicas al respecto. Se ha interpretado que, según el filósofo ateniense, la importancia del amor residiría en el potencial que este puede ejercer sobre el alma remitiéndola hacia la idea de Belleza. La postura platónica insistiría en el interés dialéctico del amor, pero comportaría, al mismo tiempo, un inevitable olvido del individuo y del amor individual en sí, en la medida en que este se constituiría en mero recurso para llegar a otra instancia, instancia que sería la verdaderamente relevante. En “El individuo como objeto de amor en Plutarco” el Prof. Ezequiel Ludueña analiza el tema del amor del individuo y, por transitividad, la interpretación mencionada, tal como viene presentado por Plutarco en el diálogo *Erótico*. Allí el filósofo asume una serie de tópicos claramente procedentes de la filosofía platónica y hace de ellos una apropiación que difiere de la interpretación anterior. Como sintetiza Ludueña, “el punto culminante del camino a la Belleza es la relación con una persona en particular, y esa relación supone no una experiencia puntual, una suerte de experiencia mística, sino una continua búsqueda en una relación estable con otro ser humano”.

Un renovador abordaje sobre estas temáticas presenta el trabajo de la Prof. Milena Luz Lozano Nembrot “Los pliegues de la subjetividad: individuo y responsabilidad moral en la Grecia Antigua” en el cual trata la problemática de los cambios y continui-

dades a este respecto dentro de la moral griega. Para ello releva las principales corrientes exegéticas respecto de este tema, distinguiendo entre dos líneas principales de interpretación –la evolucionista y la continuista– para luego proponer como un posible punto de partida, el desarrollo del concepto de la *enkrateia* o dominio de sí. Muestra entonces cómo el interés por este modo de comportamiento, su expresión en el lenguaje y su conceptualización comienzan en el siglo V a.C. y continúan su desarrollo en el IV, cuando aparece por primera vez la palabra *enkrateia*. De ello concluye de qué modo, sin apelar a una teleología, se registra en esta noción una clara transformación en la moral griega, que coloca en el centro de la escena el problema del dominio de los placeres, considerados como una parte del yo que hay que controlar y que constituye así un primer “pliegue” en la subjetividad. En tal sentido rescata la teoría foucaultiana en relación con estos temas dado que, desde un punto de vista genealógico nietzscheano, en vez de centrarse en los detalles de cada filósofo o cada género, intenta ofrecer una mirada general de la moral antigua clásica y la utiliza para pensar su propia filosofía y los desafíos para la reflexión ética actual. A partir de ello la autora sugiere que los griegos y su forma de pensar al ser humano pueden servir como un *otro* a partir del cual desnaturalizar ciertas formas de la cultura vigente, jugar a abstraernos de las circunstancias particulares y registrar los puntos de encuentro que podemos tener en nuestro diálogo con los antiguos.

Adoptando la teorización platónica, si bien de manera creativa, Proclo establece una diferenciación –según él, realizada ya por el ateniense– entre una poesía inspirada, otra que sería epistémica y, finalmente, la mimética. A ellas correspondería un tipo distinto de vida del alma, y de ellas dependería también la factibilidad de efectuar o no la necesaria conversión del alma. En “Proclo: el papel soteriológico de la poesía inspirada”, el Prof. José María Nieva muestra el modo en que Proclo entiende que ha de darse la unificación del alma para que pueda obtener la experiencia extática con lo Uno y analiza el papel específico que la poesía desempeña en el logro de esa unificación. La poesía cumple, concluye el autor, un peculiar poder salvador para el hombre.

También el *Íón* platónico trata sobre la poesía. Y particularmente conocido es el tópico de la inspiración divina como fenómeno del que brotaría nada menos que la creación poética. La Prof. Ana Carolina Delgado en “Inspiración poética y conocimiento en el *Ion* platónico” se concentra en el que es, según su interpretación, el tema principal de la obra, *i.e.* la hermenéutica como práctica discursiva. El motivo de la inspiración divina tal como es presentado en el discurso central del diálogo constituye, no el tópico principal del *Íón* platónico, sino la contracara del examen filosófico relacionado con las técnicas discursivas. Estas, si van desvinculadas del conocimiento del correlato externo del discurso con el que tratan, se constituyen en una mera práctica y nunca en técnica. Y de técnica es precisamente de lo que carece el inspirado; de manera que la inspiración es carencia de conocimiento, pero, según entiende la autora, a diferencia de otras interpretaciones, esto no implica que la inspiración divina sea un modo superior de acceso a la realidad.

En cuanto al trabajo del Prof. John Thorp “La cama de Platón. Esencia y arquetipo en la teoría de las Formas” aborda uno de los problemas capitales de la metafísica platónica, a saber la tensión profunda y fundamental presente en la Teoría de las Formas entre comprenderlas como *arquetipos* y/o como *esencias*. En tal sentido, muestra, con especial referencia a la idea de cama que aparece en el libro X de la *República*, que, mientras un arquetipo constituye un ejemplo preeminente de su clase que incorpora los estándares más altos en sus virtudes particulares, una esencia, en cambio,

refiere al denominador común más alto de una clase de cosas, sus condiciones necesarias y suficientes si se quiere. El nudo conflictivo es que Platón parece inclinarse más por una u otra concepción en diferentes momentos de su obra, pero sin advertir claramente la diferencia entre ambas. De este modo del vientre de su pensamiento metafísico se habrán de desprender dos grandes corrientes divergentes en filosofía: la que consolida Aristóteles y sus continuadores, quienes tomaron la idea de que los universales eran esencias porosas, repletas de potencialidades más que de actualidades; la de los neo-platonistas, que entendieron a los universales como arquetipos ricos que emanan ser a las entidades inferiores que caen bajo ellos.

En “Notas acerca de la significación en Platón y en Aristóteles”, el Prof. Eduardo Sinnott ofrece un detallado análisis de la visión aristotélica sobre la significación lingüística y defiende que, a diferencia de lo que habitualmente suele sostenerse, el esquema propuesto por el Estagirita comprende ya la distinción entre significado y referencia; diferenciación que, como se sabe y con todas las matizaciones del caso, caracteriza las modernas formas de explicar todo proceso de significación. Para defender esta tesis novedosa, el trabajo explora lugares del corpus aristotélico que, obviados en otros estudios, permiten advertir la presencia de esta diferenciación en el planteamiento del filósofo, reconstruir de manera completa su postura y apreciar el verdadero alcance explicativo que la misma comporta.

El lector encontrará en este volumen, como se puede ver, un espectro amplio de tratamientos relativos a las temáticas amor, inspiración y *logos*. En ellos hallará también una interesante diversidad de planteamientos; diversidad que resulta siempre estimulante para el pensamiento y para el replanteamiento de ideas asumidas acerca de las temáticas tratadas o de interpretaciones instaladas acerca de las mismas. En este sentido, queremos manifestar nuestro agradecimiento a los autores que han participado con sus contribuciones en la composición del presente volumen monográfico. El proyecto emprendido ha llegado a puerto también, y de manera muy competente, gracias al trabajo conjunto con Flavio Guglielmi de la revista *Nuevo Itinerario*, quien estuvo continuamente disponible para llevar a cabo diligentemente la tarea editorial. Vaya para él también nuestro agradecido reconocimiento.

I. Erōs

Secretos en la montaña.* Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera

Secrets in the mountain. The marks of proximity: love, inspiration, and true word

Por: **María Cecilia Colombani***

Universidad de Morón (Argentina)

Email: ceciliacolombani@hotmail.com

Fecha de recepción: 5/02/2019

Fecha de aprobación: 17/02/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143705

Resumen

El objetivo del artículo es analizar la relación de transferencia que se establece entre Zeus y sus hijas las Musas, y a la vez cómo ellas, por ser herederas legítimas del Padre, trasladan su voz al poeta. Recorreremos este camino a través de la revisión del Proemio de *Teogonía* buscando las marcas lexicales que definen a los personajes abordados. Estos campos se articulan a su vez con la función que cumplen el canto, la poesía, la memoria y el olvido en la sociedad griega antigua y que dan cuenta de un tiempo histórico en el que está arraigado el poema. Concluiremos entonces, con el repaso de los diversos tipos de autoridad que se ven reflejados en los cantos del poeta.

Palabras clave: herencia, musas, poeta, Zeus, *Teogonía*.

Abstract

The aim of the article is to analyze the transference relationship that is established between Zeus and his daughters the Muses, and at the same time how they , as legitimate heirs of the Father, transpose their voice to the poet. We will travel this way

* Jugamos libremente con el título del film de Ang Lee, director de cine taiwanés, diciembre de 2005.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón (Argentina). Docente de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica, Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad de Morón (Argentina). Docente de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

through the revision of the *Theogony's* Proem looking for the lexical marks that define the characters addressed. These fields are articulated in turn with the function that song, poetry, memory and forgetfulness fulfil in ancient Greek society and that account for a historical time to which the poem is rooted. We will conclude then, with the review of the different types of authority that are reflected in the verses of the poet.

Keywords: heritage, muses, poet, Zeus, *Theogony*

Cómo citar este artículo:

APA: Colombani, M. A. (2019) Secretos en la montaña. Las marcas de la proximidad: amor, inspiración y palabra verdadera. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 7-28. Recuperado de: (agregar dirección web)

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en indagar las relaciones entre Hesíodo y las Musas, tal como de ello da cuenta el proemio de *Teogonía*. No obstante, para arribar a esa relación es necesario que tomemos dos atajos. En primer lugar, verteremos ciertas consideraciones en torno al pensamiento mítico, fondo mismo de la relación aludida y en segundo lugar recorreremos los amores de Zeus y Mnemosyne para comprender el nacimiento de las Musas en el contexto de ese amor. Solo atendiendo al deseo de Zeus y al amor que lo mueve hacia Mnemosyne podremos comprender el valor de su descendencia y las relaciones que las deliciosas jóvenes guardan con el poeta hasta alcanzar lo que llamaremos una poética de la verdad. El mismo deseo que lleva a Zeus a alejarse del Olimpo hacia las colinas de Eleutera ansioso por unirse a Mnemosyne y concebir tras nueve noches alojado en su sagrado lecho a las nueve hijas concordes nacidas del matrimonio.

Para que exista unión sexuada es necesario que medie el deseo amoroso y la unión se de en el marco del amor del dios; es por ello que Hesíodo le dará un lugar protagónico a la propia emergencia de Eros dentro de los cuatro primerísimos.

El mito, horizonte de nuestras consideraciones

El mito constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de relato que aporta sentido a la existencia de los hombres. El mito representa, desde este andarivel, un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual se organiza una determinada comunidad que encuentra en ese *logos*, su medio de convergencia, su suelo de instalación. Así entendido, resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo, al tiempo que se erige como un *topos* de identidad y de pertenencia a esa misma identidad.

Al constituir una dación de sentido (Garreta y Belleli, 1999), se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alētheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista, como sabemos, de la lógica de la no contradicción (Detienne, 1983)¹; verdad concebida como des-ocultamiento, descubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alētheia* esencial.

De este modo, el mito otorga pertenencia a una trama cultural compartida y representa a una determinada identidad. Esta es su dimensión de operador cultural, ya que constituye una especie de tejido, de entramado discursivo, de tapiz lentamente construido y ordenado que nos alberga identitariamente, que nos protege de nuestra desnudez antropológica. El *logos* nos cobija de nuestra desnudez y contribuye a consolidar nuestro “ser en el mundo” (Heidegger, 1997) como el albergue que construimos a partir de nuestras capacidades poiéticas. Se trata siempre de una *ētho-mytho-poiētica*. El conjunto de valores, de instituciones y de creencias que el mito otorga constituyen un todo que protege desde su trama la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial.

Si hasta este punto hemos analizado la relación entre mito y cultura, se nos impone ahora desplegar algunas consideraciones antropológicas presentes en el

¹ La lógica que sostiene la experiencia mítica es la lógica de la ambigüedad, que se opone a la lógica de la no contradicción. A diferencia de una lógica de la no contradicción, donde las posturas contrarias se autoexcluyen, en aras de conservar y consolidar la lógica imperante, en el marco de la lógica de la ambigüedad, las posiciones o características opuestas conviven en una misma realidad sin que se fracture la integridad de la lógica que el mito sostiene.

universo mítico para luego poner de relieve las características de una la relación particular entre el poeta y las Musas, signada por la inspiración, el amor y el *logos* como marcas distintivas.

En este marco, es necesario apuntar a la dualidad ontológica que caracteriza al universo mítico desde la consideración de los distintos planos del ser. En efecto, el mundo de los dioses, *hoi theoi*, y el mundo de los hombres, *hoi anthrōpoi*, como los dos planos o razas impermeables que define L. Gernet², constituyen el andamiaje de lo real en el peculiar “orden del discurso” (Foucault, 1992)³ que el mito sostiene como *logos* explicativo (Colombani, 2016)⁴.

Esa distancia estatutaria entre ambos *topoi* traza, a su vez, ciertas consecuencias antropológicas que definen al hombre; nos referimos a su doble límite, la muerte y los dioses. La muerte constituye el límite por excelencia y lo inscribe en el plano de la finitud y la temporalidad como conciencia del propio ser. Ser hombre es al mismo tiempo “ser para la muerte” (Heidegger, 1997)⁵ y reconocer esa “situación límite” (Jasper, 1981)⁶ que nos define como existentes humanos.

² En *Antropología de la Grecia Antigua*, reivindica la existencia de dos mundos o dos razas que configuran los elementos antropológicos que sostienen el universo mental de la Grecia Antigua. Esta dualidad constituye el presupuesto elemental de toda consideración onto-antropológica en torno al universo mítico. El autor se refiere a dos razas o mundo impermeables que definen dos planos de lo real. Entre los mortales y los Inmortales se producen, a su vez, dos movimientos complementarios, uno de aproximación y otro de asimilación, tratando de achicar la natural distancia que separa a ambas regiones de ser

³ En el *Orden del discurso*, el autor indaga la arquitectura discursiva como aquel andamiaje que sostiene la dimensión política del discurso como herramienta de saber-poder. El discurso obedece a una cierta configuración epocal y responde a reglas de formación discursiva también históricas que no son el producto o la invención de un sujeto particular. Es interesante pensar la arquitectura discursiva del mito en el marco de estas reglas de formación epocales. El mito obedece así a un cierto diagrama político donde sus reglas de formación exceden la peculiaridad de un autor. Es interesante leer el pasaje del mito al *logos* desde esta perspectiva de cambios en las reglas históricas de formación discursiva.

⁴ En *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica* he intentado pensar las relaciones entre mito y filosofía; en ese marco, he considerado al mito como un sistema de pensamiento que, desde su curiosidad estructural, intenta dar cuenta de lo real, a partir de sus propias reglas discursivas y desde su propio andamiaje lógico. El mito como *logos* explicativo responde así a una compleja lógica inherente que se inscribe en una forma de dar respuesta al impacto que la realidad provoca sobre el hombre antiguo. Lejos de una visión decimonónica donde el mito aparece como un pensamiento en falta, nuestra perspectiva se instala en las revisiones del mito producidas en el siglo XX donde el relato configura un sistema compacto de pensamiento en el marco de reglas propias que obedecen a una coherencia interna.

⁵ En *Ser y Tiempo*, el autor define los cuatro existenciarios; entendemos por ello las cuatro formas específicamente humanas bajo las cuales se nos aparece el existente humano; cuatro formas de ser de lo humano: ser en el mundo, ser a la mano, ser con y ser para la muerte constituyen el plexo de

Por otro lado, los dioses representan el límite de lo humano en relación a la dependencia que los mortales guardan con respecto a la divinidad. La idea de *kosmos* y *Dikē* constituyen las dos grandes nociones que refuerzan la subordinación de los mortales. Los dioses han organizado el *kosmos* en el marco de la dramática y el agonismo divino que se traza en *Teogonía*, narrando los mitos de aparición y soberanía; son los mismos dioses los que disponen la justicia divina, siempre irrevocable a partir, precisamente, de su procedencia del más allá (Colombani, 2005)⁷. Dos nociones, pues, que ratifican la disimetría ontológica y estatutaria entre ambos planos.

Esta distancia, que pone en términos de heterogeneidad ontológica a los planos instituyentes de lo real en su conjunto, se define a su vez por dos movimientos complementarios, uno de aproximación y otro de asimilación. Si el primero da cuenta de achicar la distancia originaria, el segundo redobla la apuesta y se define por “Una aspiración común ante todo: se quiere entrar en contacto inmediato y como sustancial con la divinidad. En resumidas cuentas, se afirma la ambición de ser uno mismo dios.”⁸ (Gernet, 1984, p. 22).

relaciones bajo el cual es dable y pensable el *da-sein*. Así cada uno de ellos da cuenta de un tipo de vínculo. El ser con implica la posibilidad de abrirse al otro como par antropológico; el ser en el mundo implica la relación del hombre en su capacidad significante; el ser a la mano radica en la posibilidad del hombre de manipular los objetos, estableciendo su relación con el útil; finalmente el ser para la muerte se inscribe en la capacidad humana de intuir la conciencia de la finitud.

⁶ En *La filosofía*, el autor distingue la idea de origen de la noción de comienzo de la filosofía. Mientras esta se refiere a una cuestión histórica, vinculada a una fecha de nacimiento, la primera se remonta a los orígenes del interrogar filosófico como fuente o manantial de donde mana dicha actitud cuestionadora. En este plano, distingue cuatro orígenes, idénticamente antropologizantes, el asombro, la duda, las situaciones límites y la comunicación entre los hombres. El asombro se inscribe en la conciencia de no saber; en el *pathos* que implica la vastedad de lo real como fuente de interrogación. La duda no sólo se refiere a la duda gnoseológica que la construcción del conocimiento supone, sino también a la duda existencial que la propia experiencia humana implica. Las situaciones límites son aquellas situaciones ineludibles que los mortales deben enfrentar en su propia calidad antropológica y así constitutivas del existente humano, inevitables e irrenunciables en su acontecer.

⁷ En *Hesíodo. Una introducción crítica* puede verse un desarrollo completo de esta dualidad estructural. Los hombres están transidos por un doble límite, la muerte y los propios dioses. La muerte porque les otorga su condición de seres mortales que los diferencia de los *Athanatoi* y los propios dioses porque de ellos se obtienen dos elementos capitales de toda organización: la idea de *Dikē* y la propia idea de *kosmos*. Es esta noción de orden la que contribuye a forjar una idea optimista de la totalidad de lo real ya que por detrás del *khaos* aparente, los dioses son garantes de una legalidad que supera el mero mundo individual de los simples mortales.

⁸ En torno a esta aspiración, el autor se refiere a las peculiares características de Apolo y de Dioniso como figuras emblemáticas de la religiosidad griega, para pensar el paradigma de la distancia que el dios solar representa frente a cierta proximidad que Dioniso parece permitir en el marco de una

Rozar de algún modo el *topos* de la divinidad resulta un anhelo de los mortales, vivido como un don otorgado por la divinidad que, desde alguna manifestación, se hace presente, trastocando las coordenadas antropológicas del tiempo y del espacio. En términos de una antropología religiosa, tal trastocamiento define la tensión entre un espacio profano y uno sagrado, de signos contrarios, así como la dualidad entre el tiempo profano y el sagrado como determinaciones estatutarias antagónicas⁹ (Eliade, 1974).

El contacto con la divinidad se da en el marco de la lógica del don. El privilegio es la bisagra instituyente de una relación que ubica al hombre en otro plano de ser.

Descubrir a Eros

“En la antigua Grecia el amor es esencialmente *eros*, una fuerza que ese término tiende a objetivar, un poder con tal autonomía que una mayúscula puede indicar, en nuestro alfabeto, su carácter divino” (Calame, 2000, p. 17)

Es necesario comenzar por Eros para articular nuestros dos segmentos ulteriores. Recurrimos a Hesíodo para encontrar una presentación de él como potencia que permite la reunión de los elementos a partir de su fuerza de conexión y atracción, de su poder relacional e interactivo (Calame, 2002, p. 11), lo cual permite al poeta beocio avanzar en el dispositivo matrimonial que da cuenta de su relato teogónico, esto es el largo linaje de las familias divinas, lo cual constituye un sistema compacto de filiación (Colombani; 2005; 2016). Muy tempranamente, en la primera configuración

fusión momentánea entre dios y el hombre, inscrita en las marcas del ritual dionisiaco. El Señor que reina en Delfos parece, por el contrario, negarse a algún tipo de relación por mínima que sea, Es en esa tensión entre lo próximo y lo lejano que se juegan las diferencias sustanciales entre ambos dioses. El ritual dionisiaco con las marcas del *ōmophagos* en tanto ingesta de la carne sacrificial representa el punto máximo de la cercanía porque ese animal que se ha hecho presente es el propio Dioniso entre los fieles. En el marco del ritual dionisiaco la distancia se mide, fundamentalmente, en la terribilidad del oráculo.

⁹ En *Historia de las religiones*, el autor dedica sendos capítulos a definir estas tensiones que pone en el vínculo entre lo homogéneo y lo heterogéneo. El tiempo y el espacio sagrado representan una fractura heterogénea en relación con la homogeneidad ontológica del tiempo y el espacio profano. Tanto el tiempo como el espacio sagrado son en sí mismos heterogéneos porque la calidad de su ser discontinúa la linealidad del tiempo y el lugar profano. Ambas realidades constituyen la traza de lo real en el marco de un pensamiento religioso.

cosmológica¹⁰, Eros se manifiesta como uno de los cuatro primerísimos, recalcando su aspecto demiúrgico (Calame, 2002, p. 13).

ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόμεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
Λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

En primerísimo lugar Caos nació; luego
Gea de vasto pecho, asiento siempre firme de todos
Los inmortales, quienes habitan la cumbre nevada del Olimpo,
Y el Tártaro brumoso en lo profundo de la tierra de anchos caminos,
Y Eros, el más bello entre los inmortales dioses,
Que relaja los miembros de todos los dioses, y de todos los hombres
Daña el corazón en el pecho, y la prudente voluntad. (*Teogonía*, 116-125)¹¹.

Es esta la hora de Eros. Hesíodo ha dibujado como un cartógrafo incipiente los límites a partir de los cuales puede darse la constitución del universo; ahora es el

¹⁰ En el marco de esa primera cosmología, repasemos los tres elementos que aparecen enunciados con anterioridad a Eros; el *Khaos* es primerísimo entre lo primerísimo, entre las cosas primerísimas, *ta prōtista*, como condición de posibilidad de todo lo que es. *Khaos* adviene como adviene un elemento sin más para desde allí explicar la sucesión del todo. No hay detrás de él una literatura teogónico-religiosa para explicitar su advenimiento. No hay calificaciones religiosas para este primerísimo; no hay cópula sexual ni explicaciones fantásticas; casi la naturalidad de un relato dominado por el advenimiento. A continuación y como contrapunto, Gea la primera indeterminación de *Khaos*, Gea representa un asiento firme, seguro, *asphalēs*, una determinación, representada incluso por su misma descendencia, cuerpos tangibles, sólidos, como Urano, al que “alumbró con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y ser así sede segura para los felices dioses”, las “grandes Montañas, deliciosa morada de diosas”, y finalmente “al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto”. Gea vuelve a parecer como asiento o morada, como aquello que contiene, que alberga, que ofrece territorio seguro para hombres, dioses o ninfas, sin importar su categoría ontológica: mortales o inmortales se benefician con su asiento. Tártaro posibilita que las raíces de Gea surjan por encima de él. Gea, que de por sí es sostén, requiere, a su vez, de raíces que constituyan su sostén más sólido; pues bien, esas raíces surgen de Tártaro, lo cual devuelve la imagen de matriz instituyente, suerte de matriz primordial, innombrable: el Tártaro, que desempeña aquí el papel de un caos en el segundo sentido del término.

¹¹ La traducción corresponde a la edición de Liñares (2005).

momento de mostrar el hilo que hilvanará la trama. Podemos pensar entonces la genealogía hesiódica desde la metáfora del tejido y considerar que Eros es la hebra que borda el tapiz, aquel que relaja los miembros, λυσιμελής, siguiendo la marca semántica del adjetivo, “descansado, relajado”.

La consolidación del orden aparece como una trama tejida amorosamente porque son las uniones las que dan cuenta de la puesta en marcha del sistema, lo que, incluso, nos permite pensar una cierta voluntad presente en el autor, para la cual Eros resulta imprescindible por su poder de reunión y atracción de todos los dioses, πάντων δὲ θεῶν.

Es el hilo, el hilván que va fraguando una legalidad que obedece al modelo del dispositivo de uniones, motor del avance y del progreso en la consolidación de un orden, impensable sin la concurrencia de este cuarto elemento que afloja los miembros de todos los hombres y los dioses a partir de su fuerza de atracción.

Es entonces, condición de posibilidad de lo existente, ya que aquello que es, resulta de la unión que la atracción de Eros posibilita como fuerza instituyente de lo real. Su presencia en cuarto lugar cerrando la presentación de los cuatro primerísimos es cierre y apertura; cierre de lo que ha resultado la declaración de los primeros principios; apertura porque solo a partir de una lógica de apareamientos el universo avanza. No obstante, es también el que daña el corazón en el pecho y la prudente voluntad. El campo lexical del verbo δάμνημι, “domar, amansar, dominar, matar”, da cuenta de su intrínseca complejidad. Es unión y reunión pero también puede dañar el corazón en el pecho.

En el verso 201 Eros vuelve a aparecer:

τῆ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς
γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούση.

A ella, Eros la acompañó, e Hímero siguió, bello,

A la nacida que, en principio, se dirigió al grupo de los dioses.

Es significativa esta presencia porque se está consolidando un triángulo fuerte en materia amorosa. Eros acompaña a Afrodita y constituye con Hímero, la personificación del deseo, su cortejo hacia los dioses. El campo lexical del verbo ὁμαρτέω, “ir con otro, acompañar, seguir”, abren el marco que secunda a la divina Citerea y que tantos pesares traerá a los pobres mortales.

Una nueva mención se da a propósito de su vecindad con las *Kharites*. Las *Kharites* eran tres diosas vinculadas a valores positivos y luminosos como la belleza, la gracia y la festividad. Aglaya es la Esplendorosa, Eufrosine la Alegría y Talía la Floreciente. Encarnan marcas positivas como derramar amor y mirar bellamente.

τρεις δέ οἱ Εὐρυνομη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,
Ὦκεανοῦ κόυρη, πολυήρατον εἶδος ἔχουσα,
Ἄγλαϊν τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἔρατεινήν:
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβητο δερκομενάων
υσιμελής; καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρύσι δερκίονται.

Tres Cárites dio a luz Eurínome de hermosas mejillas,
hija de Océano de muy delicioso aspecto:
Aglaya, Eufrosine y Talía agradable;
de sus ojos penetrantes se derrama el amor
que afloja miembros; bellamente bajo las cejas miran penetrante (*Teogonía*, vv. 907-911).

1. Secretos en la montaña

El amor y el deseo. Los encantos de una dama

En el marco de las consideraciones teórico-antropológicas vertidas, queremos abordar el proemio de *Teogonía* dando cuenta de la excepcionalidad de la circunstancia que describe el *logos* hesiódico. En esta línea, conviene recordar la triple excepcionalidad que el mito refiere en su relato ancestral. Del mismo modo la inspiración poética resulta el ejemplo más claro de la excepcionalidad de la circunstancia. Nos estamos refiriendo a la excepcionalidad del sujeto, de la palabra y de la circunstancia como los tres pilares que definen el universo mítico.

El primer tópico que queremos analizar es el amor y el deseo de Zeus por Mnemosyne que lo lleva a trasladarse a las colinas de Eléutera. El Padre de todos los hombres y todos los dioses tiene, en efecto, la capacidad de trasladarse, abandonar el Olimpo, alejarse de él y buscar el amor deseado en los brazos y en el lecho de la bella Mnemosyne, protectora de las dichas colinas.

τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
Λημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.
ἐννέα γάρ οἱ νυκτὸς ἐμίσητο μητίετα Ζεὺς
νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων:
ἀλλ' ὅτεδὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὦραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη,
ἢ δ' ἔτεκ' ἐννέα κούρας ὁμόφρονας, ἧσιν ἀοιδὴ
μέμβλεται ἐν στήθεσσι, ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσας,
τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου.

A éstas en Pieria, unida al Crónida como padre, las dio a luz
Mnemósine, protectora de las colinas de Eléutera,

Como olvido de males y reposo de inquietudes.

Pues nueve noches a ella se unía el prudente Zeus
lejos de los inmortales, subido a su sagrado lecho;
pero cuando llegaba el año, y volvieron las estaciones
habiendo pasado los meses, y muchos días pasaron,
ella dio a luz nueve hijas concordes, a quienes el canto
interesa en sus corazones, teniendo un ánimo despreocupado,
apenas lejos de la más elevada cumbre del nevado Olimpo (*Teogonía*, vv.53-62).

“Lejos de los inmortales” (νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων), constituye la marca de un viaje que ha llevado al prudente Zeus (μητίετα Ζεὺς), a otra geografía, a otro territorio no habitual, alejado de los inmortales, quienes constituyen su enclave habitual. Se trata de un recorrido marcado por el amor a una dama, aquella a la que ha elegido para ser

la madre de sus deliciosas hijas. Todo viaje se da en el tiempo. Todo viaje supone una temporalidad que, a nivel del mito como sistema de pensamiento, resulta, cuanto menos, problemática a partir de la a-temporalidad del relato, inscrito en los orígenes, en el tiempo prestigioso del “había una vez” (Eliade, 1991)¹². Pues bien, desafiando la lógica, nueve noches viaja Zeus. La huella lexical del verbo μίγνυμι, “unirse, mezclarse” y la presencia del sagrado lecho (ἱερὸν λέχος), marcan el deseo sexual y abren la configuración que define el recorte textual, de marcada referencia erótico-amorosa.

El gesto no solo parece estar destinado a consumir el deseo que mueve a Zeus a trasladarse y unirse a la bella Mnemosyne, sino también a una perspectiva de matriz antropológica que va más allá del escenario erótico descrito y que tiene que ver con aquello que genera el viaje y la unión a nivel del sosiego de las preocupaciones. Para rescatar el tópico nos referimos a la expresión “Como olvido de males y reposo de inquietudes”. El viaje parece tener un efecto narcótico y terapéutico, que anticipa las marcas identitarias que tendrán las hijas, las nueve Musas, fruto de ese amor; el viaje constituye una especie de *pharmakon* que hace olvidar los males, y es reposo de inquietudes, (ἄμπαυμά τεμερμηράων).

Las marcas temporales son abundantes ya que el eje del relato se centra en la gestación y el acto de dar a luz a las “nueve hijas concordes”, (ἐννέα κούρας ὁμόφρονας), desplegando, a partir del adjetivo ὁμόφρων, “unidas, que concuerdan”, las primeras marcas que definen a las Bienhabladas hijas de Zeus, territorializadas en un linaje diurno, de valencia positiva y dimensión luminosa, que las hace dignas de sus brillantes padres (Colombani, 2016)¹³.

¹² Se trata siempre de un tiempo fundacional, no mensurable y que no obedece a las unidades temporales del tiempo cronológico. Es el tiempo fuerte de los orígenes que se inscribe “*in illo tempore*” para dar cuenta de su sacralidad.

¹³ El dispositivo del linaje se inscribe en ambos poemas como articulador de su unidad, más allá de la diferencia temática de uno y otro. La unidad radica en la progresiva organicidad de los sistemas, el cósmico, el divino y el humano y ese orden que se van construyendo no sin conflictividad ni tensiones, exige la presencia de ciertos operadores que delimiten los espacios sobre los que se asienta toda organización, lo diurno y lo nocturno, lo positivo y lo negativo, lo aceptable y lo rechazable, lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto; en última instancia, la tensión de opuestos que da cuenta del germen mismo de lo real en su conjunto. Potencias y divinidades que se inscriben en uno u otro linaje, reyes, hombres, mujeres, instituciones, comportamientos, estilos de vida, ciudades, que se pueden leer desde una perspectiva u otra, no hacen sino edificar una arquitectura explicativa de la complejidad de la realidad a la hora de dar cuenta de su constitución. Complejidad que se juega en la dimensión agonística de los

El viaje ha determinado un efecto político, en tanto transformador de lo real. El Olimpo se ha visto engalanado con el nacimiento de estas potencias femeninas, “a quienes el canto interesa en sus corazones”, mostrando de este modo una primera huella de lo que será el canto y la voz, la bellísima voz, en el universo de las Musas y en el marco de una acción terapéutica y festiva que las marcará a lo largo del poema. La presencia de verbo μέλω, “ser un objeto de interés, interesar”, habla de la importancia del canto en ese universo femenino.

Esta dimensión marcará el ánimo del Padre y de este modo aquel viaje inaugural a las colinas de Eleutera se perfila como un viaje revelador de ciertos efectos sobre lo real. Han nacido las Musas y con ello la posibilidad de la palabra cantada; con ese nacimiento se instituyen las condiciones de posibilidad de la función poética (Colombani, 2005), que reconoce como matriz de su funcionamiento la díada Musa-Mnemosyne (Detienne, 1983, p. 22), precisamente la ecuación que el viaje inaugural del Egidífero ha puesto sobre la escena del relato.

Son ellas las que “teniendo un ánimo despreocupado”, aliviarán las preocupaciones de hombres y dioses, en clara función de cuidado. Son ellas las que miran a los reyes al nacer, ratificando definitivamente su vínculo con la soberanía¹⁴.

2. Un nacimiento al servicio del orden

A partir de este acontecimiento, nos referimos a una dimensión política en la medida en que algunos nacimientos se juegan en el marco de las relaciones de poder en el escenario de las habituales tensiones por el mismo que la dramática divina devuelve en su relato arquetípico (Colombani, 2016); en segundo lugar, aludimos a los

contrarios en pugna, lo cual representa un claro antecedente de formulaciones posteriores que hacen del *polemos* el hilo que hilvana la constitución de lo real.

¹⁴ En efecto, *Teogonía* da cuenta de la asociación de las Musas con los reyes, vástagos de Zeus: “Al que honran las hijas del poderoso Zeus y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este le derraman [las Musas] sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea” (*Teogonía*, 80-88). Es así como el rey es el hombre de la palabra justa y bondadosa, “pues aquí radica que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasión y complacientes palabras” (*Teogonía*, vv. 88-91).

efectos que tal nacimiento produce en el *topos* de la economía general del mito como *logos* explicativo.

Si el nacimiento constituye un valor fundamental en las sociedades antiguas y contemporáneas, encuentra en el mito un espacio de configuración representativa: “Como hemos señalado en otro lugar, incluso los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales” (Eliade, 1991, p. 14). A esas gestas proponemos acercarnos, a partir de la dimensión didáctica del mito, como operador cultural¹⁵.

El campo lexical del verbo *μειγνύω* marca el rumbo de la práctica amorosa: “mezclar, unir, combinar, trabar”. El contacto que une a Zeus y Mnemosyne los mezcla, los traba en un abrazo amoroso. La escena se juega nítidamente en el campo de una situación erótica donde se sugieren todos los ingredientes: un dios que, movido por el deseo masculino, es capaz de alejarse de los Inmortales para buscar a una diosa, subir a su lecho y unirse a ella, en el marco de una imagen de corporeidad sexual, afín a las prácticas eróticas que se dan entre los mortales y que definen nítidamente roles de género.

Ahora bien, cuál es el valor de este nacimiento múltiple y por qué las Musas producen un efecto político que, además, las territorializa en un linaje diurno (Brandao, 2005). El inicio del Proemio de *Teogonía* (vv. 1-8) describe las bondades de este colectivo femenino, al tiempo que lo empodera a partir de las funciones y características que lo definen.

El verbo *ὀρχέομαι*, presente en el inicio del proemio, significa “danzar, bailar, saltar” y comienza inscribiendo una marca característica de las Musas en su despliegue antropomórfico: ellas son las danzantes; el verbo *ἐμποιέω* enfatiza la acción de crear, en este caso, los bellos y encantadores *χορούς* de los que las Musas son artífices. Las Musas danzan, crean y se mueven ágilmente al tiempo que derraman su hermosísima voz al marchar, configurando un escenario de registro luminoso y positivo, constituido por la voz de los dioses, el divino sonido que emana de la divinidad.

¹⁵ Tomamos el concepto en la medida en que el mito transmite las historias primordiales y en ellas contempla todo lo que concierne a la propia existencia del hombre y su modo de existir en el mundo. Sobre este punto, puede verse Garreta y Belleli (1999), donde el concepto de cultura aparece vinculado al de red o trama que se teje.

Pero no se trata de cualquier canto ni de cualquier voz. En este punto aparece una función nodular en el registro de las Musas como potencias: su canto celebra al padre y en ello se juega una marca identitaria fuerte. Así como las Musas celebran al Padre los poetas hacen lo propio con las Musas, marcando la línea de continuidad entre el linaje regio y el humano.

El canto trae aparejado la claridad y positividad de la alegría. Son ellas, en el marco de su luminosidad identitaria, las que alegran el espíritu, abriendo una función terapéutica. El canto hace que se tenga siempre en boca al Padre, esto es, siempre presente, como corresponde a su estatuto y es ese mismo canto el que mueve la tierra y produce “un amable ruido” enfatizando la positividad de la descripción.

Digamos, pues, que esta función celebrante parece estar asociada a una función festiva ya que deleita al padre e incluso a la mismísima Gea. Seguramente es este regocijo, que hasta aquí se juega en el territorio del Padre, el que más tarde retorne en la función terapéutica que le conocemos a las Musas como aquellas que permiten el olvido de las preocupaciones.

Dioses y hombres ocupan el canto para que todo aquel que lo merece no quede innombrado. Las Musas cumplen así la función primordial en un universo donde el nombre es la clave de la presencia. La función celebrante queda asociada a la de alabanza. Celebrar es alabar y alabar es mantener vivo el nombre de quien lo merece por su estatuto regio.

Las Musas cumplen una función nodular en el dispositivo de poder que el mito supone: contribuir a la Memoria que mantiene viva la identidad divina, mantener viva la memoria que cohesiona el *topos* divino y lo separa del humano, para que cada uno ocupe el lugar que le corresponde. Las Musas consolidan con su canto de alabanza la distancia natural entre dioses y hombres como modo de contribuir al orden cósmico; un orden que se “celebra” cantando según la función de las bienhabladas hijas de Zeus.

El orden está siempre asociado a la idea de legalidad que permite tener una visión optimista del mundo; esa es la forma en la que las diosas mantienen el orden respetable de los Inmortales. En el corazón de la alabanza encontramos otra función

rectora de las Musas: alegrar, deleitar, regocijar. Son ellas las que disipan las preocupaciones, no solo de los dioses, sino también de los hombres. Su amable voz opera como un *pharmakon*, capaz de alejar las aflicciones, lo que vuelve a ubicarlas en una ocupación luminosa, de signo positivo, diáfana y clara, ya que su acción conjura la negatividad-oscuridad de los pesares.

La asociación de las Musas con la función poética nos llevó a hacerlas jugar en una dualidad de *topoi*: su vinculación con los dioses y su acción con los hombres y mostrar cuál ha sido la importancia política de este nacimiento que ha arrojado un colectivo luminoso, inscrito en un linaje diurno, al tiempo que ha consolidado una estructura de poder femenino en términos políticos.

3. El don heredado

Una poética de la verdad

Hemos acompañado el deseo de Zeus; relevamos las marcas del nacimiento de las Musas y atendimos a sus marcas identitarias, considerando su presencia como un efecto político; nos resta analizar la relación entre el poeta y las Musas desde la perspectiva de la herencia o el legado que el canto significa en el marco de la función poética como función socio religiosa (Detienne, 1983, pp. 23-25).

En realidad, si pensamos en la intencionalidad del poema, Hesíodo pretende llegar a un *vosotros*, haciendo jugar la imagen discursiva de un *yo* que pronuncia las verdades a un *tú* que parece resultar el primer interlocutor, para desplazarse, por momentos, a un *vosotros*, tal como parece desprenderse en las advertencias a los reyes devoradores de regalos. Yendo más lejos aún, ese *vosotros* virtual son los mortales en su conjunto.

Si nos instalamos en el Proemio, se observa la matriz de esta ulterior intencionalidad didáctica, siendo las Musas las primeras maestras de verdad. ¿A quién se van a referir ellas mismas como propagadoras de verdades? ¿Quién es el interlocutor de la primera función didáctica que supone propagar las verdades primeras y originarias? El mensaje se refiere al propio Hesíodo; ese es su *tú*, el poeta

vidente, el nuevo maestro de *alētheia*, capaz de reproducir la cadena funcional del ejercicio didáctico.

Las Musas entablan una primera relación personalizada con el poeta, generando un “entre” como forma de captar el vínculo que los une. Queda diagramado un territorio común, un *topos* de contacto que la relación didáctica establece como zona de acción sobre los hombres. Coincidimos con Martin Buber en que el hombre sólo puede ser captado en el marco del vínculo. El autor sostiene que es imposible captar al hombre por fuera de la relación. Es este aspecto es el que queremos recoger. Cuando Buber se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere al par Yo-Tú y al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos”¹⁶. Las Musas posibilitan ese “entre” que la relación genera a partir de haber elegido a Hesíodo como su servidor

Así, el poeta es captado en el marco de una relación única, privilegiada y excepcional que nos lleva a pensar en las figuras que Michel Foucault evoca en el *Orden del discurso* para pensar en las sociedades de discurso cuando analiza los procedimientos de control y vigilancia que recaen sobre el mismo, a partir de su solidaridad con el poder. Un procedimiento de exclusión diagrama las condiciones de posibilidad para acceder al orden del discurso, de suerte que nadie ingresa al territorio del mismo, si no satisface ciertas exigencias y está calificado para hacerlo. Se trata de sentar las bases de una práctica ritualizada, celosamente custodiada y defendida.

Michel Foucault se refiere a ello en términos de enrarecimiento de los sujetos para aludir a la naturaleza excepcional de algunos sujetos portadores del *logos*: “Nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo. Más preciso: todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables”¹⁷. Estos procedimientos de exclusión van

¹⁶ Buber, M. (1974), p. 7. Los pares de vocablos son en realidad tres, el par yo-ello, el par yo-tú y el par yo- Tú. En cualquiera de las tres esferas la clave de la interpretación es la imposibilidad de reconocer al existente humano por fuera de la relación. No es posible captar un yo aislado, sino un yo siempre en relación.

¹⁷ Foucault, M. (1992) p. 32. Foucault ubica las sociedades de discurso en la economía general de lo que denomina el enrarecimiento de los sujetos. La altísima calificación de las sociedades de poetas

consolidando lo que podríamos denominar las sociedades de discurso, territorios donde el discurso se protege, se defiende y se conserva en manos de un grupo calificado para cumplir tal función. Tal parece ser el *topos* de la función poética donde sólo algunos *epoptai* tienen acceso a ese “entre” privilegio que genera efectos de saber-poder y que se inscribe en la lógica del don. El “entre” es siempre el maravilloso regalo de las Musas, las únicas que deciden quién es su tú.

Un tú que resulta ser un servidor; no se trata de un mero receptor pasivo sino de un tú que, a su vez, él mismo se erige en un propagador de verdades, en una pieza clave de la transmisión del dispositivo de verdad.

Pensar la relación entre el poeta y las Musas en términos de legado es comprender el valor de la verdad en la poética hesiódica y ver cómo el tópico se vincula con la dimensión didáctica que ubica al poeta en el registro de un maestro de verdad.

El vínculo que Hesíodo guarda con las Musas parece ser de otro registro que el que Homero entabla con las deliciosas diosas. La relación de Hesíodo es un vínculo más íntimo, más familiar y cercano que, a nuestro criterio, se debe a una relación con la verdad, que podríamos poner en términos de una *poética de la verdad*, que es, al mismo tiempo, una *política de la verdad*, en tanto acción productora de efectos. Los efectos no son otros que una transformación de los hombres en el horizonte de un proyecto didáctico-moralizador que representa una verdadera sabiduría de vida.

En este contexto Hesíodo se aparta de una dimensión que solidariza poesía con deleite y se ubica en una relación de otro orden donde la poesía representa una expresión didáctica, una enseñanza, un instrumento eficaz para consolidar ciertas transformaciones en los mortales, en lo que podríamos pensar como un primer pliegue o sedimento de una política de la existencia (Foucault, 1996).

Si este constituye nuestro punto de instalación, la relación del poeta con las Musas y la verdad resulta determinante. La poesía deja de ser una expresión tendiente a buscar el placer y el deleite de un auditorio para convertirse en el instrumento político de transmitir una verdad que el maestro de *alētheia* (Detienne, 1983, pp. 21-

arcaicas responde a esa exigencia de ritualización que hace del discurso una malla impermeable para la mayoría.

38)ha tenido el privilegio de recibir de las Musas en el marco de la triple excepcionalidad que ritualiza el fenómeno: la excepcionalidad del sujeto que recibe el mensaje, la excepcionalidad del *logos* que le confiere al discurso el estatuto de palabra verdadera y eficaz (Detienne, 1983, pp. 58-86) y la excepcionalidad de la circunstancia que supone la presencia de la divinidad en el hombre elegido¹⁸.

El tema no es entonces la garantía del deleite, sino de la verdad, tópico que en reiteradas ocasiones el hablante poético reafirma a lo largo de *Teogonía* y de *Trabajos y Días*; poemas donde se encuentra el registro de la cuestión propuesta, desplegando la línea de continuidad entre ambos. En el primer caso, la relación que el hablante poético guarda con las Musas, en lo que constituye el cuerpo del proemio, y en el segundo caso, en un modelo de sabiduría de vida, inscrito en el horizonte de la verdad, como legitimación de un cierto *ēthos*.

Esta dimensión político-didáctica posiciona a Hesíodo en un hacer poético de estatuto diferenciado, distanciándolo de la perspectiva homérica, volcada al placentero deleite de la poesía, y ubicándolo en un proyecto moralizador que, como anticipamos, representa una verdadera sabiduría de vida, lo cual abre un nuevo frente en la poética hesiódica que es el vínculo entre vida y sabiduría.

En este contexto, el verdadero objeto de preocupación es la transmisión de la verdad, luego de conocer la intrínseca duplicidad de las Musas, capaces de referirla pero también de decir muchas falsedades semejantes a verdades (Colombani, 2016):

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Sabemos decir muchas falsedades semejantes a verdades,
Pero sabemos, cuando queremos, verdades referir (*Teogonía*, vv. 27-28)

La dimensión del adjetivo ψεῦδος, en la forma del acusativo neutro plural, abre el horizonte de la cuestión al expresar la tensión entre ψεύδεα y ἀληθέα, las cosas

¹⁸Cabe recordar que para Marcel Detienne, el poeta como maestro de verdad es el antecedente del filósofo

engañosas y aparentes, y lo verdadero, inscrito en el campo lexical del adjetivo ἀληθής.

El campo del verbo γηρύω remite a la función de las Musas, “dejar oír, cantar, entonar, referir”. En efecto, son ellas quienes refieren, dejando oír su deliciosa voz, al tiempo que la presencia del verbo θελέω, alude al deseo de las diosas y a la voluntad incuestionable de la divinidad.

Este vínculo con la verdad determina, a su vez, un particular vínculo entre el hablante poético y las Musas. Algunos pasajes refuerzan la relación de proximidad que el poeta parece tener con las hijas de Zeus y que determina, a su vez, su misión didáctica, diagramando la solidaridad entre la verdad y un determinado vínculo personal, que legitime el privilegio de decir la verdad:

Καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείομι τά τ' ἐσόόμενα πρό τ' ἐόντα.

y a mí como cetro me dieron una rama de fértil laurel
tras haberla segado, admirable; y me insuflaron una voz
divina, para que celebrara lo que será y lo que antes fue (*Teogonía*, vv. 30-32).

El objeto que representa la familiaridad es, sin duda, el σκῆπτρον, el bastón de apoyo, el cetro, que da cuenta de la soberanía y del poder que implica la autoridad recibida; un cetro construido con una rama de fértil laurel, δάφνης ἐριθιλέος ὄζον, que las Musas le entregan como símbolo de la misión didáctica que ellas mismas le encomiendan.

Una segunda marca de la relación familiar que los une y que estamos indagando como marca de poder, tanto de las Musas como del propio poeta en su vínculo con la verdad, es la dimensión del dar. Las Musas le otorgan un don que deviene privilegio e iniciación.

La presencia del pronombre *μοι*, asociado, a los verbos que denotan contacto, “me dieron” y “me insuflaron” una voz divina, *αὐδὴνθέσπιν*, enfatiza la relación de inmediatez entre ambos planos de ser.

Es este un nuevo elemento que da cuenta del vínculo directo: la voz, elemento que constituye el verdadero don de las Musas y que legitima el acceso a la verdad. Es esa voz la que pronuncia la verdad que solo un maestro de *alētheia* puede pronunciar.

Distintos momentos marcan la relación de proximidad, subtenida, en algunos casos, por la presencia del pronombre:

Τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,

Esto a mí en primer lugar las diosas con su discurso me dijeron (*Teogonía*, 24)

Καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲ νέοντων,

Me ordenaron cantar himnos a la estirpe de los dichosos siempre existentes (*Teogonía*, 33).

χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδήν.

¡Salve, hijas de Zeus, y dadme delicioso canto! (*Teogonía*, 104).

Κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἑόντων,

Celebrad la sagrada estirpe de los mortales siempre existentes (*Teogonía*, 105).

εἶπατε δ', ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο

καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδματι θυίων,

Y decid cómo en el principio los dioses engendraron no sólo la tierra sino también los ríos y el mar infinito (*Teogonía*, 108-109).

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

Estas cosas a mi contadme, Musas, que habitáis las olímpicas moradas,
desde el comienzo, y decidme lo que primero vino de esto. (*Teogonía*, vv. 114-115).

Conclusiones

El proyecto del presente trabajo ha consistido en analizar la relación particular que une a las Musas y al poeta como su fiel servidor. Una relación que se entabla a partir de la lógica del don ya que la palabra divina como palabra inspirada supone una elección divina que se materializa en iniciación e inspiración.

Antes de alcanzar el nudo problemático del trabajo recorrimos algunos aspectos de la experiencia mítica por ser el *topos* donde debe rastrearse la función poética. En efecto, el universo mítico es la condición de posibilidad de la palabra mágico-religiosa y de la función poética como función social.

Asimismo, y siempre dentro de la lógica que el mito impone, asistimos a los amores de Zeus y Mnemosyne para ver el nacimiento de sus dulces hijas, artífices de la relación recortada. Bellísimo nacimiento de las nueve hijas concordes que constituyen a su vez la condición de posibilidad de la función poética.

Desandar la huella de la poesía nos conduce a la Señora de Eleuter, a la Virgen Menmosyne y a su posibilidad gestante.

Finalmente, la herramienta filológica nos permitió rastrear el texto para ratificar la relación que une a las deliciosas hijas de Zeus con un poeta que, a partir de tal asociación, se convierte en un poeta vidente, en un maestro de *alētheia* en el marco de una poética de la verdad.

Bibliografía

1. Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
2. Hesiod. (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). London: Harvard University Press (The Loeb Classical Library).

3. Liddell, H. G., Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
4. Liñares, L. (2005). *Hesíodo Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
5. Vianello de Córdoba, P. (1978). *Hesíodo. Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
6. Brandao, J. L. (2005). *Antiga musa (arqueología da ficção)*. Belo Horizonte: FALE.
7. Calame, C. (2002). *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal.
8. Colombani, M. C. (2005). *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
9. Colombani, M. C. (2016). *Hesíodo, discurso y linaje: una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUEDEM.
10. Detienne, M. (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia Clásica*. Madrid: Taurus.
11. Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones. I*. Madrid: Cristiandad.
12. Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Colombia: Labor.
13. Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
14. Foucault, M. (1996). *La hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
15. Garreta, M. y Belleli, C. (1999). *La trama cultural*. Buenos Aires: Caligraf.
16. Gernet, L. (1984). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
17. Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
18. Jasper, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económico.

Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo*

Archeology of love: the representation of Aphrodite and Eros in ancient thought

Por: Lidia Raquel Miranda*
CONICET/IDEAE, FCH, UNLPam
Santa Rosa, La Pampa
Email: mirandaferrari@cpenet.com.ar / mirandaraq@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7744-0210

Fecha de recepción: 31/01/2019
Fecha de aprobación: 11/03/2019
Doi: 10.30972/nvt.0143706

Resumen:

Conocida es la figura de Afrodita (Venus entre los latinos), diosa griega del amor y la belleza, una de las doce grandes deidades del panteón olímpico. Ella encarna la fuerza y la omnipotencia creadora del deseo amoroso, al cual se hallan sometidos todos los seres vivos sin distinción: humanos, animales e, incluso, los mismos dioses. Seductora, en ocasiones temible, es una de las fuerzas fundamentales del mundo, como apunta la tradición más conocida relacionada con su nacimiento: según Hesíodo, Afrodita nació de Urano, cuando su hijo Cronos, después de mutilarlo, arrojó al mar sus genitales. La simiente del dios castrado fecundó la espuma de las olas y en ellas engendró a esta diosa de radiante belleza, a cuyo paso nacían las flores. Dicha historia explica el significado de su nombre pues *aphros* significa 'la espuma'. Mantuvo relaciones amorosas con muchos dioses y también con mortales, aunque su esposo, elegido por

* Las reflexiones de este artículo se enmarcan en la producción del PICT 2016 0534 "Cuerpo y metáfora en la construcción ideológica de las instituciones jurídicas y políticas", del cual soy investigadora responsable. Puntualmente, el trabajo se relaciona con las investigaciones acerca de la representación de personajes (históricos, míticos y literarios) que llevo adelante en el contexto de dicho proyecto.

* Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente de Literatura Española I y Lengua Española en la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa (Argentina).

Zeus, era Hefestos, el dios del fuego. De sus amores con Ares (el Marte de los romanos), dios de la guerra, nació Eros, el dios del amor.

Eros (Cupido entre los romanos), que simboliza el deseo sensual, es el dios griego responsable de la atracción sexual, el amor y el sexo, venerado también como un dios de la fertilidad. Según Hesíodo, es una de las fuerzas primordiales que nace del Caos. Según otras versiones, como señalamos antes, es hijo de Ares y de Afrodita. De acuerdo con el mito que ofrece *El banquete* de Platón, Eros fue concebido por Poros (el Recurso) y Penía (la Pobreza) en el cumpleaños de Afrodita. A partir de la tradición iniciada por Eratóstenes, Eros rige fundamentalmente el amor entre hombres, mientras que Afrodita lo hace sobre el amor entre hombres y mujeres. En imágenes tardías, se lo representa como un niño travieso, muchas veces con los ojos vendados, equipado con un arco y flechas con las que atraviesa los corazones de los enamorados.

En este trabajo nos ocuparemos de rastrear –aunque sin pretensión de exhaustividad– las figuras de Afrodita y de Eros en los episodios míticos más conocidos o relevantes de la literatura clásica, en atención a dos líneas principales de interpretación de ambos dioses: las referidas al discurso amoroso y/o erótico que surge en torno a ellos y sus acciones y las vinculadas con el cuerpo y sus características.

Palabras clave: Amor, Afrodita, Eros, Antigüedad

Abstract:

Known is the figure of Aphrodite (Venus among Latins), Greek goddess of love and beauty, one of the twelve great deities of the Olympic pantheon. She embodies the force and creative omnipotence of loving desire, to which all living beings are subject without distinction: humans, animals and even the gods themselves. Seductive, sometimes fearsome, is one of the fundamental forces of the world, as pointed out by the best-known tradition related to his birth: according to Hesiod, Aphrodite was born of Uranus, when his son Cronos, after mutilating him, threw his genitals into the sea. The seed of the castrated god fecundated the foam of the waves and in them engendered this goddess of radiant beauty, at whose passage the flowers were born. This story explains the meaning of his name because *aphros* means 'foam'. He

maintained loving relationships with many gods, and also with mortals, although her husband, chosen by Zeus, was Hephaestus, the god of fire. From his love affair with Ares (the Mars of the Romans), god of war, was born Eros, the god of love.

Eros (Cupid among the Romans), which symbolizes sensual desire, is the Greek god responsible for sexual attraction, love and sex, also revered as a god of fertility. According to Hesiod, it is one of the primordial forces born of Chaos. According to other versions, as we pointed out before, he is the son of Ares and Aphrodite. According to the myth that Plato's *Banquet* offers, Eros was conceived by Poros (the Resource) and Penía (Poverty) on the birthday of Aphrodite. Starting from the tradition initiated by Eratosthenes, Eros fundamentally governs love between men, while Aphrodite does it over love between men and women. In later images, he is shown as a mischievous child, often blindfolded, equipped with a bow and arrows that pierces the hearts of lovers.

In this paper, we will investigate, although without pretension of exhaustiveness, the figures of Aphrodite and Eros in the most known or relevant mythical episodes of classical literature, in attention to two main lines of interpretation of both gods: those referring to speech amorous and / or erotic that arises around them and their actions and those related to the body and its characteristics.

Keywords: Love, Aphrodite, Eros, Antiquity

Cómo citar este artículo:

APA: Miranda, L. R. (2019). Arqueología del amor: la representación de Afrodita y de Eros en el pensamiento antiguo. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 29-57. Recuperado de: (agregar dirección web)

En la base del problema de conocimiento que nos hemos planteado en este artículo –es decir, la representación del amor en el pensamiento antiguo– están las palabras y las cosas: “Si bien es cierto que la ciencia en algún sentido construye su objeto, no lo es menos que sin el suelo de las cosas y las expresiones que las nombran no existiría la ciencia” (Castañares, 2014, p. 15). En efecto, en los albores de la

reflexión semiótica, mucho antes del surgimiento de la disciplina moderna, los fenómenos 'significativos' y las palabras que los nombraban también estaban conectados. En tal sentido, los nombres e imágenes de Afrodita y de Eros tienen, en el seno de las obras antiguas, un carácter sígnico y múltiples connotaciones que merecen ser recuperados para comprender los alcances de su sentido y referencia.

Conocida es la figura de Afrodita (Venus entre los latinos), diosa griega del amor y la belleza, una de las doce grandes deidades del panteón olímpico. Ella encarna la fuerza y la omnipotencia creadora del deseo amoroso, al cual se hallan sometidos todos los seres vivos sin distinción: humanos, animales e, incluso, los mismos dioses. Seductora, en ocasiones temible, es una de las fuerzas fundamentales del mundo, como apunta la tradición más conocida relacionada con su nacimiento: según Hesíodo, Afrodita nació de Urano, cuando su hijo Cronos, después de mutilarlo, arrojó al mar sus genitales. La simiente del dios castrado fecundó la espuma de las olas y en ellas engendró a esta diosa de radiante belleza, a cuyo paso nacían las flores. Dicha historia explica el significado de su nombre pues *aphros* significa 'la espuma'. Mantuvo relaciones amorosas con muchos dioses y también con mortales, aunque su esposo, elegido por Zeus, era Hefestos, el dios del fuego. De sus amores con Ares (el Marte de los romanos), dios de la guerra, nació Eros, el dios del amor.

Eros (Cupido entre los romanos), que simboliza el deseo sensual, es el dios griego responsable de la atracción sexual, el amor y el sexo, venerado también como un dios de la fertilidad. Según Hesíodo, es una de las fuerzas primordiales que nace del Caos. Según otras versiones, como señalamos antes, es hijo de Ares y de Afrodita. De acuerdo con el mito que ofrece *El banquete* de Platón, Eros fue concebido por Poros (el Recurso) y Penía (la Pobreza) en el cumpleaños de Afrodita. A partir de la tradición iniciada por Eratóstenes, Eros rige fundamentalmente el amor entre hombres, mientras que Afrodita lo hace sobre el amor entre hombres y mujeres. En imágenes tardías, se lo representa como un niño travieso, muchas veces con los ojos vendados, equipado con un arco y flechas con las que atraviesa los corazones de los enamorados.

En este trabajo nos ocuparemos de rastrear –aunque sin pretensión de exhaustividad– las figuras de Afrodita y de Eros en los episodios míticos más conocidos

o relevantes de la literatura clásica, en atención a dos líneas principales de interpretación de ambos dioses: las referidas al discurso amoroso y/o erótico que surge en torno a ellos y sus acciones y las vinculadas con el cuerpo y sus características.

El amor y el discurso literario

Hablar del amor es una “puesta a prueba del lenguaje” (Kristeva, 1999, p. 2) ya que implica dudar de su carácter unívoco y su poder referencial y comunicativo. Esta aseveración no resulta exagerada para el caso de los textos latinos ya que el sustantivo latino *amor* traduce tanto *philia* como *erôs*, y *amare* se emplea en todas las acepciones del verbo: ‘hacer el amor’, ‘tener una amante’, ‘estar enamorado’, ‘tener amistad’, ‘amar a’¹. Según explica Kristeva, el riesgo de un discurso amoroso radica, precisamente, en la incertidumbre de su objeto: ¿qué es el amor? y, más específicamente, ¿cómo se lo representa en los textos antiguos?

Para empezar a responder esta pregunta, podemos considerar las relaciones entre el amor y la literatura. Zimmermann (2003) explica que el erotismo en la literatura es la representación del amor en todas sus formas, teniendo en cuenta el componente sexual en una cuidadosa configuración literaria. En tal sentido, es necesario prestar especial atención tanto a los medios literarios y retóricos como a las estrategias por medio de las cuales cada autor intenta involucrar al lector o receptor eventual y ponerlo en relación con el texto erótico.

Los tópicos y modelos en la representación del erotismo se hallan en la literatura griega, en los textos homéricos. En el libro XIV de *Ilíada*, que narra la unión sexual de Zeus y Hera, los elementos y la forma en que está construido el pasaje marcarán los textos eróticos de la literatura griega hasta la época de los emperadores:

1) el acto sexual aparece en un solo verso; sin embargo, se concede gran importancia a todos los preparativos previos;

2) el lector ‘participa’ de la escena en tanto tiene expectativas, que el autor satisface o no;

¹ Según el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, *amor* es un nombre de género animado, personificado y divinizado, con sentido abstracto y concreto (cf. Ernout y Meillet, 1959, p. 29).

3) la ecrasis (la descripción del cinturón de Afrodita en los vv. 214-221) se vuelve tradicional: “Dijo [Afrodita a Hera]; y desató del pecho el cinto bordado, de variada labor, que encerraba todos los encantos: hallábanse allí el amor, el deseo, las amorosas pláticas y el lenguaje seductor que hace perder el juicio a los más prudentes”.

4) el amor se desencadena por medio del estímulo visual²;

5) la simpatía de la naturaleza por el deseo erótico que experimentan los héroes se transforma en un tópico;

6) la intriga y la astucia se unen para lograr el amor;

7) se establece el modelo de cómo Eros actúa sobre los hombres: la combinación de estímulos visuales y otros recursos sensuales, como el perfume y la vestimenta, junto a un discurso deslumbrante, provoca en el hombre un deseo de unión carnal que ofusca la razón.

En cuanto a *Odisea*, el libro VIII presenta los amores de Afrodita y Ares, que introduce el tópico del adulterio en su tono erótico y humorístico a la vez, *locus classicus* que tuvo notable influencia en la comedia y la elegía romanas³. Esta conocida historia aparece también a partir del verso 561 del Libro II del *Arte de amar* (*Ars amandi*) de Ovidio: “*fabula narratur toto notissima caelo, Mulciberis capti Marsque Venusque dolis*” (vv. 561-562: “se cuenta una historia famosísima en todo el cielo: Marte y Venus capturados en la trampa de Múlciber [Vulcano, esposo de Venus]”⁴). El memorable mito también es relatado por el autor latino en *Metamorfosis* (*Met.* IV 171-189) y, posteriormente, por Reposiano en su *Concubitus Martis et Veneris* (*Anth. Lat.* 253).

² El tópico del amor a primera vista, que alcanza a los hombres como un rayo, será sumamente importante en el desarrollo de la elegía y la novela (Zimmermann, 2003).

³ “No sólo el espectro de personajes (el marido feo, la esposa seductora y el atractivo y joven amante) marcó a la comedia, a la novela y a otros géneros como la elegía amorosa sino también la venganza urdida inteligentemente por el esposo cornudo contra la esposa y su amante” (Zimmermann, 2003, p. 159).

⁴ Las traducciones del *Arte de amar* son de mi autoría.

En el contexto que proponen *Amores*, el *Arte de amar*, los *Cosméticos para el rostro femenino* (*De medicamine faciei femineae*) y los *Remedios del amor* (*Remedia amoris*), el discurso amoroso se relaciona con la vida pública y el arte retórica: Roma es presentada en estas elegías como el símbolo del mundo y, en ese sentido, como el espacio más apropiado para los juegos del amor. *Metamorfosis*, por su parte, es un “compendio único de tradiciones míticas, en el que se conjuga la poesía con la mitografía” (Tola, 2005, p. 25). Ovidio sistematiza en esta obra el caudal de mitos que circulaba en la sociedad romana de su época y, por ello, constituye la fuente principal de los conocimientos actuales sobre la mitología grecolatina. Según Tola (2005), todas las clases de transformaciones que compendia la obra remiten a temáticas recurrentes en el texto, entre las que destaca: 1) la metamorfosis como resultado de la violencia ejercida sobre el cuerpo de la mujer por dioses o héroes; 2) la transformación como castigo por la jactancia o la transgresión de normas por parte de los mortales; y 3) la metamorfosis como resultado de pasiones prohibidas. En atención a ello, *Metamorfosis* resulta un espacio literario muy fecundo para estudiar la mitología en relación con el discurso amoroso y la representación corporal.

Las cosas de Afrodita

Como explica Foucault (2003), no existe entre los griegos una noción parecida a la de ‘sexualidad’ o a la de ‘carne’, que se refiera a una entidad única y que englobe fenómenos diversos y en apariencia alejados entre sí como comportamientos, sensaciones, imágenes, deseos, instintos y pasiones. Antes bien, los griegos disponían de una amplia gama de palabras para designar distintos gestos o actos que hoy se definen como ‘sexuales’, por ello la categoría de conjunto bajo la cual estos gestos, actos y prácticas se subsumían es difícil de captar. El adjetivo sustantivado *ta aphrodisia*, más o menos equivalente al término latino *venerea*, aludía a lo que podríamos llamar ‘cosas’ o ‘placeres del amor’, ‘relaciones sexuales’, ‘actos de la carne’ o ‘voluptuosidades’. Sin embargo, prosigue Foucault, nuestra idea de sexualidad contempla una realidad de otro tipo, con otra moral y con otras funciones.

Las *aphrodisia* son ‘las obras’ o ‘los actos de Afrodita’ (*ta erga Aphroditês*): “Las *aphrodisia* son actos, gestos, contactos, que buscan cierta forma de placer” (Foucault,

2003, p. 39). En síntesis, las *aphrodisia* eran todo aquello que mostraba el cinturón de la diosa.

¿Cuáles son la forma y la variedad de estos actos de Afrodita? Aristóteles se refiere a la cópula en el reino animal y la describe con detalle en el libro VI de la *Historia de los animales*. Sin embargo, los comportamientos sexuales humanos apenas son mencionados, lo cual no significa que la medicina, la filosofía o la moral griegas tuvieran una suerte de pudor, al modo cristiano, respecto de la actividad sexual. En realidad, cuando se interrogan sobre los actos placenteros, lo que los griegos se preguntan no es la forma que asumen sino la actividad que manifiestan: les interesa mucho más su dinámica que su morfología.

Esta dinámica queda definida por el movimiento que une a las *aphrodisia*, el placer que se les asocia y el deseo que suscitan. La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él constituyen, con el acto mismo de las *aphrodisia*, una unidad sólida. (...), en la experiencia de las *aphrodisia*, acto, deseo y placer forman un conjunto cuyos elementos, desde luego, pueden distinguirse, pero están fuertemente ligados unos a otros (Foucault, 2003, pp. 41-42).

Sin duda, los aspectos que señala Foucault son los que se asocian a la figura de la diosa del amor y la belleza, que surgen de los episodios mitológicos que la tienen como protagonista, algunos de los cuales comentaremos a continuación.

Matrimonios y algo más

Hesíodo en la *Teogonía* (188-195) relata cómo los genitales de Urano, amputados por el acero de Cronos, fueron arrojados al mar y de ellos brotó la blanca espuma de la cual salió una joven. Cuando ella pisaba la tierra, la hierba crecía bajo sus pies encantadores. Era Afrodita, llamada así por haber nacido de la espuma, y conocida también como Citeres, porque primeramente fue llevada a ese lugar; como Cipriogenia porque luego arribó a Cipros (Chipre) y como Filomedea porque había salido de las partes genitales. Eros la acompañaba e Himero la seguía cuando se presentaba a la asamblea de los dioses; por elección de la *moria*, participaba entre los hombres y los

dioses inmortales, en los encuentros de las vírgenes, las sonrisas, las seducciones, el dulce encanto, los cariños y las caricias (Alesso, 1999, pp. 13-14).

Afrodita debió tomar por esposo a Hefesto, pero cometió el adulterio más célebre de la Antigüedad, cantado en el libro VIII de *Odisea* (266-369), con el apuesto Ares. Según Alesso (1999), el tema principal de dicho episodio es un comportamiento sexual inadecuado (*moixeia*⁵) que, empero, no sufre ningún castigo ejemplar. En realidad, quien aparece ridiculizado es Hefesto, por su insistencia en cobrar una compensación de su dote por la falta de su esposa. Afrodita, en cambio, resulta indemne, y más aún, ayudada por las Gracias, renueva su virginidad en el mar. Esto se explica porque, como sentencia Alesso (1999), la “divinidad femenina del solsticio de verano tiene un solo deber: hacer el amor” (p. 16).

El adulterio de Afrodita y Ares que narra *Odisea* será comentado, transmitido, parodiado e interpretado en los siglos posteriores con gran frecuencia. Uno de los intérpretes destacados del texto homérico fue Heráclito, el rhetor, gramático griego del siglo I que escribió un comentario alegórico sobre Homero y para quien la construcción textual de Afrodita se organiza “en torno de tres ejes mitográficos transmitidos por la tradición: a) infunde la pasión amorosa que obliga a Helena a abandonar a Menelao para huir con Paris, b) es herida por Diomedes por haber querido proteger a Eneas y c) es descubierta por su esposo Hefesto cuando comete adulterio con Ares” (Alesso, 2004, p. 153).

Respecto del primer eje, Afrodita simboliza la pasión en los arrebatos amorosos, ya que la diosa perturbó el ánimo de Helena, quien abandonó a su esposo Menelao por el amor de Paris, lo que desencadenó la guerra de Troya. El segundo eje supone para Heráclito la sinrazón, la irracionalidad de los combatientes bárbaros, ya que para proteger a Eneas (su hijo), que estaba a punto de morir a manos de Diomedes, la deidad cayó abrumada por el dolor en medio del tumulto. El tercer eje, los amores con Ares, encarna el desenfreno pero también la pacífica concordia para

⁵ Alesso (1999) explica que *moixeia* se traduce habitualmente como ‘adulterio’, pero en realidad tiene un significado más amplio que engloba todo comportamiento sexual inapropiado, que puede ser castigado sin más por el *kyrios*, o sea por el tutor oficial legal de la mujer.

salvaguardar la armonía de los cuatro elementos⁶: según el rhetor, Ares es la discordia y Afrodita, la amistad, dos principios que, aunque separados en su origen, Homero presenta, después de su antigua rivalidad, unidos en íntima armonía.

Ovidio, también en el siglo I, recoge el episodio de Afrodita y Ares (Venus y Marte) en *Metamorfosis*, en los versos 167-189 del libro IV:

El primero que el adulterio de Venus con Marte vio
se cree este dios [el Sol]; ve este dios todas las cosas el primero.
Hondo se dolió del hecho y al marido, descendencia de Juno,
los hurtos de su lecho y del hurto el lugar mostró; mas a aquél,
su razón y la obra que su fabril diestra sostenía, 175
se le cayeron: al punto gráciles de bronce unas cadenas,
y redes y lazos que las luces burlar pudieran
lima –no aquella obra vencerían las más tenues
hebras, no la que cuelga de la más alta viga telaraña–
y que a los ligeros tactos pequeños movimientos obedezcan 180
consigue, y el lecho circundando las coloca con arte.
Cuando llegaron a este lecho, al mismo, su esposa y el adúltero,
con el arte del marido y las ataduras preparadas de novedosa manera,
en mitad de sus abrazos ambos sorprendidos quedan.
El Lemnio [Vulcano] al punto sus puertas marfileñas abrió 185
y admitió a los dioses; ellos yacían enlazados
indecentemente, y algunos de entre los dioses no tristes desea
así hacerse indecente... Los altísimos rieron y largo tiempo
ésta fue conocidísima hablilla en todo el cielo.⁷

⁶ Para el neoplatonismo en general (Salustio y Filón de Alejandría, entre otros), Afrodita, junto con Apolo y Hermes, son los dioses que armonizan el mundo.

⁷ Ovidio también narró el adulterio de Marte y Venus en el *Arte de amar*, como ya hemos mencionado, episodio que le permite aconsejar al marido cómo proceder ante la infidelidad de su esposa. En dicha lección, Vulcano (Hefesto) representa el *exemplum a contrario*, es decir la forma en la que no se debe actuar y que la propia Venus, que apoya al poeta (*Ars* 2.15), prohíbe (*Ars* 2.593-4).

Como en muchos otros mitos de *Metamorfosis*, el de Venus y Marte es presentado desde la perspectiva de alguien ‘que ve’: en este caso la mirada del dios Sol, que alertó a Vulcano del engaño, y la del resto de los dioses, testigos del resultado de la trampa tendida por el cornudo esposo a los amantes. El tema de lo prohibido, abordado en varios de los mitos compendiados por Ovidio, no recibe un tratamiento profundo en este pasaje dado que, como dijimos antes, pese al sentido básico del adulterio como transgresión de normas, no se advierte un castigo (una metamorfosis) para la infiel Venus, a menos que consideremos en tal sentido la vergüenza de quedar atada y desnuda frente a los dioses.

Según Llanos (2011), la ausencia de lección moral relacionada con el relato del adulterio de los dioses, tanto en *Odisea* como en *Metamorfosis*, puede explicarse por la gran extensión en versos que ocupa en el pasaje la descripción de la trampa, vinculada metafóricamente con la telaraña, que supone un énfasis de los autores en la acción de relatar historias (‘tejer’ textos, valga la redundancia) como fuente de placer.

Sin embargo, podemos incluir el episodio de Venus y Marte de *Metamorfosis* entre las narraciones marcadas por la idea de lo prohibido. Como explica Tola (2005), en primer lugar lo prohibido se relaciona con lo erótico en tanto sus protagonistas vulneran reglas de ese ámbito. En segundo término, lo ilícito puede vincularse con la transgresión de ciertas normas sociales como, en el caso que nos ocupa, las del matrimonio. “Este tipo de narraciones pone en evidencia, bajo diversas formas, el problema de la identidad y de sus conflictos y, de un modo general, otro de los conceptos clave de la cultura romana, el *furor*” (Tola, 2005, p. 61). Desde la perspectiva filosófica, el término *furor* designaba pasiones violentas como la ira y el amor desmedido, cuyos casos extremos eran el adulterio, el incesto y los atentados al pudor. Para los poetas elegíacos, como lo fue Ovidio, este sentimiento era el elemento clave de la experiencia amorosa que trataban en sus obras.

En todos los casos, el *furor* alude entonces a situaciones límite que implican la falta de control de quienes lo padecen. En el ámbito de lo erótico, que tanto fascinó a Ovidio a lo largo de su carrera literaria, este sentimiento refiere, por un lado, en *Metamorfosis*, a una transgresión de las normas que pone en juego las nociones de identidad y

alteridad, y, por otro, a casos en los que ese comportamiento tergiversa monstruosamente ciertas normas sociales. El dominio de Eros es percibido así, (...), como el de la puesta en peligro del ser, el de la transgresión y el del riesgo de muerte (Tola, 2005, p. 61).

Asimismo, el término *furor*, en el terreno del derecho, se aplicaba a quienes por su comportamiento insensato requerían la presencia de alguien que actuara en su nombre. Ese sentido aparece parodiado en el *Arte de amar* cuando el poeta menciona, entre todos los lugares propicios para el amor, el foro: “*et fora conveniunt (quis credere possit?) amori / flammaque in arguto saepe reperta foro*” (“y los foros convienen para el amor (¿quién podría creerlo?) / y la llama muchas veces fue encontrada en el ruidoso foro”, *Ars* 1.79-80). En aquel lugar, el letrado muchas veces es atrapado por el Amor (“*Illo saepe loco capitur consultus Amori*”, *Ars* 1.83). La idea del amor que surge del verso 83 se completa con la de los versos siguientes (84 a 89) en los que se muestra al abogado indefenso y sin el recurso de las palabras adecuadas: cautivo del amor, ahora es él quien necesita alguien que se ocupe de su causa. La posesión de un espacio vital propio –como, en este caso, el de la profesión– se presenta como equivalente de la vida misma y dicha equivalencia instauro la idea de identidad. En el ejemplo concreto de los versos ovidianos, al ser capturado por el amor, el abogado se sale de su espacio propio, se enajena ya que se transforma en un ser desprotegido porque ha perdido su ubicación en el *locus* de la propia identidad.

Como vemos, la idea de *furor* que es posible adjudicar a Afrodita en *Metamorfosis* se acerca mucho a los sentidos alegóricos que Heráclito, el rhetor, atribuía a la diosa en su análisis de la obra homérica. Asimismo, ese *furor* que la caracteriza alcanza también a los cautivos del amor, sentimiento que alegoriza Ovidio en su elegía más conocida.

El foro era para Ovidio un lugar ideal para el amor, aunque no el único⁸. Tal como describen los versos del *Arte de amar*, en el foro de Roma estaba el monumento

⁸ En efecto, otro de los espacios urbanos recomendados por el poeta en el *Arte de amar* para encontrar mujeres bien dispuestas a una relación amorosa eran los teatros (Miranda, 2003).

de Venus, un templo hecho de mármol (*Veneris facto de marmore templo, Ars 1. 81*)⁹. El verso siguiente (*Hunc Venus e templis, quae sunt confinia, ridet,*) presenta a Venus en lo alto de su templo, desde donde se ríe de los seres atrapados por el sentimiento amoroso. La risa de Venus define, sin duda, la concepción festiva del amor y de la elegía ovidiana respecto de la indefensión de los hombres frente a la fuerza arrolladora del amor.

Pero no solo con Ares tuvo amores la diosa Afrodita. Entre los romanos, Venus era especialmente venerada por haber dado a luz a Eneas, luego de su relación con el mortal Anquises. Es decir que la deidad se inscribe en la mitografía romana en relación con los orígenes de la *civitas*, más que como personaje de una epopeya protohistórica. La versión que vincula a Afrodita con la progenie latina proviene, en lengua griega, del *Himno homérico a Afrodita (45-200)*, que relata que la diosa durmió con un mortal y ambos fueron los padres de Eneas. Afrodita se enamoró de Anquises, rey de los Dardanos, cuando lo vio en el monte Ida, y para inducirlo a amarla, le aseguró que ella también era mortal, hija del rey de Frigia. La *Eneida* de Virgilio es la obra más importante de la tradición clásica que presenta a Afrodita como la madre de Eneas, cuyo descendiente Rómulo fundará Roma, centro de la gran civilización que dominará el mundo mediterráneo de la Antigüedad, aunque el mito también aparece en los textos de historiadores destacados como Plutarco (*Vidas paralelas*) y Tito Livio (*Ab urbe condita libri*).

Sin embargo, como explica Galán (2005), la divinidad virgiliana está más próxima a la Afrodita Urania o celeste (relacionada con las fuerzas vitales de la naturaleza) que a la Afrodita Pándemos o terrena de los griegos (la que gobierna junto con su divino hijo Eros los asuntos amorios).

La figura de Venus tiene una elevada e insoslayable significación para los romanos y desde sus orígenes aparece como una divinidad netamente propiciatoria. De allí que dos palabras de evidente filiación venusina, *venerari* (“venerar”, el llamado a la

⁹ Se refiere, seguramente, al templo de la *Venus Felix* (Venus que trae la buena fortuna), que exalta el valor de la protección divina.

divinidad) y *venia* (“la aceptación o anuencia”, la respuesta que recibe el orante), representan los dos movimientos complementarios de la actitud religiosa. (...) [Se interpreta el nombre de la divinidad] como la personificación de una cualidad básicamente ligada a la mujer: el encanto, en su sentido mágico-religioso. En sucesivas etapas, pues, la Venus itálica entra en conjunción con la Afrodita griega y se une a la leyenda troyana. Su virtud propiciatoria se convierte en certeza doctrinal para los romanos (Galán, 2005, p. 103).

En forma paulatina, Venus ingresa en la vida cívico-militar de la República romana y se convierte en la diosa de la Victoria, en honor de quien se erigen templos y altares para celebrar sus virtudes de tipo militar. En principio, Venus es reivindicada por el pueblo romano, luego por las familias (*gentes*) en nombre de sus pretensiones genealógicas y finalmente por un solo hombre, que se proclama su favorito y privilegiado protegido (Pompeyo), práctica que tendrá vigencia hasta la época de Augusto. No se trata ya, como es posible advertir, solo de una diosa amatoria sino de un principio cósmico, generador de vida y grandeza y una activa potencia material y política (Galán, 2005).

La Venus de la *Eneida* es presentada por Virgilio en la máxima extensión de sus potestades, como defensora del pueblo romano, de la familia de Anquises y de su hijo Eneas. La protección a Eneas significa, ni más ni menos, el favor hacia la *gens* que se convertirá en el pueblo rector del mundo. No desaparecen en esta representación de la diosa, sin embargo, sus poderes eróticos, ya que estos están al servicio de la operación fundacional, como demuestra el tema del trágico amor de Dido, reina de Cartago, hacia el troyano Eneas, por obra de Cupido, que aparece en el Libro I y que abarca todo el IV de la magna obra épica virgiliana.

Pero volvamos a los mitos griegos. Entre ellos, es recordado el mito de que Afrodita y Dionisos fueron los padres de Práapo, el feo niño de enormes genitales. Además, luego de pasar una noche con Hermes, Afrodita engendró a Hermafroditos,

un ser de doble sexo. También entregó noches de amor a Poseidón, con quien tuvo dos hijos: Rodos y Herófilo¹⁰.

Los famosos y bellos amores de Afrodita y Adonis, narrados por el Pseudo Apolodoro (siglo I o II d. C.), suelen explicarse como un mito de la vegetación en el que el dios muere cada año y vuelve a la vida en la época de las cosechas. Afrodita se enamora del joven y con él pasa las dos terceras partes del año, hasta que Adonis resulta herido por un jabalí y muere. El Imperio romano fue particularmente proclive a este relato en el que Afrodita se enamora del apuesto Adonis, que Ovidio narra en *Met. X* (502-558):

Cautivada de tal hombre por la hermosura, ya no cura de las playas
de Citera, no, de su profundo mar ceñida, vuelve a Pafos,
y a la rica en peces Gnido, o a Amatunta, grávida de metales. 530
Se abstiene también del cielo: al cielo antepone a Adonis.

Otro mito muy difundido que tiene a Afrodita como una de sus protagonistas es el del juicio de Paris. Si bien hemos afirmado antes que Afrodita era una de las deidades que armonizaban el mundo, su presencia no se halla enteramente alejada del conflicto y la contrariedad. En tal sentido, conocido es el juicio de Paris, es decir el mito de la manzana de la discordia, objeto destinado por la diosa Eris (la Discordia) a 'la más bella' de las diosas invitadas a las bodas de Peleo y Tetis. Hera, Atenea y Afrodita reclamaron la manzana y pusieron como árbitro a Zeus, quien delegó la decisión en el joven y hermoso Paris. Hera le prometió a Paris poder y riquezas si la escogía a ella; Atenea le aseguró gloria en las guerras y gran fama; y Afrodita, por su parte, le ofreció la mujer más hermosa por esposa. Paris eligió a la diosa del amor: ella obtuvo la manzana de oro y él consiguió el amor de Helena, lo que dio origen a la guerra de Troya, y atrajo sobre sí la ira de las dos diosas que se sintieron despreciadas. Como ocurre con muchos relatos mitológicos, los detalles del juicio de Paris varían de una

¹⁰ Todos estos mitos son recogidos por Diodoro Sículo en *Bibliotheca historica*, escrita entre el año 60 y el 30 a. C. (cf. Alesso, 1999, p. 22).

fuentes a otra. La historia es aludida por Homero en el libro XXIV de la *Iliada*. Más detalles incluyen Ovidio en las *Heroidas*, Luciano en los *Diálogos de los dioses* e Higino en las *Fábulas*; Eurípides lo menciona también en algunas de sus tragedias.

Amor, deseo y erotismo

Según Kristeva (1999), existe una historia de las actitudes y de los discursos amorosos que conforma los sedimentos del *eros* occidental. La primera capa de este depósito se encuentra en *El banquete* (385 a. C.) y en *Fedro* (386 a. C.) de Platón, obras en las que se manifiesta bajo los rasgos del amor homosexual¹¹. Esta erótica se invierte, sin embargo, en el seno mismo de la obra platónica, como una elevación hacia el Bien supremo a través de la visión de lo Bello. “Eros –posesión devastadora– se convertirá en el siglo VI antes de Cristo en un Pteron, pájaro idealizado cogido en el movimiento ascendente del alma, ciertamente caído, pero que se acuerda indefectiblemente de haber estado más arriba” (Kristeva, 1999, p. 51). También Rougemont (1997) entiende al amor presentado en *Fedro* y en *El banquete* como un frenesí que va desde el cuerpo al alma. Se trata de un “furo” o “delirio que no se engendra sin alguna divinidad ni se crea en el alma dentro de nosotros: es una inspiración extraña del todo, un atractivo que actúa desde afuera, un arrebató, un rapto indefinido de la razón y del sentido natural” (Rougemont, 1997, p. 61). A dicho furor se denomina, precisamente, ‘entusiasmo’, que significa ‘endiosamiento’, pues ese delirio proviene de la divinidad y conduce el impulso humano hacia Dios.

El amor platónico es, entonces, un ‘delirio divino’, la vía por la que el éxtasis asciende por grados hacia el origen único de todo lo existente. El *eros* es, en pocas palabras, el deseo total, la aspiración luminosa, el impulso religioso natural llevado a su más alta potencia, a la extrema exigencia de pureza. Pero dicha fuerza suprema del deseo desemboca en lo que no es deseado:

¹¹ Es menester entender lo homosexual más allá del amor por los *paidoi* y concebirlo como una identificación de los sexos, bajo la protección de un ideal instituido.

La dialéctica del Eros introduce en la vida algo totalmente extraño a los ritmos del atractivo sexual: un deseo que no decae, que nada puede satisfacer, que rechaza incluso y huye de la tentación de colmarse en nuestro mundo, porque no quiere abrazar sino el Todo. Es (...) la ascensión del hombre hacia su dios. (...) Eros quiere la unión, es decir, la fusión esencial del individuo en el dios (Rougemont, 1997, pp. 62 y 72).

Posteriormente, a través de la reflexión neoplatónica, y apoyada por el mito de Narciso, esta erótica ascendente se interioriza y crea el espacio interior como reflexión de un alter-ego, de un yo idealizado. Este cambio legará una nueva concepción del amor a Occidente: el amor centrado en sí mismo, aunque atraído hacia el otro ideal (Kristeva, 1999).

Por otra parte, la corriente bíblica se unirá a estos elementos griegos para modelar la materia de los amores occidentales. El judaísmo impone el amor heterosexual, cuya ética se sustenta en la familia y en la reproducción. El amor por el otro y, hablando más claramente, el amor por el otro sexo, llegará por primera vez a nuestra cultura de la mano del rey Salomón y de la Sulamita, a través de los versos gozosos del Cantar de los Cantares, símbolo del placer y el erotismo en el marco del amor conyugal.

El cristianismo desarrollará, desde los Evangelios, la concepción ya no de Eros, sino de *Ágape*, el amor divino de Dios. Si bien *Ágape* asume “la erótica griega disfrazada en los dramas de la pasión propia de la carne” (Kristeva, 1999, p. 52), agrega también la discreción del ardor familiar y la tensión de un inquebrantable amor a Dios y a los otros. Frente a este amor del Padre que es *Ágape*, a partir de Bernardo de Claraval, en el siglo XII, se impondrá el amor materno y la imagen de la Virgen María con el Niño Jesús devendrá, para todo Occidente, en el puntal de los aspectos más preciosos, tranquilizadores y protectores del amor.

De estos componentes se forjarán los mitos amorosos más persistentes en nuestra cultura: Tristán e Isolda, la pareja prohibida, imagen del amor-muerte y de los apetitos enfrentados a la ley; Don Juan, el seductor incrédulo dominado por la pasión

de someter pero sin poseer al otro; Romeo y Julieta, los hijos malditos de Verona, que conjuran al odio que, finalmente, consumirá su pura pasión.

Mezcla exquisita de posesión destructora y de idealización, cresta entre el deseo que es un flujo y la prohibición que pone fronteras, el amor sólo cruza el umbral de la Edad Moderna en la literatura. Cuando la teología se retira ante una filosofía que basa el *ser* en el conocimiento más que en el afecto, es la retórica –como en los momentos de la eclosión amorosa– la que recoge la pasión y el entusiasmo de los enamorados. Pero después del desencantamiento sádico de la pulsión, así como después del voyeurismo más o menos inspirado de la pornografía, ¿encuentra el amor contemporáneo la dosis deliciosa de irritación y elevación, de fulgor y paz, para mantenerse? Y en caso afirmativo, ¿cuál es esa nueva dosis? (Kristeva, 1999, pp. 53-54).

No ofrece la filósofa búlgaro-francesa una respuesta a sus propios interrogantes sobre el amor en la cultura contemporánea, pero afirma –y coincidimos con ella– que los viejos mitos perviven entre nosotros y es necesario remontarse a Grecia para encontrar sus raíces y prolongaciones.

El alma y el deseo

Una de las primeras elaboraciones de la noción de deseo se debe a la figura de Sócrates, quien en *El banquete*, a instancias de una polémica que sostiene con Agatón (200b y ss.), lo muestra como una inclinación que busca compensar lo que al sujeto le falta: el deseo solo puede tomar por objeto aquello de lo cual el sujeto carece, por eso desear lo que ya se tiene no es otra cosa que la continuidad y permanencia de lo que ya se posee para seguir gozándolo. Sócrates demuestra, a partir de este principio, que Eros, pese a que hace gala de la belleza y el amor como símbolos de su divina autoridad, carece de ellos: la prueba reside, precisamente, en el hecho mismo de que los desea (Naughton, 2005).

En los dos grandes diálogos platónicos consagrados a Eros, *El banquete* y *Fedro*,

Amor significa siempre e indistintamente amor a los jóvenes, amor al Bien y amor al discurso verdadero. Pederasta y filósofo a la vez, Eros puede, consecuentemente, acariciar otros cuerpos (la hipótesis de que concierne también a la mujeres es evocada por Pausanias o Aristófanes, por ejemplo). Pero, formulado en el seno del discurso filosófico que se está constituyendo como tal, llevado, pues, por un filósofo en busca de su ser, Eros es esencialmente el *deseo* de lo que le falta a este hombre. Después de hacerle comprender que el amor es siempre amor a algo (*El banquete*, 199d), Sócrates precisa que en el amor, como en el deseo, el objeto es, para el que lo siente, “lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, algo que él no es y aquello de que carece” (Kristeva, 1999, pp. 53-54).

La idea de deseo como privación recorrerá casi toda la Antigüedad clásica, como lo demuestran las sentencias de Séneca, Ovidio, Horacio, Quintiliano y otros pensadores. Para Foucault, esta persistencia de la concepción del deseo vinculado a la carencia conforma la “estructura discursiva” de una *episteme* (Albano, 2004)¹². Según Naughton, la dimensión de carencia fenoménica asociada a la noción de deseo supone una correspondencia y adecuación de los objetos que le son propios, lo que da lugar a una tipología de deseos conforme a ciertos objetos apetecibles y deseables que le resultan adecuados. En el mundo antiguo, “se trataba de ‘desear lo adecuado’, evitando con ello toda clase de desproporciones y excesos” (Naughton, 2005, p. 26).

Ello explica, en gran medida, que durante la Antigüedad clásica, el deseo y la exaltación erótica no fueran objeto de represión; por el contrario, se recomendaban como ejercicio y formaban parte de los ‘bienes corporales’ a los que el ciudadano podía y debía aspirar con todo derecho. En Grecia se aconsejaba a los ciudadanos adultos que adoptaran a un mancebo bajo su cuidado y tutela, al que se lo llamaba

¹² Una estructura discursiva es una suerte de sustento conceptual que permite establecer lazos de coherencia y de sentido entre las distintas manifestaciones intelectuales, económicas, artísticas y políticas de una determinada época a partir de semejanzas y equivalencias de superficie (Albano, 2004).

erastês ('amante'), y el comercio sexual entre protector y adoptado era un componente necesario y constitutivo de dicho vínculo¹³.

Como aspiración a la unión con el Bien supremo y a la inmortalidad, este deseo de lo que falta y que utiliza el cuerpo del joven para compensarlo es considerado por Platón como un intermediario. Un *daimôn* o mensajero que está llamado a llenar un vacío para constituir una unidad total, una "apoteosis del alma conducida de esta manera por Eros lo más cerca posible de su unificación de lo divino" (Kristeva, 1999, p. 54), viaje iniciático que, en el *Fedro*, constituye el espacio daimónico (intermediario, interpretativo y sintético) de la Psique.

Por Eros, según el *Fedro*, así como por la filosofía, el alma caída, que ha perdido sus plumas, se volverá a adornar con ellas y ascenderá hacia las alturas celestes, e incluso supracelestes, que son las que motivan su movilidad, su acción y, más concretamente, su amor. El *Fedro* demuestra cómo Psique y Eros son interdependientes, al convertirse el alma en el espacio necesario, el receptáculo de la pasión amorosa. Muchos son los que se han preguntado si había necesidad de mezclar en un mismo diálogo consideraciones sobre el amor y sobre el alma. Sin embargo, basta con poner de manifiesto la complicidad entre las dinámicas que constituyen ambas entidades, Eros y Psique, para comprender que, no sólo en mitología sino también en la misma base del discurso filosófico, amor y alma son indisolubles. (Kristeva, 1999, pp. 54-55)

Esta dinámica común al alma y al amor tiene, según explica Kristeva, una representación fálica. Sócrates lo manifiesta casi explícitamente al comparar la ascensión del alma enamorada con el vuelo de un pájaro: Psique-Eros-Pteros. La descripción de cómo actúa el alma enamorada, o tal vez el amor mismo –dado que

¹³ Por la misma razón, la práctica homosexual se hallaba muy distante de ser objeto de censura, excepto en los casos de excesos voluptuosos o conductas desenfrenadas relacionadas con la locura amorosa –en tanto expresaban una desproporción con respecto a la *sofrosyne*, es decir, el 'justo medio' en el cual debía permanecer el hombre virtuoso–. Así, el desborde amoroso de Alcibíades con respecto a Sócrates relatado en *El banquete* es reprobado por su intemperancia y no por la razón del objeto homosexual.

para la filosofía el amor es cosa del alma¹⁴, aunque supone la idealización y el movimiento pedagógico que tiene toda metáfora, impone una imagen sexual claramente masculina al hablar de una ‘erección’ de dientes o de plumas, de una ‘inflamación’, de un ‘hinchamiento’ o una ‘ebullición’. Acordamos con Kristeva (1999) en que el alma así interpretada, en su connotación sexual más evidente, hace explicables las dudas que tuvieron los Padres de la Iglesia para concebir que las mujeres también tenían alma.

Las travesuras de Eros

Como apuntábamos al inicio, Eros remite en Grecia a representaciones muy diversas según las épocas. Para Hesíodo, Eros nace del Caos y preside las uniones de los titanes, concebidos por Gea (la Tierra); luego, las de los olímpicos y, finalmente, las de los hombres. Así, Eros es el principio cosmogónico que favorece y asegura la generación y reproducción de las especies. De este dios cuentan los poetas griegos que “era el más bello de los dioses, y que subyugaba el alma y la voluntad de todos los dioses y los hombres” (*Teogonía*, 120 y 122).

En la teología órfica, que tuvo gran difusión e influencia en la antigua Grecia, Eros surgió con sus alas de oro del huevo primordial, emblema de la venturosa plenitud que, al dividirse, formaría el Cielo y la Tierra. Es un ser doble, bisexual, capaz de unificar con su poder los aspectos desemejantes, incluso opuestos, de un mundo concebido como una fragmentación y degradación del Ser inicial.

¹⁴ “Pues se calienta al recibir por medio de los ojos la emanación de la belleza con la que se reanima la germinación del plumaje. Y una vez calentado, se derriten los bordes de los brotes de las plumas que, cerrados hasta entonces por efecto de su endurecimiento, impedían que aquéllos crecieran. Más al derramarse sobre ellos su aliento la caña del ala se hincha y se pone a crecer desde su raíz por debajo de todo el contorno del alma; pues toda ella era antaño alada. Y en este proceso bulle y borbotona en su totalidad, y estos síntomas que muestran los que están echando los dientes cuando éstos están a punto de salir, ese prurito y esa irritación en torno a las encías, los ofrece exactamente iguales el alma de quien está empezando a echar las alas. Bulle, está inquieta y siente cosquilleos en el momento en que le salen las plumas” (*Fedro*, 251b).

En otras versiones, el mítico personaje era hijo de Afrodita y se contaba entre los dioses menores como Pan, Príapo, Proteo, Caronte, Himeneo, Tritón, Cibeles, entre otros. Este Eros es el equivalente al latino Cupido o Amor, cuyo padre era una vez Hermes, otras Hefestos o, incluso, el famoso amante de la diosa, Ares. Esta genealogía, además de señalar a sus padres, también lo presenta como hermano de Anteros (el amor correspondido). Esta figura de Eros es la más popular, muy difundida iconográficamente, y de la que se cuentan toda suerte de aventuras y picardías (Martín, 2005).

Según Ovidio en el libro IV de *Fastos*, los amores son tres: Eros, 'el amor', hijo de Venus y Mercurio (Hermes); Anteros, 'el amor recíproco', hijo de Venus y Marte (Ares); y Desiré, 'el deseo' hija de Venus y Pan¹⁵.

El arte y la literatura clásica representan a este Eros como un hermoso adolescente, protector de los amores homosexuales, pero también como un niño travieso munido de un arco, para disparar sus flechas contra los dioses y los hombres, o de una antorcha, para inflamar los corazones de una pasión irreprimible.

Entre los poetas romanos, Eros, bajo el nombre de Cupido, es una figura omnipresente. Virgilio muestra en la *Eneida* cómo Venus recurrió a él para provocar el amor de Dido hacia Eneas. Venus teme que Eneas se enamore de Dido, la reina de Cartago, lo cual constituiría una grave amenaza para la empresa de la fundación de Roma que llevan adelante los troyanos, con Eneas a la cabeza. Por ello, la diosa recurre al poder de su hijo Cupido para desviar hacia Dido el *furor* pasional que, en caso de ser aprovechado por Juno (diosa protectora de los africanos), podría retener a Eneas en Cartago. Entonces, Ascanio o Iulo, el hijo de Eneas, es raptado momentáneamente por Venus y Cupido toma su aspecto para seducir a la reina gracias a su parecido con el héroe. "Es muy interesante la psicología de Venus: esta sobredosis divina de amor

¹⁵ La diferenciación entre los tres amores aparece en *Fastos* en la explicación del mes de abril, dedicado a la diosa Afrodita (Venus). Este mes recibe el nombre de *Aprilis*, que significa 'espuma' (*áphros*), porque de la espuma fue procreada Venus, la diosa del amor. También se relaciona con el verbo latino *aperire* (abrir) porque la primavera, tan ligada a Venus, todo lo abre.

arrebatado protegerá a su hijo y le evitará el extravío de desear lo que no puede poseer” (Galán, 2005, p. 29).

La figura de Amor/Cupido en la obra elegíaca de Ovidio también es relevante. Muchas veces se construye en relación con los tópicos literarios que el autor utiliza y que ponen de manifiesto su familiaridad con la práctica literaria.

Uno de los tópicos más recurrentes en las obras amorosas del poeta es el de la milicia del amor o *militia amoris*, desarrollado de manera monográfica en *Amores* 1,9 [Todo amante es soldado], y que consiste en la transferencia de conceptos y términos propios de la contienda bélica al vínculo amoroso. Veamos algunos ejemplos: “*Militat omnis amans, et habet sua castra Cupido*” (“Todo amante es soldado y Cupido tiene su propio campamento”, *Amores*, I, 9, 1); (165) “*Illa saepe puer Veneris pugnavit harena*” (“Muchas veces en esa arena luchó el hijo de Venus”, *Ars*, I, 165); “*Militiae species amor est; discedite, segnes: / non sunt haec timidis signa tuenda viris. / Nox et hiems longaeque viae saevique dolores / mollibus his castris et labor omnis inest*” (“El amor es una especie de milicia, ¡apártense de él los apáticos!: estas consignas no deben ser defendidas por hombres tímidos. Noche, invierno, largas vías y dolores crueles y toda clase de fatigas se hallan en este delicado campamento”, *Ars*, II, 233-236)¹⁶.

En relación con este tópico se encuentra el del *servitium amoris* o esclavitud del amor, que resulta fundamental en los textos ovidianos puesto que define la relación de servidumbre del amante con respecto a su amada o *domina*¹⁷. Este tema ha dejado un legado de gran importancia para la cultura occidental en lo que se refiere a los roles de

¹⁶ “La noción del amor, que envuelve a la que tenemos de la mujer, se encuentra pues vinculada a una noción de *sufrimiento fecundo* que halaga o legitima oscuramente, en lo más secreto de la conciencia occidental, el gusto por la guerra. Ese círculo singular de cierta idea de la mujer y de una idea correspondiente de la guerra, en Occidente, implica profundas consecuencias para la moral, la educación y la política” (Rougemont, 1997, p. 247).

¹⁷ Al amor y al sometimiento también se refiere el *Fedro*. Fedro expone la concepción del retórico Lisias, que es rechazada por Platón. La dialéctica del amo y del esclavo parece estar en la base de la relación amante-amado (*erastês-eromenos*), idea corregida, y hasta transformada, por la intervención de un delirio ‘recto’, guiado por la prudencia, ya que el amado, sometido al alma ardiente del amante, concibe el *anteros*, una especie de contra-amor cuyo apacible consentimiento equivale a una amistad filial.

los amantes, que pervivió en el concepto medieval del amor cortés, posteriormente en el petrarquismo y, a través de él, en gran parte de la representación literaria del amor en Occidente¹⁸.

A estos tópicos podemos sumar otras formulaciones también codificadas previamente y relacionadas con el tema del amor, como es el caso del *locus amoenus*, que consiste, básicamente, en la descripción idealizada de la naturaleza, con elementos naturales que se repiten (prado, sombra, aves canoras, arroyo cristalino) y que tiene como objetivo la creación de un ambiente perfecto:

la palabra *amoenus*, ‘ameno, agradable, placentero’; es el adjetivo que Virgilio aplica constantemente a la naturaleza “hermosa” (cf. *Eneida*, V, 734, y VII, 30). En su comentario, Servio deriva la palabra de *amor*¹⁹. Son “lugares amenos” los que sólo sirven para el placer, los que no están destinados a fines utilitarios (*loca solius voluptatis plena..., unde nullus fructus exsoluitur*)²⁰. El *locus amoenus* aparece como término técnico en el libro XIV de la enciclopedia de San Isidoro. (...) en esta enumeración aparecen también los *loca amoena*, con el mismo sentido que les daba Servio. Así, pues, en San Isidoro el *locus amoenus* es un concepto de la configuración geológica; por otra parte, ya desde Horacio (*Ars poetica*, 17) el término había servido para las descripciones retóricas, y en ese sentido lo habían interpretado los comentaristas de Virgilio. (Curtius, 1975, p. 276)

El amor es una noción rica y diversa en la obra amorosa de Ovidio, que incluye todo tipo de personas y de relaciones. Por todo ello, la representación discursiva del amor en los poemas elegíacos implica varios aspectos. Por un lado, la aprehensión del concepto abstracto que significa el sentimiento amoroso se concreta a través de las

¹⁸ Para un análisis minucioso del tópico medieval del amor cortés y su influencia en el mundo occidental remito a Rougemont (1997), Ciorda y Funes (2012) y Miranda (2015).

¹⁹ Sin embargo, esta derivación es oscura (cf. Ernout et Meillet, 1959, p. 29).

²⁰ Este fragmento que incluye Curtius en su texto corresponde a Marco Onorato Servio, estudioso y gramático de fines del siglo IV d.C., quien realiza un comentario de la *Eneida* (VI, 638) a propósito del *locus amoenus*: lo considera un lugar de delicia natural que permite confortar y recrear el espíritu.

metáforas que lo convierten en una entidad sensible: el cuerpo y sus partes, el hombre y la mujer, la actividad sexual y otros comportamientos, el fuego, entre otros. Por otra parte, si bien las personificaciones alegóricas de Amor, Cupido y Venus alejan la representación del ámbito concreto, las acciones humanas que ellos llevan a cabo, como luchar, cautivar, reír e incitar (propias de la actividad cotidiana, particularmente corporal), intensifican su connotación metafórica ontológica. Por último, el uso de las metáforas orientacionales, principalmente, provee dos connotaciones a la designación del amor: una positiva y una negativa. La polaridad bueno/malo puede evidenciarse en las dos denominaciones que el amor recibe en el *Arte de amar* –Amor y Cupido (acompañado por Venus)– y en las direcciones ascendente/descendente que tienen los movimientos representados por las metáforas. El resultado general es el amor presentado como un combate y, por ello, muchas veces el *miles* (el soldado, metafóricamente el galán) resulta herido y dañado: *Saucius ingemuit telumque volatile sensit*, (“y [el espectador de los teatros] malherido gime y siente la flecha volátil [el dardo de Cupido]”, *Ars*, I, 169). El dolor del amor, que se siente en el cuerpo, completa su matiz negativo a través del sentido que provee la idea del dardo de Cupido que vuela e impacta en el enamorado.

El nacimiento de Eros gracias a la unión de Poro y Penía es el que elige Platón en *El banquete*. Según este mito, Penía (la Pobreza, la Carencia), no invitada al banquete de los dioses, aguarda las sobras de la comida en la puerta del jardín y se une a Poro (el Recurso) que, aturdido por la embriaguez, se había quedado dormido. Penía es fundamentalmente una privación de forma, una materia bruta, que simboliza la ausencia de toda determinación, no iluminada por los dioses, rechazada por ellos, que aspira inútilmente a su familiaridad. Contrariamente, Poro es hijo de la Prudencia, de Metis, “*proi* de las rutas, de las delimitaciones de los espacios celestes o marítimos, de lo que ilumina la oscuridad de las aguas primordiales y abre camino al sol” (Kristeva, 1999, p. 62). Tramposo y astuto, Poro está ligado a la *techné*; es aquel que sabe encontrar los medios para conseguir sus objetivos. Estos dos padres opuestos y complementarios, Poro y Penía, engendrarán a Eros, que heredará precisamente esa

doble naturaleza: tanto la idea de ‘carencia’, de la que ya hablamos antes, como la de ‘camino’ aparecen en *El banquete* entre los caracteres constitutivos de Eros.

Otro de los relatos más célebres en el que el dios Eros participa es el de Amor y Psique²¹, que aparece en las *Metamorfosis* (o *El asno de oro*) de Apuleyo, novela latina compuesta en el siglo II d. C. La historia de Psique fue repetida frecuentemente entre los autores platónicos y neoplatónicos que entendían el mito como un signo de felicidad eterna en el más allá. Posteriormente fue objeto de muchas interpretaciones relacionadas con el tema del conocimiento. Además, por su significado a la vez alegórico y filosófico, el relato se vincula estrechamente con los mitos de Orfeo y Eurídice y el de Afrodita y Adonis (Martín, 2005).

Comentarios finales

Finaliza aquí nuestro derrotero por las imágenes y sentidos de los dioses del amor y el erotismo, Afrodita y Eros, que nos propusimos al inicio. Sin duda, el panorama es acotado y, por ende, incompleto. Sin embargo, creemos que se trata de una lectura global del tema del amor, la filosofía y la literatura en el mundo antiguo que pone en relación ideas y representaciones que han tenido, en su momento como en los desarrollos posteriores de la cultura occidental, un impacto indeleble en la conformación ideológica y cultural del amor. No cerramos aquí el debate ni la reflexión, antes bien esperamos que nuestro modesto aporte sea un punto de partida.

Ediciones y traducciones

Gil, L. (1975). *Platón. El banquete. Fedón. Fedro*. Barcelona: Labor.

González Iglesias, J. A. (1993). *Ovidio. Amores. Arte de amar*. Madrid: Cátedra.

Pérez Jiménez, A. (1975). *Hesíodo. Teogonía. Trabajos y días*. Barcelona: Bruguera.

Publio Ovidio Nasón (2017). *Metamorfosis*. Recuperado de <http://es.wikisource.org/wiki/Portada>. Fecha de captura: 18/05/17.

²¹ Psique simboliza el destino del alma humana, dividida por la atracción que ejercen sobre ella el amor divino y el amor terreno.

Rodríguez Tobal, J. M. (1999). *Arte de amar (P. Ovidi Nasonis Ars Amatoria)*. Edición bilingüe. Madrid: Hiperión.

Segalá y Estalella, L. (trad.). (1982). *Homero. Ilíada*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Segalá y Estalella, L. (trad.). (1982). *Homero. Odisea*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Referencias bibliográficas

Albano, S. (2004). *Michel Foucault. Glosario Epistemológico*. Buenos Aires: Quadrata.

Alesso, M. (1999). "Itinerarios de Afrodita". *Circe, de clásicos y modernos*, N° 49, 11-40.

Alesso, M. (2004). *La alegoría en el siglo I*. Santa Rosa: Instituto de Estudios Clásicos.

Castañares, W. (2014). *Historia del pensamiento semiótico. 1. La Antigüedad grecolatina*. Madrid: Trotta.

Ciordia, M. J. y L. Funes (comps.) (2012). *El amor y la literatura en la Europa bajomedieval y renacentista*. Buenos Aires: Colihue.

Curtius, E. R. (1975). *Literatura Europea y Edad Media Latina*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.

Ernout, A. y Meillet, A. (1959). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine (DELL). Histoire des mots*. Paris: Klincksiek.

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Galán, L. (2005). *Eneida. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

Kristeva, J. (1999). *Historias de amor*. México: Siglo XXI.

Llanos, P. M. (2011). "El adulterio de Marte y Venus en *Metamorfosis* de Ovidio: relato, narradoras y auditorio internos". *Argos*, Vol. 34, N° 2. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-63792011000200003. Fecha de captura: 16/05/17.

Martín, R. (dir.) (2005). *Mitología griega y romana*. Madrid: Espasa.

Miranda, L. R. (2015). "De Francia con amor: la tradición del amor cortés y la cultura occidental" en L. R. Miranda (ed.). *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*. Santa Rosa: EdUNLPam, 144-173.

Naughton, V. (2005). *Historia del deseo en la época medieval*. Buenos Aires: Quadrata.

**Arqueología del amor: la representación de Afrodita
y de Eros en el pensamiento antiguo.**



Rougemont, D. de (1997). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.

Tola, E. (2005). *Ovidio. Metamorfosis. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

Zimmermann, B. (2003). "Sexualidad y erotismo en la literatura griega". *Ordia Prima* 2, 155-167.

Atenas, entre el amor y la anarquía: la democratización de los placeres y las contingencias de la política popular

Athens, between love and anarchy: democratization of pleasures and the contingencies of popular politics

Por: Julián Gallego*

PEFSCEA/Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina

Email: julianalejandrogallego@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3394-357X

Fecha de recepción: 25/02/2019

Fecha de aprobación: 30/04/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143707

Resumen: En *República*, Platón describe a la democracia como un régimen anárquico, abigarrado y placentero (*hedeía*), porque reparte la misma igualdad para todos. Esto genera un exceso de libertad que conduce a que se pueda hacer lo que se desee (*ti bouletai*), que Platón al igual que Aristóteles en *Política* consideran uno de los males principales de la democracia, y que este último explica a partir del hecho de que para la multitud es placentero (*hedion*) vivir en desorden y no con moderación. Si esta última primara el placer y el deseo quedarían restringidos o incluso anulados. De esta manera, la política democrática se caracteriza por el placer que produce, en tanto que habilita la posibilidad de que se materialice en y por el deseo de cada quien. Esto es lo que se ha planteado, desde diferentes perspectivas, como una erótica de la política (e.g. Victoria Wohl, *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*; Andrew Scholtz, *Concordia Discors: Eros and Dialogue in Classical Athenian Literature*), una de cuyas dimensiones más evidentes es la relación amorosa, símbolo paradigmático de esta intersección entre placer y deseo, excepto que se los controle o se los suprima. Estas alternativas son las que Tucídides encarna en el Discurso Fúnebre que atribuye a Pericles, cuya propuesta de que los atenienses sean amantes (*erastas*) de la *polis* remite la cuestión a una entidad abstracta sin que haya placer en ese

* Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente de Historia Antigua II, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

recurso amoroso. Aristófanes en *Caballeros* repone el principio del placer-deseo y lo inscribe en los intercambios entre los propios atenienses a partir de la figura del *erastês tou dêmou*, jugando con los roles activo y pasivo de las relaciones pederastas y transformando en prostitución la metafórica relación amorosa entre el demagogo y el pueblo. Sobre esta construcción se monta Platón en *Gorgias* y en *Alcibíades I*, donde acuña el término *demerastês*. El recorrido propuesto busca demostrar que todas estas expresiones tratan de des-investir al *dêmos* de su poder por su falta de cualificación, su mescolanza, su desorden, incapacitado como está de practicar el verdadero amor, en definitiva, por la anarquía que la democracia representa.

Palabras clave: Atenas – *Dêmos* – Demagogo – Amor – Anarquía

Abstract: In *Republic*, Plato identifies democracy as a political regime that is anarchic, manifold and pleasant (*hēdeia*), because it distributes the same equality for everyone. This generates an excess of freedom that provokes each one to do what he wishes (*ti bouletai*), which Plato considers one of the main evils of democracy, and Aristotle in *Politics* explains it from the fact that is pleasant (*hēdion*) for the multitude to live in disorder and not in moderation; but if the latter prevails, so pleasure and desire would be restricted, or even canceled. Thus, democratic politics is characterized by the pleasure it produces, while enabling the possibility to materialize in and by the desire of each one. From different perspectives, this is what has been studied as an erotics of politics (e.g. Victoria Wohl, *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*; Andrew Scholtz, *Concordia Discors: Eros and Dialogue in Classical Athenian Literature*), one of whose obvious dimensions is the loving relationship, a paradigmatic symbol of the intersection between pleasure and desire, unless these are controlled or suppressed. These are the alternatives that Thucydides enables in the Funeral Oration attributed to Pericles by him, whose proposal the Athenians to be lovers (*erastas*) of the polis refers the question to an abstract entity without there being any pleasure in that loving resource. In *Knights*, Aristophanes reinstates the pleasure-desire principle and inscribes it in the exchanges between the Athenians themselves based on the figure of the *erastês tou dêmou*, playing with the active and passive roles in pederastic

relationships and turning into prostitution the metaphorical loving relationship between the demagogue and the people. Plato is mounted on this understanding in *Gorgias* and in the first *Alcibiades*, where the term *dēmerastēs* is coined. The intent is to demonstrate that all these expressions seek to dis-invest the people of their power because of their lack of qualification, their mess, their disorder, incapacitated as they are to practice true love, in short, by the anarchy that democracy depicts.

Keywords: Athens – *Dēmos* – Demagogue – Love – Anarchy

Cómo citar este artículo:

APA: Gallego, L. R. (2019). Atenas, entre el amor y la anarquía: la democratización de los placeres y las contingencias de la política popular. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 58-85. Recuperado de: (agregar dirección web)

Introducción

El título propuesto en una versión preliminar de este trabajo había adoptado la siguiente formulación: “Esa banda inconsolable: el *dēmos* ateniense, sus amantes y la democratización del goce”¹. Pero esto contenía varios lugares implícitos que se hacía necesario explicitar, aun cuando para algunos las referencias fueran evidentes. “Esa banda inconsolable” son las palabras con las que empieza la canción “Buenas noticias” de *Patricio Rey y sus redonditos de ricota*, un mítico grupo de rocanrol argentino, cuyas imágenes en cuanto a quiénes son los integrantes de esa banda bien podrían ajustarse a ciertas características que se asignan al *dēmos* en algunas “descripciones”. Por otra parte, las últimas cuatro palabras refieren a la caracterización que hacía Daniel Santoro (2014), un pintor argentino, cuando afirmaba en una entrevista, apelando a una jerga lacaniana: “El problema del peronismo no es la lucha de clases sino la democratización

¹ Este artículo es una versión enteramente revisada de un texto que, en su etapa preparatoria, tuve la ocasión de exponer en las *IX Jornadas sobre el Mundo Clásico: “Formas del amor en el Mundo Antiguo”*, de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad de Morón, gracias a la amable aceptación de la Dra. María Cecilia Colombani, en las *II Jornadas de Filosofía Antigua*, Sección de Estudios de Filosofía Antigua, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, gracias a la gentil invitación de la Dra. Claudia Mársico, y en la *Jornada de Debate “Toposofía”*, del Departamento de Historia I, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Santiago de Compostela, gracias al cordial convite de los Dres. Pedro López Barja de Quiroga y Marco García Quintela. Agradezco sus observaciones y sugerencias a quienes participaron de estos eventos. El texto se ha visto beneficiado también de la lectura atenta y los agudos comentarios de Milena Lozano Nembrot, a quien expreso aquí mi gratitud. Por supuesto, todo error remanente en este trabajo o falta de claridad son de mi exclusiva responsabilidad.

del goce”; y, aunque no ilustren exactamente esta idea, los cuadros que ha producido perfilan en cierta medida algunas de las peculiaridades de su singular obra pictórica.

Buscando una formulación menos localista de mi pensamiento necesariamente situado, había llegado a una denominación que intentaba hacer estricta justicia a los dos planos de reflexión que aquí se cruzan, la historiografía y la filosofía: “Lugares del saber-hacer político en Atenas: los placeres en el amor del pueblo y en la anarquía del gobierno de cualquiera”. Pero no conforme aún con esta versión de mis ideas, antes de llegar al título finalmente adoptado, de un modo tal vez más cosmopolita, a partir de la abstracción que todo título intenta siempre destacar como horizonte problemático, una tercera explicitación del problema proponía: “Amor y anarquía: los ‘fundamentos’ contingentes de la democracia ateniense”, apelando al título *D’amore e d’anarchia* de la bella película de Lina Wertmüller (1973), como debería manifestarse con claridad².

Como las líneas previas y el rótulo finalmente adoptado lo anticipan, en este artículo se examinan tres tópicos articulados entre sí: la política popular, o, lo que es lo mismo, la potencia democratizadora desplegada por la actuación del *dêmos* ateniense, y los efectos que este despliegue produce en términos subjetivos (asociados con los placeres, los deseos, el amor) e institucionales (asociados con las contingencias de la autonormativización, la anarquía). En este marco, resulta fundamental el relevamiento de las emociones entendidas como estructuradoras de las configuraciones políticas, puesto que proveen un componente cognitivo esencial a partir de juicios de valor, es decir, implican la apreciación o la evaluación de un “objeto externo”, cimentado en creencias y percepciones que se hallan necesariamente en relación con la comunidad

² Si se dedican los primeros párrafos de esta introducción a los avatares de un título durante el proceso de producción y redacción es porque ponen de relieve un problema clave, cual es el de la traducibilidad (o intraducibilidad), podría decirse siguiendo a Barbara Cassin (2016, pp. 27-86), es decir, cómo se hacen inteligibles (o ininteligibles) las propias ideas con vistas a una interpretación que se quiere comunicar, sin por ello deshacerse en la universalidad. Este problema no es banal y, como ya se verá, afecta tanto al propio argumento que aquí se busca articular discursivamente cuanto a la traducción de las fuentes. Se puede observar, entonces, que los lugares desde los que se plantea cualquier interrogación son, por su propia idiosincrasia, lugares situados, valga la redundancia, dado que las preguntas que se formulan al pasado no están al margen de los lugares del saber, por así denominarlos, desde los cuales se piensa, se hace y se practica la Historia Antigua, en el caso específico que atañe a este texto. Dicho de otra forma, interrogarse desde Argentina, o más precisamente desde Buenos Aires, sobre el despliegue de la política en la Atenas democrática incluye una nota idiosincrática que, por consiguiente, se halla situada y no es necesariamente semejante a plantearse esas mismas preguntas en otros contextos.

de pertenencia³. Estas pasiones son, pues, hechos sociales más que manifestaciones meramente individuales y, por ende, ayudan a pensar la dinámica democratizadora. Así concebidas, las emociones implican una negociación sobre el sentido de los hechos frente a los cuales responden y, en tanto que práctica ideológica, permiten vislumbrar patrones morales, jurídicos, religiosos u otros que conciernen a la comunidad.

El papel de las pasiones en las prácticas políticas se percibe a partir de diversos indicios, como sucede con la cólera (*orgê*) como detonante de la guerra civil (*stasis*). En relación con la política democrática ateniense, el coraje (*tolma*, *thymos*) aparece como un atributo ligado a la capacidad de pensar y decidir y la responsabilidad de actuar en consecuencia: el conocimiento es un componente del coraje que está acompañado de una predisposición a correr riesgos como un rasgo de identidad cultural del *dêmos*; su contrapartida es el miedo (*phobos*), que cuando se manifiesta políticamente inhibe la capacidad de pensar y decidir y genera desconfianza y desconocimiento. La presencia del coraje y el miedo en el proceso democrático habilita así la dimensión emocional en la praxis política, cuestión generalmente relegada en las explicaciones racionalistas de la misma. Las pasiones políticas apuntan a replantear este problema haciendo hincapié en que las configuraciones políticas no se explican con arreglo a visiones puramente racionales, sino que se debe considerar asimismo los aspectos emocionales⁴.

En este contexto general, se puede afirmar también que hay una erótica de las pasiones políticas, según el modo en que los ciudadanos se unían gracias a lazos de afecto mutuo (amistad cívica, amor, sexualidad) que permitían articular lo público con lo privado, el compromiso político con el amor erótico. En Atenas se desarrolló un ideal del ciudadano perfecto como un amante noble y varonil que incitaba a los atenienses a convertirse en amantes de la ciudad y a los políticos en amantes del pueblo, poniendo así de relieve que la erótica formaba parte de la política. Esto implica otra dimensión cognitiva que permitía obtener un conocimiento más acabado de cómo, consciente o

³ Para diversas teorías de las emociones, Calhoun & Solomon (ed. 1984). Sobre el elemento cognitivo de las emociones, Nussbaum (2001); (2004). Cf. Konstan & Rutter (eds. 2003); Konstan (2004); (2006); (2007). Para la relación entre política y emociones en la democracia ateniense, con particular atención puesta en la comedia aristofánica, ver los trabajos reunidos en Gallego & Fernández (eds. 2019).

⁴ Sobre la relación entre *orgê* y *stasis* en Tucídides, Loraux (2008b, pp. 105-133). Sobre el rol de *thymos* en la política, Koziak (2000). Ver la valiosa serie de trabajos sobre democracia ateniense y coraje de Balot (2001); (2004a); (2004b); (2004c); (2007); (2008); (2009); (2010); (2014). Cf. Gallego (2015); (2016).

inconscientemente, los deseos tenían su lugar en la política democrática ateniense.

La erótica esterilizada del *Discurso Fúnebre* de Pericles

Así pues, vamos a plantear el problema delimitado en el terreno de una erótica de la política, que ha sido examinado de modo general por Paul Ludwig (2002, pp. 10-18) y de manera más específica por Victoria Wohl (2002, pp. 1-12) y Andrew Scholtz (2007, pp. 9-19)⁵. La articulación entre la política y la erótica tiene antecedentes en Tucídides, en particular en un pasaje de la oración fúnebre de Pericles, y en la posible parodia de Aristófanes en *Caballeros* a la expresión que el líder pudo haber utilizado efectivamente. La conexión entre ambos textos ha sido agudamente examinada por Wohl (2002, pp. 30-123) y Scholtz (2007, pp. 21-69)⁶, por lo que, apoyándome en sus demostraciones, solo me limitaré aquí a señalar algunos elementos respecto de estos discursos en función del eje de análisis que me interesa. Según las palabras dichas por Pericles en un pasaje del discurso fúnebre que le atribuye Tucídides (2.43.1): “Debéis contemplar, en cambio, la potencia de la ciudad (*ten tês poleôs dynamin*) en la realidad de cada día y convertiros en amantes de ella (*erastas... autês*)”⁷. Cabe señalar aquí un obstáculo de traducibilidad, porque *autês* puede remitir a *dynamin* así como a *poleôs*, que hemos vertido en femenino, “la potencia de la ciudad”, para conservar en español la misma disposición del texto griego. En su versión, Guzmán Guerra (1989) relaciona *autês* con *dynamin*, por lo que, antes que a la ciudad en sí misma, el enamoramiento se dirige al poder obtenido por ella. Torres Esbarranch (1990), cuya traducción utilizo con leves cambios para destacar el punto, indica que se trata del amor a la ciudad y no a su poder (*ad loc.*, n. 307), y remite a *Acarnienses* (143) y *Caballeros* (732, 1340-1344) de Aristófanes y *Alcibíades* (132a) de Platón, textos en los que, sin embargo, el término *erastês* no aparece articulado con la *pólis* sino, sobre todo, con el *dêmos*. Optando por la lectura que propone Torres Esbarranch, cabe indicar que la de Guzmán Guerra no se aparta de los cánones de interpretación del pasaje tucidideo, puesto que aun si *autês*

⁵ Cf. asimismo el libro básico de Calame (2002, pp. 95-131), quien sin embargo no otorga relevancia a las metáforas eróticas usadas en relación con la política que aquí se analizan.

⁶ Cf. sobre Tucídides, Ludwig (2002, pp. 153-169), y sobre Aristófanes, Rothwell Jr. (1990, pp. 26-43).

⁷ Tucídides, 2.43.1: ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ’ ἡμέραν ἔργῳ θεωμένους καὶ ἐραστὰς γιγνομένους αὐτῆς (Jones & Powell, 1942).

se considera en relación con *dynamis*, el amor que Pericles propone poner de relieve cada día se dirige asimismo a la ciudad por medio de la potencia como un atributo que le es propio, plenamente suyo, colocado en el mismo plano de abstracción. José Solana Dueso (1994, pp. xlvi-xlvii) interpreta que el enunciado pericleo era ya una consigna prestigiosa que formaba parte del ideario concreto de los demócratas atenienses, y que se puede asociar a otras construcciones que también evocan el amor a la ciudad (*philopolis*)⁸. Ahora bien, en la medida en que el amor se encamina hacia una entidad abstracta, se trata entonces de una versión esterilizada de la erótica política, sin que haya placer ni deseo en este recurso al amor: la oración fúnebre de Pericles parece apelar a la retórica persuasiva, pero sin ninguna pretensión hedonista, buscando solo los fines más elevados, lo mejor para la ciudad. En este punto, siguiendo el análisis de Sara Monoson (1994), este ejercicio de autocontrol y masculinidad se podría llegar a asimilar a una situación de autoerotismo, puesto que la *pólis*, que solo se concibe aquí como la propia comunidad de varones ciudadanos, aparece colocada en la posición del *erómenos* con respecto al cual los ciudadanos deben convertirse en sus *erastai*: de un lado y del otro, los ciudadanos, que siendo amantes de la *pólis* se aman a sí mismos.

La erótica pornográfica de *Caballeros* de Aristófanes

A esta imagen elevada del líder político hablando ante el pueblo se contrapone la construcción taxativa del propio Tucídides (2.65) con respecto a Cleón y los demás demagogos posteriores a Pericles, siempre más preocupados en complacer al pueblo en la asamblea y los tribunales, para obtener sus favores y acumular poder mediante el uso retórico del lenguaje, que en buscar y llevar a cabo lo mejor para Atenas. Pero en *Caballeros*, Aristófanes fusiona a Pericles con Cleón y repone así el principio del placer-deseo inscribiéndolo en los intercambios entre los propios atenienses. Es significativo al respecto la discusión entre Paflagonio y Morcillero por ganarse el amor de Demo⁹:

D.: ... Paflagonio, ¿quién te agravia? | P.: Por ti me están golpeando / ése de

⁸ Cf. Esquilo, *Siete contra Tebas*, 176; Píndaro, *Olímpicas*, 4.16; Eurípides, *Reso*, 158; Tucídides, 2.60.5; 6.92.2 y 4; Aristófanes, *Lisístrata*, 546; *Pluto*, 726, 900; Isócrates, 2.15; Jenofonte, *Hierón*, 5.3; Platón *Apología*, 24b; *República*, 470d, 503e; Plutarco, *Moralia*, 540c.

⁹ Respecto de los usos del amor por parte de Aristófanes, ver de manera general Robson (2013).

ahí y los jovencuelos. | D.: ¿Por qué? / P.: Porque te quiero, Demo, amante tuyo soy (*philô s' ô Dêm' erastes t' eimi sos*). / D. Y tú en realidad ¿quién eres? | M.: El amante rival (*anterastes*) de ése, / que te lleva amando mucho tiempo (*erôn palai sou*) y quiere servirte bien, / como muchos otros nobles y honrados (*kalous te k'agathous*), / pero que por su culpa no podemos, ya que / eres igual a los muchachos cortejados (*toîs paisi toîs eromemois*): / no aceptas a los nobles y honrados, / y a vendedores de lámparas y cordeleros, / a zapateros y curtidores te ofreces (*Caballeros*, 730-740)¹⁰.

Aludiendo a este vínculo, que el triunfo de Morcillero en la contienda dialéctica con Paflagonio vendría a desterrar de la política ateniense –en la medida en que aquí solo en apariencia es igual o peor que éste, y termina siendo la punta de lanza del proyecto de los caballeros *kaloi k'agathoi*–, Morcillero vuelve a poner de manifiesto en el final de *Caballeros* (1340-1342) cuál es el modo de relación erótica entre el pueblo y los demagogos, que su victoria ha venido a desterrar de la democracia: “Siempre que alguien decía en la asamblea: ‘Demo, amante tuyo soy, te quiero (*Dêm' erastês eimi sos philô te*) y soy el único que cuida de ti y vela por tus intereses’”¹¹; repitiendo en otro orden las mismas palabras utilizadas en el pasaje anteriormente citado. Según Scholtz (2004; 2007, pp. 43-69), Aristófanes pone en escena el *topos* de la *demophilia* como un cortejo pederasta que destaca las tensiones entre el ideal de la benevolencia (*eunoia*) y la denigrada imagen de la adulación (*kolakeia*) y, al mismo tiempo, borra las fronteras entre ambas produciendo su interpenetración, con el *dêmos* como un *pornos* que sin embargo no deja de perseguir sus propios fines. Así, el elevado amante de la ciudad de la oración fúnebre periclea se convierte en el *erastes tou demou*, haciendo

¹⁰ Aristófanes, *Caballeros*, 730-740: ΔΗ. τίς ὦ Παφλαγῶν ἀδικεῖ σε; | ΠΑ. Διὰ σὲ τύπτομαι / ὑπὸ τουτουὶ καὶ τῶν νεανίσκων. | ΔΗ. Τηί; / ΠΑ. Ὅτι φιλῶ σ' ὦ Δῆμ' ἐραστής τ' εἰμι σός. / ΔΗ. Σὺ δ' εἶ τίς ἐτέόν; | ΑΛ. Ἀντεραστής τουτουί, / ἐρῶν πάλαι σου βουλόμενός τέ σ' εὖ ποιεῖν, / ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ καλοὶ τε κάγαθοί. / Ἄλλ' οὐχ οἷοί τ' ἐσμέν διὰ τουτονί. Σὺ γὰρ / ὁμοῖος εἶ τοῖς παισὶ τοῖς ἐρωμένοις; / τοὺς μὲν καλοὺς τε κάγαθοὺς οὐ προσδέχει, / σαυτὸν δὲ λυχνοπῶλαισι καὶ νευροράφοις / καὶ σκυτοτόμοις καὶ βυρσοπῶλαισιν δίδως (Coulon & van Daele, 1923). Utilizo, con algunos cambios, la versión española de Gil Fernández (1995).

¹¹ Aristófanes, *Caballeros*, 1340-1342: ὁπότ' εἴποι τις ἐν τῆ κκλησίᾳ, / ὦ Δῆμ', ἐραστής εἰμι σὸς φιλῶ τέ σε / καὶ κήδομαί σου καὶ προβουλεύω μόνος'. Cf. asimismo Aristófanes, *Caballeros*, 787, y *Nubes*, 1187: *phildemos*; *Acarnienses*, 142-143: *philathenaois... hymôn t' erastes*; Montepaone (1992, pp. 208-209 y n. 27-28).

jugar en escena los roles activo y pasivo de las relaciones pederastas y transformando al mismo tiempo en prostitución la metafórica relación amorosa entre el demagogo y el pueblo. Haciendo mías las palabras de esta extensa cita de Wohl (2002, p. 75):

En *Caballeros* de Aristófanes, la relación paródica de Cleón con Pericles se desarrolla en gran parte en torno a la metáfora del eros. Allí Cleón se hace eco directamente de la dicción erótica de Pericles en el Epitafio, describiéndose a sí mismo como el *erastés* de Demo. El noble ‘amor a la *pólis*’ de Pericles se convierte, en la representación degradada de Cleón, en prostitución política. Ya no es Demo el orgulloso amante de una hermosa ciudad y sus gloriosos muertos; por el contrario, se ha convertido en el *erómenos*, y en uno glotón y decrepito, además. Prometiéndose al político que ofrece los mejores regalos este *eromenos* poco atractivo también se convierte en un *pornos*, un puto. El pueblo son los ‘muchos por un óbolo’ (*Caballeros* 945), que se venden al mejor postor y son muy baratos. Los líderes del pueblo no son mejores. Mientras que Pericles era él mismo la encarnación suprema de los ideales que propugnaba, Cleón sobrepasa a Demo en desvergüenza: él también está en venta, gratificando a Demo a cambio del favor político. En su adaptación del idioma erótico de Pericles, Cleón convierte el amor en prostitución y el noble *erastés* en un puto común.

Así, el funcionamiento de la política democrática se representa a partir de una erótica que, en el límite, da lugar incluso a una pornografía. El análisis de Milena Lozano Nembrot (2018b) sobre los *erotikoi logoi* de Lisias, a partir de su *Discurso de defensa contra Simón* (III) y de la alocución que Platón le asigna en *Fedro*¹², permite poner de manifiesto de manera complementaria un conjunto de aspectos que se conectan con el problema del *erastês tou demou*, puesto que si bien el discurso de Lisias remite a relaciones eróticas entre individuos, sin embargo, éstas se ventilan en tribunales que eran una suerte de asambleas de ciudadanos en pequeña escala. La

¹² Cf. también Lozano Nembrot (2016); (2018a).

disputa por el amor del muchacho de Platea entre los dos ciudadanos puede parangonarse, salvando las distancias, con la disputa entre Paflagonio y Morcillero por el amor de Demo en *Caballeros* de Aristófanes, aunque en este último caso el viejo que actúa fuera de lugar es el propio Demo, a diferencia del cliente de Lisias: es decir, el viejo Demo es el *erómenos* y no uno de los *erastai*. El hecho de que, junto con las representaciones de la poética cómica en el lugar del saber-hacer teatral, el discurso oratorio forense sea también parte de un lenguaje común de los atenienses pone de relieve que en el espacio del saber-hacer de los tribunales había unas condiciones de decodificación de los discursos allí proferidos, que en el caso particular que aquí nos interesa se liga a una concepción de la erótica como parte de un marco cultural de la *pólis* en su conjunto. Consecuentemente, cuando Aristófanes echaba mano de estos mismos elementos en *Caballeros* estaba apelando a ese sustrato cultural común que daba sentido a la parodia entre el viejo Demo como *erómenos* y los demagogos como *erastai*, utilizando las inversiones paródicas inherentes a la comedia. En este contexto, cada demagogo trata de sustraer a Demo del amor del otro, como el amado que solo debería ser la compañía de uno de los demagogos, para transformarse en su amante en exclusividad. Milena Lozano Nembrot (2018b, pp. 64-65) también llama la atención sobre otro punto de gran relevancia para las concepciones de la política y la erótica:

Todo lo que generaba consecuencias indeseables era llamado con el nombre de *nosos* ‘enfermedad’ o *symphora* ‘desgracia, evento desafortunado’, palabras que también denotan una fuente externa al agente. Estas circunstancias, prácticamente inevitables, hacen que el que está dominado por ellas no pueda pensar racionalmente y decidir por sí mismo, sino que actúe bajo los efectos de la locura.

Acotemos a la pasada que, si bien *nosos* no forma parte del vocabulario de la comedia aristofánica, sí se utiliza el término *symphoraís* dos veces, que tendría en ambos casos el raro significado de “eventos felices” (*Caballeros*, 406, 655)¹³, pero de

¹³ Cf. *LSJ*, s.v. συμφορά.

los que cabe sospechar, teniendo en cuenta las transgresiones cómicas, la soterrada búsqueda de una inversión de su sentido. Este interesante cruce entre enfermedad y *erôs* nos acerca a una de las formas de caracterizar la *stasis* dentro de la *polis*, que Nicole Loraux (2008a; 2008b) ha estudiado agudamente: la *stasis* es connatural a la política de la *pólis*, pero el pensamiento griego hace de la guerra civil una enfermedad que altera la normalidad de la ciudad sana, unida y sin conflictos¹⁴. Así, *eros* y *stasis* parecerían coincidir en el punto en que se conciben como alteraciones de la normal racionalidad del *logos*, cuando éste se cruza con el campo de la política (democrática).

“Es un cualquiera”: la *exousia* de la democracia, o la anarquía de los placeres

Exploremos ahora otros argumentos en los que los placeres del amor del y por el pueblo se entrecruzan con el problema de la anarquía. Efectivamente, en *República* (558c), Platón caracteriza a la democracia no solo como anárquica y abigarrada sino también como un régimen político placentero (*hedeîa politeia*) porque distribuye la misma igualdad (*isoteta*) para todos indistintamente, sean iguales (*isois*) o desiguales (*anisois*). Según el filósofo ha argumentado previamente (557b), el problema radica en que esto entraña tal exceso de libertad para la ciudad (*kai eleutherias he polis mestê kai parrhesias*) que la conduce a una situación de total libertinaje, de abuso de poder, de manera que en ella cualquiera puede hacer lo que desee (*kai exousia en autêi poieîn hoti ti bouletai*). En efecto, según el sentido del pasaje, esta *exousia* implica un abuso de poder, un evidente exceso, por el cual “llaman a la desmesura cultura, a la anarquía libertad, a la prodigalidad magnificencia y a la impudicia virilidad” (560e-561a)¹⁵. Así, la igualdad democrática conduce finalmente a la subversión de todas las jerarquías, puesto que cualquiera hace allí lo que le plazca: los hijos respecto de los padres, los metecos y extranjeros respecto de los ciudadanos, los discípulos respecto de los maestros, los jóvenes respecto de los adultos e, incluso, los esclavos respecto de los amos, las mujeres respecto de los varones y, en el colmo, los animales respecto de los hombres a quienes deberían servirles, ya que tienen total libertad para andar por

¹⁴ Cf. Gallego (2011, pp. 337-339).

¹⁵ Platón, *República*, 560e-561a: ὕβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες, ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν, ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν, ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν (Burnet, 1902). Tomo como base la traducción española de Eggers Lan (1986), con modificaciones cuando lo he creído pertinente, en función de la interpretación.

donde quieran y dar empellones a los hombres (562e-563e), como un símbolo tal vez de que todos los inferiores que ejercen el poder en una democracia estarían sumidos en la inmediatez de la animalidad. Siguiendo a Martin Breugh (2007, p. 11), se podría decir que la razón implícita en este argumento sería, en última instancia, remarcar el estatus infrapolítico de quienes deberían estar privados del uso de la palabra pública (*logos*) y, de esta manera, quedar reducidos solo a la más simple expresión animal del placer y el dolor (*phonê*)¹⁶. Aristóteles (*Política*, 1253a 7-18) traza una distinción entre estos términos como principio de diferenciación entre el hombre (*anthropos*) y otros animales gregarios: la emisión de sonidos (*phonê*) para expresar placer o dolor es condición necesaria pero no suficiente para la humanidad; se debe poder comunicar articulando un sentido codificado mediante el discurso (*logos*) que permite decir lo que es propiamente humano: lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Esto no es posible de modo aislado sino como parte de una comunidad, y bien mirado define los parámetros que delimitan el ser hombre bajo la figura del ciudadano de una *pólis* (*zôon politikon*). En este marco, la conclusión platónica es muy elocuente en cuanto a la elusión de las obligatorias normas que genera la democracia y, por eso, aparenta estar más cerca de la animalidad de la *phonê* que de la humanidad del *logos*:

¿Y no te percatas que, como resultado de la acumulación de todas estas cosas, el alma de los ciudadanos se torna tan débil (*hapalen*) que, si alguien le proporciona siquiera una pizca de esclavitud (*douleias tis*), se irrita y no lo soporta? Pues bien sabes que de alguna manera terminan por no prestar atención ni siquiera a las leyes orales o escritas, para que de ninguna forma tengan amo alguno (*medeis autois êi despotes*) (*República*, 563d-e)¹⁷.

Esta perspectiva sobre la democracia no es exclusiva del Platón, puesto que Isócrates se pronuncia en términos muy similares tanto en *Areopagítico* como en

¹⁶ Cf. Agamben (2000, pp. 136-137); Gallego (2014).

¹⁷ Platón, *República*, 563d-e: τὸ δὲ δὴ κεφάλαιον, ἧν δ' ἐγώ, πάντων τούτων συνηθροισμένων, ἐννοεῖς ὡς ἀπαλὴν τὴν ψυχὴν τῶν πολιτῶν ποιεῖ, ὥστε κἂν ὅτιοῦν δουλείας τις προσφέρηται, ἀγανακτεῖν καὶ μὴ ἀνέχεσθαι; τελευτῶντες γάρ που οἴσθ' ὅτι οὐδὲ τῶν νόμων φροντίζουσιν γεγραμμένων ἢ ἀγράφων, ἵνα δὴ μηδαμῆ μηδεὶς αὐτοῖς ἧ δεσπότης.

Panatenáico, al cotejar en ambos discursos la constitución ancestral, esto es, la democracia instaurada por Solón y restablecida por Clístenes, con la situación que estaría vigente en la Atenas de su tiempo. En efecto, en el primero de los textos (7.20-22) el problema que explícitamente se destaca es la existencia de dos igualdades, una que asigna lo mismo para todos (*tês t' auton hapasin aponemouses*), que es la que Platón ponía de relieve, y otra que da a cada uno según su mérito (*kata ten axian*); mientras que esta última es la que se había puesto en obra en la constitución ancestral, en cambio, en la situación criticada por Isócrates la vigencia de la primera llevaba a que se considerase que “era democracia el libertinaje, libertad la ilegalidad, igualdad política la libertad de palabra y felicidad el abuso de poder hacer todo esto”¹⁸. En el segundo testimonio (12.130-131), prácticamente en el final de su vida, el orador insiste con su visión sobre las virtudes de la constitución ancestral, que se remonta a Cécrope, Erictonio y sus descendientes hasta Teseo, quien entrega el gobierno a las generaciones más recientes: una democracia que no gobierna al azar ni cree que “el libertinaje es libertad y el abuso de poder hacer cualquiera lo que desee felicidad”¹⁹.

En *Areopagítico* (12.130), Isócrates parece distanciarse de Platón al describir la constitución ancestral “no solo como la más imparcial y más justa sino también como la más conveniente para todos y la más placentera (*hedistes*) para los que la usan”²⁰. Esta diferencia de criterios en cuanto al papel del placer en relación con la constitución tal vez resulte algo anecdótico, aunque imposible de ignorar en el contexto de nuestro argumento. El problema quizás no radique solamente en el carácter placentero sino en su conjunción con los excesos y los abusos inherentes al tipo de democracia en la que impera la misma igualdad para todos y, por ello, se puede hacer lo que se desee, como ya veremos. Más allá de todo esto, lo que Isócrates y Platón ponen de manifiesto es el hecho de que existe una dimensión de la democracia que se articula con el placer.

Aristóteles no es ajeno a esta problemática (*Política*, 1310a 25-36). La dificultad

¹⁸ Isócrates, 7.20: τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ' ἐξουσίαν τοῦ πάντα ποιεῖν εὐδαιμονίαν (Mathieu, 1942). Empleo, con cambios, la traducción española de Guzmán Hermida (1980).

¹⁹ Isócrates, 12.131: τὴν μὲν ἀκολασίαν ἐλευθερίαν εἶναι, τὴν δ' ἐξουσίαν ὅ τι βούλεται τις ποιεῖν εὐδαιμονίαν (Brémond & Mathieu, 1962). Para la traducción al español, cf. Guzmán Hermida (1980).

²⁰ Isócrates, 12.130: οὐ μόνον εἶναι κοινοτάτης καὶ δικαιοτάτης, ἀλλὰ καὶ συμφορωτάτης ἅπασιν καὶ τοῖς χρωμένοις ἡδίστης.

de las democracias más extremas estriba en que definen mal la libertad, porque al ser la multitud soberana (*to pleîon eînai kyrion*) se equiparan justicia con igualdad y ésta con la opinión de la multitud (*doxe tõi plethei*); así, la libertad y la igualdad se identifican con hacer lo que cualquiera desee (*eleutheron de kai ison to ho ti an bouletai tis poieîn*). “De modo que, colige Aristóteles, en tales democracias vive cada uno como esee y va a donde quiera (*zê... hekastos hos bouletai, kai eis ho khrezon*), como dice Eurípides. Pero esto es malo, pues no debe ser considerado una esclavitud el vivir de acuerdo con el régimen, sino una salvación”²¹; retomando así, pero a su manera, lo que indicaba Platón cuando asociaba las leyes que los demócratas no respetan con una especie de amo y, por ende, con una forma de esclavitud que el pueblo rechaza.

En efecto, los pobres, por ser más numerosos, son más poderosos (*kyrioterous*) que los ricos haciendo que la opinión de la mayoría sea soberana; a esto se suma que la libertad democrática implica el hecho de vivir como cualquiera lo desee (*to zên hos bouletai tis*); de lo cual se deriva que en este tipo de democracia el pueblo aspira a no ser gobernado por nadie (*to me arkhesthai... hypo methenos*), poniendo en evidencia así su carácter anárquico; para que cualquiera pueda hacer lo desee tiene que existir una capacidad de decidir no limitada por nada ni por nadie (*Política*, 1317a 40-b 17). El hecho de tolerar que cualquiera pueda vivir como lo desee (*to zên hopos tis bouletai*) asimila a los ciudadanos con la anarquía de esclavos, mujeres y niños, subvirtiendo las jerarquías, tal como ya lo denunciaba Platón. Aristóteles concluye: “Gran interés habrá en apoyar esta clase de régimen, pues para la multitud (*toîs polloîs*) es más placentero (*hedion*) vivir desordenadamente (*te zên ataktos*) que con moderación” (1319b 1-32)²².

Así, el hecho de que cualquiera haga lo que desee tiene sentido estrictamente en función de caracterizar a la democracia y no al individuo democrático. Cada uno hace lo que quiere porque la libertad y la igualdad se conciben como soberanía de la multitud, cuya expresión política es la soberanía del pueblo decidiendo decretos en

²¹ Aristóteles, *Política*, 1310a 32-36: ὥστε ζῆ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῆζων, ὡς φησὶν Εὐριπίδης. τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον, οὐ γὰρ δεῖ οἶεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν (Ross, 1957). Empleo, con cambios, la versión española de García Valdés (1988).

²² Aristóteles, *Política*, 1319b 30-32: πολὺ γὰρ ἔσται τὸ τῆ τοιαύτη πολιτεία βοηθοῦν: ἥδιον γὰρ τοῖς πολλοῖς τὸ ζῆν ἀτάκτως ἢ τὸ σωφρόνως.

asamblea o dictámenes en tribunales²³. Aristóteles deja ver que en la democracia la posibilidad de que cualquiera pueda hacer lo que se le ocurra significa que la *exousia* no se deriva de una facultad individual sino de la capacidad colectiva del pueblo para mantener la igualdad aritmética; sin esta última no existiría dicha libertad extrema, que implica prácticamente un abuso de poder. Según indica Fred Miller (1996, pp. 900-901): “Siguiendo a Platón, Aristóteles critica la democracia por identificar la *eleutheria* con la *exousia* irrestricta, la capacidad de hacer cualquier cosa que se quiera, que hace que la libertad degenere en licencia, y la *pólis* en una condición anárquica”.

Los innecesarios placeres democráticos: *demerastia* y *demegoria*

Para Platón y Aristóteles, el mal de la democracia está en su índole placentera (*hedeîa*, *hedion*), en el hecho de poder vivir en desorden. Si la moderación primara, los placeres quedarían restringidos, o incluso anulados. Así, el placer irrestricto caracteriza a la política democrática, que habilita la materialización sin límite alguno del deseo de cualquiera. Dimensión evidente de todo esto es la relación amorosa, sexual, símbolo paradigmático de la intersección entre placeres y deseos, salvo que se los controle o se los suprima. Volvamos, una vez más, a Platón, quien ya ha venido preparando desde siempre el golpe de efecto capaz de vincular el carácter placentero de la democracia con la cópula sexual bajo las especies del poder hacer lo que cualquiera desee.

Para Platón, la igualdad y la libertad imperantes en la democracia generan no solo la equiparación entre iguales y desiguales sino que también acarrearán una absoluta mezcolanza (*pantodapos*) y abigarramiento (*poikilia*). Se podría decir que se trata de un amasijo de hombres de todo tipo, de un seductor manto multicolor con todos los caracteres (*República*, 557c, 561e), que se asemeja a un enjambre de zánganos, que son calificados como bestias feroces y terribles (*aithosi thersi kai deinoîs*), lo cual nos devuelve al problema de la disolución de las jerarquías y a la animalidad; al igual que los zánganos, los hombres están colmados y gobernados por múltiples e innecesarios placeres y deseos (*hedonôn kai epithymiôn*), de toda especie y variedad, entre los que destacan los excesos en la comida y el sexo (*aphrodision*) (559a-d), dando a entender

²³ Cf. Aristóteles, *Política*, 1292a 2-37; [Aristóteles], *Constitución de los atenienses*, 41.1-2.

de esta manera que esta situación implica dar rienda suelta a todos los instintos “más bajos”, buscando siempre más, y por eso existe el abuso de poder hacer siempre lo que se desee. En estas condiciones, la vida del varón isonómico se asimila al alma del joven con el que Platón ejemplifica el comportamiento del individuo democrático, en el que conviven deseos contradictorios que se multiplican y se fortalecen, llevándolo “hacia las mismas compañías, y en secreta cópula sexual engendran una multitud”²⁴. En efecto, esta multitud procede de la indiscriminación entre los placeres necesarios y los innecesarios, pues todos se consideran semejantes, sin distinguir los deseos nobles y buenos de los perversos –al igual que sucede con los hombres en la democracia, ya que impone la misma igualdad para iguales y desiguales–, satisfaciendo así cada nuevo deseo que sobreviene (560a-562a): “No hay ningún orden ni obligación en su vida, sino que, considerando esta vida placentera, libre y dichosa (*hedyn te de kai eleutherion kai makarion*), la lleva a fondo”²⁵. Y si de placeres, deseos y cópulas sexuales se trata, la multiplicación y la indiscriminación implican la búsqueda permanente de un plus de goce, de todo tipo y para todos, siempre yendo por más. Una “banda inconsolable”, para la que cualquier forma de estimulación resulta siempre algo insuficiente.

En estos pasajes de *República* no se nomina bajo el signo de eros la urdimbre que se entreteje entre placeres, deseos y coitos. Sin embargo, desde el momento en que la democracia es definida en relación con los placeres y los deseos irrestrictos, sin constricciones ni discriminaciones entre los virtuosos y los perversos, y que éstos se entrecruzan con el acto sexual real o metafórico, entramos en una erótica de la política democrática, como la indagada por Wohl y Scholtz. En este sentido, el libro VIII de *República* parece elaborar en el plano general del goce lascivo inherente al régimen democrático, y al individuo isonómico que allí se configura, lo que Platón encuadra en un plano más específico en otros diálogos, como en el primer *Alcibíades*, si se acepta la autenticidad de su autoría, y en *Gorgias*. Nos referimos a la caracterización que allí se hace de la relación entre el líder y el pueblo bajo el modo de un vínculo amoroso:

²⁴ Platón, *República*, 560b: πρὸς τὰς αὐτὰς ὁμιλίαις, καὶ λάθρα συγγιγνόμεναι πλῆθος ἐνέτεκον.

²⁵ Platón, *República*, 561d: καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπεστιν αὐτοῦ τῷ βίῳ, ἀλλ’ ἡδύν τε δὴ καὶ ἐλευθέριον καὶ μακάριον καλῶν τὸν βίον τοῦτον χρῆται αὐτῷ διὰ παντός.

¡Esta tolerancia y despreocupación por nuestros requisitos que existe en ella, este desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos la ciudad, como el de que, salvo que cuente con una naturaleza excepcional, jamás va a llegar a ser un hombre bueno (*anêr agathos*) si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole; la soberbia con que se pisotean todos esos principios, sin que nadie se preocupe por cuáles hábitos alguien se encamina hacia la política, sino rindiendo honores con solo que diga que está bien dispuesto hacia la multitud (*eunous eînai tôi plethei*)! (*República*, 558b-c)²⁶.

Solo en esta ocasión se hace mención, en los pasajes examinados de *República*, a esta relación en la que se contrapone al hombre bueno (*anêr agathos*), varón noble educado para guiar la ciudad conforme a los principios de Calípolis, con aquel que recibe honores por el solo hecho de decir: *eunous eînai tôi plethei*. Esta expresión se puede traducir como: “que es benévolo o benevolente con la multitud”, con el sentido que originariamente tienen en latín los adjetivos *benevolus* y *benevolens*, es decir, “bien intencionado”, o “bien dispuesto”. El término *eunous* registra un uso bastante extendido durante los siglos V y IV, aunque a veces el objeto de dicha benevolencia aparece de modo diferente, en la medida en que se dirige a la ciudad o el pueblo²⁷. De las versiones revisadas, sin pretensión de exhaustividad, la francesa de Robert Baccou (1936) y la inglesa de Allan Bloom (1968) traducen *eunous* como *bienveillance* y *well*

²⁶ Platón, *República*, 558b-c: ἡ δὲ συγγνώμη καὶ οὐδ’ ὀπωσιοῦν μικρολογία αὐτῆς, ἀλλὰ καταφρόνησις ὧν ἡμεῖς ἐλέγομεν σεμνύοντες, ὅτε τὴν πόλιν ὠκίζομεν, ὡς εἰ μή τις ὑπερβεβλημένην φύσιν ἔχει, οὐποτ’ ἂν γένοιτο ἀνὴρ ἀγαθός, εἰ μὴ παῖς ὧν εὐθύς παίζει ἐν καλοῖς καὶ ἐπιτηδεύοι τὰ τοιαῦτα πάντα, ὡς μεγαλοπρεπῶς καταπατήσας’ ἅπαντ’ αὐτὰ οὐδὲν φροντίζει ἐξ ὁποίων ἂν τις ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ πολιτικά ἰὼν πράττη, ἀλλὰ τιμᾶ, ἐὰν φῆ μόνον εὐνοῦς εἶναι τῷ πλήθει.

²⁷ Sófocles, *Antígona*, 209: “benefactor” (*eúnous têide têi pólei*) (A. Alamillo); [Andócides], 4.16: “favorable” (*eunous tôi dêmōi*) (J. Redondo Sánchez); Lisias, 14.10: “leal” (*eunous tôi plêthei*); 18.6: “leal” (*eunous tôi hymeterōi plethei*); 18.11: “simpatía” (*eunous tôi dêmōi*); 20.2: “partidario” (*eunous tôi plethei tôi hymeterōi*); 20.27: “bueno” (*eunous têi polei*) (J.L. Calvo Martínez); Isócrates, 12.241: “benévolo” (*eunous tôi plethei*) (J.M. Guzmán Hermida); Demóstenes, 18.84: “amable” (*eunous tôi dêmōi*); 18.171: “bien dispuesto” (*eunous têi polei*) (A. López Eire); *Exordio*, 50.2: “benévolo” (*eunous têi polei*); Anaxímenes, *Retórica a Alejandro*, 29.7: “lo mejor” (*eunous têi polei*) (J.L. López Cruces, Javier Campos Daroca y M.A. Márquez Guerrero). (Las traducciones al español del término *eunous* consignadas entre comillas proceden de las versiones de las obras citadas publicadas por la Biblioteca Clásica Gredos; se indica entre paréntesis los nombres de quienes han estado a cargo de tales traducciones).

disposed, respectivamente; tres traducciones al español, entre ellas la recién citada de Eggers Lan, vierten “amigo del pueblo”²⁸, al igual que en francés Émile Chambry (1934: *ami du peuple*) y en inglés G.R.F. Ferrari y Tom Griffith (2000: *friend of the people*); mientras que Paul Shorey (1935) e Ivor A. Richards (1942) proponen sin ambages: *he loves the people*, “que ama al pueblo”, aun cuando Platón use *plêthos* y no *dêmos*.

Estos dos últimos casos pueden resultar sobreinterpretaciones, pero ponen de relieve con claridad el problema de la traducibilidad al que aludíamos inicialmente²⁹, que en este caso parecen derivarse de un enunciado sobre el que Platón opera en *Alcibíades* y en *Gorgias* y que, como ya vimos, es posible rastrear en Tucídides y, sobre todo, en Aristófanes³⁰. En este contexto, la expresión con la que Platón caracteriza en *República* la relación entre la multitud y quien recibe sus honores con solo decir que le es favorable cobra el sentido de amor al pueblo, así como en *Caballeros* de Aristófanes (779), pues Morcillero le dice a Demo que Paflagonio no lo quiere ni es benévolo con él (*oukhi phileî s' oud' est' eunous*), siendo el primero quien aparece como noble y amigo del pueblo (*gennaïon kai philodemon*) (787). En *Alcibíades*, uno de los ejes del diálogo radica en el modo de persuadir ante el pueblo en la asamblea (114b-d); pero, más allá del objetivo específico de la mayéutica socrática, lo que se pone de relieve es el poder que adquiere el orador que es capaz de convertirse en líder (105a-b), aunque también la potencia del pueblo, que en términos platónicos se plantea como una corrupción de quienes se dejan llevar por el amor del pueblo, tal como Sócrates le dice a Alcibíades:

Y ahora, si no te corrompe (*diaphtharêis*) el pueblo ateniense y no te vuelves peor, no te abandonaré. Pues esto es lo yo más temo: que convirtiéndote en amante del pueblo (*demerastes*) te nos corrompas (*diaphtharêis*), puesto que a muchos buenos (*agathoi*) atenienses les ha pasado eso anteriormente (132a)³¹.

²⁸ Cf. Camarero (1963); Gómez Robledo (1971). (Cabe reiterar que alteramos la versión de Eggers Lan).

²⁹ Solo como un indicio, ver las distintas versiones españolas para el término *eunous* citadas en n. 27.

³⁰ Cf. Nightingale (1995, pp. 185-190); Petre (2009, pp. 160-163).

³¹ Platón, *Alcibíades I*, 132a: καὶ νῦν γε ἂν μὴ διαφθαρῆς ὑπὸ τοῦ Ἀθηναίων δήμου καὶ αἰσχίων γένη, οὐ μὴ σε ἀπολίπω. τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστὴς ἡμῖν γενόμενος διαφθαρῆς: πολλοὶ γὰρ ἤδη καὶ ἀγαθοὶ αὐτὸ πεπόνθασιν Ἀθηναίων. (Burnet, 1903). Tomo como base, con cambios significativos, la traducción al español de Velásquez (2013).

Como se deduce de los argumentos de Victoria Wohl (1999; 2002, pp. 124-170), esta formulación solo destaca los efectos del rol del pueblo sobre Alcibíades, a quien Sócrates pretende rescatar, puesto que hay otra imagen del líder que se construye a partir de su papel como tirano respecto del cual los atenienses serían sus *eromenoi*. Pero prosigamos en el terreno de los diálogos platónicos y saquemos ciertos corolarios de las interferencias que parecen surgir entre la *demerastia* de los demagogos cómicos y de Alcibíades y la *eunoia* de los líderes cuando esta se dirige a la muchedumbre. En efecto, el término *demerastês* parece conectarse con el enunciado *eunous tõi plethei*, y, de forma implícita, haber guiado su lectura con el sentido de amigo o amante del pueblo, dado el contexto en el que esta expresión se insiere en el ya comentado pasaje de *República*, donde el accionar del líder que solo busca la aprobación de la multitud depende de un régimen político que con total arrogancia degrada, desprecia y pisotea las excelsas pautas de Calípolis. En cualquier caso, el punto principal es que la relación entre el pueblo y los líderes se representa como un vínculo amoroso en el que éstos tienen la función activa con respecto a aquél y donde no se puede excluir las evidentes connotaciones sexuales, evocando el papel del adulto en relación con el joven en la pederastia griega, que es fundamentalmente un acoplamiento homoerótico concebido como *paideia* en el marco de los círculos aristocráticos, como las heterías áticas³². En la comedia de Aristófanes, como vimos, Morcillero se encarga de poner en claro que el problema no radica en concebir de esta manera la relación entre el pueblo y los líderes sino en que aquél no elige a los *kaloï k'agathoi* para que desempeñen como dirigentes. Si esto último ocurriera, conforme a los intereses de los caballeros, entonces el pueblo en posición de *eromenos* sería bien dirigido y educado adecuadamente por sus *erastai*.

Pero para Platón la cuestión no es tan sencilla, porque el problema no radica en el estatus de quienes ejercen el liderazgo sino en la existencia misma de la democracia, aun si en *Gorgias* la corrupción que el pueblo produce en quien pretende liderarlo se presenta como una que, a la inversa de *Alcibíades*, afecta a los ciudadanos a partir de

³² Cf. Dover (1989, pp. 164-165, 2002).

la adulación del demagogo³³. En este sentido, uno de los ejes centrales del diálogo gira en torno al papel de la retórica y, por consiguiente, del orador, insistiendo en torno de la *demegoria* y el *demegoros*, es decir, la oratoria de asamblea y quien la practica. Precisamente, la definición socrática de la retórica como un simulacro (*eidolon*) de una parte de la política se debería al hecho de que aquella funciona a partir de la adulación (*kolakeia*) con el fin de procurar regocijo y placer (*kharitos kai hedonês*) momentáneos, pero, al mismo tiempo, engañando (*exapatâi*) a quienes escuchan los discursos como si fueran entendidos, pero que en rigor caen en la insensatez (462d-465e). No obstante, el vínculo entre orador y audiencia no se establece de forma unidireccional, puesto que aquél cambia su parecer conforme a las demandas de ésta. Esto es lo que se pone de relieve al final del diálogo en la comparación que Sócrates establece entre sus dos amores (*erônte*), Alcibíades y la filosofía, y los dos de Calicles, el *dêmos* ateniense y Demo el hijo de Pirilampes. En virtud de la analogía entre las posiciones de Sócrates y Calicles, ambos aparecen en la posición activa del adulto que ya indicamos en relación con el uso de la palabra *demerastês* en *Alcibíades*. Pero Calicles siempre cede ante los cambios de humor de sus amados, quienes aparecen evocados dos veces mediante *ta paidika* y *tôn paidikôn* en clara referencia a la metafórica situación etaria de ambos:

Me doy cuenta de que, en ninguna ocasión, aunque eres hábil, puedes oponerte a lo que dicen tus amores (*ta paidika*), ni a sus puntos de vista, sino que te dejas llevar por ellos de un lado para otro. En la asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo ateniense dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él desee (*bouletai*); también respecto a ese bello joven (*neanian*), el hijo de Pirilampes, te sucede otro tanto. En efecto, no eres capaz de hacer frente a las determinaciones ni a las palabras de tus amores (*tôn paidikôn*) (481d-e)³⁴.

³³ Ver Newel (2000, pp. 9-41). Cf. Paizi (2014).

³⁴ Platón, *Gorgias*, 481d-e: αἰσθάνομαι οὖν σου ἐκάστοτε, καίπερ ὄντος δεινοῦ, ὅτι ἂν φῆ σου τὰ παιδικὰ καὶ ὅπως ἂν φῆ ἔχειν, οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, ἀλλ' ἂν καὶ κάτω μεταβαλλομένου: ἔν τε τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐάν τι σοῦ λέγοντος ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων μὴ φῆ οὕτως ἔχειν, μεταβαλλόμενος λέγεις ἂ ἐκεῖνος βούλεται, καὶ πρὸς τὸν Πυριλάμπους νεανίαν τὸν καλὸν τοῦτον τοιαῦτα ἕτερα πέπονθας. τοῖς γὰρ τῶν παιδικῶν βουλευμάσιν τε καὶ λόγοις οὐχ οἷός τ' εἶ ἐναντιοῦσθαι (Burnet, 1903). Empleo, con leves cambios, la traducción al español de Calonge Ruiz, en *idem*, Acosta, Olivieri & Calvo (1983).

Así pues, el orador amante termina siendo arrastrado a hacer todo lo que el pueblo amado desee, en la medida en que esto sería lo constitutivo de la democracia. Nuevamente, al igual que en *Alcibíades*, el poder del líder solo es posible en virtud de la potencia del pueblo ateniense, que admite como líder a quien sea el más semejante a él (*homoiotaton*) y que actúe como su amigo (*prophilês*). Calicles solo conseguirá la amistad (*philia*) del *dêmos* ateniense y de Demo el hijo de Pirilampes volviéndose el más semejante a uno y otro: así, el líder se convierte en político y orador, y aquéllos se regocijan (*khairousi*) porque escuchan lo que concuerda con su pensamiento.

La democracia en sus prácticas concretas, en su funcionamiento asambleario, está, pues, atravesada por el goce: placer, deseo, amor, sexo, regocijo; a punto tal que, ante una nueva disquisición de Sócrates que Calicles no acaba de comprender (513a-c), aquél concluye su diagnóstico de la siguiente manera: “El amor del pueblo (*ho dêmos... eros*), sin duda, Calicles, arraigado en tu alma me hace frente”³⁵. Esta articulación entre *dêmos* y *eros*, en el marco de los vínculos pederastas aludidos en el diálogo, repone la forma amorosa graficada por *demerastês* en *Alcibíades*: “El amor del pueblo, concluye Rachana Kamtekar (2005, p. 338), manifestado en la forma en que el pueblo guía sus deseos y aversiones, ha resultado ser el más básico de los compromisos de Calicles”.

A modo de conclusión

¿Qué es lo que tanto molesta de estas relaciones entre los líderes y pueblo y, por consiguiente, del régimen democrático? ¿A qué responden estas representaciones pornográficas denigrantes de dichos vínculos entre líderes y pueblo en la asamblea? La democratización del goce, esto es, la capacidad del pueblo para plasmar una relación amorosa en la que establece las condiciones del vínculo y su permanencia, tiene como factor básico la igualdad sin atenuantes, irrestricta, tanto de los integrantes del pueblo como de quienes se convierten en sus líderes. Entre aquéllos se cuentan todos los que la élite aristocrática consideraba viles, inferiores, los *poneroi*, elevados al mismo rango sociopolítico que los que se autopercebían como “naturalmente” honestos, superiores, los *khrestoi*, dicotomía bien graficada en el libelo *República de los atenienses* del Viejo

³⁵ Platón, *Gorgias*, 513c: ὁ δήμου γὰρ ἔρωσ, ὃ Καλλίκλεισ, ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῆ ἀντιστατεῖ μοι.

Oligarca. No olvidemos, en este marco, que partiendo de la equiparación entre padres e hijos Platón llegaba a la de hombres y animales como acción y efecto de la existencia misma de la democracia. Como se pone de relieve en otro pasaje de *República* (557a): “Entonces, la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria (*hoi penetes nikesantes*), matan a unos, destierran a otros, y a los demás (*tois loipois*) los hacen partícipes en igualdad (*ex isou metadôsi*) del gobierno y las magistraturas”³⁶.

Es ese resto, como sentido específico de *loipos*, sin más autoridad que la fuerza de su victoria sobre la parte “naturalmente” autorizada para gobernar, lo que está en el origen de la democracia desde su instauración. Pero esta mezcla promiscua es también la de los líderes: el pueblo no es amante de los *kaloï k’agathoi* sino de los vendedores de lámparas, cordeleros, zapateros o curtidores; y cuando se trata de un líder de origen aristocrático, el problema es que el pueblo termina corrompiéndolo, y, finalmente, se convierte en alguien igual al pueblo, a quien debe parecerse para poder liderarlo. Así, al entrar en ese vínculo amoroso, todos se vuelven parte de ese resto no calificado: esa relación de placer y deseo instituye el propio destino de la democracia.

En efecto, del Discurso Fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles –en el que los atenienses aparecen como amantes (*erastas*) de una entidad abstracta como la *pólis* sin que haya allí placer alguno–, a los pasajes de *Caballeros* de Aristófanes –en los que se repone el principio del placer-deseo como inherente a las relaciones amorosas ya no con la ciudad sino entre los demagogos y el pueblo atenienses, a partir de la figura del *erastês tou demou*, apelando a los roles activo y pasivo de las relaciones pederastas y transformando la metafórica relación amorosa en prostitución–, vemos esbozarse un discurso eminentemente crítico de la situación democrática, que lecturas posteriores como las de Isócrates, Platón y Aristóteles no cesarán de profundizar, en primer lugar, poniendo de relieve los excesos característicos de la democracia que se condensan en la *exousia* y la anarquía, no como derivas de un funcionamiento que se deja de ajustar a la norma sino como aspectos que le son inherentes. En segundo lugar, es sobre todo esto que Platón se monta en *Gorgias*, donde la *demegoria* es la otra cara del “amor del pueblo” que ponen de manifiesto los demagogos en sus actitudes como una condición

³⁶ Platón, *República*, 557a: δημοκρατία δὴ οἶμαι γίγνεται ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν.

que estos tienen interiorizada, ya arraigada en su alma, y en *Alcibíades I*, donde acuña el término *demerastês* para señalar, al igual que Aristófanes, la relación promiscua del líder con el pueblo, en la medida en que aquel es corrompido por este, según Platón, pero donde, paradójicamente, el primero aparece con el rol activo del *erastês* y el segundo el rol pasivo del *eromenos*, invirtiendo los lugares del corruptor y el corrupto.

Concluyendo nuestro recorrido, podemos afirmar que todas estas expresiones críticas buscan des-investir al dêmos de su singular poder por su falta de cualificación, su mescolanza, su desorden, incapacitado como estaría de practicar el verdadero amor con los andres agathoi. Por ende, como cualquiera disfruta del placer de hacer lo que desee y tiene la opción de elegir entre un sinnúmero abigarrado de comportamientos heterogéneos, la democracia resulta ser entonces un régimen político anárquico. Esta carencia de autoridad superior, que es a un tiempo una falta de medida, hace posible que se aplique el mismo criterio de igualdad sin distinguir entre quienes lo merecerían y aquellos que no lo merecerían. Esta indiscriminación es ese resto, ese equívoco, que radica en el dêmos considerado al mismo tiempo como el conjunto y como una parte del mismo; pues, sin diferenciación, sin principio de autoridad, en definitiva, sin arkhe, predomina en la situación democrática la anarquía de la igualación de cualquiera con cualquiera³⁷. Retomando a Jacques Rancière (1996, p. 30), el mal de la democracia no radica en el deseo insaciable de más goces y placeres de “esa banda inconsolable”: “El mal no es el siempre más sino el cualquiera, la revelación brutal de la anarquía última sobre la que descansa toda jerarquía”. El mal, pues, no radica en el goce en sí sino en que la democracia lo pone a disposición de cualquiera, de esa banda hecha de restos. ¿Dijimos democracia? Reemplacemos por “populismo” y tendremos el discurso actual en que predomina la denigración del pueblo cuando aparece como sujeto político.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer III* [1998]. (A. Gimeno Cuspinera, trad.). Valencia: Pre-Textos.

Baccou, R. (1936). *Platon. Oeuvres complètes, IV: La République* (intr., trad. y notas).

³⁷ Remito aquí a los desarrollos de mi libro: Gallego (2018).

Paris: Garnier.

Balot, R.K. (2001). Pericles' Anatomy of Democratic Courage. *American Journal of Philology*, 122, 505-525.

Balot, R.K. (2004a). Courage in the Democratic Polis. *Classical Quarterly*, 54, 406-423.

Balot, R.K. (2004b). Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation. En I. Sluiter & R. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity* (pp. 233-259). Leiden: Brill.

Balot, R.K. (2004c). The Dark Side of the Democratic Courage. *Social Research*, 71, 73-106.

Balot, R.K. (2007). Subordinating Courage to Justice: Statecraft and Soulcraft in Fourth-Century Athenian Rhetoric and Platonic Political Philosophy. *Rhetorica*, 25, 35-52.

Balot, R.K. (2008). Socratic Courage and Athenian Democracy. *Ancient Philosophy*, 28, 49-69.

Balot, R.K. (2009). The Virtue Politics of Democratic Athens. En S.G. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (pp. 271-300). Cambridge: Cambridge University Press.

Balot, R.K. (2010). Democratizing Courage in Classical Athens. En D.M. Pritchard (ed.), *War, Democracy and Culture in Classical Athens* (pp. 88-108). Cambridge: Cambridge University Press.

Balot, R.K. (2014). *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.

Bloom, A. (1968). *The Republic of Plato* (intr., trad. y notas). New York: Basic.

Breaugh, M. (2007). *L'expérience plébéienne: Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris: Payot.

Brémond, É. & Mathieu, G. (1962). *Isocrate. Discours, IV: Philippe-Panathénaïque-Lettres-Fragments* (ed., intr., trad. y notas). Paris: Les Belles Lettres.

Burnet, J. (1902-7). *Platonis opera*. Oxford: Oxford Classical Texts.

Calame, C. (2002). *Eros en la Antigua Grecia [1992]*. (E. Pérez Rodríguez, trad.). Madrid: Akal.

Calhoun, C. & Solomon, R. (eds. 1984). *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophical Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

- Calonge Ruiz, J., Acosta, E., Olivieri, F.J. & Calvo, J.L. (1983). *Platón. Diálogos, II: Gorgias-Menéxeno-Eutidemo-Menón-Crátilo* (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Camarero, A. (1963). *Platón. República* (trad.; intr. y notas L. Farré). Buenos Aires: EUDEBA.
- Cassin, B. (2016). *Éloge de la traduction: Compliquer l'universel*. Paris: Fayard.
- Chambry, É. (1934). *Platon. Oeuvres complètes, VII/2^e: La République, Livres VIII-X* (ed., intr. y trad.). Paris: Les Belles Lettres.
- Coulon, V. & van Daele, M. (1923). *Aristophane, I: Les Acharniens-Les Cavaliers-Les Nuées* (ed., intr., trad. y notas). Paris: Les Belles Lettres.
- Dover, K.J. (1989). *Greek Homosexuality²* [1978]. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Eggers Lan, C. (1986). *Platón. Diálogos, 4: República* (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Ferrari, G.R.F. & Griffith, T. (2000). *Plato. The Republic* (ed., intr. y trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallego, J. (2011). Degeneraciones y regeneraciones de un cuerpo (político). Las somatizaciones de la ciudadanía en la democracia ateniense. En M. Calafell & A. Pérez (eds.), *El cuerpo en mente: Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo* (pp. 337-344). Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Gallego, J. (2014). Si esto es un hombre (griego): la subjetividad del ciudadano modélico y los seres desubjetivados. *Phoînix*, 20/1, 40-58.
- Gallego, J. (2015). La desubjetivación del *dêmos*: pérdida del coraje político y olvido del acontecimiento democrático. *Phoînix*, 21/2, 59-84.
- Gallego, J. (2016). La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense. *Nova Tellvs*, 33/2, 13-54
- Gallego, J. (2018). *La anarquía de la democracia: Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gallego, J. & Fernández, C.N. (eds. 2019). *Democracia, pasión de multitudes: Política, comedia y emociones en la Atenas clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- García Valdés, M. (1988). *Aristóteles. Política* (intr. trad. y notas). Madrid: Gredos.

- Gil Fernández, L. (1995). *Aristófanes. Comedias, I: Los Acarnienses-Los Caballeros* (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Gómez Robledo, A. (1971) *Platón. La República* (bilingüe; intr., trad. y notas). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guzmán Guerra, A. (1989). *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso* (intr., trad. y notas). Madrid: Alianza.
- Guzmán Hermida, J.M. (1980). *Isócrates. Discursos, II* (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Jones, H.S. & Powell, J.E. (1942). *Thucydides historiae, I: Books I-IV* (ed.). Oxford: Oxford Classical Texts.
- Kamtekar, R. (2005). The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato's *Gorgias*. *Ancient Philosophy*, 25/2, 319-339.
- Konstan, D. (2004). Las emociones en la antigüedad griega. *Pensamiento y Cultura*, 7, 47-54.
- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Konstan, D. (2007). Anger, Hatred, and Genocide in Ancient Greece. *Common Knowledge*, 13/1, 170-186.
- Konstan, D. & Rutter, K. (eds. 2003). *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Koziak, B. (2000). *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Loraux, N. (2008a). *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas* [1997]. (S. Vassallo, trad.). Buenos Aires: Katz.
- Loraux, N. (2008b). *La guerra civil en Atenas: La política entre la sombra y la utopía* [2005]. (A. Iriarte, trad.). Madrid: Akal.
- Lozano Nembrot, M. (2016). Amores en pugna: desarrollos y tensiones de la concepción de éros en Esquines y Platón. *Controversia*, 12/1, 30-36.
- Lozano Nembrot, M. (2018a). La erótica griega y el problema de la *enkráteia*. En M.C. Colombani, G. Fernández Parmo & J.M. Gerardi (eds.), *Actas del Tercer Simposio*

Nacional de Filosofía Antigua: "Legalidad cósmica y legalidad humana en la Filosofía Antigua" (pp. 191-201). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata (http://www.aafa.org.ar/AAFA-Actas_III_Simposio_Nacional_de_Filosofia_Antigua.pdf).

Lozano Nembrot, M. (2018b). Los *erotikòì lógoi* de Lisias y la moral griega. *Symploké: Revista Filosófica*, 8, 51-67.

Ludwig, P. (2002). *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mathieu, G. (1942). *Isocrate. Discours, III: Sur la paix-Aréopagitique-Sur l'échange* (ed., intr., trad. y notas). Paris: Les Belles Lettres.

Miller, F. (1996). Aristotle and the Origins of Natural Rights. *Review of Metaphysics*, 49, 873-907.

Monoson, S.S. (1994). Citizen as *Erastes*: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration. *Political Theory*, 22/2, 253-276.

Montepaone, C. (1992). Bendis tracia ad Atene: l'integrazione del 'nuovo' attraverso forme dell'ideologia. En M.-M. Mactoux & É. Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, 6: *Religion* (pp. 201-219). Paris: Les Belles Lettres.

Newel, W. (2000). *Ruling Passions: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Nightingale, A.W. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.

Paizi, E. (2014). *Ἐραστής τοῦ δήμου: Eine Untersuchung zum Ursprung der Ideen von Kallikles in Platons „Gorgias“*, Heidelberg (Trabajo de Seminario: "Platons politische Philosophie und die zeitgenössische Politik", Prof. Dr. Kai Trampedach). (DOI: 10.13140/rg.2.2.32235.85288; consulta: 07/09/2018).

Petre, Z. (2009). Revenants et sauveurs: le *Ménexène* de Platon et le théâtre attique. En M. Neamțu & B. Tătaru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity, and Meaning: Selected*

- Essays in Honor of Andrei Pleșu's Sixtieth Anniversary* (pp. 155-168). Bucharest: Zeta.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía* [1995]. (Horacio Pons, trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Richards, I.A. (1942). *The Republic of Plato* (intr. y trad.). New York: Norton.
- Robson, J. (2013). The Language(s) of Love in Aristophanes. En E. Sanders, C. Thumiger, C. Carey & N.J. Lowe (eds.), *Erôs in Ancient Greece* (pp. 251-266). Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. (1957). *Aristotelis política* (ed.). Oxford: Oxford Classical Texts.
- Rothwell Jr., K.S. (1990). *Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae*. Leiden: Brill.
- Santoro, D. (2014). El peronismo es la democratización del goce. *Nac&Pop: Red Nacional y Popular de Noticias*, 28 de septiembre (<http://nacionalypopular.com/2014/12/20/el-peronismo-es-la-democratizacion-del-goce/#23>; consulta: 12/10/2018).
- Scholtz, A. (2004). Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' *Knights*. *Transactions of the American Philological Association*, 134, 263-293.
- Scholtz, A. (2007). *Concordia Discors: Eros and Dialogue in Classical Athenian Literature*. Washington DC: Center for Hellenic Studies.
- Shorey, P. (1935). *Plato. The Republic, II: Books VI-X* (ed., intr. y trad.). Cambridge MA: Harvard University Press.
- Solana Dueso, J. (1994). *Aspasia de Mileto: Testimonios y discursos*. Barcelona: Anthropos.
- Torres Esbarranch, J.J. (1990). *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso: Libros I-II* (trad. y notas; intr. J. Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- Velásquez, Ó. (2013). *Alcibíades* (intr., ed., trad. y com.). Santiago de Chile: Táchitas.
- Wertmüller, L. (1973). *Film d'amore e d'anarchia, ovvero: Stamattima alle 10 in via dei Fiori nella nota casa di tolleranza* (<http://www.linawertmuller.com/schede/film.htm>; consulta: 12/10/2018).
- Wohl, V. (1999). The Eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, 18/2, 349-385.
- Wohl, V. (2002). *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.

O que esta mulher está fazendo aqui?
A coragem de Alceste no *Banquete* de Platão *

What is this woman doing here?

Alcestis' courage in Plato's *Symposium*

Por: Fernanda Pio*

Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

Email: frpio@gmail.com;

ORCID: 0000-0002-8614-9134

Gabriele Cornelli**

Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

Email: cornelli@unb.br

ORCID: 0000-0002-5588-7898

Fecha de recepción: 31/01/2019

Fecha de aprobación: 8/03/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143708

Resumo

Este artigo objetiva analisar a menção de Fedro à Alceste em seu discurso de elogio a *Erōs* no *Banquete* de Platão, buscando compreender a função deste exemplo, verificando a utilização da personagem como modelo relacionado à virtude da coragem (*andreia*), tipicamente relacionada à masculinidade, e a comparação com os personagens de Orfeu e Aquiles. No elogio, Fedro, após tratar da origem e das virtudes de *Erōs*, demonstra o poder do deus referenciando o amor na relação pederástica, exclusivamente homoerótica, entre *erastēs*, amante, e *erōmenos*, amado. Afirma que se um exército ou toda uma cidade fossem formados por *erastai* e *erōmenoi* esta seria a melhor maneira de convivência. Após afirmar que até mesmo as mulheres seriam capazes do maior ato de amor possível, morrer pelo amado ou amada, é inserido o exemplo de Alceste, que morreu no lugar de seu marido Admeto. Uma série de

* Programa de Pós-Graduação em Metafísica, linha de pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental

* Licenciada em Filosofia por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais (Brasil). Doctoranda en Filosofía, Universidad de Brasilia (Brasil).

** Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de San Pablo (Brasil). Docente de Filosofía Antigua en el Departamento de Filosofía, Universidad de Brasilia (Brasil). Director de la Cátedra UNESCO *Archai* "On the origins of Western Thought" Universidad de Brasilia (Brasil).

intérpretes identifica no texto o que seria a utilização de terminologia relacionada à pederastia, que pressupõe relação entre homens, para designar o relacionamento heterossexual da personagem, entendemos que isso não ocorre. O objetivo deste artigo é questionar a interpretação comum da inserção de Alceste na dinâmica da pederastia, se distanciando das implicações que esta leitura traria para a compreensão da função da personagem no discurso de Fedro. A análise será desenvolvida em dois momentos: primeiro, se verificará a menção da personagem como primeiro exemplo de performance de uma virtude tipicamente masculina no contexto de um discurso e de um diálogo que apresentam quase que exclusivamente referências à masculinidade; num segundo momento, se analisará a relação estabelecida por Fedro entre as personagens e as histórias de Alceste, Orfeu e Aquiles.

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, Alceste, Gênero, Pederastia

Abstract

This article aims to address the mention of Alcestis in Phaedrus's discourse praising *Erōs* at Plato's *Symposium*, intending to comprehend the function of this example, considering the use of the character as a model related to the virtue of courage, *andreia*, typically related to masculinity, and the comparison with the characters Orpheus and Achilles. In his praise, after addressing origin and virtues of *Erōs*, Phaedrus demonstrates *Erōs'* power in pederastic relationships, that are exclusively homoerotic, between an *erastēs*, the lover, and an *erōmenos*, the beloved one, affirming that if an army or a city were composed only by *erastai* and *erōmenoi*, that would be the best manner of coexistence. After affirming that even women are capable of the supreme act of love, dying for the beloved, the example of Alcestis is introduced, she died so her husband Admetus could live. A series of commentators claim that the text uses a terminology related to pederasty referring to Alcestis heterosexual relationship, we understand that this doesn't occur. The aim of this article is to question the interpretative possibility of Alcestis insertion on the dynamic of pederasty, distancing us of the implications that this insertion would bring to the comprehension of the character's presence at the discourse. Through the analysis of

the text and the argumentative structure we propose an analysis of Alcestis participation on the praise in two parts. Firstly, verifying the mention of the character as the first example performing a typically manly virtue on a discourse, and a dialogue, that display almost exclusively references to masculinity. Secondly, analyzing the relation established by Phaedrus between the examples of Alcestis, Orpheus and Achilles.

Keywords: Plato, Alcestis, *Symposium*, Gender, Pederasty

Cómo citar este artículo:

APA: Pio, F. & Cornelli, G., O (2019). O que esta mulher está fazendo aqui? A coragem de Alceste no Banquete de Platão. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 86-110. Recuperado de: (agregar dirección web)

O Banquete platônico

O *Banquete*, ainda que faça referência a um evento histórico, banquete oferecido por Agatão, em 416 aEC (Benardete; Bloom, 2001, p.181), para celebrar sua vitória como poeta trágico nas Lêneas, festival anual ateniense (Dover, 1980, p.9), se constitui de fato como obra de ficção, encentrada sobre os discursos que os simposiastas teriam proferido na ocasião. Temos indicação de que a narrativa do *Banquete* ocorre quinze anos após o evento que pretende rememorar (Rosen, 1987, p.7). No diálogo platônico, Apolodoro apresenta parte do relato que ouviu de Aristodemo, um dos presentes no evento, detalhes teriam sido confirmados por Apolodoro com o próprio Sócrates (173b).

Trata-se de um reconstrução propositalmente imperfeita “pelo uso dobrado do discurso indireto, Apolodoro conta o que lhe contou Aristodemo, formando uma espécie de “telefone-sem-fio” (Franco, 2016, p.30), e por referências à incompletude do relato, em (173e) Apolodoro define como “relato aproximado” e “tentativa de reprodução” e em (178a) revela que a memória de Aristodemo não havia guardado tudo que cada um dos oradores disse e que, do que Aristodemo lhe disse, transmitiria

o mais importante. Para Dover (1980, p.90), há marcas de uma vagueza que nos lembra de que a exata rememoração não é garantida.

Reunidos na casa de Agatão, deitados em divãs, após a refeição, os simposiastas deliberam que a reunião não seja marcada por excessos na bebida, seria uma reunião em que os discursos, bem regrados e pausados, constituiriam o cerne do evento. A ordem das falas foi estabelecida da esquerda para a direita, deste modo Sócrates seria o último a falar. No entanto, enquanto era aplaudido pelas palavras que acabara de proferir, entra na sala Alcibiades, completamente embriagado, e seu discurso constitui de fato um apêndice aos discursos anteriormente proferidos.

O *Banquete* é composto por discursos norteados pela proposta de homenagear o deus *Erōs* (177d), segundo Dover (1980, p.12) são descritos como “louvor” ou “encômio” e se relacionam a um gênero literário que tinha critérios definidos de formulação. Devia-se falar acerca do objeto do encômio: (1) características das quais é dotado: origem, força, beleza; (2) virtudes, como: coragem e honestidade; (3) antepassados; (4) conquistas, inclusive as que fez acontecer por intermédio de outros. Estes critérios, que perpassam todos os discursos do diálogo, serão encontrados especialmente nos de Fedro e Agatão.

O discurso de Fedro

Fedro é o primeiro simposiasta a falar, pois, dele teria sido a ideia de discursar sobre *Erōs*. Erixímaco, o menciona ao fazer a proposta do tema (177a) e em seguida se refere a ele como pai do discurso. (177d). Fedro inicia da seguinte maneira:

Erōs é um deus grandioso, extraordinário entre deuses e homens, por muitos motivos, entre os quais a origem não é o menor. Ser entre imortais, declaro, representa distinção ímpar (Pl. *Symp.* 178a).¹

Fedro define *Erōs* como deus grandioso, extraordinário entre deuses e homens, o imortal mais antigo, destaca sua origem e cita Hesíodo para homologar esta ideia, afirmando que, após o nascimento do Caos, teriam surgido Terra e *Erōs*. Cita também Parmênides que afirmaria que antes de tudo a justiça teria ideado *Erōs*. (178b). Aqui,

¹ Todas as traduções do *Banquete*. A menos que não indicado diversamente, são de Shüller, D. (2009).

Fedro aborda três dos objetivos do encomio acima detectados por Dover: origem (1), características (3), e antepassados, “ancestrais de *Erōs* não existem” (178b) (1).

Como é o mais velho, é-nos causa dos maiores bens. Logo que se entra na adolescência, não sei dizer se existe benefício maior do que possuir um amante virtuoso, e, para o amante, do que um adolescente amado (Pl. *Symp.* 178c).²

Por ser o mais velho, *Erōs*, seria o causador dos maiores bens, Fedro trata de uma virtude de *Erōs* (2), e faz referência à pederastia.

O termo ‘pederastia’ designa o relacionamento erótico entre amante, homem adulto, denominado *erastēs*, e amado, adolescente do sexo masculino, *erōmenos*. Segundo Cantarella (2008, p.38-39), tal relacionamento era marcado por posições de atividade do adulto e de passividade do adolescente, do ponto de vista sexual, mas principalmente intelectual e moral, a ‘assimetria’ era aspecto essencial para aceitação social e cultural.

Fedro prossegue o discurso descrevendo como *Erōs* causará estes benefícios:

Erōs produzirá repulsa pela ação repugnante e apreço pelo comportamento honrável, onde quer que ela se manifeste. Sem isso, nem a *polis* nem o cidadão chegarão a elaborar obras eminentes e belas. Afirmo que o *andra hostis erai*, divulgada uma ação indigna sua ou sofrida por falta de virilidade, sem oferecer resistência, se caísse na vista do detentor de seus desejos, sentir-se-ia mais humilhado do que observado pelo pai, por amigos, por estranhos (Pl. *Symp.*178d).³

Tal efeito se ampliado para uma cidade ou exército compostos por *erastēs* e *erōmenos*, seria a melhor forma de conviverem e absterem-se de ações reprováveis (178e). Identificamos uma preocupação do amante com o olhar do amado, diante de suas condutas, que seria mais importante do que o de qualquer outra pessoa. Hobbs (2000, p. 251-252) afirma que Fedro, não rejeita a dimensão da *time*, da honra, em detrimento do amor, mas a utiliza, como algo positivo, se manifestando no desejo de ser bem visto pelo amante ou pelo amado. O desejo de ser elogiado por muitos teria sido substituído pelo de ser elogiado por um.

² Optamos por utilizar os termos “amante virtuoso” (Howatson; Sheffield, 2008) e “adolescente amado” (Franco, 2006) no lugar de *erastēs* e *erōmenos*.

³ Traduzimos o termo *philotimia* por “apreço” ao invés de aplauso e “pelo comportamento honrável” (Howatson; Sheffield. 2008) ao invés de “à beleza”.

Um *erastēs* preferiria muitas vezes morrer a ser visto pelo desejado a abandonar o posto ou a entregar as armas; o testemunho dos outros lhe seria mais humilhante. Quanto a desamparar o desejado ou negar-lhe socorro em perigo – ninguém seria tão indigno que o próprio *Erōs* não possa tornar, quanto à virtude, possuído pelo deus (Pl. *Symp.*179a).⁴

Fedro insere no seu discurso sobre *Erōs* a temática da morte: usando referências militares, compara o ardor inspirado nos heróis aos efeitos de *Erōs* nos homens:

Na verdade, o que Homero afirmou, que “uma divindade inspira ardor a certos heróis”, isso outorga *Erōs* de si mesmo aos amantes. Sem dúvida, só os amantes se dispõem a morrer uns pelos outros, não apenas os homens, mas até mesmo as mulheres (Pl. *Symp.* 179b).⁵

Para Fedro, morrer pelo amado parece ser o ápice da experiência erótica.

O que se segue no discurso é o quarto critério elencado por Dover, a apresentação de conquistas de *Erōs*, como provas de seu argumento, Fedro traz exemplos de pessoas que com ações engrandeceram a reputação do deus. A primeira a ser apresentada é Alceste:

Alceste, filha de Pélias, fornece aos helenos prova convincente do meu argumento. Só ela consentiu em morrer pelo seu marido, embora o pai e a mãe dele ainda fossem vivos. Com a assistência de *Erōs*, ela os superou em afeto, fazendo-os parecer estranhos ao filho, parentes apenas de nome. A ação de Alceste foi aprovada como bela não só pelos homens, mas também pelos deuses. Embora muitos tenham praticado inúmeros atos belos, só a número reduzido os deuses concederam o prêmio de retornarem vivos das profundezas do Hades. Encantados com o feito dela, permitiram do Hades subir de novo a alma (Pl. *Symp.*179b – 179c).

Para Benardete e Bloom (2001, p.82) a escolha de Alceste como exemplo é surpreendente pois ela performa o que eles definem como a prática mais masculina de todas: de fato, Fedro constrói o texto com ênfase na coragem (*andreia*), virtude comumente associada à masculinidade e à guerra, e curiosamente elenca como primeiro exemplo desta virtude uma mulher.

Alceste consentindo morrer pelo seu marido, movida por *Erōs*, se torna exemplo da manifestação das virtudes do deus através dos homens. Percebemos a

⁴ Optamos pela tradução de (Franco, 2006) no trecho “tão indigno que o próprio *Erōs* não possa tornar, quanto à virtude possuído pelo deus.

⁵ Traduzimos “amantes” ao invés de *erōntes* e “não apenas os homens, mas até mesmo mulheres” (Franco, 2006), ao invés de “quer homens, quer mulheres” (Schüller, 2009).

relação entre amor e morte, aqui, desvinculada do ambiente militar. Fedro apresenta uma mulher como modelo a ser emulado, o que é raro, senão único no corpus platônico, segundo Hobbs (2000, p.248). Prossigamos com o discurso:

Está provado que os deuses estimam o empenho e a força de *Erōs* acima de tudo. Quanto a Orfeu, filho de Eagro, concederam-lhe o regresso do Hades, mas sem alcançar seu objetivo. Mostraram-lhe só um espectro da esposa, que ele quis recuperar, mas não lhe concederam a própria mulher, por o considerarem um homem de alma fraca, um mero tocador de cítara. Não tendo coragem de morrer apegado a ela como Alceste, penetrou arditamente no Hades, vivo. O motivo da punição foi esse (Pl. *Symp.* 179d).⁶

Ao que parece, para Fedro, o prêmio de retornar vivo do Hades, restrito a poucos, e concedido a Alceste, demonstra o apreço dos deuses à força de *Erōs* sob os humanos. Orfeu, também retorna do Hades após penetrar arditamente para buscar Eurídice. No entanto, por ter sido considerado um homem de alma fraca, um mero tocador de cítara, seu retorno não é um prêmio, mas uma condenação. Além de ser impedido de atingir seu objetivo, isto é, resgatar a amada da morte, é ele mesmo condenado a uma morte violenta por mãos de mulheres.

Segundo Franco, o termo traduzido por “homem de alma fraca” “permitiria também supor que Fedro considera Orfeu um efeminado, já que aqui o verbo estaria sendo usado num sentido pejorativo, em relação a um caráter sem firmeza, e não em seu sentido mais comum, como se referindo a pessoas de caráter doce” (Franco, 2006, p.115).

A comparação de Alceste e Orfeu poderia tanto funcionar como um indicativo do poder de *Erōs* promovendo uma virtude tipicamente masculina também em mulheres, quanto para inferiorizar ainda mais Orfeu com apelos à falta de masculinidade.

“Mulheres executaram a sentença de morte”. (179e) A morte de Orfeu, segundo Benardete e Bloom (2001, p.83) teria sido ainda mais humilhante pois executada por mulheres. Franco (2006, p. 123-124), pontua que haveriam versões diferentes acerca da morte de Orfeu: teria sido morto pelas mulheres da Trácia, por

⁶ Optamos pela tradução “homem de alma fraca” de (Franco, 2006), ao invés de “covarde” de Schüller (2009).

odiarem a infidelidade a Eurídice ou por Orfeu ter passado a menosprezar o sexo feminino, preferindo a companhia de rapazes; em outra versão, que remete à Ésquilo, Orfeu é morto pelas Mênades, enviadas por Dionísio, que teria considerado a adoração de Orfeu a Apolo uma desfeita, já que tanto Orfeu quanto Dionísio eram trácios.

A versão esquiliana parece ser a mais provável, se entendemos a crítica de Fedro ao comportamento de Orfeu como uma desconsideração para com o deus *Erōs* análoga à que teve para com o deus Dioniso, em Bassarai. É possível que haja aí a intenção de evocar uma oposição entre Apolo e Dioniso, isto é, respectivamente entre a medida e a desmedida, para que a pensemos aplicada ao amor (Franco, 2006, p. 220).

O comportamento ‘prudente’, apolíneo, de Orfeu seria incompatível com a extrema virtude de *Erōs* que para Fedro, se traduz na voluntariedade de morrer por quem se ama.

Não lhe tributaram honra como a Aquiles, filho de Tétis, que foi enviado às ilhas dos Felizes. Este, instruído pela mãe, sabia que deveria morrer se matasse Heitor, mas, se recuasse, poderia retornar à sua terra e viver por muitos anos; o herói elegeu corajosamente, no entanto, socorrer seu *erastēs*, Pátroclo. Aquiles, além de morrer, sacrificou-se por alguém que já estava morto (Pl. *Symp.* 179e).

Um terceiro e último exemplo da generosidade da morte pelo amado é Aquiles, que mesmo sabendo de seu destino caso lutasse para vingar Pátroclo, decide voltar à batalha. Vejamos a narrativa da página platônica:

Esse ato provocou suprema a admiração nos deuses. Honra divina foi o resultado de tamanha dedicação. Que Aquiles tenha sido *erastēs* de Pátroclo, como quer Ésquilo, é um absurdo. Aquiles era mais belo do que Pátroclo, era o mais formoso de todos os heróis. Nem barba tinha. Era muito mais jovem pelo testemunho de Homero. O que na verdade os deuses mais apreciam é essa virtude, a que se forma em torno de *Erōs*. Cumulam de admiração, apreço e recompensas o *erōmenos* que se apega ao *erastēs*, bem mais do que o *erastēs* que se dedica ao adolescente. O *erastēs* é mais divino do que o preferido: do primeiro apoderou-se a divindade. Temos aí o motivo que induziu os deuses a preferirem Aquiles a Alceste, enviando-o às Ilhas dos Felizes. Pelo que foi exposto, afirmo que *Erōs* é o mais antigo dos deuses, o mais honrado, o mais poderoso para levar os homens à virtude e à felicidade nesta vida e depois da morte (Pl. *Symp.* 180a – 180b).⁷

⁷ Traduzimos por “adolescente” ao invés de “jovenzinho”, o termo *paidika*.

Nesta passagem, Fedro se esforça para estabelecer os papéis dentro da relação pederástica entre Aquiles e Pátroclo colocando Aquiles como o *erōmenos*, portanto o jovem e passivo e Pátroclo como o *erastēs*, o mais velho e ativo. Este é o motivo, segundo Fedro, que justifica a preferência dos deuses ao herói em detrimento de Alceste, os deuses apreciariam mais o sacrifício do amado em função do amante.

Alceste

Não podemos afirmar com precisão a que narrativa Platão se referia ao citar no diálogo *Banquete* a personagem Alceste, Dover (1980, p.93) menciona a tragédia *Alceste* de Eurípides mas afirma que Platão provavelmente se utilizou de uma versão mais antiga e simplificada da lenda.

A primeira referência a Alceste encontrada na literatura é na *Iliada* de Homero:

Beba e Gláfiras e a bem fundada lolco: destes comandava onze naus o filho amado de Admeto, Eumelo, que para Admeto deu à luz a divina entre as mulheres, Alceste, a mais excelsa na beleza das filhas de Pélias (Hom. *Il.* II, 712-714).⁸

Alceste é chamada de “divina entre as mulheres” quando é mencionado Eumelo, seu filho e de Admeto, comandante de algumas das naus que se preparavam para um ataque a Tróia.

Quanto à tragédia *Alceste*, é a mais antiga das obras conservadas de Eurípides, quarta e única restante da tetralogia composta por: *As Cretenses*, *Alcméon* em Psófis, *Télefo* e *Alceste*. Segundo Luschning e Roisman (2003, p.4), é uma peça pouco usual por ter elementos tanto da tragédia quanto da comédia, que encanta e desafia leitores e pesquisadores através dos anos

A tragédia narra a história da personagem Alceste que se oferece para morrer no lugar de seu esposo, o rei Admeto. Esta foi uma condição conseguida pelo deus Apolo, quando era servo de Admeto, para salvá-lo da morte. Apolo servia a um mortal como condenação por ter matado os Cíclopes, artífices do fogo de Zeus. Admeto viveria desde que alguém se dispusesse a morrer em seu lugar.

⁸ Tradução de Lourenço. F (1950).

Dadas as condições para salvação de Admeto, o rei recorreu a seus amigos e até mesmo a seus pais que já estavam em idade avançada, mas não encontrou alguém disposto a se sacrificar por ele, apenas sua esposa.

A tragédia inicia com Apolo lembrando sua interferência em favor de Admeto, seguida da busca do rei por voluntários a morrerem em seu lugar. Já se retirando da casa de Admeto, Apolo encontra com a Morte, que viera para levar Alceste, o deus lamenta a tragédia iminente e anuncia que mesmo sendo infrutíferas suas tentativas de evitar ou postergar a morte de da esposa de Admeto, um homem poderoso a resgataria do Hades.

Por mais cruel que sejas, terás um dia que recuar: tão poderoso será o homem que virá à morada de Feres, enviado por Euristeu para trazer um carro de cavalos das terras de clima rigoroso da Trácia. Ao receber hospitalidade na casa de Admeto, há-de arrancar-te à força esta mulher. Assim, sem alcançar da minha parte reconhecimento algum, farás da mesma maneira o que pretendo e ser-me-às odiosa (E. *Alc.* 65-71).⁹

O Coro anuncia que a hora se aproxima, que Admeto já esgotou as alternativas possíveis, enchendo altares de todos os deuses com sacrifícios sangrentos para evitar a morte de Alceste, que, por sua vez é louvada por sua nobreza. “Então que ela saiba que, morrendo em glória, é de longe a mais nobre mulher debaixo do sol”. (E. *Alc.* 150-151)

Exclama a Serva:

Como não há-de ser a melhor? Quem o contradirá? Que terá de ser a mulher capaz de exceder? E como pode alguém demonstrar mais amor por um esposo do que oferecendo a vida por ele? (E. *Alc.* 152-155)

Alceste, nos braços de Admeto vislumbra seu destino:

Levam-me, levam-me, levam-me – não vêis? – para a morada dos mortos. Sob o azul escuro das sobancelhas, olha-me Hades, alado. Deixa-me estar. Que fazes? Largame. Que caminho sigo eu, desgraçada! (E.*Alc.* 259-262)

Lamenta os filhos que deixará órfãos, pede para que o esposo não contraia novas núpcias e condena a recusa dos pais de Admeto que não se dispuseram a morrer

⁹ Todas as traduções da *Alceste* são de Malça, A.N. & Pulquério M.O. (1973), com algumas alterações menores.

pelo filho. Alceste anuncia a Admeto e aos filhos o futuro orgulhoso de terem possuído a melhor das mulheres e das mães (E. Alc. 323-325). O que denota uma espécie de orgulho e até mesmo conforto no sacrifício. Alceste expira pela última vez, indicando a partida para o Hades.

Para Santos (2012) o embate envolto na tragédia é magnífico pois além de tratar do desejo de vencer a morte à custa do perecimento da vida alheia trata da voluntariedade de uma mulher de ceder sua vida “que por este gesto é comparada aos mais excelentes guerreiros” (Santos, 2012, p.187).

O retorno de Alceste, como previsto por Apolo, acontecerá através de Hércules, personagem que já havia descido ao Hades em um de seus doze trabalhos.

Hércules, chega à casa de Admeto que oculta o fato da morte da esposa, para hospedar o herói, alega que a morte foi na verdade de uma estrangeira ligada à sua casa. Mesmo assim Hércules insiste em partir, mas Admeto mantém a oferta.

O Coro:

E agora, franqueando a sua casa, com os olhos húmidos recebeu um hóspede, chorando a morte de sua querida esposa, que há pouco ocorreu no palácio. A nobreza é sempre impelida ao cumprimento do dever; nos homens de bem vive toda a sabedoria. A estes dedico a minha admiração e no meu coração permanece a confiança de que o ser humano, temente aos deuses, há-de ser bem sucedido (E. Alc. 591-597).

Enquanto Hércules desfrutava da hospitalidade de Admeto, ocorria, sem que o herói soubesse, o funeral de Alceste. Admeto e seu pai Feres discutem sobre a recusa de morrer no lugar do filho, Feres considera Admeto o responsável pela morte de Alceste e não reconhece o pretense de morrer alegado por Admeto de morrer em seu lugar.

Feres: Partirei. Quem a vai sepultar és tu, o seu próprio assassino, e ainda há-de prestar contas aos seus parentes: Acaso será um homem sem valor, se não vingar o sangue da irmã. Admeto: Oxalá pereças em breve, tu e aquela que contigo coabita. Sem descendência, apesar de terdes um filho, continuai a envelhecer da maneira que mereceis. Não suportarei mais a vossa presença debaixo do mesmo tecto; e se eu pudesse, pela voz dos arautos renunciar à casa paterna, renunciaria. Mas visto que tenho de suportar este mal presente, o melhor será ir colocar a morta na pira (E. Alc. 730 - 740).

Hércules, através de um criado toma conhecimento da morte de Alceste, que era sim estrangeira, mas também ama da casa.

Ó coração que tanto tens suportado, e tu, meu braço, mostrai agora que filho deu a Zeus a Tiríntia, nascida de Eléctrion, Alcmena. Preciso salvar a mulher que morreu há pouco e trazer de novo para esta casa Alceste, a fim de recompensar Admeto. Irei espiar a Morte, a senhora dos mortos de negro manto, e hei-de encontrá-la, penso eu, junto do túmulo, a beber o sangue das vítimas. E se eu precipitar o meu lugar de emboscada e apanhar, envolvê-la-ei com meus braços e não haverá ninguém capaz de libertar os seus flancos doloridos antes que me seja entregue a mulher. Mas se me falhar esta presa, se ela não se aproximar da oferenda sangrenta, descerei aos Infernos, às sombrias moradas de Core e do Senhor, e farei a minha súplica. Estou convencido de que tratei à luz do dia Alceste, para entregar nas mãos do hospedeiro que me recebeu em sua casa, e não me repeliu, embora ferido por pesada desgraça, e que, num requinte de nobreza me ocultou estes factos, por respeito para comigo. Quem, entre os Tessálios, é mais hospitaleiro? Quem entre os habitantes da Grécia? Nunca ele terá de dizer que usou um homem perverso de sua generosidade (E. *Alc.* 841-860).

Sem saber que o herói partia em busca de Alceste, Admeto lamenta sua sorte:

Amigos, a sorte de minha mulher é, em minha opinião, mais feliz do que a minha, embora pareça o contrário. Nenhuma dor a atingirá jamais e de muitos sofrimentos ela saiu gloriosa. Eu, porém, que já devia ter morrido, escapei ao destino para arrastar uma vida miserável; compreendo-o agora. Como poderei eu transpor a entrada desta casa? A quem dirigirei a palavra ou quem me saudará, que possa alegrar a minha chegada? Para onde me voltar? A solidão da minha casa expulsar-me-á, quando diante dos olhos eu tiver o leito vazio de minha mulher e as cadeiras em que se sentava, e sob o tecto um solo coberto de pó. E os meus filhos, lançando-se sob os meus joelhos, hão de chorar a mãe, enquanto os servos lamentarão a boa senhora que a casa perdeu. Eis o que se passará no interior da minha casa. Mas no exterior, os esposais dos Tessálios e as reuniões das mulheres hão-se impelir-me de novo para o palácio; não suportarei ver as companheiras de minha mulher. E qualquer inimigo meu poderá dizer estas palavras: Vede como ele vive na vergonha, ele não ousou morrer, dando em troca aquela que desposou para escapar cobardamente ao Hades. Julgará ele, depois disto que é um homem? E ainda odeia os pais, por não ter querido morrer. Esta a fama que há de somar-se à minha desgraça. Que vantagem terei eu em viver, amigos, prejudicado na reputação e mergulhado na infelicidade? (E. *Alc.* 937-960)

Hércules volta trazendo Alceste, coberta por um véu, irreconhecível a Admeto, e pede para que o rei a guarde até seu retorno, se, no entanto percesse na tarefa que almejava cumprir, Admeto deveria ficar com a mulher. Admeto prontamente se recusa, mas é constrangido por Hércules e à contragosto aceita. A identidade de Alceste é então revelada:

Hércacles: Guarda-a, então, e dirás um dia que o filho de Zeus é um hóspede generoso. Olha para ela e vê se se parece alguma coisa com a tua mulher. E que a tua felicidade afaste a tristeza! Admeto: Ó deuses, que dizer! Inesperado prodígio! É a minha mulher que vejo aqui verdadeiramente? Ou é a alegria ilusória, mandada por um deus, que me faz delirar? (E. *A/c.* 1120-1124)

É mesmo Alceste, Hércacles de emboscada agarrou e tomou Alceste da Morte. Um último detalhe nos é apresentado: Alceste retorna sem voz e só voltará a falar após purificações:

Não te é permitido ouvir a sua voz até que ela seja purificada da sua consagração aos deuses subterrâneos e vejas chegar o terceiro dia. Mas leva-a para dentro e continua, Admeto, a tratar os teus hóspedes com a piedade de um justo. Adeus! (E. *A/c.* 1144-1149)

Admeto agradece e promove comemorações e oferendas, termina a tragédia.

O que esta mulher está fazendo aí?

A relação de Fedro entre amor e morte é estabelecida através da virtude da coragem, o que haveria de mais apreciado pelos deuses. Todo o discurso se constrói em torno da exaltação da coragem, que relacionada ao amor teria sua manifestação mais contundente na voluntariedade daquele que ama de morrer pelo amado.

Nos chama atenção a apresentação de uma personagem feminina como exemplo desta virtude, para Guthrie (1975, p.381) a presença de Alceste é a característica mais notável do discurso. Pois, como observado, a fala de Fedro é marcada por homoerotismo, referências à pederastia, instituição exclusivamente composta por homens, e exemplos relacionados à guerra, em Atenas, ligada quase que puramente à masculinidade. As aparições de mulheres, no diálogo, como Diotima são presenças-ausências, segundo Renaut (2018, p.335), sempre apresentadas através da locução de um homem.

Finkelberg (1997) argumenta acerca da necessidade de se discutir esta questão:

Ao meu ver, comentadores do *Banquete* ainda não deram uma resposta satisfatória a esta questão. Na sua edição de 1782, Friedrich August Wolf, partindo do pressuposto de que Alceste “ela mesma era *erōmenos*, não menos que Aquiles”, tentou solucionar o problema propondo emendas ao *Banquete* 180b-4. Alguns editores posteriores

seguiram-no nisso. Em 1875, porém, Rettig discorda da posição de Wolf1s, argumentando que a “inversão do relacionamento natural” no caso de Alceste contribui para a deliberada transformação do amor heterossexual em uma forma de pederastia. Finalmente, Kenneth Dover sugere em seu recente comentário que “Fedro pensa que Alceste está amando Admeto mas não que Admeto está amando Alceste.” Me parece, no entanto, que só se pode resolver a dificuldade advinda do tratamento dado a Alceste no *Banquete* 179b4-180b5 colocando a passagem num contexto mais amplo do pensamento Platônico (Finkelberg, 1997, p. 233-234).

Finkelberg (1997, p.232) afirma também que uma terminologia homossexual teria sido utilizada para descrever um relacionamento heterossexual entre Alceste e Admeto, os termos *erastēs* e *erōmenos* que caracterizam respectivamente o amante e o amado, passivo e ativo da relação pederástica. No mesmo sentido estão, Franco (2006, p.105) indicando que Alceste é considerada a amante (*erastēs*), palavra raramente usada no feminino e Schuller (2009, p.39, n23) afirma que mulheres tocadas por *Erōs* são *erastēs*.

Cooksey, que também destaca a ‘estranheza’ do exemplo, “apenas amantes estariam dispostos a morrer uns pelos outros, incredulamente até se o amante fosse uma mulher” (Cooksey, 2010, p.37), em breve comentário sobre este trecho afirma que apesar de incluir as mulheres, Fedro privilegia o poder moral da união entre homens, que coloca Aquiles como amado, e por isso superior, com o objetivo de estabelecer uma analogia da relação entre amado e amante com a relação entre humanos e deuses.

Quando à identificação de Alceste como amante, Howatson e Sheffield (2008, p.11, n51) não entendem que haveria uma utilização da terminologia pederástica para caracterizar o relacionamento de Alceste, afirmam de maneira semelhante a Dover, que a pressuposição numa relação pederástica era de que apenas o amante sentia desejo sexual, e que Fedro estaria sugerindo, neste caso, que a motivação de Alceste se relacionava a um amor sexual, portanto não comparável ao amor do adolescente amado.

Temos delineados dois pontos de destaque ressaltados pelos comentadores citados: a hipótese da utilização de uma terminologia específica da relação pederástica, portanto, homoerótica, a uma relação heterossexual, de maneira ainda mais curiosa, colocando uma mulher no polo ativo da relação, quando compara

Alceste e Aquiles. E o segundo ponto, que trata da utilização de Alceste, uma mulher, como exemplo num contexto predominantemente masculino, vinculada a uma virtude tipicamente masculina, sendo comparada a um herói, Aquiles.

Dentre os comentadores que identificam como algo presente no texto a caracterização de Alceste como *erastēs* de Admeto, nos termos da pederastia, nos apresentou Finkelberg que, alguns propuseram emendas ao texto e argumentos de que Fedro estaria invertendo o ‘relacionamento natural’ e transformando o relacionamento heterossexual em uma espécie de pederastia. Franco e Schuller também admitem a caracterização, mas não tratam diretamente da questão.

Todavia, não nos parece necessário promover emendas ao texto e nem ou admitir que Alceste teria sido inserida numa relação pederástica ou até mesmo considerada *erastēs*.

Acreditamos que seja importante voltar com cuidado ao texto platônico, com a intenção de dirimirnos melhor esta questão:

Na verdade, o que Homero afirmou, que “uma divindade inspira ardor a certos heróis”, isso outorga *Erōs* de si mesmo aos amantes. Sem dúvida, só os amantes se dispõem a morrer uns pelos outros, não apenas os homens, mas até mesmo as mulheres (Pl. *Symp.* 179b).¹⁰

Aqui, Fedro prepara seu discurso para inserir o exemplo de Alceste. Até este momento as referências são específicas à pederastia e a situações relacionadas à vida do homem na *polis*, neste trecho, se utiliza do exemplo do ardor provocado por deuses em heróis, o que está alinhado com o discurso até esse ponto, para explicar a maneira que *Erōs* age nos que amam, no entanto, ele generaliza a questão do ponto de vista de gênero, e afirma que “os que amam”, os *erōntes*, podem ser tanto homens quanto mulheres.

Deste modo, este trecho não parece inserir o relacionamento heterossexual numa dinâmica pederástica, como muitos comentadores acabam por assumir. Mas parece querer alargar o argumento, para demonstrar que a influência de *Erōs* pode exceder o âmbito específico da pederastia, utilizado até aquele ponto, como será

¹⁰ Traduzimos “amantes” ao invés de *erōntes* e “não apenas os homens, mas até mesmo mulheres” (Franco, 2006), ao invés de “quer homens, quer mulheres” (Schüller, 2009).

observado com os exemplos de Alceste e de Orfeu, ambos em relacionamentos heterossexuais.

Quando Alceste é compreendida como estranha à dinâmica da pederastia, e ainda assim 'a que ama', resta o estranhamento da inserção de uma mulher num contexto exclusivamente masculino, mas desaparece, a nosso ver, um problema que como vimos foi enfrentado com muita dificuldade pela crítica, aquele de uma aparente equalização do relacionamento hetero e homoerótico no discurso, ou até mesmo uma 'inversão' do relacionamento heterossexual.

Nossa interpretação converge com a de Franco (2006, p.100) de que a inclusão de mulheres no argumento, "e não apenas os homens, mas até mesmo as mulheres" (179b), objetiva demonstrar a 'hiperpotência de *Erōs*'.

Tratemos agora do segundo ponto, a performance de uma virtude tipicamente vinculada à masculinidade, a coragem (*andreia*), por Alceste, e a comparação de sua performance com a de Aquiles sob a ótica do poder de *Erōs*.

A coragem como uma virtude masculina

É marcante no discurso de Fedro a exaltação da virtude da coragem (*andreia*). A afirmação presente nas leituras apresentadas de que seria surpreendente a presença de Alceste, se relaciona em grande medida à percepção da coragem como virtude masculina na Grécia clássica.

Segundo Hobbs (2000, p.68) a visão tradicional, à qual dão voz Homero e a tragédia grega em geral, é de que algumas virtudes são masculinas e outras femininas e que um homem virtuoso necessariamente apresentaria características diferentes das de uma mulher virtuosa. Neste sentido, as noções de masculinidade e coragem parecem estar 'inextricavelmente entrelaçadas'.

No diálogo platônico *Mênon*, ao ser interpelado por Sócrates acerca da natureza da virtude, a personagem *Mênon* nos dá indícios dessa visão:

Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser xaáz de gerir as

coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e guardar-se ele próprio de sobrer coisa parecida (Pl. *Men.*71e).¹¹

No discurso de Fedro, como observado anteriormente, a utilização de Alceste como exemplo de coragem deu força ao argumento de Fedro, estratégia que dependeu exatamente da existência de uma visão tradicional de que a virtude da coragem é vinculada à masculinidade. Segundo Renaut (2018, p.335), Platão, no decorrer de suas obras, apresenta tradições sociais e políticas ligadas à mulher, interrogando seus fundamentos. No mesmo sentido Hobbs destaca:

A discussão sobre o homem e mulher virtuosos é substituída pela discussão acerca do humano virtuoso: gênero é simplesmente irrelevante para considerações éticas. Sócrates, então, acredito que seja o primeiro grego do qual temos registro a questionar explicitamente o que é, por exemplo, que deve ser exaltado na ocasião em que um homem luta em uma batalha. Ele certamente é o primeiro grego do qual temos registro que explicitamente alega que o que deve ser exaltado é simplesmente a coragem do homem, e além disso, que essa coragem poderia, em teoria, ser demonstrada da mesma maneira por uma mulher, mesmo que ela tenha menos oportunidades na prática. O fato de que a coragem é determinada como “masculina”, em outras palavras, é simplesmente resultado de contingência histórica (Hobbs, A, 2000, p. 73).

Disso temos elementos na resposta de Sócrates a Mênon, acerca da virtude do homem e da mulher. Na sequência da fala acima apresentada, Sócrates desafia a definição de Mênon sugerindo que a virtude não se diferencia pelo gênero como a saúde que não se diferencia se o indivíduo for homem ou mulher:

Mas é só a propósito da virtude que te parece ser assim, Mênon: que a virtude do homem é diferente da virtude da mulher, e da dos outros? Ou passa-se a mesma coisa também com a saúde, com o tamanho e com a força? Parece-te ser uma a saúde do homem, outra a da mulher? Ou por toda parte é o mesmo caráter, se realmente for saúde, quer esteja no homem quer esteja em quem quer que seja? (Pl. *Men.* 72d-e)

Por fim, Sócrates afirma sobre o exemplo de Ménon:

Não disseste que a virtude do homem é bem administrar a cidade, e que a da mulher <é bem administrar> a casa? (...) Será então que é possível bem administrar, seja a cidade, seja a casa, seja qualquer outra coisa, não administrando de maneira prudente e justa? (...) Então, não é verdade? Se realmente administram de maneira justa e prudente, é por meio da justiça e da prudência que administração. (...) Logo,

¹¹ Traduções do *Mênon* são de Iglesias. M. (2001).

das mesmas coisas ambos precisam, tanto a mulher quanto o homem, se realmente devem ser bons: da justiça e da prudência. (...), mas, a criança e o ancião? Será que sendo intemperantes e injustos poderão jamais ser bons? (...) Logo, todos os seres humanos, é pela mesma maneira que são bons; pois é vindo a ter as mesmas coisas que se tornam bons. (...) Não seriam bons pela mesma maneira, não é mesmo? Se não fosse a mesma virtude que pertencesse a eles (Pl. *Men.* 73a-c).

Há um exercício de Sócrates na busca por revelar a virtude como algo independente de particularidades do agente, como o gênero. No caso do discurso de Fedro, temos inclusive, em comparação com Alceste, um exemplo masculino que carece da virtude da coragem.

Renaut afirma que:

O personagem de Alceste (179b-d) é testemunha da coragem que ela demonstrou ao se sacrificar por seu marido Admeto, enquanto que o personagem de Orfeu, para efeito de contraste, é acusado por Fedro de lhe faltar virilidade devido ao seu apego à vida e é condenado a ser morto pelas bacantes (179d-e) (Renaut, 2018, p.335).

O questionamento de valores não é, no entanto, objetivo principal do discurso de Fedro, mas foi utilizado para reforçar o argumento desenvolvido. Da mesma forma, no *Ménon*, mesmo abordando de maneira direta a questão da natureza das virtudes, para a qual Platão apresenta uma espécie de neutralidade de gênero, o faz como forma de compreender a natureza das virtudes e não como temática principal.

Neste sentido temos a perspectiva de Renaut, acerca da condição da mulher, agora tratando da *República*, afirma que a emancipação da condição feminina “depende de uma concepção da justiça funcional e hierarquizada, e não de uma consideração do caráter cultural da dominação masculina” (Renaut, 2018, p.340), Hobbs (2007, p.268) destaca a utilização de argumentos e imagens que contradizem elementos predominantes na cultura como ferramentas pedagógicas, por serem surpreendentes e provocadoras.

No caso específico do discurso de Fedro, Platão desafia a tradição que vincula a virtude da coragem à masculinidade, nos parece coerente a hipótese de que o faz, neste contexto, para potencializar seu elogio a *Erōs*. O exemplo de Alceste questiona a perspectiva tradicional, e este é um elemento que reforça o argumento principal. Nos resta agora analisar a parte final que compara a personagem feminina a dois personagens masculinos

A mulher o músico e o herói

Após o exemplo de Alceste, temos o de Orfeu que é articulado em contraposição com o dela. Orfeu é considerado um homem de ‘alma fraca’ e o termo utilizado, segundo Franco (2006, p.115), pode significar também ‘afeminado’, a covardia de Orfeu não teria sido uma qualquer, mas a de um mortal que recusa a pretensão do deus de incendiar seu coração tornando-o um amante. Diferente de Alceste, Orfeu não teve coragem de morrer pela amada.

O terceiro exemplo, articulado primeiramente em relação a Orfeu e depois a Alceste, é o de Aquiles. Orfeu e Alceste não teriam sido tributados de honras como Aquiles, que, sendo *erōmenos* de Pátroclo, morreu por alguém que já estava morto.

Temos dois pontos que diferem a morte de Alceste da de Aquiles. Primeiro que Alceste morreu no lugar de Admeto, para que ele pudesse permanecer vivo e Aquiles, por Pátroclo que já estava morto. E segundo, por ser o amado, Aquiles executou o que os deuses mais apreciam que é a coragem de morrer, e além disso, morrer não estando possuído pela divindade.

O que na verdade os deuses mais apreciam é essa virtude, a que se forma em torno de *Erōs*. Cumulam de admiração, apreço e recompensas o *erōmenos* que se apega ao *erastēs*, bem mais do que o *erastēs* que se dedica ao adolescente. O *erastēs* é mais divino do que o preferido: do primeiro apoderou-se a divindade. Temos aí o motivo que induziu os deuses a preferirem Aquiles a Alceste, enviando-o às Ilhas dos Felizes. (Pl. *Simp.*180a – 180b)¹²

Tendo descartado a hipótese de Platão ter inserido nesta passagem uma mulher no contexto da pederastia nos resta verificar a natureza da comparação que levou, segundo Fedro, os deuses a preferirem Aquiles a Alceste.

Howatson e Sheffield (2008, p.11. n.51), afirmam que a utilização da palavra *agapē*, que traduz por “devotion”, “devoção”, coaduna com a pressuposição tradicional grega de que numa relação pederástica somente o amante sente desejo sexual *Erōs*. O termo *Erōs* é anteriormente utilizado para se referir ao amor de Alceste por Admeto o que indicaria que Alceste seria sexualmente atraída, o que a diferencia

¹² Traduzimos por “adolescente” ao invés de jovenzinho o termo *paidika*.

de um *erōmenos* que em regra não teria desejo sexual pelo *erastēs*. Neste caso, Alceste e Aquiles não são comparados dentro da dinâmica pederástica mas no tipo de sentimento que nutrem por Admeto e Pátroclo, respectivamente. Vejamos como articulam a tradução deste trecho:

Although the gods show particular honour to the kind of excellence that comes from passionate love, it is those cases where the beloved shows his devotion to his lover rather than the other way round that they appreciate and admire more and reward more generously, because a lover has a god within him and he is thus more akin to the divine than the beloved. This is why the gods paid more honour to Achilles than to Alcestis and sent him to the Isles of the Blest (180a-b, tradução de Howatson; Sheffield, 2008).

Além da diferença no que concerne à atração sexual que existiria por parte de Alceste mas não de Aquiles, eles se diferenciam também por Aquiles não estar possuído por *Erōs*, e Alceste sim, logo a virtude de Aquiles seria superior por ser a que se forma em torno de *Erōs* e não diretamente advinda dele.

Tal interpretação, nos parece coerente pois, se observamos a descrição de como o poder de *Erōs* se manifesta, veremos que no trecho em que se refere à exemplos no combate, Fedro cita apenas ações do amante em relação ao amado. Provavelmente indicando que na relação pederástica apenas o *erastēs* é possuído pela divindade.

Além disso, os exemplos da manifestação de *Erōs* são Alceste e Orfeu, amantes, um bem sucedido e o outro não, mas ambos fora da dinâmica da pederastia e Aquiles, um amado, que mesmo não possuído pela divindade, dignou-se da admiração dos deuses em razão do apreço maior que é atribuído por eles à virtude que se forma em torno do *Erōs*. O *Erōs*, portanto, presente na relação pederástica entre Pátroclo e Aquiles, possuindo Pátroclo, o *erastēs*, permitiu o surgimento da coragem em seu entorno, manifesta na conduta de Aquiles.¹³

¹³ Na fala de Alcibíades, ao relatar um episódio ocorrido em um combate, revela que viveu uma situação em que estava ferido, mas não foi abandonado por Sócrates, que salvou até suas armas. Alcibíades foi condecorado nesta ocasião, apesar de insistir para que o homenageado fosse Sócrates, a justificativa nos mostra que este apreço maior pela virtude do amado não seja exclusivo dos deuses, vejamos: “Mas os generais, considerando minha posição social, entendiam que o condecorado deveria ser eu. Mais do que os generais, tu insististe em que o homenageado fosse eu e não tu.” (Pl. *Symp.* 220e)

Dover (1980, p.93-95) afirma que fica claro em 180b que Fedro pensa em Alceste amando Admeto mas não em Admeto amando Alceste, também afirma que o respeito e a devoção do *erōmenos* ao *erastēs* é uma forma de adoração e que os deuses reagiriam favoravelmente a isso.

Há que se refletir também se haveria realmente a possibilidade de Alceste ser comparada a Aquiles, mesmo que não amasse ou sentisse desejo sexual por Admeto, pois, no trecho em que Fedro revela o que há de mais apreciado pelos deuses, retoma utilização de exemplos no âmbito da pederastia.

Nos parece que a articulação do argumento de Fedro busca, como pontuado anteriormente, enaltecer, acima de qualquer outra, um tipo ideal de relação que seria, de maneira mais propícia, senão exclusivamente, desenvolvida no seio de uma relação pederástica, no sentido trazido por Cooksey (2010, p.37), de que Fedro privilegia o poder moral da união entre homens, que coloca Aquiles como amado, e por isso superior, com o objetivo de estabelecer uma analogia da relação entre amado e amante com a relação entre humanos e deuses.

Neste sentido, Alceste jamais poderia alcançar as honras de Aquiles, por não se inserir no contexto homoerótico pederástico.

Conclusão

Compreendendo o *Banquete* como obra de ficção encentrada em discursos de elogio a *Erōs* que teriam sido proferidos num banquete oferecido por Agatão em 416 aEC, pontuamos acerca das diversas menções à incompletude e imperfeita descrição dos diálogos e detivemos nossa atenção ao discurso de Fedro.

Observamos que o discurso foi dividido em momentos, Fedro inicialmente fala da origem de *Erōs*, como deus grandioso e de sua genealogia, antiquíssimo ao ponto de não possuir ancestrais. Na sequência ressalta, como consequência da grandiosidade do deus, a virtude de ser o causador dos maiores bens, exemplificando este ponto com referências à pederastia, que considera o maior benefício tanto para o amante quanto para o amado. Por último descreve quais benefícios o deus poderá causar entre os homens, identificando como manifestação suprema do amor, morrer pelo amado.

Neste ponto a questão central do artigo se apresenta com a utilização de Alceste como primeiro exemplo da manifestação suprema de *Erōs* nos homens. A menção de Alceste no contexto de um diálogo e um discurso marcados por referências à masculinidade, pederastia e guerra, desperta interesse dos intérpretes, que se dividem, em primeira instância, entre a afirmação de que Alceste e seu relacionamento com Admeto teriam sido caracterizados com termos da pederastia e a negação de que esta relação teria sido estabelecida.

Inserir uma mulher na dinâmica de uma relação pederástica, parece, para alguns, inadequado ao ponto de postularem por alterações no texto. Para outros Platão teria promovido uma “inversão do relacionamento natural”, transformando amor heterossexual em uma forma de pederastia.

Não entendemos que Alceste teria sido relacionada à pederastia. Por este motivo, nos filiando à perspectiva de que a personagem não é inserida na dinâmica da pederastia, investigamos o que acreditamos serem pontos relevantes à compreensão de sua presença no discurso.

A questão da coragem ser tradicionalmente relacionada à masculinidade é um dos pontos que permite o efeito “surpresa” e o peso do exemplo de Alceste. Fedro se utiliza do questionamento de valores tradicionais para dar força a seu argumento acerca da hiperpotência de *Erōs*, constrói um argumento repleto de referências à masculinidade, exaltando uma virtude tradicionalmente masculina, e como primeiro exemplo traz uma mulher. Observamos que Platão se utiliza de exemplos em que questiona valores tradicionais como ferramentas pedagógicas, o fortalece o argumento de que a utilização de Alceste neste contexto não teria como objetivo maior a relativização das virtudes com relação ao sexo ou ao gênero, mas que é utilizado primordialmente, no âmbito do discurso, como subterfúgio para fortalecer o argumento principal acerca do poder de *Erōs*.

A comparação promovida entre os exemplos de Alceste, Orfeu e Aquiles ocorre primeiro na articulação do exemplo de Orfeu em relação a Alceste. Orfeu é colocado como exemplo de homem covarde, o fato de ser um músico é utilizado em tom pejorativo “mero tocador de cítara”. Neste contexto, levando em conta a exaltação da

coragem como virtude masculina e em comparação com Alceste, uma mulher que performa virilidade é ainda mais “inferiorizado”, de maneira recíproca seu exemplo destaca ainda mais o efeito da menção à Alceste.

Quanto à comparação com o herói Aquiles, observamos um processo para delinear o que fará no final do discurso, o herói ser colocado em posição de superioridade em relação a Alceste. Uma diferença entre Alceste e Aquiles residiria na sugestão de Alceste nutrir atração sexual por seu marido Admeto, o que a diferenciaria de Aquiles que por ser *erōmenos* na relação com Pátroclo não nutriria este tipo de sentimento. Parece haver uma relação não muito clara entre atração sexual e possessão por *Erōs*, que é o segundo ponto que poderia diferenciar Aquiles e Alceste, Aquiles não estaria possuído pelo deus, Alceste (supomos que sim). Por ser o mais apreciado pelos deuses, a virtude formada em torno de *Erōs*, Aquiles seria superior.

Outro ponto, no entanto, nos direciona para mais uma possibilidade interpretativa: Fedro ao mencionar que os deuses reservam especial honra ao *erōmenos* que se apega ao *erastēs*, bem mais do que ao *erastēs* que se apega ao adolescente, volta a utilizar denominações de natureza pederástica, tal fato nos leva a concluir que, tais honras não estão acessíveis, a não ser num contexto de pederastia.

Alceste, portanto, não é inserida no contexto da pederastia, relacionamento privilegiado aos olhos de Fedro, e este, seria um ponto que a inferioriza em relação a Aquiles, mesmo tendo promovido ação semelhante à do herói.

Sua aparição no discurso contribui para o argumento da excepcionalidade de *Erōs*, através da menção à sua conduta como exemplo da manifestação de uma virtude tipicamente relacionada à masculinidade, manifestação que a coloca, inclusive na tragédia de Eurípides, em comparação com a excelência de um guerreiro, neste caso de Aquiles.

Referências

1. Benardete, S. & Bloom, A. (2001). Plato. *Plato's Symposium* (translation and commentaries). Chicago: The University of Chicago Press.

2. Canterella, E; Lear, A. (2008). *Images of ancient Greek pederasty: boys were their gods*. New York: Routledge [Epub format].
3. Cooksey, T.L. (2010). Plato. *Plato's Symposium: a readers guide*. London: Continuum.
4. Dover, K.J. (1980). Plato. *Symposium (Commentary)*. Ed. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Edwards, T. W. C. (2010). Euripides. *Alcestis of Euripides (translation)*. New York: Cambridge University Press.
6. Finkelberg, M. (1997). *Plato's Language of Love and the Female*. In. *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, No. 3, pp. 231-261. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Franco, I. (2006). *O Sopro do Amor: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro: Palimpsesto.
8. Foucault, M. (1984). *História da Sexualidade II: O Uso dos Pzeres*. Rio de Janeiro: Graal.
9. Gomes. E. R. Platão. *Ménon (tradução e notas)*. Lisboa: Edições Colibri.
10. Guthrie. W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Howatson. M.C; Sheffield. F.C.C. (2008). Plato. *The Symposium*. In: Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Hobbs, A. (2000). *Plato and the hero: courage manliness, and the impersonal god*. New York: Cambridge University Press.
13. Hobbs, A. (2007). *Female Imagery in Plato*. In: *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies.
14. Iglesias, M. (2001). *Ménon (tradução)*. Platão. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Edições Loyola.
15. Lourenço. F. (2005). Homero. *Ilíada (tradução)*. Penguin Companhia.
16. Lushning. C. A. E. & Roisman. H.M. (2003) *Alcestis (notes and commentary)*. Euripides. In: *Oklahoma series in classical culture; v.29*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

17. Malça, A. N; Pulquério, M. O. (1973). Eurípedes. *Alceste*. In: *Alceste, Andrômaca, Íon e Bacantes* (tradução). Lisboa: Verbo.
18. Nunes. C. A. (2015). Homero. *Ilíada* (tradução). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
19. Renaut, O. (2018). Gênero. In: Cornelli: G e Lopes: Rodolfo. *Platão* (pp.331-325). São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.
20. Rosen, S. (1987). *Plato's Symposium*. Yale University.
21. Sandford, S. (2010). *Plato and sex*. Cambridge: Polity Press.
22. Santos, F.B (2012). *A cena de agón na Alceste de Eurípides*, p. 172-189. In: *Competência y cooperación de la antigua grecia a la actualidad*. La Plata: FAHCE-UNLP.
23. Schuller, D. (2009). Platão. *O Banquete* (tradução, notas e comentários). Porto Alegre: L&PM Pocket.

El *erōs* de Alcibíades. Entre Sócrates y la *philotimia* *

The *erōs* of Alcibíades. Between Socrates and *philotimia*

Por: Carolina Modenutti*

Universidad Nacional del Nordeste

Resistencia (Chaco)-Argentina

Correo: dcmodenutti@gmail.com

Fecha de recepción: 21/02/2019

Fecha de aprobación: 25/03/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143709

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos abordar el *erōs* platónico desde la perspectiva que ofrece el relato vivencial de Alcibíades en el *Banquete*. Deseamos demostrar dos tesis. La primera es que Alcibíades es un timócrata, amante de la fama y los honores, y por tanto es la búsqueda de la *timē* lo que guía sus acciones. La otra tesis es que la *philotimia* de Alcibíades es fundamental para complementar la concepción de *erōs* que presenta el discurso de Sócrates, ya que aporta el componente político, aparentemente dejado de lado en la presentación metafísico/religiosa de este.

Palabras claves: *Erōs*, Alcibíades, *Banquete*, *philotimia*, política.

Abstract: In the present work I intend to approach the Platonic *erōs* from the perspective offered by Alcibiades' experience in the *Symposium*. My aim is to

* Este artículo forma parte del proceso de producción de tesis doctoral "El éros platónico y las implicancias de su relación con lo político en Banquete y República" bajo la dirección de la Dra. María Angélica Fierro.

* Licenciada en Filosofía (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina). Doctoranda en el Doctorado en Filosofía (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina). Docente Filosofía Antigua y Metafísica, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, (Argentina).

demonstrate two theses. In the first place, that Alcibíades is a timocrat, lover of fame and honors, and therefore it is the search for *timē* that guides his actions. Secondly, that the *philotimia* of Alcibiades is fundamental to complement the conception presented by Socrates' speech on *erōs*, since it provides the political component, apparently left aside in its metaphysical/religious presentation.

Key words: *Erōs*, Alcibíades, *Symposium*, *philotimia*, politics.

Cómo citar este artículo:

APA: Modenutti, C. (2019). El eros de Alcibíades. Entre Sócrates y la *philotimia*. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 111-137. Recuperado de: (agregar dirección web)

Introducción

La intervención de Alcibíades en el *Banquete* platónico (212d4-223a10) resulta a todas luces muy atractiva para ser analizada debido a su tono discordante con todos los discursos anteriores los cuales, una vez terminada la comida y los ritos subsiguientes, siguen la consigna de Erixímaco y se dedican a elogiar a *Erōs*¹ (177d3-5); pero, fundamentalmente, resulta contrapuesta al carácter religioso/metafísico de la visión suprema *-ta telea, ta eoptika-* (209e8-210a1) que Diotima revela a Sócrates².

¹ El *Banquete* está dedicado a *Erōs*, dios del amor, y a medida que cada participante va exponiendo quién es este dios, va dando cuenta de qué es *erōs* en tanto pasión o sentimiento amoroso. Este término es complejo de traducir y se ve muy parcialmente reflejado en la moderna palabra amor, que en griego refiere a cuatro términos diferentes: *agape* (amor al prójimo independiente de la reciprocidad) *philia* (amor recíproco que incluye afecto sereno, estabilidad y benevolencia), *storge* (amor filial, que implica cariño y ternura) y *erōs* (deseo amoroso que aspira a la unión carnal) (Álvarez Lacruz, 2006). Para evitar confusiones a lo largo del escrito optamos por utilizar el término griego *erōs* sin traducción.

² Las palabras de Diotima hacen referencias constantes al plano religioso mediante la utilización de expresiones como “iniciado” (209e7-8), “revelación última” (209e8), posibilidad de “inmortalidad” (212a9) (también encontradas en el segundo discurso de Sócrates en *Fedro*); específicamente, los términos *ta telea* (lo perfecto) y *ta eoptika* (lo visto, las visiones) remiten al culto de Eleusis, culto místico e iniciático, que permite a los hombres llegar a una nueva forma de existencia a partir de una revelación (Eggers Lann, 2000; Guthrie, 1984). Esta terminología, combinada con la propuesta platónica de culminación del proceso amoroso con la contemplación de la Belleza en sí, dan el carácter religioso/metafísico al que estamos

En lugar de encomiar al dios o tratar de explicar su naturaleza, Alcibíades anuncia que va a elogiar a Sócrates (214d8) y lo hará mediante el relato de su propia experiencia amorosa con él, ocasión de la que también se sirve para vengarse de su maestro por los agravios padecidos (214e2). Esta manera diferente de exponer sus ideas acerca de *erōs* mediante un relato vivencial que mezcla elogio y crítica, sumada a toda la escena dramática que lo acompaña, ha llevado al debate de muchos intérpretes sobre el motivo de su inclusión en el diálogo y sobre el significado de sus palabras³, quienes, aunque desde perspectivas diferentes, suelen coincidir valorar las palabras de Alcibíades a partir del parámetro de la escala amorosa propuesta por Diotima (210a-212b). Según la sacerdotisa, quien logre identificar la *uniformidad*⁴ de la belleza (*kallon*) en sus diferentes manifestaciones, que ascienden desde los cuerpos, hábitos de vida, normas y conocimientos bellos, hasta lo bello en sí (211 c1-9), será amado por los dioses e incluso *inmortal* (212a7-9). *Erōs* entonces es el facilitador para que los seres humanos entren contacto con aquello que es bello siempre, que existe en sí, por sí y para sí y del que todas las otras cosas bellas participan (211b1-3) y, de esta manera, puedan devenir inmortales, cualidad en esencia privativa de los dioses.

Siguiendo la descripción de Alcibíades, sin lugar a dudas Sócrates encarna al iniciado en los misterios de *Erōs*, por ser amante de la sabiduría y capaz de controlar sus instintos (219d-221b) a partir de la sublimación correcta de los deseos, esto es, por la predominancia de la razón (*logos*) sobre los apetitos (*epithymiai*) y la impulsividad

refiriendo. Según Conford (1974) la complementación entre el estado cognitivo al que se aspira y la transformación anímica necesaria para alcanzarlo es lo que conjuga lo religioso con lo metafísico: “tal vez la experiencia de Platón debería ser llamada metafísica más que religiosa, o sea, reconocimiento de la última verdad. Por otra parte, no se trata de algo puramente intelectual, sino de una conversión de todos los elementos del alma en virtud de la última transfiguración de *Erōs*: y en este punto la distinción entre lo metafísico y lo religioso puede ya perder sentido” (p. 143).

³ Vid. Rowe (1998); Soares (2009); Nussbaum (1995); Strauss (2001).

⁴ El supuesto en la argumentación socrática es que la belleza que es objeto de *erōs*, a pesar de manifestarse de diferentes maneras y en diferentes cantidades, es una, idéntica en su género. Por eso, como sostiene Nussbaum (1995), “en la explicación sobre el desarrollo del alma hacia el saber pleno del bien, la idea de uniformidad desempeña una función esencial” (p. 246).

(*thymos*)⁵. En cambio, el *erōs* de Alcibíades se debate entre los apetitos sensibles (*epithymiai*) y el deseo de éxito (*philonikia*) y de honor (*philotimia*), aunque si consideramos con atención sus palabras, podemos inferir que son los deseos de fama y honores los que realmente se imponen en su espíritu. En este sentido, la aspiración de Alcibíades a la sabiduría es débil (Vid. *Rep.* 6.485d7-9) o quizás inexistente pero eso no impide que haya en él un deseo de inmortalidad, no la divina que se alcanza con el conocimiento verdadero (*epistēmē*), sino una más terrenal que se consigue con el renombre y el honor (*timē*). Este deseo de inmortalidad de tipo terrenal también es considerado por Diotima (208c1 a 209e4) y es el que se consigue al engendrar discursos sobre la virtud (209b8), poesías (209a4-5, 209c7-d4) y leyes para regular las ciudades (209a6-8, 209d4-e4), todos estos productos de hombres virtuosos en búsqueda de fama inmortal. Propio de poetas, artesanos, legisladores y políticos este deseo está regido por la *philotimian* (208c3) y la virtud es un medio para alcanzarla.

A partir de estos dos tipos de deseo de inmortalidad, divina y terrenal, que aparecen como definición de *erōs* en el discurso de Diotima, nos preguntamos: la *philotimia* que manifiesta Alcibíades, ¿es necesariamente negativa, es decir, un obstáculo o desvío del verdadero objeto erótico, o incompleta, como un deseo que se queda a mitad del recorrido y no llega a la meta del deseo de *lo en sí*? O, por el contrario, ¿puede el *erōs* de Alcibíades aportar algo novedoso a la concepción del amor platónico en su inclinación a la *philotimia* y no a la *philosophia*? Lo que pretendemos demostrar en el presente artículo es que el *erōs* de Alcibíades retratado en el *Banquete* reviste una importancia fundamental en la comprensión de la erótica

⁵ Si bien en *Banquete* no hay un desarrollo explícito de la psicología platónica, sí podemos encontrar ideas que congenian con lo expuesto en diálogos como *Fedro* y *República* en lo referente al dominio de sí mismo. En los diálogos mencionados bajo el supuesto de la tripartición de las tendencias anímicas (sabiduría, apetitos y honores), es necesario que la razón controle a las partes apetitiva e irascible. En los hombres que logran este ordenamiento psíquico “entonces, sin duda, si triunfan los mejores elementos de la mente, conduciendo a una vida ordenada y al amor de la sabiduría, ellos pasan la vida de aquí en dicha y concordia, dueños de sí mismos y mesurados, porque han sometido a esclavitud aquello que engendraba la maldad del alma, y puesto en libertad aquello que producía la virtud” (*Fdr.* 256 a-b). “Y sabio se ha de llamar por aquella pequeña parte que mandaba tales cosas, poseyendo en sí misma, a su vez, el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres” (*Rep.* 4. 442c5-8).

platónica porque lo vincula explícitamente con la cuestión política. Alcibíades se presenta como un enamorado de Sócrates y a la vez como un amante de los honores, lo cual, lejos de resultar algo negativo para la verdadera erótica, recuerda al amante de la verdad la importancia de la consideración de los otros, o de lo político, en el proceso.

Para lograr este objetivo primero abordamos la noción de *erōs* en el *Banquete* tal como la presenta el discurso de Sócrates/Diotima, que de alguna manera responde a todos los anteriores oradores, y que permite una consideración amplia y versátil de la erótica. Luego mostramos cómo el *erōs* de Alcibíades, considerado a partir del discurso Sócrates/Diotima, puede tener una doble interpretación: en la primera puede ser leído como el incumplimiento del ascenso amoroso que permitiría conocer la Idea de Belleza, siendo Alcibíades el “amante erótico a medio camino” (Boeri, 2010); en la segunda, se considera que Alcibíades, en tanto amante de los honores, no es un mal amante, o un amante a medio camino sino solo un amante diferente, un amante político, cuyo objeto de deseo es el reconocimiento de los demás y que, por este motivo, puede colaborar con una concepción del *erōs* platónico que articule filosofía y política.

Elementos para definir a *erōs* en el discurso de Sócrates: *dynamis*, *metaxy* y la aspiración a la inmortalidad.

El discurso de Sócrates, primero en diálogo con Agatón (199c5-201c10) y luego con Diotima (201d1-212a9), y en concordancia con todos los discursos anteriores del *Banquete*, trata de explicar quién es *Erōs* como divinidad para poder entender qué es *erōs* en tanto pasión erótica, dejando en evidencia que pretender una conceptualización inmediata del dios o de la pasión es una tarea compleja, puesto que no se trata de una entidad con cualidades acabadas ni tampoco de una naturaleza definida que podamos ubicar dentro de los esquemas más comunes de mortal o divino, bello o feo, etc. Respecto a quién es *Erōs*, según Diotima no puede ser concebido como un dios porque, por su naturaleza, no es bello sino que va en

búsqueda de lo bello y todos los dioses, por definición, son dichosos y bellos (202c4-6); *Erōs* más bien es un *daimōn*, un ser intermedio-*metaxy*- entre lo mortal y lo divino (202d10-12) y en consecuencia también se ubica en un lugar intermedio respecto a: a) los valores que tensionan entre su estado y lo que desea alcanzar; b) al conocimiento que posee, y c) sus posibilidades para conseguir aquello de lo que carece. Por un lado, se ubica en un lugar intermedio entre lo bueno y lo malo, y lo bello y lo feo (202 b2-4); desea algo que él no es y de cual está falto (200e4-5), lo bello y lo bueno⁶, pero eso no lo hace ser necesariamente su opuesto, malo y feo, cosa que no sería compatible con la naturaleza de una divinidad. Por otro lado, *Erōs* está en el medio de la sabiduría y la ignorancia (203e6), desea poseer la sabiduría, considerada por Platón una de las cosas más bellas, pero el acto mismo de desear el saber da cuenta de que no se encuentra en estado de ignorancia absoluta, sino de esa ignorancia del saber que no se sabe y que motiva a la búsqueda; es por esto que *Erōs* es filósofo (204b4), consciente de su carencia y amante de la sabiduría. Y, por último, el origen mítico que Diotima atribuye a *Erōs* explica su condición *metaxy*, que como hijo de Pobreza (*Penia*) y Recurso (*Poros*), es por descendencia materna pobre, carente y de mal aspecto, pero gracias a su descendencia paterna, siempre está al acecho de lo bello y lo bueno y cuenta con ingeniosos recursos para conseguirlo (203c7-d6).

La condición intermedia entre lo bello y lo feo, la sabiduría y la ignorancia, el recurso y la carencia otorga a este *daimōn* la capacidad de hacer posible un diálogo entre dioses y hombres (203a3-4), esto es, la capacidad de vincular dos planos que ontológicamente se encuentran separados, el humano, finito e imperfecto, con el divino y eterno, convirtiéndose en un colaborador para que nos volvamos semejantes a los dioses lo más que nos sea posible (Fierro, 2007)⁷. *Erōs* en realidad, nos dice

⁶ En 204d Diotima sustituye el objeto de *erōs* hasta el momento fijado como lo bello (*to kallon*) por lo bueno (*to agathon*). Nosotros no vamos a detenernos en esta distinción ya que esta discusión escapa a los límites de nuestro trabajo. Para la relación entre *to kallon* y *to agathon* en este punto puede consultarse Jaeger (1942), Strauss (2001), Rowe (1998).

⁷ Esta facultad nominada con el término *metaxy* implica una utilización diferente del término dentro de los usos regulares dados por Platón en otros diálogos lo cual resulta importante en la medida en que brinda a la condición intermedia el carácter de potencia; “lo nuevo en el significado de *metaxy* en el *Banquete* tiene que ver entonces con que *Erōs* es impulso hacia, en este caso, la belleza (cuya expresión máxima es la Belleza en sí), vinculando

Diotima, más que el deseo de las cosas bellas, es deseo de engendrar, de dar a luz en lo bello (206e3-5) y lograr de este modo la inmortalidad. Como sostiene Conford (1974), “el fin no es el goce individual e inmediato de la belleza, sino la perpetuación de la vida por medio de un acto creador al que asiste la Belleza como una diosa del nacer, para dar descanso a los afanes. La procreación es el atributo divino del animal que muere. *Erōs* es, en última instancia, el deseo de inmortalidad” (p. 137). Y esta inmortalidad es lo que permite equiparar a los seres humanos con los dioses.

Sin embargo, en las palabras de Diotima que explican los misterios de *erōs* encontramos dos tipos de inmortalidad⁸. Una es la que consiste en perpetuarse en el tiempo y en este sentido es una inmortalidad terrenal que se logra engendrando belleza en cosas terrenales y subsistiendo de esta forma en la memoria colectiva de un pueblo o comunidad. Quien engendra sabiduría y virtudes, como los poetas, artesanos inventores de oficios y legisladores (209 a), desde temprana edad busca acercarse a los que están dotados de belleza física y anímica, porque “frente a esta persona [bella de cuerpo y alma] inmediatamente se colma de discursos acerca de la virtud y de cómo debe conducirse el hombre noble y en qué debe ocuparse, e intenta educarla” (209b6-c1). La virtud de los poetas y legisladores queda plasmada en discursos, la poesía (209a4-5, 209c7-d4) y la ley (209a6-8, 209d4-e4), y estos hombres logran immortalizarse por medio del eterno renombre. En este caso, el genuino deseo de los amantes es el reconocimiento y fama (*philotimia*) y la virtud que les permite engendrar en la belleza funciona como un medio para alcanzarla (Larsen, 2013). En otras palabras, por más que estos hombres sean virtuosos, el contacto con la belleza es buscado en pos del reconocimiento de los demás, quedando así atrapados en plano de lo terrenal. El efecto de este *erōs* es una inmortalidad que consiste en perdurar en el tiempo infinitamente, pero no alcanzar la eternidad (Ludueña, 2015), esto es, el contacto con lo que está fuera de los parámetros temporales, y, en consecuencia,

entonces lo humano, asociado a lo perecedero, con un principio absoluto, divino y eterno, siendo así un colaborador esencial para que nos volvamos semejantes al dios lo más que nos sea posible” (Fierro, 2007, p.254).

⁸ Sobre la distinción entre inmortalidad divina y terrenal: Conford, 1974; Guthrie, 1990; Soares, 2009.

fuera de todos los parámetros que miden o regulan lo sensible, material y humano. Es por ello que el *erōs* del filósofo es el deseo de la inmortalidad divina que se ubica fuera del tiempo, en la región de lo eterno alcanzada por el contacto inmediato con la Idea y que convierte al hombre en inmortal en el sentido divino (Conford, 1974).

Ahora bien, la Belleza parece constituir más un horizonte regulativo para orientar la búsqueda erótico-filosófica que una posibilidad real de ser alcanzada (Soares, 2009) pues para llegar a contemplarla es necesaria una preparación superior que ni siquiera Sócrates parece tenerla (209e6-9) y, además, el caso en que se produzca pareciera ser una eventualidad (211d4)⁹. Por lo cual, la inmortalidad divina tiene considerablemente menos posibilidades de concretarse que la inmortalidad terrenal.

En cuanto a qué es *erōs*, según el acuerdo al que llegan Sócrates y Agatón, su nota más saliente es que siempre resulta ser deseo o tensión de algo y de algo que le falta (200e9-10), carencia que no implica que su objeto de deseo esté predeterminado, o lo que es igual, no implica que todos deseemos lo mismo. El deseo erótico es deseo de lo bueno y como “los dichosos son dichosos porque poseen lo bueno” (205a2), el hecho de desear es común a todos los seres humanos (205a7-9), en último término todos buscamos la felicidad.¹⁰ La universalidad del deseo erótico va de la mano con su

⁹ Este carácter regulativo de las Ideas también podemos hallarlo *República*, donde el Bien en sí es una entidad del plano eidético que, por tanto, reviste superioridad y trascendencia respecto a todo lo que pueda considerarse como bueno en el plano de las acciones humanas. Sin embargo, la Forma de Bien, como el Estado ideal nunca se alcanzan en términos prácticos, sino que tienen que funcionar como un modelo al que se tienda permanentemente y regule las acciones humanas. Siguiendo a Boeri (2007), “...la Forma de Bien como cualquier otra Forma tiene un “carácter regulativo”, por cuanto, sin ser un ingrediente que pueda constituir nuestro mundo “real” –en el sentido de que es imposible aplicar el modelo a cualquier cosa dada de nuestra experiencia fenoménica-, resulta imprescindible para mostrarnos que el logro del paradigma constituye un trabajo constante y algo a lo cual siempre hay que aspirar” (p. 81). En la misma línea, Soares (2010) sostiene que la aprehensión de este principio inteligible permite a los guardianes perfectos del Estado determinar qué es lo realmente bueno para la *polis* y, de esta manera, garantizar la felicidad pública y privada de todos sus habitantes. Más que fundamento ontológico de la realidad la Idea de Bien es el principio regulador del orden ético político del Estado.

¹⁰ Rowe (1998) considera que esta presentación del *erōs* como deseo de felicidad por parte de Diotima en los llamados “misterios menores” (204d1-209e4) no es del todo seria, porque presenta al *erōs* sexual en todas sus manifestaciones como expresión de un deseo

neutralidad, desear no tiene valor positivo o negativo en sí mismo, este valor lo determinará el objeto al que se dirija (Conford, 1974) que, como dijimos, no es el mismo para todos. Debido a una reducción errónea, no a todos los que desean los llamamos amantes porque “ocurre que separamos una especie del *erōs* y, aplicándole el nombre del todo, la llamamos « *erōs* », mientras que para referirnos a las demás especies del *erōs* utilizamos otros nombres” (205b3-6); sin embargo, todos los seres humanos somos amantes/deseantes de lo bueno, aunque lo busquemos en distintas direcciones, (unos en el afán de gastar dinero, otros en el amor a la gimnasia, otros en el deseo de sabiduría (205d3-6) y, en este sentido, lleguemos a él de diferentes maneras.

Como sostiene Borges de Araujo Jr. *erōs* es una *dynamis*, una potencia o una “capacidad de”, que se define por la relación que establece con los objetos y por los efectos que produce en esta relación (Borges de Araujo Jr., 2012). Entonces, siendo más precisos, los objetos deseados, sean estos otros cuerpos, el dinero, los placeres, la fama, etc. tampoco son portadores de una carga valorativa en sí mismos, sino que para ser juzgados como positivos o negativos, siempre poniendo de referencia al sujeto deseante, dependen de los efectos que produzcan en él. No obstante, no es indiferente la elección del objeto de deseo porque la relación de *Erōs* con cada uno de ellos en cada caso produce efectos diferentes o diferentes tipos de amor. “Cuando cambia la orientación, *Erōs*, como una *dynamis*, transforma también el efecto que produce en el corazón de los hombres” (Ibíd, p. 26). Así, la forma de vida y las acciones de un amante de la sabiduría no será la misma que la de un amante de los honores o de un amante de los placeres.

Si bien *erōs* es una *dynamis* que puede dirigirse a cualquier objeto, el verdadero o el que produce la verdadera felicidad es el que se alcanza en la culminación del ascenso erótico, el contacto con la Idea de Belleza. Es por esto que el deseo debe ser

universal de felicidad. Sin embargo, según los “misterios mayores” (210a-212c) no es posible alcanzar alguna cosa que responda a nuestro deseo del bien antes de adquirir la verdadera comprensión de lo bueno, la *phronēsis*.

educado para que se dirija, superando diferentes instancias, exclusivamente a lo Bello en sí; “...en el discurso de Sócrates la instrucción filosófica deviene, bajo la guía de Diotima, en una *paideia* del deseo basada en una iniciación que procura orientar el impulso erótico en un sentido ascendente por los distintos grados o dimensiones de la belleza: sensible (belleza de *un* solo cuerpo y de *todos* los cuerpos), espiritual (belleza del alma), ético-política (belleza de las normas de conducta), epistemológica (belleza de las ciencias) y metafísico-religiosa (Belleza en sí)” (Soares, 2009, pp. 96-97). El núcleo del discurso de Sócrates/Diotima podría resumirse en un reconocimiento de la homogeneidad o uniformidad de la belleza en sus diferentes manifestaciones previas (Nussbaum, 1995) a la contemplación de lo bello en sí, que requiere de los amantes un trabajo sobre sí mismos para educar el deseo y así para dirigir sus esfuerzos y energías hacia el objeto verdadero.

Esto deriva en dos cuestiones que es importante señalar. La primera es que la Belleza como objeto de la erótica no quita de escena a los otros sujetos, es decir, la erótica que propone Platón según el modelo de la relación entre Sócrates y Alcibíades que estamos analizando aquí, no es nada más que la relación de un sujeto con la Idea, simplemente se produce una modificación de los roles clásicos de amado (*erōmenos*) y amante (*erastēs*), coincidentes con los lugares de pasivo y activo (Foucault, 2008; Dover, 2008; Calame, 2002) y las diferencias en cuanto *status* se disuelven en la medida en que ambos participantes de la relación devienen sujetos deseantes/amantes con respecto al objeto en cuestión (Foucault, 2008). Esto es lo que Alcibíades reclama una y otra vez a Sócrates, el intercambio o la imprecisión de los papeles de amante y amado (221d;222b) y por lo que buscará vengarse (213e), por lo que su discurso es un elogio a Sócrates por sus cualidades virtuosas a la vez que una venganza por el destrato padecido (214e). Sin embargo, este cambio de roles, lejos de resultar un problema, tal como lo siente Alcibíades, es la clave para reinterpretar la relación con el amado que deja de ser concebido como objeto que al alcanzarlo nos llena o complementa y se lo reconoce también él como sujeto faltante y deseante (Fierro, 2006). La relación con Sócrates, un amante de la sabiduría que refleja en su propio ser y existir esta condición, permite a Alcibíades reconocer que su belleza física y los

bienes mundanos, plagados de particularidad y materialidad, que posee, no tienen valor alguno comparado con lo bello en sí.

En relación con esto, la segunda cuestión que queremos señalar tiene que ver con las diferencias en cuanto al objeto y a la forma de amor que pueden presentar los amantes en la experiencia amorosa y que resulta evidente en la relación de Sócrates y Alcibíades. Según el relato del político ateniense, la *dynamis* de Sócrates se orienta hacia la sabiduría gracias al dominio que tiene sobre sí, es decir, el control que tiene el aspecto racional de su alma sobre la parte impulsiva y la parte apetitiva. Este autocontrol produce que, sin anular el deseo hacia Alcibíades y otros bellos muchachos, Sócrates pueda reconocer la parcialidad de la belleza física de estos y contener sus apetitos en búsqueda de una belleza más estable y completa. El efecto de una *dynamis* orientada a la verdad es el desarrollo de la virtud personal. En cambio, el deseo de Alcibíades parece estar en una dirección diferente, pero que no resulta del todo clara; declara haber estado intensamente enamorado de Sócrates, lo cual podría indicar la naturaleza filosófica de su alma que lo impulsa a acercarse a quién lo puede encaminar a la consecución de la verdad, pero en la escena relatada en el *Banquete*, también se muestra que este amor no ha logrado apartarlo del impulso hacia las *epithymiai* sin ningún tipo de control, retratados en su borrachera, su desenfreno erótico, etc. A la vez, el político ateniense, posiblemente por esta misma condición de político, se muestra como un ser débil ante el reconocimiento y los honores que le dispensan los demás.

De manera que el amor de Alcibíades puede ser analizado desde dos perspectivas: la primera es interpretarlo como el incumplimiento del ascenso amoroso que conduce hasta la Idea de Belleza, según la cual éste sería el amante erótico a medio camino que tiene una naturaleza buena pero se deja llevar por las *epithymiai* y termina siendo un tirano. La segunda opción, que es la que intentaremos fundamentar en las siguientes páginas, es considerar a Alcibíades, a partir de su condición natural de político, como un amante de los honores, lo cual no lo hace necesariamente un mal amante o un amante a medio camino, sino más bien un poseedor de un tipo de deseo que puede articularse con el del amante de la sabiduría para completarlo.

Alcibíades y su amor desenfrenado

Alcibíades fue un destacado político de Grecia, principalmente en el momento histórico en el que Platón sitúa el relato de *Banquete* (416 a.C.),¹¹ aunque su protagonismo estaba teñido de aciertos y errores, de alianzas y enemistades con el pueblo ateniense, posiblemente, producto de su singular personalidad. Historiadores antiguos y contemporáneos retratan a este general como una figura que se destaca por su inteligencia, carisma y habilidad para la política, pero que como contraparte de estas virtudes lleva una vida plagada de excesos, vicios y placeres apetitivos¹². Extendida al ámbito de su labor política, la desmesura de sus apetitos lo llevaron a anteponer las aspiraciones personales por sobre el bienestar de la ciudad; así lo señala Asimov (1996) en referencia al episodio en el cual Alcibíades logró convencer al pueblo ateniense de embarcarse en la expedición a Sicilia en el 415 a. C.¹³: “era rico, bello,

¹¹ La fecha del relato (no de la composición) del *Banquete* es determinada por el año del triunfo de Agatón en Leneas, según un pasaje de Ateneo.

¹² Nuestro interés en estas líneas no es realizar una descripción del Alcibíades histórico, sino simplemente de brindar una imagen de su personalidad que luego se verá reflejada en el personaje que presenta Platón en *Banquete*, por lo que nuestras referencias a su vida y los hechos que protagonizó son acotadas y generales. Para un abordaje histórico de Alcibíades se pueden consultar, entre las fuentes antiguas a Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso*; Plutarco *Vidas paralelas* y Cornelio Nepote *Vidas de los más famosos generales griegos y cartagineses...*; Y entre las fuentes contemporáneas a Asimov, I. *Los griegos. Una aventura*; De Romilly, J. *Alcibíades*.

¹³ En 415 a.C. zarpó la expedición que daría inicio al proyecto concebido por Alcibíades de crear un Imperio ateniense tomando Sicilia e Italia, que había logrado entusiasmar al pueblo y generar confianza en él. Pero casi al mismo tiempo tuvo lugar el episodio de los Hermocópidas cuyo principal acusado fue Alcibíades. Luego de esto se alió con Esparta enfrentándose a los atenienses, pero al tiempo volvió a pelear con ellos (407 a.C.). En el 406 a.C. nuevamente fue acusado de traición por pactar con los espartanos y tuvo que huir. Finalmente, murió asesinado en territorio persa en el 404 a.C.

inteligente y encantador, pero carecía totalmente de escrúpulos. Estaba ansioso de llevar a cabo grandes hazañas, y para ello necesitaba la guerra. Siguiendo sus propios deseos no vaciló un momento en lanzar nuevamente a Atenas a una guerra que no necesitaba ni deseaba” (p.81). A partir de este hecho y del episodio de los Hermocópidas que tuvo lugar unos días antes de que zarpara la expedición, queda al descubierto la ambivalencia que atraviesa la figura de Alcibíades puesto que la inteligencia (*dianoia*) y sagacidad de las que se valió para embarcar a los atenienses en esta empresa, convive con la insensatez (*anoia*) y falta de previsión (*pronoia*) que implicaba un plan de este tipo para una Atenas sin los recursos económicos y militares necesarios, y la transgresión a las normas (*paranomia*) religiosas y políticas en la mutilación de los Hermes (Bieda, 2016).

Los rasgos tan controvertidos de esta personalidad son recogidos en el personaje de Alcibíades que Platón construye en el *Banquete*¹⁴. Este hombre débil ante el reconocimiento que le dispensa el vulgo (216b5-6), se presenta ebrio, a los gritos y disfrazado con una corona de hiedras y violetas y cintas colgantes (212d4-e2)¹⁵, causando la risa de los convidados (212e10-11) no solo por su estado sino también porque los reproches que lanza contra Sócrates, que los veremos en las siguientes líneas, hacen parecer que todavía estaba enamorado de él (222c1-3). Las palabras que Alcibíades dedica a Sócrates son intensas, apasionadas y cargadas de emotividad; reproches, exposición de situaciones íntimas, contradicciones se expresan en a los gritos, en tono de reclamo, pidiendo el asentimiento de otros, buscando el protagonismo y la mirada de los asistentes declarándose “árbitro de la bebida”

¹⁴ Diferentes autores fundamentan el vínculo existente entre el diálogo platónico y el Alcibíades histórico: Cornelli (2012); Centrone (1999); Giá Gomperz (1905); Robin (1908).

¹⁵ Incluso no es solo el contenido de su discurso lo que da cuenta del carácter pasional del personaje, sino que, además, hay una serie de elementos que rodean la escena que enfatizan la carga pasional/emotiva del drama. Así lo demuestran su aparición sin invitación, en estado de ebriedad, a los gritos y teniendo que ser sostenido por una flautita y sirvientes (212e). Además, su atuendo era también del todo llamativo y simbólico. Llevaba puesta una corona de hiedras y violetas y con cintas colgando(212e1-2). Las violetas lo presentan como afeminado (ya que es signo de la divinidad femenina Afrodita) y como poeta que dice la verdad con imágenes y símiles (ya que es utilizada por las Musas). Además, se puede interpretar un juego de analogía con la democracia de Atenas que, como Alcibíades se encuentra a merced de la fortuna y las pasiones irracionales (Nussbaum, 1995).

(213e13). La primera acusación de Alcibíades es la supuesta persecución constante de Sócrates “otra vez preparándome una emboscada; tal y como cuando acostumbrabas a aparecer de pronto allí donde yo menos te esperaba” (213c1-2), pero que Sócrates inmediatamente refuta afirmando que es Alcibíades quien, producto de su amor movido por los celos y la envidia, no le da libertad y al que tiene “...pavor de su locura (*mania*), de sus tremendas ganas de ser amado (*philerastia*)” (213d7-8). Por eso, aunque el relato cuenta una relación que tuvo lugar en el pasado cuando finaliza, Alcibíades todavía parece enamorado de Sócrates o, al menos, eso es lo que notan los demás comensales (222c1-3).

En la siguiente y principal acusación, Alcibíades sostiene que Sócrates lo convenció de iniciar una relación pedagógico/amorosa¹⁶ pero luego no dio lugar a la satisfacción de sus deseos sexuales¹⁷, evitándolo en toda ocasión en la que se disponía a intimar con él (217b3-219e1). Es por esto que siente la necesidad de contar su desventura amorosa y de advertir a otros, especialmente a Agatón, para que no se deje llevar por los engaños de Sócrates; “no aprendas como el tonto, que aprendió sufriendo” (222b9-10). Cabe preguntarnos si la concreción del acto sexual era tan importante para Alcibíades o más bien lo que lo inquietaba y no podía tolerar era la indiferencia ante su belleza física y carisma que atraía a tantos amantes y provocaba la estima de los atenienses. Si consideramos que, tal como señala Sócrates (213d6), la *synousia* (unión, estar juntos) que propone Alcibíades es *philerastia* (ansia o afición

¹⁶ Hay diferentes referencias de la relación de Sócrates con Alcibíades pero que coinciden en reconocer el vínculo amoroso/político entre ambos. En Alcibíades I de Platón, Sócrates se acerca a Alcibíades por mandato del dios, y es quien va a acompañar a Alcibíades (que tiene menos de 20 años) en la preparación en la virtud para el ejercicio del gobierno. En Recuerdos de Sócrates Jenofonte sugiere que la relación de Alcibíades con Sócrates está basada en la conveniencia consiente que para un futuro político significaba ser discípulo de Sócrates. Pareciera que Alcibíades, ambicioso de poder y convencido de sus metas, encontraba en Sócrates más que un maestro del alma, una seguridad para el éxito de su vida política, cuyo ingreso estaba asegurado por su estatus. De manera que, sea como cuenta Platón que Sócrates busca a Alcibíades cuando el dios se lo indica o como dice Jenofonte que Alcibíades se acerca a Sócrates por conveniencia, la relación de amor se basa en una necesidad política.

¹⁷ Para las particularidades que implicaban las relaciones pedagógicas en la Antigua Grecia, se puede consultar Marrou H.E. (1971) Dover, K. (1978).

amorosa)¹⁸ su *erōs* no es genuino porque no puede mediatizar el deseo sexual (Boeri, 2016) y el contacto carnal deviene un componente central para la relación. Esta *synousia* (estar juntos) como *philerastia* no solo pone en primer plano el placer sexual, sino que además está contaminada de todos los vicios de las relaciones propiamente humanas: el enojo y la venganza (213d9-11), la perturbación que le producen las palabras de Sócrates que aceleran su corazón y lo llevan al llanto (215d12-e1-2), el amor y odio coexistentes (216c1-4), el orgullo que pretende que hacer ver a Sócrates como el interesado en concretar los deseos sexuales y no a él mismo (218c1-d1), evidencian todos los conflictos que le produce al enamorado quedarse en el primer peldaño de la escala amorosa¹⁹, atado a un cuerpo y a un individuo.

Sin embargo, si bien podemos suponer que en el contexto del diálogo, el deseo sexual no carece de importancia, puesto que saciarlo implica generar una intimidad entre los amantes que puede favorecer al desarrollo del saber intelectual que busca la erótica, para que esto suceda, el acto sexual en sí mismo no es necesario (Nussbaum, 1995). Lo fundamental es la apertura de los amantes para la reciprocidad en el contacto físico y en el conocimiento intelectual y práctico. En este sentido, Alcibíades es un *erōmenos* poco apropiado, o mal amante, porque la vanidad y autosuficiencia que le inspira su belleza impiden que se abra, que se vuelva un objeto del mundo de la actividad del otro y del mundo del acontecer general que afecta en sus relaciones con el otro (*ibíd.*).

Desde la perspectiva de Alcibíades es Sócrates el ensimismado para quien cualquier atributo que el resto de los mortales consideraría digno de estima y motivo para ceder ante ellos, para él no lo es:

¹⁸ La *philerastia* como vínculo exclusivamente sexual aparece previamente en el discurso de Aristófanes 196c. *Vid.* Rowe, 1998, Dover, 1980.

¹⁹ Para Boeri (2016), mediante las figuras de Sócrates y Alcibíades, Platón refleja su tesis de que *Erōs* se compone de lo humano y lo divino, de lo mortal e inmortal, consecuencia de su naturaleza *metaxy*, intermedia e intermediaria; pero las bellezas física y anímica no están en el mismo nivel, "... el *erōs* socrático no elimina sin más los ingredientes corpóreos del deseo erótico (Sócrates desea a Alcibíades), pero sabe que la belleza más firme o más real es la anímica, no la corpórea" (p. 369). La belleza física de Alcibíades y su erótica enraizada en lo corporal, no es suficiente porque no es duradera y permanente.

sepan que para nada le interesa si uno es bello-nadie creería hasta qué punto desprecia esto-, ni si uno es rico, ni si posee ningún otro atributo de eso que la mayoría considera envidiables. Entiende que todas esas posesiones no tienen valor alguno y que nosotros no somos nada, lo aseguro. (216d9-e5).

El reclamo parece dirigirse a la falta de reconocimiento de su valor personal producto de sus atributos físicos, estatus social y político, de sus riquezas, más que a la negativa de acceder al acto sexual. Sócrates es capaz de notar todo esto en el general ateniense, pero también es capaz de jerarquizar las formas en que la belleza se manifiesta y la ventaja que representa su propia belleza anímica con respecto a estas, por eso sostiene con firmeza:

Ciertamente has de estar viendo en mí una belleza extraordinaria y del todo diferente a la belleza de tu figura. Y si al advertirla pretendes hacer un acuerdo conmigo y cambiar belleza por belleza, no poca ventaja piensas sacar de mí; sino que pretendes quedarte con algo verdaderamente bello a cambio de algo que solo lo es en apariencia. En verdad planeas cambiar 'oro por bronce'... (218e3-10)

El problema con esta desestimación de la parcialidad de la belleza terrenal es que también conlleva desestimar a los individuos portadores de ella; tal como sostiene la conocida tesis de Vlastos (1981) el amor de Sócrates no contempla a las personas en su integridad, con sus aspectos buenos y agradables y los aspectos contrarios, sino que se dirige solamente a sus mejores cualidades, resultando un deseo muy alejado de los seres humanos por su imposibilidad de concreción. De manera que aquello que hace virtuoso a Sócrates también lo lleva a alejarse de los seres humanos concretos.

Alcibíades entonces se encuentra en medio de una contradicción, porque se da cuenta del desprecio sufrido "...pero, a la vez, admiraba la naturaleza de este hombre, su templanza y valentía, pues había dado con un ser humano tal como nunca hubiera esperado encontrar en lo que hace a sabiduría y dominio de sí" (219d3-e1). Esto, más que una contradicción interna, resulta una capacidad de apreciar la ambivalencia que produce el *erōs* socrático en él que oscila entre el amor y la admiración y el odio y el reproche, y quedar él también en una condición amorosa ambivalente entre la

conciencia del valor de amar a Sócrates por sus virtudes y el dolor por su vanidad sexual herida. Alcibíades es un “filósofo erótico a mitad camino” (Boeri, 2016), capaz de apreciar el valor de la belleza anímica, producto de la moderación y autocontrol, pero incapaz de contener su instinto sexual o, mejor dicho, incapaz de tolerar el rechazo para la satisfacción de sus apetitos sexuales.

Alcibíades y la *philotimia*

La psicología platónica desarrollada en *República* distingue tres aspectos o funciones en el alma humana: *to logistikon* (razón, cálculo, fundamento, capacidad argumentativa) es aquello por lo cual el alma razona y puede distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo bueno de lo malo, *to epithymetikon* (apetito o deseo corporal y primario) aquello por lo cual el alma ama, tiene sed y es excitada por todos los apetitos irracionales vinculados a las satisfacciones sensuales y al placer en general (4. 439d6-11) y *to thymoeides* (fogosidad, cólera, impulsividad) es aquello por lo cual nos enardecemos (*Rep.* 4.439e5-6) y enojamos, pero también es la parte por la que disfrutamos del predominio, la victoria y el renombre por lo que también se denomina ambiciosa y amante de los honores (9. 581b2-3). En función del paralelismo por el que apuesta Platón a lo largo de toda *República* entre los planos psíquico y social, el predominio de un tipo de organización anímica en una comunidad determina su modelo político; así, en las monarquías o aristocracias encontramos hombres gobernados por la razón, en las timocracias por la impulsividad y en las oligarquías, democracias y tiranías hombres llevados por los apetitos (*Rep.* VIII y IX).

No es difícil inclinarse a identificar a Alcibíades con el hombre tiránico, pues el relato dramático de las afrentas sufridas por su amor no correspondido en *Banquete* destaca dos señales inconfundibles del tirano: el amor que gobierna su alma por sí solo, es decir, en completa anarquía y anomía y que lo lleva a cometer todo tipo de audacias y excesos (*Rep.* 9. 574e333-575 a4) y el dominio de los apetitos (*epithymiai*) que, por naturaleza, por hábito o por ambas cosas a la vez lo tornan borracho, erótico

o lunático (*Rep.* 9. 573c8-10). Precisando un poco más esta analogía entre Alcibíades y el tirano Bieda (2016) propone la figura del *proto-tirano* que se halla en un estado de *transición* entre un pasado democrático²⁰ y un futuro tiránico; el conflicto interno que presenta el general ateniense entre el amor por los placeres sensibles y los honores y al mismo tiempo el reconocimiento del valor de la vida filosófica que profesa y practica Sócrates, da cuenta que conserva en su interior deseos nobles que perduran de su pasado democrático y que explican su amor y reconocimiento de la belleza de Sócrates (219d3-e1) que entran en contradicción con deseos viles producto de la transición a la tiranía.

Hay un elemento determinante para reconocer este lugar intermedio o de transición de Alcibíades: la *vergüenza* (*aischynesthai hontinoun*) que el proto-tirano siente ante los otros por sus actitudes arrebatadas y determinadas por los apetitos ya que de alguna manera se da cuenta de su falta, aunque no pueda controlarla. Y es Sócrates quién le hace sentir vergüenza,

únicamente ante él siento vergüenza, porque me doy perfecta cuenta que no puedo negar que hacer lo que él exhorta hacer es una necesidad. Pero no bien me alejo de él, sucumbo ante el reconocimiento que me tributa el vulgo (216b2-6).

Ahora bien, en las reiteradas ocasiones que Alcibíades muestra preocupación por la vergüenza o deshonor que puede sufrir (217d3;218d4; 219c4), ¿qué significa sentir vergüenza o a qué se lo podríamos atribuir? Por vergüenza (*aischynesthai*) se puede entender la deshonor o mala reputación como el sentimiento que se genera en el sujeto por este motivo; es a lo que cualquier ser humano rehúye porque padecerla significa alejarse de bello y bueno y acercarse a lo feo (*aischron*) y alejarse de la estima de los demás. En cuanto a su procedencia, según el esquema psicológico de Platón, de un lado, la vergüenza puede provenir de la parte racional del alma que la activa para indicar lo incorrecto de los deseos. Cuando durante el sueño la razón está apagada y se enciende la parte bestial y salvaje “el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada

²⁰ La democracia si bien no es un régimen estimable para Platón, conserva algunos rasgos positivos en tanto hace convivir distintos tipos de deseos e inclinaciones (*Rep.* 8. 555b4-5616).

y desembarazada de toda vergüenza y prudencia...” (Rep. 9. 571c8-9); sin embargo, si es el caso de una acción incontinente (*akrasia*)²¹ la vergüenza funciona como una consecuencia o efecto de conocer lo correcto pero no poner llevarlo a cabo en la acción.

Si analizamos las acciones de Alcibíades en este contexto debemos asumir que su capacidad de reconocer las virtudes de Sócrates implica un trabajo de la razón para distinguir lo bueno y correcto, pero también es cierto el hecho de que esto queda en segundo plano frente a otros aspectos que se dejan ver en su discurso como el enojo, los celos, el reproche y la importancia de la mirada de los demás. Por ello, es preciso considerar que la vergüenza también procede de la parte timócrata o irascible del alma que, preocupada por la fama y los honores, teme frente a la desaprobación social de sus acciones. Alcibíades sufre al sentirse deshonrado por Sócrates por la falta de reconocimiento de sus cualidades y su preocupación por la deshonra es tal que, incluso cuando es llevado intensamente por la pasión erótica a buscar a Sócrates, evitar exponerse y mostrar debilidad; según su relato, él hace todo lo posible por generar un ambiente propicio para poder intimar con Sócrates (217b3-219d4), pero en ningún momento vuelve explícitas sus intenciones porque no quiere mostrarse él como el enamorado. Incluso, en el momento que es más directo, sigue intentando que sea Sócrates el que reconozca su deseo sexual.

Pienso que tú –le dije- eres el único digno de convertirse en mi amante. Pero me parece que te da vergüenza hablarme de eso. En lo que me toca, este es mi parecer. Considero que sería muy tonto no complacerte en esto, e incluso si necesitas algo de mi fortuna o de la de mis amigos. Nada es más importante para mí que llegar a ser tan excelente como sea posible; y considero que, para lograr esto, nadie puede ayudarme mejor que tú. [y nuevamente trae a escena el problema de la vergüenza cuando continuando diciendo] Por eso, yo me avergonzaría mucho

²¹ La *akrasia* o incontinencia se refiere al actuar de forma incorrecta o haciendo algo que es dañino para uno mismo teniendo la certeza interna de lo que es correcto. En el esquema platónico de la tripartición y oposición de las partes del alma la acción incontinente implicaría que los apetitos logren imponerse por sobre lo determinado por la razón y la vergüenza se presenta porque aunque el agente sabe lo que es correcto, prefiere saciar su parte apetitiva o es llevado con más fuerza por ésta. Sobre el problema del conocimiento del bien y la acción *vid.* Boeri, 2007.

más frente a las personas sabias por no complacer a un hombre así que frente a una muchedumbre de necios por complacerlo (218 c5-d7).

No quiere pasar vergüenza, no quiere que lo señalen, no quiere perder el respeto de los otros.

Para los griegos, la cuestión del honor tenía vital importancia principalmente en los jóvenes, porque aseguraba su inserción en el tejido social, con el matrimonio en el caso de las mujeres y con el lugar en la *polis* en el caso de los varones (*vid.* Calame, 2002; Foucault, 2003). De manera que evitar la vergüenza pública, cuidando la propia conducta y la apreciación que de esta puedan hacer los demás, tiene un interés político evidente que es el de garantizar el apoyo del pueblo que, junto con las condiciones de estatus, estirpe, riquezas que de cuna portan estos jóvenes, posibilita el acceso al poder. El protagonismo de un sentimiento como la vergüenza refuerza la tesis de que lo más saliente en el personaje de Alcibíades es la preocupación por la mirada de los demás, de la necesidad de aprobación, reconocimiento y respeto. En este sentido, un predominio de la búsqueda y preservación de honores nos permite suponer que su alma está dominada por *to thymoeides* y no principalmente por los apetitos como en el caso del tirano. Veamos entonces cómo funciona esta parte del alma y cómo configura al individuo en el cual predomina.

El alma timocrática de Alcibíades

Caracterizar a *to thymoeides* como un aspecto del alma resulta un tanto problemático para cualquier lector por sus múltiples usos dentro de *República*²², pero también lo es incluso para el mismo Platón ya que esta fuente de deseo no tiene *a priori* una dirección completamente definida sino que tensiona entre lo racional y lo apetitivo. Lo más saliente es su tendencia a manifestarse mediante la ira o cólera (*Rep.* 4.441b) y a alimentarse con los honores y la fama, por eso también se lo llama

²² El término *thymos* cuenta con múltiples significados en la lengua griega y a lo largo de *República* Platón evoca diferentes significados (agresividad, cólera, deseo de fama y honores, indignación moral, perseverancia en las opiniones, coraje intelectual); sin embargo, atendiendo a nuestro interés de fundamentar el perfil de Alcibíades como un hombre timocrático, solo tomamos la acepción del libro VIII que aborda *to thymoeides* en relación a la *polis*. Para ampliar los significados ver Fierro (2011).

“amante de la victoria” (*philonikon*) o “amante del honor” (*philotimon*) (*Rep.*9.581 a10-b3). En una organización anímica donde predomina *to thymoeides* lo más manifiesto es el deseo de imponerse y ser venerado (*Rep.* 9.548c4-6) convirtiendo al hombre en un timócrata. La particularidad del perfil timocrático es que en su interior el bien y el mal se hallan mezclados (*Rep.* 8. 548c3-4), producto de tener una naturaleza buena y ser criado por un buen padre pero vivir en un Estado mal organizado:

Entonces el joven que oye y ve todo esto, pero a su vez oye las palabras de su padre y ve sus preocupaciones de cerca y las compara con las de los demás, es arrastrado en ambas direcciones, por su padre, que irriga y hace crecer lo que de racional hay en su alma, y por los demás, que cultivan lo apetitivo y lo fogoso; y en razón de no ser mal hombre por naturaleza sino de andar en malas compañías, al ser arrastrado en ambas direcciones, llega a un compromiso, y ofrece el gobierno de sí mismo al principio intermedio ambicioso y fogoso, y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores (*Rep.* 8. 550 a5-b8).

Esta formación mixta del timocrática se corresponde con el carácter *bivalente* de la corriente de deseo de *to thymoeides* (Fierro,2011) que, en tanto impulso, se aproxima a la parte irracional/apetitiva que tiende imponer sus deseos y a afirmarse irreflexivamente, pero al mismo tiempo también puede convertirse en un aliado de la razón y canalizar todo su potencial para mantenerse firme en lo que ésta dictamina como lo correcto. De manera que se encuentra en el medio de lo racional y lo apetitivo, sin identificarse *a priori* con ninguno de ellos, y potencialmente puede aliarse con cualquiera de los dos; en este punto, la educación es el elemento definitorio que va a determinar si *to thymoeides* se subordina a la razón o se deja llevar por los apetitos (*Rep.* 4. 441e4-442a3). Lo natural, dice Platón, es que *to logistikon* y *to thymoeides* trabajen aliadas y luchen contra los apetitos (*Rep.* 4.441 a), para que el hombre sea dueño de sí mismo dominando los enemigos internos y, además, valiente y victorioso en lucha contra los enemigos externos. Pero si *to thymoeides* no logra controlarse y se aleja de la razón, su impetuosidad y deseo de fama y honores hace que el hombre busque imponerse y afirmarse frente a los otros sin consideración de lo que es correcto.

Con respecto a su facultad moral es autónoma y claramente no racional. *To thymoeides* forma parte del aspecto irracional del alma pero tiene parámetros propios para captar el valor o calidad de sus actos, los cuales están sujetos a la aprobación o desaprobación por parte de la mirada de los demás. Esto queda claro cuando Leoncio, caso paradigmático que utiliza Platón para describir al hombre irascible, frente al impulso de contemplar los cadáveres siente cólera por no poder reprimirse y ceder (*Rep.* 439e–440a). La cólera que experimenta es producto de la vergüenza que le produce realizar un acto que por ser morboso y desagradable, sería repudiado por los demás²³. “Leoncio no pone en juego si mirar los cadáveres es algo moralmente bueno o malo desde el punto de vista de lo que tiene por justo o bueno—parámetro racional—, sino el hecho de que mirarlos le reportará un deshonor social y personal —parámetro tímótico—. No se trata, así, de una acción incontinente sino de una acción deshonrosa” (Bieda, 2012, p. 145).

Establecida la autonomía de su capacidad desiderativa y moral y la potencialidad de aliarse con la razón y con los apetitos, resta preguntarnos qué representa la *philotimia* o amor por los honores de Alcibíades en el contexto del *Banquete*, si tiene un valor positivo o negativo para el desarrollo su relación con Sócrates y en qué medida puede realizar algún aporte. De un lado, la *philotimia* puede interpretarse como el fracaso de las enseñanzas y consejos de Sócrates que pretendían mostrarle a su discípulo la importancia del ocuparse de sí mismo y lograr el autogobierno como preparación previa y necesaria antes de ocuparse de los asuntos políticos. Alcibíades, consciente de su fracaso, llega a sentir que lleva una vida indigna (215e10), “pues me fuerza a reconocer que a pesar que me falta mucho [para llegar a ser un hombre noble y bueno], no me ocupó de mí...y atiando los asuntos de los atenienses” (216a5-8). De manera que la *philotimia* reviste un carácter negativo para Alcibíades porque por, un lado, lo aleja de Sócrates y de sus consejos y, por otro lado, lo lleva a avergonzarse por su debilidad ante los tributos del vulgo (Cornelli, 2012).

²³ Vid. Cooper (1984), Davidson (2001), Reeve (2004), Brickhouse y Smith (2010) y Santas (2010).

Pero los efectos de *philotimia* en el *erōs* de Alcibíades también pueden tener una carga distinta, no completamente negativa. Según las palabras de Diotima citadas en el primer párrafo de este escrito, hemos visto que los hechos realizados por *philotimia* están motivados por la búsqueda de inmortalidad, aunque sus efectos solo se circunscriban al plano terrenal, y tienen un contacto necesario con lo bello, tanto en su génesis (porque es en la vinculación con las cosas y personas bellezas que pueden engendrar belleza) como sus efectos (bellos discursos, poemas, leyes, etc.). Recordemos que en el camino que realiza el iniciado en los misterios de *erōs* la sensibilidad frente a la belleza del amado, siendo más digna la belleza anímica que la corporal, es suficiente para procurar el deseo en el amante y la disposición para ocuparse del joven, para dar a luz y buscar los razonamientos que lo vuelvan mejor (210c1-2); ocuparse de la belleza en los discursos y en los modos de vida, para educar y cuidar al amado, pero también para que sean apreciados y aprovechados por otros, constituyen la instancia preparatoria para acceder al amor a la sabiduría. En este sentido, el carácter positivo de la *philotimia* está dado por su relación con la belleza, por su carácter propedéutico en el ascenso amoroso y, fundamentalmente, por considerar la presencia e importancia de los otros en la necesidad de permanecer en la memoria colectiva; la *philotimia* predispone al desarrollo de la virtud personal que queda plasmada en las producciones poéticas y legislativas que luego resultan útiles como modelos de conducta y formas de vida para una comunidad.

Para Larsen (2013) la *philotimia* que manifiesta el discurso de Alcibíades no podría encuadrarse en el deseo de inmortalidad del que habla Diotima²⁴, puesto que no está interesado por los honores de la multitud sino en parecer respetable antes Sócrates, su amado, de manera que la productividad de su *philotimia* sería solo individual, el parámetro para el desarrollo de un alma virtuosa es el amado y nadie más. En cambio, en la propuesta de la sacerdotisa la *philotimia* está conectada con la

²⁴ La *philotimia* con sesgo más “individualista” se acerca a la definición que ofrece Fedro en *Banquete* de la misma que también resulta como consecuencia de *erōs*, pero restringido a la relación entre los amantes. El desarrollo de la virtud y la honorabilidad se busca en la mirada del amante y por eso en los casos vergonzosos o indignos la vergüenza se siente frente al amante y no frente a la familia o los amigos (178e).

esfera política ya que motiva la producción de leyes y poemas que sirven a todos. Sin embargo, es posible considerar que la *philotimia* de Alcibíades no se reduce solo a Sócrates, puesto que si bien él declara que sólo ante Sócrates siente vergüenza, como hemos demostrado en las páginas anteriores, Alcibíades no solo se preocupa por la mirada de Sócrates sino también por la del resto de los asistentes del banquete y la multitud en general que es lo que lo constituye como político.

Conclusión

Sintetizando los aspectos de *Erōs* tratados en el discurso de Sócrates encontramos que su condición de *daimōn* y de naturaleza *metaxy* hace de la pasión amorosa un deseo *dinámico*, porque está en permanente búsqueda de aquello que no posee; *relacional*, porque vincula estados o condiciones (ignorancia/conocimiento, fealdad/belleza) y planos de realidad (humano y divino), y, por último, una *aspiración a la inmortalidad*, que tiene dos niveles de concreción, terrenal y divina. Asimismo, el deseo erótico es universal y neutral, y podemos encontrar su positividad o negatividad en función de los efectos que produce la tensión hacia el objeto deseado para el amante. En este sentido, analizamos los efectos que produce la *philotimia* en Alcibíades y encontramos que no es una pasión completamente irracional, pues la parte *to thymoeides* del alma tiene la capacidad de generar opiniones a partir de parámetros propios que regulan lo que es conveniente hacer y lo que no en función de la aprobación de los demás. El hecho de que Alcibíades regule sus acciones en función de la mirada de los demás quizás permita que se convierta en un hombre virtuoso, pero la realización de su *erōs* queda atrapada en una inmortalidad terrenal, garantizada por la memoria de los seres humanos y generada por la complacencia de estos, lo cual no necesariamente está fundamentado en lo verdaderamente correcto.

Sin embargo, esta forma *política* de amar tiene su aspecto positivo. En primer lugar, hace que Alcibíades se preocupe por realizar acciones virtuosas no solo para la

mirada de su amado sino para la mirada de todos. En segundo lugar, los productos de esas acciones virtuosas pueden ser beneficiarias para la comunidad, como discursos sobre la virtud que eduquen a los ciudadanos o buenas legislaciones para la *polis*. En tercer lugar, y este es el punto que más nos interesa destacar, los efectos de la *philotimia* de Alcibíades podrían no recaer solamente en él sino también en su amado, Sócrates, y de esta manera generar una apertura en lo que significa el proceso de transformación de sí mismo en el desarrollo de una erótica que tienda a la inmortalidad divina.

En conclusión, la concepción del *erōs* platónico que se desprende del análisis de la relación entre Sócrates y Alcibíades remite a una complementación entre el amante del saber o filósofo y el amante político. El filósofo muestra al político la importancia de alcanzar la sabiduría y político aporta la necesidad de contemplar el bien común en la persecución del bien propio o del desarrollo de la propia virtud. De este modo, en el proceso erótico pueden mimetizarse las funciones, el político se vuelve filósofo para que las decisiones que tome en pos del bien común sean las mejores y con los mejores resultados y el filósofo se vuelve político para que su contacto con la verdad tenga un sentido más allá de propia transformación.

Bibliografía

1. Alegre Gorri, A (2010). *Introducción*. En: Platón. *Diálogos I*. Gredos, Madrid.
2. Álvarez Lacruz (2006). *El amor: de Platón a hoy*. Madrid: Palabra.
3. Bieda, E. (2012). ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la *República* de Platón, *Diánoia*, volumen LVII, número 69 (noviembre 2012), 127–150.
4. Bieda, E. (2016). “El alma tiránica de Alcibíades en el Banquete”. En *Ágora. Papeles de filosofía*, 149-170.
5. Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.

6. Boeri, M. (2016). "Ἐρως y συνουσία en el Simposio". En: Mauro Tulli / Michael Erler (eds.). *Plato in Symposium*. Sankt Augustin: Academia Verlag. 362-371.
7. Borges de Araújo Jr., A. (2012) Eros: direzione e effetti. En: *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Anastácio Borges de Araújo Jr. y Gabriele Cornelli (Comp.). Napoli: Loffredo, 15-3.
8. Calame, C. (2002). *Éros en la antigua Grecia*. Madrid: Akal.
9. Cornelli, G. (2012) La colpa di Alcibiade. En: *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Anastácio Borges de Araújo Jr. y Gabriele Cornelli (Comp.). Napoli: Loffredo, 77-94.
10. Cornford, F.M. (1974). La doctrina de Eros en el *Banquete* de Platón. En *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Barcelona: Ariel, 68-81.
11. Dover, K. J. (2008). *Homosexualidad griega*. Barcelona: El cobre.
12. Eggers Lan, C. (2011) (Trad.) *República*. Madrid: Gredos.
13. Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue.
14. Fierro, M. (2006). Platón y los privilegios de los amantes, en *Noua tellus*, 24 v.2, 167-195.
15. Fierro, M. (en prensa). Introducción. En: Platón. *Fedro*. Traducción, notas, introducción y comentario: María Angélica Fierro, Colihue, Bs. As..
16. Fierro, M.A. (2007). El concepto filosófico de *metaxû* en el *Banquete* de Platón. En: J. Martínez Contreras (ed.), *El saber filosófico*, México, 249-254.
17. Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI: Buenos Aires.
18. Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*. Trad. Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
19. Guthrie, W.K.C. (1984). *Historia de la Filosofía Griega I-VI*. Madrid: Gredos.
20. Larsen, K. (2013). *Philotimia and Philosophia in Plato's Symposium*. (Presentado en el *X Symposium Platonicum: Plato's Symposium*, Pisa, Italia, Julio de 2013; no publicado).
21. Ludueña, E. (2015) (Trad.) *Banquete*. Buenos Aires: Colihue.

22. Ludueña, E. (2015). *Introducción*. En: Platón. *Banquete*. Trad. Ezequiel Ludueña, Buenos Aires: Colihue.
23. Ludwig, P. W. (2002). *Eros and polis. Desire and Community in Greek Political Theory*. New York: Cambridge University Press.
24. Marrou H.E. (1971). *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid: Eudeba.
25. Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
26. Peñalver, P. (2000). Dos dogmas del antiplatonismo. *Daimon: Revista de Filosofía* 21, 107-206.
27. Santa Cruz, M. I. & Crespo, M. I. (2007) (Trad.) Platón. *Fedro*. Buenos Aires: Losada.
28. Soares, L. (2009). La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del Banquete (Estudio preliminar). En: Platón. *Banquete*, trad. de Claudia Mársico. Buenos Aires: Miluno, 2009, 13-128.
29. Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Madrid: Tecnos.
30. Soares, Lucas (2011). La dimensión práctica del saber erótico de Sócrates, *Classica. Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 24, 1/2, 2011, 22-34.
31. Soto Comené, P. (2011). *Lo político en la sabiduría del proceso al saber de Eros en El Banquete de Platón*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Postgrado. Tesis para optar al grado de magister en Filosofía.
32. Vlastos, Gregory. (1981). The individual as an object of love in Plato. En *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 3-42.

Amores locos. A propósito de la *mania* erótica en el *Fedro*.*

Crazy loves. About erotic *mania* in the *Phaedrus*

Por: María Angélica Fierro*

msmariangelica@gmail.com

Instituto de Filosofía-Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
ARGENTINA
ORCID: 0000-0002-9805-2081

Trabajo Recibido: 25/02/2019

Trabajo Aprobado: 6/03/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143713

You have everything but one thing: madness.

A man needs a little madness or else

he never dares to cut the rope and be free.

Nikos Kazantzakis, *Zorba the Greek*

No estoy muerto. Estoy enamorado.

Adolfo Bioy Casares, *La invención de Morel*

Resumen: En el presente trabajo intentaré mostrar que en el *Fedro* la *mania*, en tanto estado alterado de conciencia, representa para Platón desde un síntoma de un máximo desequilibrio psíquico y una corrupción ético-cognitiva hasta un estado mental privilegiado, propio de la locura profética, catártica, poética y, particularmente, de la erótica. En tal sentido mostraré que:

i. En el Primer Discurso de Sócrates (238b-c) la definición de *erōs* como “apetito connatural por los placeres” e irracional vs. la “opinión adquirida orientada a lo mejor” (equiparada aquí a la *sōphrosynē* como perfección de la *enkrateia*), ya

* Las traducciones de los textos de Platón son propias según la edición de Burnet (1899-1907). En el resto de los textos griegos mencionados sigo las ediciones del *TLG* e indico, cuando corresponde, el autor de la traducción. Las abreviaturas de las obras se dan según el *LSJ*. En el caso de las citas del *Fedro* refiero a mi traducción realizada para editorial Colihue, Buenos Aires, actualmente en prensa; en los pasajes de este diálogo he omitido la abreviatura y refiero directamente al número. Agradezco especialmente los útiles comentarios de uno de los evaluadores anónimos del presente trabajo.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Durham (Reino Unido). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente de Historia de la Filosofía Antigua, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

sugerida a través de la descripción del amante en el Discurso lisíaco (230e-234c), presenta la locura erótica como reñida con la razón, en concordancia con la visión del sentido común.

ii. El Segundo Discurso de Sócrates (243e-257c) constituye una instancia superadora a esta alternativa al proponer que: a) tanto en la locura amorosa ordinaria como en la de origen divino existe una exacerbación del apetito (*epithymia*) sexual en el amante ante la belleza física del amado que causa una percepción y modo de actuar que se aparta de los parámetros normales; b) no obstante, ambas se diferencian en que, mientras en el caso del *erōs* “izquierdo” (266a) este queda reducido a su expresión apetitiva y se desarrolla sin freno, en el del *erōs* “derecho” (266a) precisamente la *renuncia* a la satisfacción sexual no solo impulsa sino que exagera el amor a la sabiduría, tanto en el amante como en el amado y estimula así en la parte racional del alma el deseo de captación de la belleza en sí.

iii. Finalmente me referiré a cómo en el contexto del mito se presentan tres formas de *anamnēsis* vinculadas de distinto modo con la locura erótica. Por una parte, el verdadero amante enloquecido de amor por el joven, rememora, gracias a la belleza en él presente y de un modo más o menos consciente, una captación directa y extra-discursiva de un ámbito divino y trascendente. Esta modalidad de la razón sería, no obstante, estimulante a la vez que complementaria –no meramente anticipatoria– a los ineludibles esfuerzos del trabajo dialéctico-argumentativo y reflexivo de la razón, descrita en el mito como reconstrucción rememorativa del entramado eidético. A ello se agrega un tercer tipo de *anamnēsis* consistente en recordar el tipo de configuración psíquica divina correspondiente a nuestra alma a través de la contemplación de la estructura isomórfica del alma del amado; en el caso de los amantes filósofos, se trataría de un alma “tipo Zeus”, que representa el ideal de una cómoda conducción de los aspectos irracionales al estar sustentada en un satisfactorio cumplimiento de los anhelos de la razón.

Palabras claves: amor, locura, reminiscencia, *Fedro*, Platón

Abstract: Here I aim to show that in Plato's *Phaedrus mania* is described as an altered state of consciousness which equally refers to a symptom of mental disorder and/or ethical-cognitive corruption as well as a privileged state of mind which is the case of prophetic madness, cathartic madness, poetic madness and, especially, erotic madness. Thus I intend to argue in favor to the following theses:

i. In Socrates' First Speech (238b-c) *erōs* is defined as an irrational, inborn desire for pleasures in beauty vs. acquired opinion which aims at the best (that is to say, *sōphrosynē* as perfection of self-control or *enkrateia*), as it had already been anticipated through the portrait of the lover in the *Lysiac* speech (230e-324c). Thus erotic madness is depicted as opposite to reason in accordance with common sense's view.

ii. Socrates' Second Speech (243e-257c) overcomes this opposition for the following reasons: a) In both ordinary erotic madness and divine erotic madness exacerbation of fleshly desires takes place insofar as the physical beauty of the beloved one provokes a distorted perception and behaviour from the average parameters of rationality. b) Nevertheless, each kind of erotic *mania* differs from each other, insofar as "left" *erōs* is reduced to its appetitive manifestation and develops without restraint, while in "right" *erōs* (266a) *renunciation* to sexual satisfaction does not only motivate but also increases love of wisdom. Thus reason's yearning for catching sight of beauty itself is stimulated in both the lover and the beloved one.

iii. Finally I will tackle how in the myth of the winged chariot three kinds of *anamnēsis* are related in different ways to erotic madness. First of all, the true lover who is madly in love with a handsome young lad remembers, thanks to the presence of beauty in the boy and in different degrees of awareness, reason's direct, extradiscursive insight of a divine and transcendent realm (the Forms, especially the Form of Beauty). This kind of recollection enhances –not merely anticipates– a second kind of *anamnēsis*, that is reason's dialectical efforts to rebuild the map of eidetic reality. Finally there is a third kind of *anamnēsis*: the lover's recollection of which kind of godlike psychological structure corresponds to his own soul through the sight of the beloved one's soul which is isomorphic to it. In the case of the

philosopher-lovers they discover their souls are Zeus-like insofar as Zeus stands for the ideal of someone who can handle his irrational aspects without effort thanks to a sustained fulfillment of reason's desire for truth.

Keywords: madness, love, reminescence, *Phaedrus*, Plato

Cómo citar este artículo:

APA: Fierro, M. A. (2019). Amores locos. A propósito de la *mania* erótica en el *Fedro*. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 138-174. Recuperado de: (agregar dirección web)

En su Segundo Discurso del *Fedro* (243e-257b) Sócrates, a fin de ofrecer una retractación de los dos parlamentos previos, censuradores de *erōs* a causa de sus efectos perjudiciales en el amado pero también en el amante, y de demostrar, en cambio, las bondades que el amor nos depara por ser en realidad un dios, realiza una argumentación basada en una tesis extraordinaria. Esta es que hay cuatro tipos de *mania* de procedencia divina –diferenciados de acuerdo al método dialéctico de división y reunión a desarrollar luego en la Segunda Parte (265a-266c)–: la profética, la teléstica o catártica, la poética y la erótica, siendo esta última el mejor tipo de locura (243e-245a). Leemos así en 245b:

Así que no temamos justamente eso, ni dejemos que algún discurso nos ofusque al atemorizarnos con que se debe preferir como amigo al que está en su sano juicio (*ton sōphrona*) antes que al movilizado por la locura (*pro tou kekinēmenou*).¹ Sino que solo tras demostrar, además de aquello, esto, que el amor no es enviado por los dioses en provecho del amante y el amado, ese discurso se lleve el premio. Por nuestra parte, nosotros debemos demostrar lo opuesto: que tal locura (*mania*) es concedida por los dioses (*para theōn*) para la mejor de las suertes. La demostración, ciertamente, será increíble para los sagaces, pero creíble para los sabios.

¹ *Kekinēmenos* tiene aquí el sentido de “emocionalmente movilizado”. Vid. *LSJ* s.v. *kineō* B.2.; también Ryan (2012, *ad loc.*).

Resulta en verdad sorprendente que la *mania*, caracterizada en el fragmento de Pródico (“Pues *erōs* es *epithymia* duplicado, y *erōs* duplicado se vuelve *mania*”, DK 84 B 7) como una manifestación exacerbada de *erōs*, y este a su vez como una duplicación de los apetitos, supuestamente boicoteadores naturales para Platón de un pleno ejercicio de la razón, sea aquí máximamente valorada por el filósofo ateniense, particularmente en su forma erótica, si bien con la restricción de que debe ser de origen divino (cf. 244a; 265a).

Las principales interpretaciones de esta insólita apología platónica de la locura en el *Fedro*, y, en particular, del amor como la mejor especie de esta pueden sistematizarse como sigue.

RD: *Interpretación racionalista dialéctico-discursiva*. Según autores como Rowe (1990, pp. 237-246), el logro por parte del filósofo del máximo desarrollo de la capacidad intelectual de su alma para dar cumplimiento al objetivo gnoseológico de reconstruir la cartografía eidética, requiere asimismo un dominio solvente de sus fuentes irracionales de motivación, particularmente de los apetitos sexuales, en otras palabras la adquisición plena de la *enkrateia*. La *mania* erótica resulta ser entonces un estado psíquico que se cura y supera con el ejercicio de la razón en su modalidad discursiva a través del método dialéctico descrito en la Segunda Parte del diálogo.² En todo caso si Platón de algún modo la rescata solo lo hace en tanto el amor del filósofo por la Forma de la Belleza pasa a reemplazar la pasión erótica por el bello amado. De modo similar Dodds (1980, pp. 71-102; 195-220) en su clásico estudio *Los griegos y lo irracional* había interpretado la valoración positiva de los distintos tipos de locura divina como una concesión platónica al “conglomerado heredado” para mejor comunicar sus tesis a una audiencia no iniciada en la filosofía, pero sin que ello implicara en realidad renuncia alguna a sus principios racionalistas.

² De modo similar Rowe (1986, pp. 106-125) defiende el carácter “tardío” o “de transición a la vejez” de este diálogo, al interpretar que la propuesta del método dialéctico de unión y división en la Segunda Parte del *Fedro*, particularmente como modo de discusión “en vivo”, supone una crítica implícita, a su vez que una propuesta superadora, al discurso mítico donde Platón aparentemente defiende la *mania* erótica de origen divino y a la teoría de la reminiscencia a ella aquí asociada como modo de explicar el acceso al entramado eidético.

IM: *Interpretación intuitivo-mística*. Según Price (1992, pp. 243-245) en el mito del carro alado del *Fedro* Platón haría un reconocimiento de un nuevo rol de la razón: la intuición de la realidad eidética puesto que el filósofo enloquecido de amor, ante la belleza física del joven, tendría una captación anticipatoria de la Forma de la belleza, previa a la reconstrucción reflexiva de la cartografía de lo real a través del trabajo rememorativo-dialéctico. También para Seeskin (1976, pp. 574-586) la experiencia de la locura amorosa que desata la hermosura corporal del amado desencadena en el filósofo el amor a la sabiduría que lo impulsa a la intuición directa de las Formas. A ello agrega que Platón describe la *mania* erótica del filósofo en términos de las instancias culminantes de los cultos místicos no por razones de expresividad retórica ni para expresar meramente un estado epistémico en el que se alcanza el conocimiento de entidades abstractas o universales, sino porque esta locura amorosa posee asimismo un carácter religioso y, en última instancia, místico en la unión del alma con una dimensión divina, la de las Formas.³

IRR: *Interpretación irracionalista*. En el *Fedro* Platón reivindicaría el papel de lo irracional en la motorización de la búsqueda de la sabiduría por la razón. En tal sentido, Nussbaum (1986: 79-124), representante más conspicua de esta posición, sostiene que en este diálogo los elementos no-intelectuales, como los apetitos –usualmente vituperados en escritos como *República* y *Fedón* –, y, en especial, la locura erótica, son valorados principalmente por tres motivos: ser fuentes necesarias de energía emocional; ser guías fundamentales en nuestro anhelo por el conocimiento; ser ellos y las acciones que provocan componentes intrínsecos del mejor modo de vida. Para Price (1992, pp. 244-245), el deseo sexual también cumple un papel positivo, pero solo en forma accidental puesto que el objetivo metafísico que inspira supone en realidad la frustración de su cometido: la concreción de la unión sexual.⁴ También para

³ No obstante, se trataría en el caso de Platón de un misticismo que no implica una unión absoluta con lo divino, puesto que el alma conserva su individualidad incluso en estado desencarnado. Vid Seeskin 1976, p. 577.

⁴ Vlastos (1981, p. 40), por su parte, sostiene que en el amor filosófico el intercambio intelectual se combina con la atracción sexual y el deseo físico si bien no se consuma. En el extremo opuesto a IRR, Rowe (1990, pp. 227-246), señala que el filósofo puede “curarse” en su existencia actual de la locura erótica cuando el auriga (la razón) doma y somete al díscolo corcel negro.

Ahonen (2014, pp. 38-40) Platón, aunque en general censura la locura, valora en el *Fedro* los tipos de locura de origen divino, especialmente la erótica, en tanto el amor físico permite el brote inicial de las alas del alma que han de conducirla a la contemplación de la belleza en sí; no obstante, el amante-filósofo, idealmente, tendría que apaciguar su deseo sexual.

En el presente trabajo intentaré mostrar que en el *Fedro* la *mania*, en tanto estado alterado de conciencia, representa para Platón desde un síntoma de un máximo desequilibrio psíquico y una corrupción ético-cognitiva hasta un estado mental privilegiado, propio de la locura profética, catártica, poética y, particularmente, de la erótica. Para ello me ocuparé sobre todo de los debates en torno a IRR, y, en forma derivada, a cómo pueden articularse en mi interpretación elementos de IM y RDD. Así, tras referirme brevemente a los elementos ya existentes en el contexto cultural que Platón retoma en su compleja concepción de la locura, me centraré en el análisis de los rasgos comunes y diferenciales de *erōs* en tanto locura erótica de acuerdo a las definiciones “sintéticas” de la *mania* amorosa que, a través del método de unión y división (Dixsaut, 2001, pp. 118-119; 124-132), brinda el propio texto. En tal sentido mostraré que:

i. En el Primer Discurso de Sócrates (238b-c) la definición de *erōs* como “apetito connatural por los placeres” e irracional vs. la “opinión adquirida orientada a lo mejor” (equiparada aquí a la *sōphrosynē* como perfección de la *enkrateia*), ya sugerida a través de la descripción del amante en el Discurso lisíaco (230e-234c), presenta la locura erótica como reñida con la razón, en concordancia con la visión del sentido común.

ii. El Segundo Discurso de Sócrates (243e-257c) constituye una instancia superadora a esta alternativa al proponer que: a) tanto en la locura amorosa ordinaria como en la de origen divino existe una exacerbación del apetito (*epithymia*) sexual en el amante ante la belleza física del amado que causa una percepción y modo de actuar que se aparta de los parámetros normales; b) no obstante, ambas se diferencian en que, mientras en el caso del *erōs* “izquierdo” (266a) este queda reducido a su expresión apetitiva y se desarrolla sin freno, en el del *erōs* “derecho” (266a)

precisamente la *renuncia* a la satisfacción sexual no solo impulsa sino que exacerba el amor a la sabiduría, tanto en el amante como en el amado, y estimula así en la parte racional del alma el deseo de captación de la belleza en sí.

iii. Finalmente me referiré a cómo IM y RDD son presentadas en el contexto del mito como formas de *anamnēsis*. Por una parte, el verdadero amante enloquecido de amor por el joven, rememora, gracias a la belleza en él presente y de un modo más o menos consciente, una captación directa y extra-discursiva de un ámbito divino y trascendente. Esta modalidad de la razón sería, no obstante, estimulante a la vez que complementaria –no meramente anticipatoria– a los ineludibles esfuerzos del trabajo dialéctico-argumentativo y reflexivo de la razón (RDD), descrita en el mito como reconstrucción rememorativa del entramado eidético. A ello se agrega un tercer tipo de *anamnēsis* consistente en recordar el tipo de configuración psíquica divina correspondiente a nuestra alma a través de la contemplación de la estructura isomórfica del alma del amado; en el caso de los amantes filósofos, se trataría de un alma “tipo Zeus”, que representa el ideal de una cómoda conducción de los aspectos irracionales al estar sustentada en un satisfactorio cumplimiento de los anhelos de la razón.

1. Locura humana y locura divina en el contexto cultural griego: el caso de la *mania* erótica

Ya en Homero el verbo *mainomai* significa: (a) “estar preso de un ardor furioso” (Hom. *Il.*5.717, 6.101; *Od.*ix.350); (b) “estar borracho” (Hom. *Od.*xviii.406; 21.298); (c) “estar fuera de sí por algún tipo de intervención divina” (Hom. *Il.*vi.132; *S. Ant.*1152), mientras que *mania* refiere de modo más restringido a la locura (*cf.* Hdt.6.112) y predominantemente al “frenesí de inspiración divina” como, *e.g.*, en *E. Ba.*305 (*vid. LSJ* y *DELG*, *s.v. maínomai* y *mania*). Estos diversos significados remiten, no obstante, de distinto modo a la noción de “pensar” asociada a la raíz **men* en indoeuropeo y *man-* en griego en tanto en todos los casos la capacidad normal de juicio es reemplazada por un estado mental alterado. Como señala Ahonen (2014, pp. 13-14), *mania* era el vocablo griego –su equivalente latino sería *insania*– más comúnmente empleado en la

antigüedad para referirse un “estado severo de perturbación”, y en tal sentido su vinculación con el término *ektasis* implicaba un “estar fuera de sí” en el sentido de una “distorsión” –*alienatio*– de la mente, la cual se manifestaba en un comportamiento desviado de los parámetros estándar de racionalidad y en el que la persona afectada presentaba características y comportamientos inusuales.

En el entramado de la cultura griega, por otra parte, ya encontramos los dos tipos de *mania* que se distinguen en el *Fedro* (así como en otras partes del *corpus platonicum*):⁵ la locura ordinaria, producida por causas naturales, y la locura divina, de origen sobrenatural.

En efecto, por un lado, había una mirada netamente negativa en la que se la entiende como una enfermedad mental, o al menos como un síntoma fruto de un desequilibrio somático (Ahonen, 2014, pp. 10-18). Así ya Heródoto en *Historias* 3.33 atribuye la locura de Cambises a una epilepsia congénita y reflexiona sobre cómo las perturbaciones del cuerpo afectan necesariamente a la mente. Pero es en los tratados hipocráticos –sobre todo en el *De la enfermedad sagrada*–, tal como señala Ahonen (2014, pp. 10-13) donde más claramente la *mania* es considerada como un conjunto de síntomas psíquicos (alucinaciones, representaciones ilusorias, temores) ocasionados por un desequilibrio en los elementos del cuerpo (que es donde se daría el estado propiamente de enfermedad), el cual afectaba sobre todo al cerebro. Así, por ejemplo, atribuye la epilepsia a un bloqueo en la distribución de aire que regula el cerebro, y la

⁵ Hallamos un ejemplo de *mania* ordinaria en la obra platónica en *R.* 1.331c donde, ante la definición de que la justicia es dar a cada uno lo que le corresponde y decir la verdad, Sócrates objeta que, no obstante, no habría que devolver a un amigo que se ha vuelto loco (*maneis*) sus armas. A estos conceptos de “locura no-divina”, Platón agrega el concepto de “enfermedad del alma”, como una degradación y corrupción ético-cognitiva de esta, equiparable a la “enfermedad del cuerpo” (e.g. *Grg.* 464b-466a), como en el caso del alma máximamente degenerada del tirano en *R.* 9.571a-576c (vid. McNeill, 2001, pp. 235-268). En cuanto a las formas de locura divina son valoradas pero a su vez contrapuestas al conocimiento racional. Así en *Ión* 534b se establece un contraste entre aquellos que operan “con técnica” (*technēi*) con los que actúan “poseídos por el dios” (*entheos*) y “fuera de sí” (*ekphrōn*), como los poetas, rapsodas y emisores de oráculos; también en *Ap.* 22b-c Sócrates afirma que los poetas, tal como los profetas y adivinos, actúan no por sabiduría (*sophia*) sino por “un don natural e inspirados en un dios” (*physei tini kai enthousiazonte*). Por otra parte, en *Banquete* se centra en ofrecer los mejores elogios posibles al Amor, y ensalzarlo, sobre todo en tanto deseo por lo bueno y la sabiduría (cf. *Smp.* 203d; 204b; 204e-206a).

locura, a un exceso de humedad que distorsiona las funciones cerebrales (*Morb. sacr.* 14.2-5; Joouna; Ahonen 2014, pp. 12-13).

Por otro lado, existía también un concepto de locura entendida como el enajenamiento subjetivo originado por la intervención de alguna divinidad que, dada su procedencia, recibía una valoración positiva. No obstante, los efectos de la locura divina no eran siempre vistos como benéficos.⁶ Como observa Dodds (1980, p. 71) en el mismo *Phdr.* 244b se sugiere que la mayoría consideraba a la locura como “algo deshonroso”, un *oneidos*. Asimismo no existía una clara demarcación entre la *mania* como enfermedad y la *mania* como delirio divino. Por una parte, la atribución de la locura a causas sobrenaturales era probablemente la que predominaba desde antiguo en el pensamiento popular, incluso tras la aparición de las explicaciones científicas como las de los tratados hipocráticos (*vid.* Dodds, 1980, p. 74). Pero, por otra parte, la locura divina era también interpretable por muchos simplemente como un estado patológico. Así por ejemplo, en el caso del delirio báquico, quien se encontraba poseído por Dioniso alcanzaba esa condición a través de la embriaguez, que ocasionaba en él un desequilibrio somático y con ello mental, desde el punto de vista de la etiología natural. De igual modo respecto de la locura de Cleómenes Heródoto la considera enviada por los dioses como castigo a un sacrilegio; no obstante, comenta que sus conciudadanos la atribuían simplemente a la ingesta excesiva de vino, costumbre que Cleómenes habría adquirido de los escitas (*cf. Hdt.* 6.84; 6.75). Dicho de otro modo, la locura ordinaria, entendida como enfermedad, y locura divina referían a menudo a una misma condición somática y mental, y la diferenciación entre una y otra se basaba sobre todo en cómo se interpretaba dicho estado psicofísico alterado del sujeto.

En cuanto a los cuatro tipos de *mania* divina que distingue Platón en el *Fedro* se corresponden con estados ya descritos en la tradición como un enajenamiento mental provocado por la intervención de un dios.

En lo que se refiere a la “locura profética”, pueden citarse las figuras legendarias de Tiresias o Casandra pero el caso paradigmático, mencionado en 244b

⁶ Sobre los efectos negativos de la locura enviada por los dioses *vid.* también Ahonen (2014, pp. 32-4).

junto con las sacerdotisas de Dodona,⁷ era sin duda el de la pitonisa del templo de Apolo délfico, quien recibía mensajes directamente del dios, el cual ingresaba en ella, tomaba su cuerpo –en tal sentido la Pitia se hallaba “inmersa en el dios” (*en-theos*)–⁸ y, cuando entraba en trance, se valía de sus órganos fonadores para verter en primera persona los oráculos (Dodds, 1980, p. 77). En cuanto al arte de la adivinación a través de señales enviadas por los dioses –la *oionoistika*–, implicaba ya, tal como se acota en 244c-d, un cierto grado de racionalización humana y, por lo tanto, un contacto menos inmediato con el dios.⁹

Respecto a la “locura teléstica, iniciática, o catártica”, se creía que esta permitía la liberación de antiguas culpas y enfermedades de origen divino a través de ritos religiosos, en otras palabras, que la sanación de un mal de este orden, enviado por los dioses, solo era posible si se lograba a su vez la intervención positiva de estos. La “purificación” –*katharsis*– por medio del agua o del fuego era la forma habitual de evitar o curar la contaminación producida por diversas enfermedades, pero cuando se consideraba que la *mania* había sido enviada por los dioses, la cura estaba a cargo de los sacerdotes purificadores.¹⁰

En cuanto a la “locura poética”, por la cual el artista es inspirado por los dioses, era un tópico ya establecido desde antiguo en la literatura griega. Así a Homero las

⁷ El santuario de Dodona estaba dedicado a Zeus y Dione y ya es mencionado por Homero (Hom. *Il.*xvi.231-235; *Od.*xiv.32, xix.296-298). *Vid.* Burkert (2007, p. 156).

⁸ La Pitia constituía el epítome griego de la adivinación inspirada –*enthousiasmós*– consistente en un estado de conciencia alterado en el cual se supone la persona está “poseída por el dios” –*entheos*–. Las sibilas habrían sido un grupo de mujeres vaticinadoras vinculadas a distintos santuarios. En tiempos de Platón se hacía referencia solo a una única Sibila, mencionada por él en 244b, y también por Aristófanes (*Pax*.1095) y Heráclito (22B92). *Vid.* Burkert 2007, pp. 150-161; 160-1 y Flacelière (1965, pp. 39-78).

⁹ En este tipo de operatoria para vaticinar el futuro los presagios se realizaban por inducción e interpretación de signos concretos, tales como el vuelo de los pájaros, las entrañas de los animales sacrificados o algunos fenómenos atmosféricos o celestes. De tales prácticas evolucionaron ciencias como la meteorología, la astronomía o la astrología (*vid.* Burkert, 2007, pp. 152-155 y Flacelière, 1965, pp. 26-38).

¹⁰ Los ritos dionisiacos, recreados en las *Bacantes* de Eurípides, son el prototipo de la *mania* de tipo catártico, (*cf.* 265b). También puede citarse el ejemplo de Orestes en las *Euménides* de Esquilo. También serían curables a través de la locura teléstica las enfermedades hereditarias provenientes de alguna antigua culpa, como en el caso de los Labdacidas. En cuanto a la epilepsia, considerada ya en la antigüedad hereditaria, constituía el epítome de las enfermedades de origen divino. En efecto, la misma palabra griega *epilepsis* remite al “ser tomado” –*epi-lambánein*– por una fuerza externa, lo cual muestra que se la relacionaba con el estar poseído por un poder sobrehumano y divino (*vid.* Burkert, 2007, pp. 110-114 y Hackforth, 1952, pp. 59-60).

Musas –intermediarias entre dioses y hombres– le comunican “los hechos pasados, presentes y futuros” (Hom. *Il.i.70*; *ii.484-492*; *Od.xii.191*);¹¹ Hesíodo, también recibe de ellas, hijas de Zeus y Mnemosyne (Hes. *Th.52-53*; 915-918) un conocimiento de este tipo (Hes.*Th.38*). No obstante, cabe aclarar, que, si bien la tradición literaria en la que Platón se inserta reconocía que el poeta recibía inspiración de las Musas, esto no implicaba ausencia del conocimiento de su arte (*vid. von der Walde, 2010, pp. 33-48*; Naddaf, 2009, pp. 63-73).

Ahora bien, en lo que refiere particularmente a la *mania* erótica, aun en los casos en que se le reconociera una ascendencia divina, aparece mayormente concebida en las fuentes literarias como aciaga y cáustica para el sujeto afectado, según se evidencia repetidamente en la tragedia y tal como se puede ejemplificar a través del coro de la *Antígona* de Sófocles (vv. 781-801) dos de cuyos versos más representativos son los siguientes:

Quien te posee [*Erōs*], enloquecido queda (*memēnen*). Tú asimismo arrancas de los hombres justos pensamientos (*phrenas*) injustos para [su propia] ruina (vv. 793-94).

La estrategia de Platón en el Segundo Discurso de Sócrates del *Fedro* sería la de reivindicar la locura erótica por asociación con las otras formas de *mania* divina mejor consideradas en la cultura en tanto medios de comunicación con un plano trascendente y, de hecho, jerarquizarla el mejor tipo entre ellas. De este modo supera la antinomia del sentido común entre “deseo sexual” vs. “razón” que recoge en el Discurso lisíaco y en el Primer Discurso de Sócrates, y transforma a *erōs* en el propulsor fundamental del anhelo por la sabiduría.

2. Tipos de *mania* erótica: características comunes y diferencias específicas

¹¹ Cf. Hom. *Od.xxiv.60*, si bien en *Od.i.1* se hace referencia a “la” Musa y en *Il.i.1* se alude a ella como “diosa” que narrará la cólera de Aquiles, es decir los hechos acaecidos en el último año de la Guerra de Troya.

En la Segunda Parte del *Fedro* se realiza una aplicación ejemplificadora del método de “unión y división” a fin de distinguir, en base a lo ya discriminado, sobre todo, en los dos discursos de Sócrates (cf. 238d-241d; 249d-257a), dos tipos de *erōs*, correspondientes a los dos tipos de *mania*, uno censurable –el izquierdo– y otro benéfico –el derecho– que comparten no solo un nombre común, siendo homónimos, sino también un correlato objetivo o género en común “la falta de juicio de la mente”. Leemos así en 266a-b:

Y así como los discursos incluían precisamente en una única forma común la falta de juicio de la mente (*to aphron tēs dianoias*), del mismo modo que de un cuerpo único hay por naturaleza partes dobles y homónimas denominadas “izquierdas” y “derechas”, así también ambos discursos, han considerado nuestra locura (*to tēs paranoias*) como una forma única por naturaleza. Uno de ellos, después de cortar la parte izquierda y volver de nuevo a cortar esta, no paró hasta encontrar en estos cortes un amor llamado “izquierdo” que con toda justicia reprobó. El otro, en cambio, al conducirnos hacia la parte derecha de la locura (*tēs manias*), y encontrar y poner ante nosotros un amor que es homónimo del otro pero, a su vez, divino, lo alabó como el responsable para nosotros de los más grandes bienes.¹²

Lo que me propongo aquí es reconstruir las definiciones “sintéticas”¹³ de *erōs* como locura que se desarrollan en los discursos de la Primera Parte del diálogo y que se reorganizan en esta sección de la Segunda Parte dialécticamente. En tal sentido se verá

¹² *To aphron tēs dianoias* y *paranoia* son aquí nombres alternativos a *mania* aplicados a un mismo género: la locura. Vid. Ryan (2012, *ad loc.*).

¹³ La dialéctica designa para Platón en sentido amplio la habilidad de pensar y hablar correctamente lo que es, a través del entrelazamiento de lo uno y lo múltiple tanto en el pensamiento como en el lenguaje, en correspondencia con la estructura de lo real (vid. Dixsaut, 2001, pp. 9; 103-132), no por recopilación de generalizaciones subjetivas. Con esta versión del método dialéctico que se ofrece en el *Fedro* como arte de “unión y división” no se intenta, como en *R.* 509d-511e y *Smp.* 209e-212b, la deducción de una explicación de la realidad a partir de un principio único, sino la definición de las entidades a través de la reunión y división de acuerdo a géneros y especies pero, también, de modo más general, por medio de toda articulación apropiada de elementos múltiples en una unidad no sensible (una “definición sintética”, como dice Dixsaut (2001, pp. 118-119). Como señala Dixsaut (2001, pp. 110-11) *contra*, entre otros, Robinson (1953, p. 66) y Griswold (1986, pp. 178-179), la no reducción de la definición a la clasificación en géneros y especies permite disolver la supuesta inconsistencia de que Platón caracterice aquí la dialéctica de un modo que estrictamente él no aplicaría a su propia construcción de los argumentos del *Fedro*. Para ello es necesario también comprender que la *idēa* no es necesariamente una Forma metafísica sino toda unidad no sensible desde la que se puedan reunir correctamente elementos múltiples. Vid. Dixsaut (2001, pp. 103-139; 2004, pp. 11-37).

que, tras establecer una oposición entre deseo y razón en los dos primeros discursos, surgiría del Segundo Discurso de Sócrates una propuesta superadora en tanto la razón no sería otra cosa que la expresión más elevada y potente de la locura erótica por la belleza. Cabe señalar que este tratamiento dialéctico y orgánico de la *mania* se encarna a su vez en la puesta en escena y presentación dramática que Platón cuidadosamente trabaja en el *Fedro* y predica hacia el final del diálogo como ideal a alcanzar de todo texto escrito (*vid.* Diolaiti, 2017, pp. 33-38), si bien este es un punto que aquí no podremos desarrollar.

2.1 La caracterización de la locura erótica humana en el Discurso lisíaco y el Primer Discurso de Sócrates

En el Discurso lisíaco que lee Fedro encontramos una primera caracterización negativa de la locura erótica humana en oposición al sano juicio (*sōphrosynē*).¹⁴ Allí el típico hombre mayor de la relación homofílica característica de la Atenas de ese tiempo que quiere conseguir los favores sexuales de un bello muchachito, arremete, tras fallidos intentos previos, con el planteo de que el joven debe elegirlo y gratificarlo por ser él un no amante en lugar de un amante, o al menos eso es lo que manifiesta. El concepto de amor que está a la base de este discurso es el de un *erōs* puramente físico, puesto que se describe al amante como mayormente interesado en el cuerpo del bello muchacho (“En efecto muchos de los que aman desean el cuerpo antes de conocer la forma de ser y volverse versados en otros rasgos personales.” 233a). El argumento fundamental que allí se desarrolla es que, mientras que el no amante, al no

¹⁴ *Sōphrosynē* tiene en su composición una alusión al estar “sano” y “a salvo” –*sōs*– y al ser “sabio” –*phrónimos*– de acuerdo a la idea homérica de que el diafragma –*phrēn*– era el centro no solo de las emociones, sino también de los pensamientos y la voluntad. Refiere así un “sano juicio” en el sentido de “sabiduría moral”, de ahí la otra traducción usual por “temperancia”, “moderación”. Se sugiere de este modo una oposición fundamental que se tematiza y cuestiona de diversos modos en las distintas secciones del *Fedro*: *erōs* = enfermedad = falta de control = falta de juicio *versus* no- *erōs* = salud = autocontrol = juicio/conocimiento. *Vid.* también n. 16 *infra*. Para Platón el conocimiento de lo auténtico bueno por parte de la razón es fundamental para lograr la perfección del autodomínio –la *enkrateia*– al punto que, para algunos, la virtud de la *sōphrosynē* debe entenderse en el pensamiento platónico más bien como “sano juicio” o “sensatez” que como “moderación”, tal como parece desprenderse del análisis del *Cármides* (*vid.* Rowe, 2007, p. 36, n. 113). No obstante, como se tratará de mostrar en el presente trabajo a propósito del *Fedro*, el conocimiento de la realidad eidética no reemplaza sino que consolida la moderación de los apetitos.

estar obnubilado por sus sentimientos, será capaz de hacer lo que sea bueno y útil para ambas partes, el amante, al no poder substraerse del estado patológico de enamoramiento y no estar en sus cabales, aun dándose cuenta de esto, no podrá dominar su pasión y solo proporcionará daño al objeto de su amor. Leemos así en 231c-d:

Y, a decir verdad, ¿cómo sería verosímil entregar un asunto de este tipo [*i.e.* la gratificación sexual por parte del joven] a alguien que está en una circunstancia tan calamitosa que nadie con experiencia en ella haría siquiera el intento de sustraerse? Pues incluso ellos mismos [*i.e.* los que están enamorados] admiten estar más bien enfermos que en su sano juicio (*nosein mallon ē sōphronein*), y saber de su desatino (*eidenai hoti kakōs phronousin*), pero no ser capaces de dominarse (*hautōn krattein*). Así que, habiendo recuperado el sano juicio (*eu phronēsantes*), ¿cómo podrían considerar que están bien esas cosas sobre las que deciden en tal estado?

Vemos entonces que en el Discurso lisíaco, si bien no se utiliza el término *mania* ni se da todavía una definición, se asocia el *erōs* del amante por los encantos físicos del bello muchacho con una enfermedad y se lo caracteriza como falta de dominio en oposición al “sano juicio” que regula la conducta del no amante.

El Primer Discurso de Sócrates defiende la misma tesis que el del lisíaco: que es mejor que los muchachitos bellos retribuyan con sus favores sexuales a los no amantes más a que los amantes. Pero, a diferencia del discurso del logógrafo Lisias, aquí no cuenta la mera acumulación de argumentos verosímiles y persuasivos a favor del no amante y en contra del amante, sino establecer, aplicando el método dialéctico de “unión y división” que se trata en la Segunda Parte (267b; 272d-e), las características esenciales de *erōs* para luego derivar de modo necesario en la segunda sección los efectos negativos de este. La realidad (*ousia*) misma de *erōs* es expresada así a través de una definición sintética según la cual es una de las formas de los principios factibles de gobernar nuestra existencia –la fuerza (*rōme*) del deseo (*epithymia*) que se dirige con desmesura (*hybris*) hacia los placeres vinculados a la belleza corporal, en alianza con el resto de los apetitos– en oposición a otro principio rector –la opinión adquirida

que aspira a lo mejor, cuya expresión más acabada es la *sōphrosynē*.¹⁵ Leemos así en 237d-238c:

Además, se debe comprender que en cada uno de nosotros hay dos formas que nos rigen y guían, a las cuales seguimos a donde sea que nos lleven: la una es el deseo connatural por placeres; la otra, es una opinión adquirida, que aspira a lo mejor. Estas formas a veces concuerdan en nosotros, pero a veces están en lucha. Así pues, si la opinión conduce por razonamiento a lo mejor y domina, el nombre para este predominio es “moderación”/ “sano juicio” (*sōphrosynē*). Pero si el deseo irracional arrastra a los placeres y rige en nosotros, a este régimen se lo llama “desmesura” (*hybris*).¹⁶ Ahora bien la desmesura tiene muchos nombres, pues tiene muchos miembros y muchas partes, y de entre sus formas la que resulta ser preminente otorga al poseedor su denominación, una ni bella ni digna de adquirirse. [...] Así pues el deseo sin razonamiento, que domina cualquier opinión que tiende a lo correcto, conducido hacia el placer de la belleza, a su vez fuertemente fortalecido por el efecto de deseos congéneres en procura de la belleza de los cuerpos, y victorioso en la conducción, al tomar la denominación de su propia fuerza (*ap'tēs rōmes*), se llama “amor”.¹⁷

Asimismo este *erōs* de origen físico definido como un tipo de deseo (*epithymia*) que está vinculado al placer en la belleza física y constituye a su vez una forma de desmesura (*hybris*) es asociado explícitamente con la locura humana en este Primer Discurso de Sócrates (241a)¹⁸ y también en el comienzo de la palinodia (244a).¹⁹

¹⁵ Se traza aquí un contraste entre la compulsión de los deseos irracionales por los placeres y las inclinaciones mediadas por la racionalidad. En tal sentido *sōphrosynē* significa “moderación”. Sin embargo, no deja de estar presente la idea de “sano juicio” al estar asociada al predominio de la “opinión que aspira a lo mejor”.

¹⁶ *Hybris* (“desmesura”) era un término clave en el pensamiento moral y jurídico griego. Refiere a una acción brutal que violenta las reglas y origina así la venganza, en muchos casos divina, y, con ello, la situación trágica. Dos ejemplos típicos son el comienzo de la *Ilíada* con la cólera de Aquiles o en *Odisea* la conducta de los pretendientes. Vid. DELG, s.v. *hybris*. Aquí refiere al exceso en la búsqueda de los placeres.

¹⁷ Sócrates vincula aquí *erōs* con *rōme* (“fuerza”) y sus cognados. Platón juega así una vez más con las etimologías a la vez que establece algo en serio, pues esta primera definición de *erōs* será retomada en la Segunda Parte como la forma “sinistra” de una misma “fuerza”, mientras que en la palinodia, *erōs* es la fuerza del alma para elevarse hacia la verdad (266b).

¹⁸ “Y justamente en ese momento, en que se debe retribuir por los servicios, tras cambiar el amante dentro de sí por otro dirigente y líder –el intelecto y el sano juicio en lugar del amor y la locura–, y volverse otra persona, el muchachito no se da cuenta de esto.”

¹⁹ “Y se debe expresar de este modo: 'no es fidedigna la historia' que diga que, estando a disposición el amante, se debe gratificar más bien al no amante, nada más que porque el primero está,

A través de la antítesis que se traza aquí entre *erōs* como apetito dominante *versus* el control sobre los placeres a través del juicio, este Primer Discurso de Sócrates ofrece un análisis en el que están ausentes elementos típicamente platónicos, tales como la inclusión de lo irascible –tercer aspecto del alma en *República*, junto con lo apetitivo y lo racional–, y de la clásica diferenciación entre *doxa* y *epistēmē* de diálogos como *Menón* (97b-99a), *República* (5.476c-48a) y *Timeo* (51d-e). Si bien esta aproximación bipartita, que resalta, además, el carácter connatural, irracional y compulsivo del primer principio frente a la índole adquirida, racional y deliberativa del segundo, se acerca a la visión del sentido común (Hackforth, 1952, pp. 41-42) –de hecho es en gran medida una sistematización y explicitación de los supuestos con que opera el Discurso lisíaco para dar una explicación verosímil a su audiencia–, se la puede igual considerar una formulación igualmente “platónica”, sólo que adaptada al contexto de enunciación (Rowe, 2000, p. 154; *vid.* también Lozano Nembrot, 2016, pp. 30-36). Se trata ante todo de un “discurso de transición” (Poratti, 2010, p. 309), entre otras cosas porque prepara conceptualmente el terreno para el modelo antropológico que se sugiere luego en el Segundo Discurso a través de la imagen del carro alado. Por otra parte, la forma del principio rector de “la opinión adquirida que aspira a lo mejor” evoca la ética del intelectualismo socrático de diálogos considerados “tempranos” o “transicionales” hacia la madurez, como el *Gorgias* y el *Protágoras*, si bien no hay aquí una diferenciación entre la opinión que apunta a lo que “parece mejor” –y puede o no coincidir con lo mejor– y el conocimiento de lo que es realmente mejor –que es lo que todos queremos (*vid.* Segvic, 2000, pp. 1-45). La circunstancia de que este principio ético-epistémico pueda ser dominado por los apetitos dirigidos a los placeres corporales alude a la posibilidad de la *akrasia* –“incontinencia”–, la cual no tiene cabida, en principio, en el intelectualismo socrático –según el cual siempre obramos, equivocados o no, de acuerdo a lo que creemos o, a veces, conocemos que es mejor (*cf.* *Prt.* 358b-d; 345c-e) –, y que el Platón maduro reformularía al incluir en su

en efecto, loco y el otro en su sano juicio. Pues si fuera cierto sin más que la locura es algo malo, se expresaría bien. Pero en realidad los más grandes bienes se generan para nosotros gracias a la locura, siempre que sea otorgada por un don divino.”

psicología aspectos irracionales del alma (cf. R. 439e-440a),²⁰ como los que se mencionan en este Primer Discurso de Sócrates y que son retomados y reformulados en el modelo del alma que se plantea a través del símil del carro alado.

3. Locura erótica humana y locura erótica divina en el Segundo Discurso de Sócrates: similitudes y diferencias²¹

a) Similitudes: apetito sexual exacerbado; alteración del estado psicofísico y de la conducta en el enamorado

Frente a *erōs* como forma de *mania* contraria al control de las apetencias carnales y nociva para el buen juicio en general y para la filosofía en particular descritos en el Discurso lisíaco y en el Primer Discurso de Sócrates, Platón realiza en el Segundo Discurso de Sócrates una curiosa defensa de los cuatro tipos de *mania* de origen divino, especialmente de la locura amorosa en tanto otorgada por los dioses. Pese a sus diferencias, la locura amorosa humana y la locura amorosa divina comparten un origen común: el deseo (*epithymia*) intenso que despierta en el amante la percepción visual de la belleza corporal del amado.

Cuando el amante apasionado por la belleza del muchacho queda detenido en el nivel corporal y solo desea abalanzarse sobre él y concretar sus apetencias carnales, tiene lugar la “locura erótica ordinaria”, que es pura desmesura (*hybris*) que busca complacerse y aprovecharse de los encantos físicos del amado (250e-251a), tal como venía caracterizándose a *erōs* en los dos discursos anteriores. Leemos así en 250e-251a:

²⁰ La concepción de la *akrasia* del *Protágoras* podría, no obstante, suponer el tratamiento de *República*. Vid. Morris (2006, pp. 195-229).

²¹ En la locura erótica ordinaria el amado permanece en un rol pasivo de objeto de amor y es valorado principalmente por sus atractivos físicos, e intercambiable por cualquier otro de similares encantos. En la locura erótica divina, en cambio, *ambos* miembros de la relación pasan a ser sujetos amados y amantes (vid. Halperin, 1986, pp. 62-68), puesto que, como se desprende de 255e, el amante filósofo hace que el joven desarrolle un “contra-amor” (*anterōs*) y desarrolle su naturaleza filosófica (cf. 252d-253c). No obstante, el muchachito se convierte más exactamente en amante de su propia imagen y corresponde a su enamorado solo con *philia* (vid. Calame, 1992, p. 196). Por otra parte, en las parejas de filósofos ambos han de descubrir que, en último término, están enamorados de la Forma de la belleza, de la verdad.

Así pues, quien no se inició o ha sido corrompido no es transportado rápidamente de aquí hacia allí, hacia la belleza en sí, al contemplar su homónimo acá. De modo tal que no actúa con reverencia ante ella sino que, entregándose al placer, se aboca a montarse a la manera de un cuadrúpedo y a inseminar. Y, conviviendo con la desmesura, no siente temor ni se avergüenza de perseguir un placer contrario a la naturaleza.

En el caso de la *mania* amorosa divina, pese a que se diferencia, como se trata en la sección siguiente de este trabajo en más detalle, en que tracciona al alma a la rememoración *-anamnēsis-* de las Formas, en especial de la Forma de la belleza (249b-250e), también se desencadena, como la locura amorosa ordinaria, ante la visión del hermoso cuerpo del amado y produce el surgimiento de un ardiente deseo. Solo que este es descrito como un “brote de las alas” por constituir para el amante filósofo un primer paso en el crecimiento de las alas del amor por la verdad:

En lo que se refiere a la cuarta forma de locura [*i.e.* a la locura erótica divina], cuando alguien, al mirar la belleza de aquí y recordar la verdadera belleza, empieza a echar alas y, con sus alas extendidas y un afán de elevarse pero sin poder hacerlo, dirige la mirada hacia arriba como un pájaro y desprecia las cosas de abajo, se lo toma con razón por loco. 249d

En 251c-d se detalla cómo la percepción visual de la hermosura corporal del amado –e incluso el recuerdo de esta percepción– impacta en el alma del amante y despierta en ella el ansia sexual (*himeros*)²² y la caliente, es decir hace que se emplume, mientras que la imposibilidad de verlo la reseca y atasca en ella el crecimiento de las alas del deseo:²³

²² Cuando la corriente que desata desde el exterior la belleza del amado fluye hacia el interior del alma, se transforma en *himeros* (“ansia, anhelo”), término que tiene a menudo, como aquí, connotaciones sexuales (*cf.* II.3.446). Platón construye en base a esta explicación un juego etimológico en el que vincula *himeros* con “lo que llega” (*epionta*) –participio del verbo *epi-ienai* (“llegar, avanzar”)– y “lo que fluye” (*reonta*) –participio del verbo *rein-* en forma de “partículas” (*merē*). En *Cra.* 420a Platón también relaciona *himeros* con el “fluir” (*rein*).

²³ Antes de la primera caída en un cuerpo mortal, toda alma humana es alada, es decir, su *erōs* por la verdad la impulsa, con mayor o menor éxito hacia el plano eidético. Pero, una vez encarnada –

Y, al ver al amado, a propósito de este estremecimiento, un cambio se apodera de él, un sudor y temperatura desacostumbrados.²⁴ *Pues el recién iniciado, al recibir el flujo de la belleza a través de los ojos, se calienta, y, debido a ello, el ala, por su naturaleza constitutiva, se irriga.*²⁵ Al calentarse, las partes en el contorno de donde nacen las alas se derriten, partes que antiguamente impedían el brote de estas, al haberse obstruido por el endurecimiento. Pero al fluir el alimento, el cálamo del ala se hincha e incita el crecimiento desde la raíz por debajo de toda la configuración externa²⁶ del alma. (Mis itálicas)

Asimismo en la descripción tripartita del alma humana a través del símil del carro alado se afirma que *toda* el alma se enciende al captar la mirada del bello de modo que el impacto de la hermosura física también actúa sobre el auriga (la razón) y el caballo blanco (la impulsividad), si bien la compulsión por satisfacer la apetencia sexual es atribuida únicamente al caballo negro y tiene distintas resoluciones según se trate del alma de un amante filósofo o no. Leemos así en 253e-254a:

Así, cada vez que el auriga, al contemplar la arrobadora luz de los ojos del amado²⁷ y, al *encenderse con esta sensación toda su alma (pasan aisthēsei diathermēnas tēn psychēn)* empieza a sentirse plagado de agujones de cosquilleo y anhelo, el caballo obediente al auriga, sometido entonces y siempre a la vergüenza, se contiene para no abalanzarse sobre el amado. Pero el otro ya no hace caso ni de los espoleos ni del látigo del auriga, sino que se abalanza, brincando con violencia. (Mis itálicas)

esto es, en nuestra forma de existencia actual— depende de cada uno hacer crecer las alas de este deseo, para lo cual enamorarse es un facilitador en este proceso.

²⁴ Enamorarse provoca una situación inusual en el cuerpo y el alma de quien entra en este estado, descrito aquí de manera muy similar a como lo hace Safo (Fr. 31 Voigt; Yunis 2011, *ad loc.*).

²⁵ Es probable que haya aquí, como en *Men.* 76c, una referencia a la teoría de la visión de Empédocles (DK 31A86.7, 87, B89, 109a).

²⁶ Tomamos aquí el término *eidos* en su sentido usual. Cf. n 44 *infra*.

²⁷ *Omma* era utilizado poéticamente para referirse a los ojos y la cara en general como fuente de luz y, como consecuencia, de deleite (*vid.* Yunis, 2011: *ad loc.* y *LSJ*, s.v. *omma*).

Por otra parte, los dos tipos de locura amorosa no solo coinciden en la intensidad del deseo sexual al percibir la belleza física del amado sino que en ambos casos esto origina un comportamiento inusual que evidencia un estado psicofísico alterado propio de la *mania*.

En efecto el afectado por la locura amorosa ordinaria es un enfermo (231d; 238e) cuya falta de juicio lo aparta de los parámetros habituales de sensatez y quien, al transformar al joven en su único centro de interés, así actúa y obliga a actuar al amado de modo extravagante, en pos de su objetivo de disfrutar sin límites y de modo exclusivo de sus encantos físicos. Así en el Discurso lisíaco el supuesto no amante señala que: el amante celoso sospecha obsesivamente de todos los que se aproximan al amado y hace que este se enemiste con todos los posibles competidores y quede aislado (232d); induce a una inversión respecto de lo que usualmente se considera penoso y placentero (233b); sus allegados lo reprenden por sus inapropiadas conductas (234b). El Primer Discurso de Sócrates retoma y amplía estos puntos (239a-241d), y añade que el mayor daño del amante sobre el amado es alejarlo de la divina filosofía (239b) y perjudicarlo no solo en cuanto a su estado mental sino también físico (239c-d).

Similarmente el afectado por la locura amorosa divina presenta, a causa del impacto de la belleza física del amado, comportamientos totalmente atípicos para la mayoría que obedecen también a una comprensión del mundo inusual, si bien en su caso esto se debe a la intuición de un sentido trascendente que motiva acciones consideradas como estafalarias por los más. En primer término, al tener su mirada y su deseo vueltos hacia la verdadera realidad pero sin poder “volar” hacia ella, muestra desprecio por los intereses mundanos (249d).²⁸ Sufre asimismo un estado de angustia que incluso a él mismo le resulta atípico: se enfurece y enloquece, no puede estar en paz ni de día ni de noche, corre detrás del amado para hallar sosiego (251d-e). Esto desemboca en conductas inusuales respecto a su entorno, similares y aún más

²⁸ “Por desatender las solicitudes humanas y llegar a estar próximo a lo divino, mientras es tachado por la mayoría como perturbado (*parakinōn*), pasa inadvertido a los muchos que está inspirado por el dios” 249d.

exageradas a las atribuidas a los amantes en los discursos anteriores, tal como se expresa en 252a-b:

Como consecuencia de esto, el alma, por voluntad propia, no se aleja de la compañía del amado, ni valora a nadie más que al hermoso, sino que ignora a madres, padres y todos sus compañeros y, aun perdiendo su fortuna, debido a su negligencia, no le importa nada. Asimismo, con desprecio de todas las buenas costumbres y decoro, de los cuales antes solía enorgullecerse, está presta a esclavizarse y a recostarse, donde quiera alguien la deje,²⁹ lo más cerca posible del objeto de su anhelo. Pues, además de reverenciar al poseedor de la belleza, ha encontrado en él el único sanador³⁰ de sus grandes penurias.

b) Diferencias: descontrol/control del apetito sexual; reducción/expansión del erotismo; carnalidad e idealidad del amor platónico

Como se mostró en la sección a) ambos tipos de *mania* erótica suponen la exacerbación del apetito sexual ante la percepción visual de la belleza del amado. La diferenciación entre locura ordinaria y locura divina depende aquí, de forma similar a lo que ocurre en la diferencia que se establecía entre una y otra en el contexto cultural, de la interpretación que se hace de esta percepción y del consecuente estado psicofísico y modo de actuar.

En la locura erótica ordinaria el amante experimenta la intensidad de la pasión amorosa pero, sin poder trascender la percepción sensible de la belleza, queda detenido al nivel de la *dóxa*³¹ y se abalanza bestialmente sobre el amado para satisfacer sus apetitos carnales y disfrutar sin freno y con exclusividad de los atractivos físicos del joven hasta hartarse y reemplazarlo por un nuevo “juguete de sus amores”. Se trata, por lo tanto, de un *erōs* necesariamente efímero y atascado en un nivel somático de expresión. En términos del modelo del alma tripartito, esto significaría que el apetito sexual –el caballo negro– actúa sin freno, mientras que la razón –el

²⁹ Cf. *Smp.* 203d.

³⁰ Cf. *Smp.* 189d; 193a.

³¹ Después de caer y encarnar en un cuerpo mortal todas las almas humanas “se sirven de un alimento aparente/opinable” (*trophēi doxastēi xrōntai*, 248b). El filósofo será el que pueda elevarse de este nivel doxástico para restablecer, en la medida de lo posible (*kata dynamin*), el conocimiento de la realidad eidética (249c).

auriga— es arrastrada por este, es decir, no puede trascender la percepción sensorial ni establecer autónomamente lo que es bueno para el alma en su totalidad; asimismo la impetuosidad —el caballo blanco— tampoco puede obedecer los mandatos de la razón de acuerdo a su respeto por lo honorable y su rechazo a lo deshonesto (250e-251a).

En cambio, en la locura erótica divina, a partir de la impactante visión de un bello rostro o figura corporal y las ardientes ansias que despierta, al reconocer allí el amante simultáneamente la presencia de la belleza en sí, se activa en él el recuerdo de esta como el verdadero objeto de su amor a la vez que convierte al amado en un *agalma*,³² es decir en la representación del dios con el que psíquicamente se identifica, en el mejor de los casos con Zeus a quien emulan los filósofos (252c-e). Esto redundará no solo en una nueva comprensión sino también en el resurgimiento en la parte racional del anhelo por la verdad acompañado de deseos complementarios: querer venerar al amado como representante del dios y, además, controlar y no ceder a la satisfacción del apetito sexual. Esto se describe en 254a-e como un conflicto entre las partes del alma en el que la razón (el auriga) lucha, con la colaboración del caballo blanco (la impulsividad anhelante de honores), contra la violenta demanda del caballo negro para satisfacer sus deseos carnales. La resolución de la batalla del alma en el caso de los amantes filósofos se describe en 255e-256b del siguiente modo:

Quando yacen juntos los enamorados, el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al auriga, y considera que obtuvo poca cosa a cambio de muchas penurias [...]. No obstante, por otra parte, su compañero de yunta, junto con el auriga, se resiste a estas cosas de acuerdo con la vergüenza y la reflexión. Así pues, si, al conducirlos a un modo de vida ordenado, esto es, a la filosofía, los mejores elementos de su mente prevalecieron (*nikēsēi ta beltiō tēs dianoias*), amante y amado transcurren su

³² *Agalma* se vincula con el verbo *agallomai*, que significa “enorgullecerse, vanagloriarse, regocijarse de algo” en relación, *e.g.*, con las proezas en el campo de batalla (Hom. *Il.*iv.144), pero también en referencia a los sacrificios u ofrendas realizadas al rey o al dios (Hom. *Od.*3.438). Posteriormente se empieza a emparentar con “estatua en honor a un dios” (Hdt.1.131) y, de allí en adelante, con la noción abstracta de “imagen o representación pictórica” (E. *Hel.*262). En 251a el bello amado opera para el filósofo como la “imagen de un dios” que lo remite a lo bello en sí. También el enamorado Alcibiades descubre *agalmata* en el interior de Sócrates (*Smp.*216e).

existencia actual en estado de dicha y paz interior, al ser dueños de sí mismos y estar bien organizados (*enkrateis autōn kai kosmioi*), por haber sometido eso por lo que la maldad (*doulōsamenoī hōi kakia*) se generaba en el alma y haber liberado aquello por lo que la excelencia (*eleutherōsantes hōi aretē*) lo hace.

Pero ¿en qué consiste este control de la razón de sus apetencias carnales en la locura amorosa de origen divino? ¿Implica acaso la eliminación de ellas? ¿O la convivencia de la atracción física con objetivos intelectuales? ¿Cumple el apetito carnal quizá un rol positivo, en realidad, para el logro de esos objetivos, junto con el de una vida armoniosa, al desencadenar el recuerdo de la Forma de la belleza, aunque sea de modo accidental? ¿O sin poder suprimir al caballo negro de nuestro interior, se trata, no obstante, de lograr desactivarlo para que el alma alcance la armonía bajo el liderazgo de la razón? ¿Queda reducido el control de los apetitos en el alma victoriosa a una *epistēme*? Una respuesta articulada a estos interrogantes (*vid.* aquí en la **Introducción** las distintas alternativas, expuestas, sobre todo en IRR) podría ser la siguiente:

i. Imposibilidad de eliminación del apetito sexual. No puede tratarse de eliminar este aspecto irracional de nuestro psiquismo. Tanto ahora, como en una hipotética vida *post mortem*, el alma humana/no-divina sigue siendo tripartita y conserva en su estructura esta oscura e indócil fuente de motivación. Incluso quienes, tras tres encarnaciones en una vida de tipo filosófico, pueden unirse a la caravana de los dioses al abandonar su cuerpo mortal, deben de todos modos, al término de diez mil años, reiniciar la “prueba” de ascenso al lugar fuera del cielo y batallar con su “caballo negro” una vez más (249a-b).³³ La dimensión física de *erōs*, pues, en ningún caso puede ser extirpada de nuestra naturaleza humana, sino, en todo caso, doblegada y reconducida a modalidades amoratorias superiores.

ii. Surgimiento del *erōs* metafísico a partir del *erōs* físico. El carácter sobrecogedor de la experiencia del enamoramiento, debido, al menos en primer

³³ Según Bluck (1958, pp. 156-164) el ascenso de las almas hacia el lugar fuera del cielo cada diez mil años no es automático sino de acuerdo a los méritos o deméritos alcanzados en sus existencias encarnadas. Para una posición contraria y determinista *vid.* McGibbon (1964, pp. 56-63).

término, a la intensidad y exclusividad del deseo sexual por la persona bella amada, produce una crisis en la visión habitual del mundo del amante y abre la puerta a una comprensión distinta de sí mismo y de la realidad. Esta locura amorosa se vuelve divina cuando el amante presiente, además, en esa vivencia un sentido trascendente, aun si no lo puede explicar.³⁴ En el amante-filósofo entonces su parte racional “recuerda” y capta la belleza en sí pero, a su vez, la percibe presente en el bello amado. Adquiere así una mirada y un deseo bidimensional: le impacta, reverencia y ama al joven por la belleza que ve en él y, a su vez, reconoce que lo que percibe y ama tiene un origen divino que sobrepasa su realización en ese individuo concreto. La atracción física entonces no solo convive con los objetivos y anhelos intelectuales sino que es necesaria para su puesta en marcha. En efecto, como ya se señaló, es al dirigir la mirada al hermoso cuerpo del muchachito y al recibir de allí partículas que llegan y fluyen que se despierta el ansia en el alma del enamorado, la cual empieza a “echar alas” y a manifestar su loco estado en diversos síntomas psicofísicos.

iii. Potenciación del *erōs* metafísico por renuncia al *erōs* físico: el amor platónico Entonces, al menos mientras nuestra alma sea habitante de un cuerpo, el impulso erótico se activa y hace que esta “se emplume” a partir de la belleza sensible presente en el cuerpo del amado, el cual funciona como el disparador más obvio y accesible, debido al tremendo impacto de la percepción visual de lo bello (250d). Pese a esto es innegable que el amor filosófico requiere que el caballo negro sea sometido en su desenfreno y frustrado en su apetencia sexual para que la parte racional logre el dominio y armonía de toda el alma y pueda perseguir sus anhelos ético-epistémicos, es decir fortaleza y despliegue las alas del deseo que se nutren de la contemplación de la verdadera realidad. Pero ¿cómo entender entonces la afirmación en 246d-e de que el ala es “de todo lo vinculado *con el cuerpo*, la que mayor participación tiene con lo divino” y la descripción del alma como “toda alada” (251b; *cf.* también 246a), no únicamente su parte racional? Pareciera entonces que el *erōs* físico no solo habilita el surgimiento sino que, de algún modo, *precisamente* la renuncia a sus ardientes

³⁴ La almas que guardan algún recuerdo de la visión plena de la realidad eidética “quedan fuera de sí” (*ekplēttontai*) al ver sus símiles sensibles, pero no saben qué les pasa “por no percibir de modo cabal” (*día to mē hikanōs diaisthanethai*). 250a.

apetencias carnales acicatea el amor metafísico: en esto consiste el juego de “someter lo malo” y, a la vez, “liberar lo bueno”.³⁵ Si estas se consumaran y el amante creyera alcanzar su objeto de amor a través de la posesión física del bello amado, evidentemente las alas del deseo no crecerían y las plumas en corto tiempo se marchitarían, como en el caso del casquivano amante del Discurso lisíaco. En cambio, al sustraer el objeto de deseo a través de reconocer que en el bello amado *está presente* la belleza en sí pero *no es* lo bello en sí, *erōs* puede extenderse a otros ámbitos, encontrar su verdadero origen –la belleza pura– y nutrirse de ella.³⁶ Las limitaciones de la estructura psíquica del alma humana –el caballo negro no puede suprimirse–, con su apego a lo somático, harán que sus alas nunca puedan alimentarse exclusivamente de la llanura de la verdad, como en el caso de las de los dioses; a su vez, la atracción física por la hermosura del bello amado funcionará, por otra parte, como permanente incentivo en tanto se lo mantenga como representante de un plano ideal inalcanzable. Así puede explicarse que las alas se vinculen al cuerpo y, además, participen de lo divino; también que toda ella sea alada pues, en caso de una reorganización ideal de las fuentes motivacionales del alma, la fuerza toda de *erōs* se encauzaría firmemente hacia la realidad eidética. El extraño modo en que el *erōs* físico se convierte en incentivo del amor por la verdad se refleja también en los sentimientos mezclados de incomodidad, estupor y extrañeza que experimenta el afectado por la locura erótica divina (251d-e). Por otra parte, este “amor platónico” a nivel interpersonal sería a su vez el más duradero: al negarse a su concreción física el bello amado conservaría su idealidad y seguiría operando como fuerza motivacional, tanto para el amante como para sí mismo, al instanciar y al mismo tiempo no poder ser reducido a la belleza en sí. No obstante, es probable que, con el transcurso de los años,

³⁵ Podemos pensar que, así como los poetas mélicos encuentran en el amor no correspondido el gran motor para expresarse en verso (Calame, 2002, p. 41), de igual modo Platón descubre que al vetar la concreción física potencia la expresión filosófica de *erōs*. Poratti (2010, pp. 310-311) también interpreta que en el amante-filósofo la excitación sexual incita al amor por la verdad y califica por este motivo a la propuesta platónica como perversa.

³⁶ En forma similar al concepto de sublimación freudiana el *erōs* bestial transmuta en *erōs* espiritual; la diferencia fundamental es que para Platón no se trata de transformar nuestras tendencias animales en expresiones más elevadas sino de descubrir el verdadero origen y objeto de nuestro anhelo: lo bello en sí. *Vid.* Cornford (1974, p. 144).

se apacigüe el ímpetu de la pasión física al tiempo que crece la comprensión y el amor por la belleza en sí, transformándose entonces en un sentimiento de *philia* hacia al amado (256c-d).

iv. *Sōphrosynē* , amor y conocimiento. En lo que se refiere a la *sōphrosynē* vimos que en los dos primeros discursos es presentada como la virtud de la “moderación” –es decir, la perfección del autocontrol– y a su vez como el “sano juicio”, una opinión que aspira a lo mejor en oposición a las apetencias desmesuradas del *erōs* carnal. En el caso del Segundo Discurso de Sócrates el elemento epistémico en un sentido fuerte parece, en principio, ser determinante. Si bien la rememoración de la auténtica *sōphrosynē*, junto con otras virtudes morales, no es tan intensa como la de la belleza (250a), en contraste con la visión directa y plena de todas ellas que tienen los dioses (247d), es al recordarla junto con lo bello en sí que la razón retrocede y no claudica a las exigencias de los apetitos. Leemos así en 254c:

Pero, cuando el disturbio no tiene fin, [el auriga y el caballo blanco] terminan por dejarse llevar, sucumbiendo y accediendo a hacer lo requerido [por el caballo negro]. Entonces llegan cerca del muchachito y ven su rostro deslumbrante. Y, al contemplarlo el auriga, su memoria se transporta a la naturaleza de la belleza y la ve nuevamente junto con la *sōphrosynē* establecida en un pedestal sagrado. Al ver esto, se estremece de temor y, al sentir veneración, retrocede.

A la luz de la caracterización de la *sōphrosynē* en *República* (442c-d) podríamos suponer que a nivel psíquico –y, por extensión, también político (431a-432a), según el principio de homología estructural entre ciudad e individuo– esta consiste en la armonía entre las partes del alma y en el acuerdo entre ellas de que lo superior (la razón) domine sobre lo inferior (los apetitos). Ahora bien, este pasaje del *Fedro* no implicaría simplemente que un estado epistémico óptimo –la captación cabal de la esencia de la *sōphrosynē* en sí– provoque en automático un perfecto autodomínio de las motivaciones sino que, al nutrirse y fortalecerse el anhelo por la verdad –las alas del deseo– de la parte racional, especialmente a partir de la rememoración de la Forma de la belleza a partir de la visión del bello muchachito, la razón, además de comprender el fundamento último de por qué ejercer el control (Griswold, 1986, pp.

132-133), consolidaría su propia fuerza motivacional. Sería entonces que se alcanzaría la auténtica virtud de la *sōphrosynē* tanto en el sentido de “moderación” como de “sano juicio”.

4. La *mania* erótica divina como experiencia metafísica: razón intuitiva y razón dialéctico-discursiva; tipos de *anamnēsis*

En el contexto mítico del carro alado del *Fedro* el acceso a las Formas en nuestro modo de existencia actual, esto es la de un alma encarnada en un cuerpo, se explica en términos de *anamnēsis*, es decir como un “rememorar” de un conocimiento previo y más pleno de la realidad eidética, bajo el supuesto –como ocurre en contextos míticos similares en *Menón* y en *Fedón* con este tipo de explicación– de la inmortalidad del alma y su periplo transmigratorio. Esta reminiscencia se da en el *Fedro* bajo tres modalidades, en las que interviene de distinto modo la locura erótica divina.

R1. En línea con la interpretación IM, en el recién iniciado, el amante filósofo, a causa de la percepción de la belleza física del amado y la pasión amorosa que esta desata, se activa el recuerdo de la contemplación directa de la belleza en sí.

Pero en lo que respecta a la belleza, como dijimos, esta resplandecía entre las otras realidades y, tras volver a aquí, la hemos captado con extrema nitidez en su fulgor a través de la más palmaria de nuestras sensaciones [...Ú]nicamente la belleza ha tenido esta suerte de ser manifiesta y atrayente de modo superlativo.³⁷ Así pues, quien no se inició o ha sido corrompido no es transportado rápidamente de aquí hacia allí, hacia la belleza en sí, al contemplar su homónimo acá.³⁸ En cambio,³⁹ el recién iniciado, quien

³⁷ Como ya señalamos en la sección anterior, el obvio atractivo de la Forma de la belleza y su inmediato impacto a través de la vista la convierte en un catalizador poderoso y privilegiado del *erōs*.

³⁸ Queda en evidencia aquí que las Formas, como es aquí el caso de la belleza, es fundamento ontológico –lo que hace bellas a las cosas bellas–, gnoseológico –lo que permite comprender por qué las cosas bellas son bellas– y, a su vez, lingüístico –lo que nos permite denominar correctamente a las cosas bellas como tales.

³⁹ En esta fenomenología del enamoramiento se proporciona una descripción pormenorizada de lo que experimenta aquel que se enamora, al tiempo que se procura dar cuenta de aquello que lo causa, en último término la Forma de la belleza presente en una “buena copia” en la personas bella que se desea. Si nos remitimos a la teoría de la *mimēsis* de R.10.597a, las personas hermosas serían “buenas

contempló multiplicidad de cosas en aquel entonces, cada vez que ve un rostro divino o una figura corporal que imita bien la belleza, al principio se estremece y algo de sus antiguas conmociones lo asalta.⁴⁰

En tal sentido el enamoramiento se transforma para el amante en una experiencia metafísica en la que se capta y vivencia una dimensión eterna y absoluta – la Forma de la belleza– a través del amor por alguien en particular. Tiene lugar así la modalidad noético-intuitiva de la razón, si bien de modo sesgado, ya que solo se daría plenamente en una existencia sin las limitaciones del cuerpo mortal y con una configuración psíquica similar a la de los dioses.⁴¹ Se afirma así en 250b-c:

Pero en aquel tiempo la belleza era esplendorosa a la vista, cuando, junto con el coro feliz –nosotros, a la zaga de Zeus, otros, de algún otro de los dioses– vimos una visión y un espectáculo dichosos. Entonces éramos instruidos entre los misterios en aquel que es justo llamar el más dichoso, el cual celebrábamos siendo íntegramente nosotros mismos y sin padecer los males que nos aguardaban posteriormente. Todo ello por estar iniciados en revelaciones íntegras, absolutas, inmovibles y felices, alcanzar la iniciación final en la pura luminosidad, ser puros y no estar sepultados en esto que ahora llevamos alrededor y llamamos “cuerpo”, encadenados a él al modo de una ostra.⁴²

copias” por ser “copias de primer orden”, tal como el resto de la belleza natural, que no es producida por el ser humano sino por el Hacedor del universo.

⁴⁰ Aquí vemos que el cuerpo mortal, aunque por una parte puede ser una prisión, por el otro, ocupa un lugar privilegiado como disparador del proceso de *anamnēsis* en relación con la Forma de la belleza. Esto se corresponde con el comienzo del ascenso amoroso por los cuerpos bellos en *Smp.* 210a.

⁴¹ Solo la mente del dios, poseedora de un intelecto y conocimiento sin mezcla, ve lo real y se nutre regularmente y sin impedimentos de la contemplación de las cosas verdaderas. El resto de las almas, en cambio, aun aquellas que mejor imitan al dios, alcanzan apenas una visión parcial y esforzada de lo que es y, aturdidas, ingresan a una existencia somatizada (cf. 247e-248a). *Vid.* Steintal (1993, pp. 99-105).

⁴² La comparación del *sōma* mortal con la valva de una ostra que veda el acceso a la auténtica esencia del alma ocurre también en *R.*10.611c-612a. Allí, asimismo, se establece un símil con el dios marino Glauco, cuya verdadera naturaleza permanece oculta por los estragos y adherencias que han ocasionado su convivencia con el tumultuoso mar. En el *Fedro*, esta concepción del cuerpo como *empodion* (“obstáculo”) se complementa con la de un cuerpo que puede transformarse, como en el caso de los dioses, en un *ochēma* (“vehículo”) de la actividad inteligente del alma.

El enamoramiento es entonces equiparable con una experiencia mística, en la medida en que hay contacto con un plano divino y eterno, el de las Formas, especialmente la de la belleza. La maravilla del amor es que el enamorado registra que, a través de una pasión terrenal y frágil, accede a la certeza de algo inmortal y trascendente. Su descripción como un conocimiento “dado” bajo la forma de un estado alterado de consciencia permite a Platón, asimismo, dar cuenta de otra cuestión: la intervención de un aditamento de orden misterioso sin el cual el más acabado ejercicio de cualquier técnica jamás alcanzaría su perfección.

R2. En segundo término también aparece planteada la *anamnēsis* como el conocimiento del alma en una existencia anterior, en mayor o menor medida, del entramado eidético de la realidad. En efecto la marca distintiva del alma-no divina que puede llegar a adoptar una existencia humana es la de su capacidad de organizar la multiplicidad sensible de acuerdo a conceptos universales. En esto la forma de operar de la razón humana es similar a las categorías *a priori* de Kant de acuerdo a las cuales, junto con las intuiciones puras del espacio y el tiempo, se esquematiza la multiplicidad de la experiencia. El énfasis de la filosofía platónica se encuentra, no obstante, en el proceso de *anamnēsis* a través del cual somos capaces “recordar”, es decir, de reconocer activa y reflexivamente esta organización eidética de la realidad y avivar así el crecimiento de las “alas” del *erōs* por la verdad (*vid.* Scott, 1987, pp. 346-366). Y solo unos pocos, los filósofos, pueden dar cuenta de esta conceptualización de la experiencia empírica, es decir comprender lo que cada cosa realmente es –la Forma– y explicitar esa comprensión en el lenguaje. Leemos así en 249c:

Ya que un ser humano necesariamente comprende lo que se dice de acuerdo con la Forma (*kat' eidos*),⁴³ al partir de múltiples sensaciones y agruparlas en una unidad a través del razonamiento (*logismōi*). Y en esto consiste la reminiscencia de aquellas cosas que nuestra alma una vez vio cuando, al viajar en compañía del dios y desdeñar

⁴³ La palabra griega *idea* (“forma”) es, junto con *eidos*, la que utiliza Platón para referirse a las Formas metafísicas, como ocurre aquí, si bien puede usarla también de modo más amplio para referirse a los rasgos que comparten agrupamientos de todo tipo de entidades. *Cf.* 237e y 265c.

las cosas que ahora decimos que son, asomó su cabeza hacia la verdadera realidad. Por ello es justo que únicamente la mente del filósofo adquiera alas. Pues, gracias a la memoria, su mente está, en la medida de lo posible, siempre junto a aquellas cosas por proximidad a las cuales el dios es divino.⁴⁴

Este conocimiento previo consiste aquí, de modo similar al concepto de “dialéctica” que se propone en la Segunda Parte, en el entrelazamiento de géneros y especies que nos permiten lo que podríamos denominar una comprensión pre-reflexiva de la cartografía de lo real. Ello sugiere, en coincidencia con la interpretación RDD, que el método dialéctico (266a-c), ya sea en su forma más específica de unión y división o más amplia de pensar y hablar correctamente, apunta justamente a recuperar –“recordar”– una comprensión reflexiva lo más acabada posible y, en último término, a intentar transparentar el entramado eidético que fundamenta y explica la realidad en todas sus manifestaciones. Aquí no hay una captación directa como en IM sino mediada por la palabra y el pensamiento discursivo, por la argumentación. El modo de operar IM de la razón, activado a través de la locura erótica divina, complementa entonces a RDD al proporcionar la certeza de la existencia este plano eidético y complementar la visión sinóptica de la cartografía de lo real que en la indagación discursiva se utiliza como un supuesto y solo se reconstruye en forma parcial. La captación intuitiva de la dimensión eidética incentiva, además, el deseo por la verdad que es indispensable para que la razón pueda realizar el esfuerzo de operar en el modo RDD.

R3. En tercer término en el *Fedro* se plantea otro tipo de *anamnēsis* que se produce a través del reconocimiento y recuerdo del dios al que el alma seguía en la caravana en estado desencarnado, al enamorarse de un bello joven que responde a esa misma constitución psíquica. En el caso del amante filósofo reencuentra el amado los rasgos del dios que ha seguido en la procesión de las almas al lugar fuera del cielo –

⁴⁴ El desiderátum es entonces del de asemejarnos al dios lo más posible en la medida en que recuperamos el conocimiento de las Formas y operamos de acuerdo a este. Por otra parte, se sugiere aquí que los dioses son divinos por su eficiencia para estar en contacto con las Formas y no viceversa. Cf. también *Euthphr.*10a-11a.

Zeus— al tiempo que intenta deducir cuáles son las “ocupaciones” –*epitēdeumata*— correspondientes para aplicarlas también al modo de vincularse con su amado. Leemos así en 252d-253a:

Cada uno selecciona el amor por los bellos muchachos⁴⁵ de acuerdo con su carácter, y construye en su interior, por así decirlo, una efigie sagrada de su amado y la embellece como si aquel fuera él mismo su dios para honrarlo y celebrarlo. Entonces, los seguidores de Zeus buscan que su amado sea alguien luminoso por su alma.⁴⁶ Así que observan si, en su naturaleza, es filósofo y conductor.⁴⁷ Una vez que lo encuentran y se enamoran, hacen de todo para que llegue a ser alguien de tal índole. Ahora, si no se han involucrado antes en esta pauta de vida, entonces, al emprender la tarea, se instruyen de donde sea que puedan aprender algo y realizan ellos mismos la búsqueda. *Al seguir el rastro dentro de sí mismos para descubrir la naturaleza de su dios, hallan los medios apropiados para esto gracias a la febril compulsión por dirigir la mirada al dios. Al captarlo por medio de la memoria y al estar poseídos por el dios, adquieren de este los hábitos y comportamientos, tanto como sea posible para el hombre participar de lo divino.* (Mis itálicas)

En tal sentido, el efecto armonizador de las distintas fuentes motivacionales del alma en el caso del filósofo no se da directamente a partir de la contemplación de las Formas que le transmitirían sus características de orden y uniformidad (Seeskin, 1976, p. 583) –si bien la parte racional del alma en su más elevada expresión, el *nous*, guarda una relación de afinidad con la dimensión eidética (cf. *Phaed.* 78b-84b)— sino que implicaría que el amante y también el amado, puesto que este último será del mismo tipo psicológico, imiten la configuración psíquica divina correspondiente de Zeus, quien, además de tener bajo control total de los aspectos irracionales de su alma (los caballos), la mueve del modo más inteligente, por un conocimiento pleno de la

⁴⁵ Otra posible traducción es “elige su objeto de amor entre los jóvenes bellos”, pero *tōn kalōn* puede interpretarse también como el usual genitivo objetivo que acompaña a *erōs* (vid. Yunis, 2011: *ad loc.*).

⁴⁶ Con “luminoso” (*dion*) Platón sugiere a su vez que sea similar a Zeus (*Dios*) y quizá haya también una alusión a Dión, de Siracusa, el amado de Platón (cf. D.L. III.30).

⁴⁷ Zeus aparece como conductor del universo (246e). En el plano humano esto implicaría ser filósofo y conductor político, como se plantea en *República* a propósito del rey filósofo.

realidad eidética, a la vez que administra todo el universo (representado esto a través del liderazgo de Zeus en la caravana de los dioses hacia la contemplación regular y periódica del lugar fuera del cielo). Los otros dos tipos de *anamnēsis* contribuirían a consolidar la estructura del alma humana que alcance una configuración similar a la del dios, como es el caso de la del filósofo, en la medida en que, a través del conocimiento y frecuentación de las Formas, se acrecentaría y afianzaría el anhelo de la verdad de la razón al nutrir su expresión noética; así se lograría un control sostenido y cuasi-automático, similar pero no igual, al del alma del dios.

5. Conclusiones

Hemos mostrado entonces que para su apología de la locura erótica en el *Fedro* Platón retoma los rasgos compartidos y diferenciales entre locura ordinaria y locura divina que se establecían desde su contexto cultural. De acuerdo a este, por una parte, en ambos casos la *mania* refería a una alteración psicósomática del sujeto que se reflejaba en conductas inusuales; por otra parte, la línea demarcatoria en la *mania* como enfermedad o la *mania* como intervención divina no siempre era clara, dependía del marco interpretativo y, además, aun cuando considerada de origen divino, no siempre era por eso vista como benéfica, especialmente en el caso de la *mania* erótica. En tal sentido Platón aprovecha e invierte los valores del contexto cultural respecto a la locura divina, ya que, a partir de añadir a la locura erótica a los subtipos de la locura profética, la catártica y la poética, los cuales eran más respetados como formas de intervención de los dioses, la legitima como de igual procedencia y, a su vez, la convierte en el mejor tipo de las cuatro al revelarla como una vía privilegiada de comprensión del sentido último de la realidad y de mejoramiento personal.

En segundo término hemos tratado cómo, tras desarrollar a través del Discurso lisíaco y del Primer Discurso de Sócrates una supuesta oposición entre razón y locura erótica, a tono con las apreciaciones del sentido común, se ofrece en el Segundo Discurso de Sócrates una propuesta superadora. En efecto en él la locura amorosa ordinaria y la divina coinciden en remitir al mismo estado psicofísico en el amante —el

apetito sexual exacerbado del amante al descubrir los atractivos del hermoso joven—; también, en conmocionarlo al punto de generar similares conductas extravagantes e insensatas para los más. La diferencia reside en la interpretación que el amante logre hacer de su sorprendente condición: si solo logra apreciar la belleza sensible y apetece saciarse a través de la consumación y un disfrute sin límites de los encantos físicos del amado, se trata solo de una *mania* erótica ordinaria; en cambio, si el impacto de la hermosura del amado dispara en el enamorado el “recuerdo” de un sentido y anhelo de trascendencia, se resignifica entonces en *mania* erótica divina. El *erōs* físico, junto con el resto de los apetitos, resulta entonces un aspecto inextirpable de nuestra alma, que estimula y potencia el deseo metafísico de la razón, si bien precisamente a través de su renuncia a la concreción de sus apetencias. De este modo la razón se convierte en la expresión más elevada y poderosa de la locura erótica por la belleza, al promover una captación directa, si bien sesgada, del entramado eidético y motivar y complementar la investigación reflexiva a través de la dialéctica.

Finalmente analizamos cómo ambas modalidades de la razón son explicadas en el contexto del mito del carro alado como formas de *anamnēsis* de la dimensión eidética: en el primer caso, de la experiencia de la visión directa de la Belleza pura (**R1**); en el segundo caso, como reconstrucción del entramado de lo real, que en la Segunda Parte se formula en términos del método de unión y división (**R2**). Un tercer tipo de reminiscencia (**R3**) es la de descubrir el patrón de configuración psíquica divina al que corresponde nuestra alma humana, descrito en términos de recordar al dios que seguíamos en la caravana divina. En el caso de las almas filosóficas de estructura “tipo Zeus”, a nivel individual imitarían el predominio de los anhelos de la razón por sobre los aspectos motivacionales irracionales. Para ello la creciente vigorización del deseo por la verdad de la razón —el fortalecimiento y expansión de las alas—, a través de **R1** y de **R2**, contribuirían a estabilizar esta configuración psíquica y al logro de un control sostenido y cuasi-automático de los aspectos irracionales, especialmente de las apetencias sin límite de los apetitos en general y del desenfreno sexual en particular. Pero con la salvedad de que, incluso el propio Zeus, antes de ser el comandante en jefe de las almas divinas y humanas, de acuerdo a la tradición mítica aludida en 255c,

habría enloquecido de tal manera de amor por el bello Ganímedes que lo habría raptado, si bien para otorgarle finalmente la inmortalidad junto a los dioses.

Bibliografía

1. Ahonen, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. New York: Springer.
2. Bioy Casares, A. (2015). *La invención de Morel*. Buenos Aires: Emecé.
3. Bluck, R.S. (1958). "The *Phaedrus* and Reincarnation", *The American Journal of Philology* 79.2, 156-164.
4. Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. E. L. Minar Jr.. Cambridge: Harvard University Press.
5. Burnet, J. (1899-1907). *Platonis opera: recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford: Oxford University Press.
6. Calame C. (2002). *Eros en la antigua Grecia*, tr. E. Pérez Rodríguez. Madrid: Akal.
7. Cornford, F. M. (1950). "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*", en *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 68-81.
8. Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots*, I-IV. París: Klincksieck.
9. Diolaiti, E. (2017). "Práxis platónica: el dispositivo teatral de los diálogos filosóficos", M.A. Fierro & C. Valenzuela Issac (eds.) "Retoños de Eros. Grafías y cinematografías platónicas". *Aesthethika. Revista Internacional de Estudio e Investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte*, v.13, 33-38.
10. Dixsaut, M. (2001). *Les metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
11. Dodds, E.R. (1980). *Los griegos y lo irracional*, tr. María Araujo. Madrid: Alianza.
12. Fierro, M.A. (en prensa). Platón. Fedro. Buenos Aires: Colihue.
13. Flacelière, R. (1965). *Adivinos y oráculos griegos*, tr. N. Míguez. Buenos Aires: Eudeba.

14. Griswold, C. L., (1989). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press.
15. Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Halperin, D. M. (1986). "Plato and Erotic Reciprocity", *Classical Antiquity* 5, 60-80.
17. Kazantzakis, N. (1959). *Zorba the Greek*, tr. C. Wildman. London: Faber and Faber.
18. Liddell, G.-Scott, R.-Stuart-Jones, H (1940, 9th ed.). *A Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
19. Lozano Nembrot, M. (2016). Amores en pugna: desarrollos y tensiones de la concepción de éros en Esquines y Platón, *Controversia* II.1, 30-36.
20. McGibbon, D. (1968). The Fall of the Soul in Plato's *Phaedrus*, *CQ* 14.1, 56-63.
21. Mc Neill, D. (2001). Human Discourse, Eros, and Madness in Plato's *Republic*, *The Review of Metaphysics*, 55, 2, 235-268.
22. Morris, M. (2006). *Akrasia in the Protagoras and the Republic*, *Phronesis*, 195-229.
23. Naddaf, G. (2009). Algunas reflexiones sobre la noción griega temprana de inspiración poética, *Areté. Revista de Filosofía* 21.1, 51-86.
24. Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: University of Chicago.
25. Poratti, A. (2010). *Platón. Fedro*. Madrid: Akal.
26. Price, A.W., (1992). Reason's New Role in the *Phaedrus*. En: L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin, Akademie Verlag, 243-5.
27. Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
28. Rowe, C. J. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Rowe, C.J. (1990). Philosophy, love and madness. En C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind*. Oxford. Clarendon Press: Oxford, 227-246.
30. Rowe, C.J. (2000). *Plato. Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips.

31. Rowe, C.J. (1986). The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32, 106-25.
32. Ryan, P. (2012). *Plato's Phaedrus: A Commentary for Greek Readers*. Norman: University of Oklahoma.
33. Scott, D., (1987). Platonic Anamnesis Revisited, *Classical Quarterly*, vol. 37, no.2, 346-366.
34. Seeskin, K. (1976). Platonism, Mysticism, and madness, *The Monist*, Vol. 59, No. 4, 574-586
35. Segvic, H. (2000). No One Errs Willingly. The Meaning of Socratic Intellectualism, *Oxford Stud. in Anc. Philosophy*, 19, 1-45.
36. Steinthal, H., (1993). *Mógis und exáiphnes*: Platon über die Grenzen des Erkennens. En: *Festschrift für W. Heilman zum 65. Geburtstag*, 99-105.
37. Vlastos, G. (1981). The Individual as an Object of Love, app. II: Sex in Platonic Love. En: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 3-42.
38. Von Der Walde, G. (2010). *Poesía y mentira: La crítica de Platón a las poéticas de Homero, Hesíodo y Píndaro en el lón y en República 2*. Bogotá: Universidad de los Andes.
39. Yunis, H. (2011). *Platonos Phaidros*. Cambridge: Cambridge University Press.

Los pliegues de la subjetividad: individuo y responsabilidad moral en la Grecia Antigua*

Folding and subjetivation: individual and moral responsibility in Ancient Greek

Por: **Milena Lozano Nembrot***

UBA-CONICET

Buenos Aires, Argentina

Email: miluloz@hotmail.com

Fecha de recepción: 21/02/2019

Fecha de aprobación 01/04/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143711

Resumen

La moral griega clásica ha sido objeto de diversas interpretaciones por parte de especialistas y filósofos. Por un lado, encontramos una línea exegética, de tradición alemana, que observa en la moral griega desde Homero a la época helenística un progresivo desarrollo, en donde se formarían por primera vez ciertas nociones básicas de la ética occidental. Por otro lado, a partir de los años setenta del siglo pasado se han hecho varias críticas a este tipo de posición, haciendo hincapié en las continuidades tanto dentro de los siglos de la Grecia Antigua como con respecto a la actualidad. El objetivo del presente artículo es, en primer lugar, trazar un mapa de estas dos líneas fundamentales en los estudios específicos sobre esta temática. De esta forma, la parte más extensa de este trabajo consistirá en un recorrido por los textos de los principales referentes de estas líneas de pensamiento, para observar sus similitudes y diferencias, y rastrear sus fundamentos filosóficos. En segundo lugar, propondremos brevemente un punto de partida concreto para analizar la ética griega y sus posibles cambios: la aparición y desarrollo del concepto de *enkrateia* o “dominio de sí”, término que aparece recién en los testimonios del siglo IV a. C., pero que, como veremos, se origina en el ambiente intelectual del siglo V a.C. Por último,

* El presente trabajo ha sido realizado gracias a una Beca Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) bajo la dirección de la Dra. María Angélica Fierro, a quien agradezco su apoyo. También agradezco los comentarios de uno de los evaluadores anónimos de la revista que me han permitido mejorar mi trabajo.

* Profesora en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Doctoranda en el Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

consideraremos este tema desde la lectura de Foucault, y la interpretación deleuziana de esta, la cual coloca como clave para comprender la ética antigua el concepto de gobierno de sí. De esta manera, a partir de lo visto en el segundo apartado, a la luz de la filosofía foucaultiana, propondremos un modo de acercamiento a la ética griega que permita apreciar los cambios dentro de esta, sin suponer una visión evolucionista de la historia de la moral.

Palabras clave: *enkrateia*, gobierno de sí, moral antigua, ética socrática, Foucault

Abstract

Greek morality has been subject of various interpretations by scholars and philosophers. On one hand, there is an exegetic line, which arises from German tradition and sees in Greek morality from Homer to Hellenistic times a progressive development where basic notions of Western Ethics were originated. On the other hand, from the seventies in the twentieth century on, many critical lines to this positions have emphasize the continuities regarding moral notions within Greek culture, and between the Greeks and us. Here I will firstly map these two main lines of interpretation about this topic. I will analyze both of them, in order to see the similarities and differences between them and appreciate their philosophical grounds. Secondly, I will propose a specific starting point to see the possible changes in Greek morality: the beginning and development of the concept of *enkrateia* or self-control. I will show that, although this word appears for the first time in the testimonies of the fourth century B.C., it originated in the fifth century. Lastly, I will consider this topic from the point of view of Foucault's philosophy and its Deleuzian interpretation.

Key words: *enkrateia*, self-control, Greek morality, Socratic ethics, Foucault

Cómo citar este artículo:

APA: Nembrot, M. L. (2019). Los pliegues de la subjetividad: individuo y responsabilidad moral en la Grecia Antigua. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 175-207. Recuperado de: (agregar dirección web)

Introducción

El estudio de la filosofía y la cultura antigua, si no lo consideramos meramente como una reconstrucción del pasado, es también una reescritura permanente desde nuestro presente y nuestras preocupaciones éticas y teóricas. A partir de aquí, historiar en filosofía antigua puede ser un dialogar con el pasado: leer la antigüedad desde nuestros problemas, y releer la contemporaneidad con la ayuda de la perspectiva griega.¹ Esto es especialmente cierto en el ámbito de la ética, donde parece que las cosas avanzan más lentamente que en otras disciplinas, y en movimientos no lineales. Desde este punto de vista, el mundo clásico nos permite comparar con un otro que puede poner en jaque ciertas categorías naturalizadas de la cultura actual.² A su vez, la forma en que leemos las éticas antiguas también dice mucho de los fundamentos filosóficos que, explícita o implícitamente, son aportados al estudio.

La moral griega clásica ha sido objeto de numerosos análisis y de diversas interpretaciones de especialistas y filósofos. Por un lado, encontramos una línea exegética, de tradición alemana, que observa en la moral griega, desde Homero a la época helenística, un progresivo desarrollo, en donde se formarían por primera vez ciertas nociones básicas de la ética occidental. Por otro lado, a partir de los años setenta del siglo pasado se han realizado varias críticas a este tipo de posición, haciendo hincapié en las continuidades que pueden observarse al respecto tanto al interior del pensamiento griego mismo como de este en relación con la contemporaneidad.

El objetivo del presente artículo es, en primer lugar, trazar un mapa de estas dos líneas fundamentales en los estudios específicos sobre la temática presentada. Por ello, la primera parte de este trabajo consistirá en un recorrido por los textos de los principales referentes de estas líneas de pensamiento, para ver sus similitudes y diferencias, y rastrear sus fundamentos filosóficos. Tomaremos como eje para ello la

¹ Véase Soares (2000); Valenzuela (2017).

² “El mundo antiguo, en efecto, es un excelente laboratorio de experimentación: nos permite comparar las actitudes, los comportamientos y las representaciones y nos permite poner en perspectiva categorías que nos parecen -sin razón- evidentes.” (Boehringer, en prensa: 2; véase también al respecto Boehringer, 2018, pp. 21-31).

presencia -o ausencia- de un individuo consciente de sí mismo y responsable de sus actos. En segundo lugar, propondremos un punto de partida concreto para analizar la ética griega y sus cambios, procurando no apelar a éticas evolucionistas: la aparición y desarrollo del concepto de *enkrateia* o “dominio de sí”, término que aparece recién en los testimonios del siglo IV a. C., pero que, como se mostrará, se origina en el ambiente intelectual del siglo V a.C. A partir del relevamiento de ciertos pasajes en donde se utiliza el adjetivo *enkratēs* y sus cognados (*krateō*, *kreissōn*), veremos cómo el sentido más antiguo de dominar a algo a alguien se vuelve sobre sí para referirse al control de uno mismo. De esta manera, se genera una reflexividad que no encontramos en testimonios anteriores. Por último, veremos cómo esta nueva relación con uno mismo es interpretada desde la filosofía de Michel Foucault, y la interpretación deleuziana de esta, que coloca el concepto de dominio de sí como clave para comprender la ética antigua desde la perspectiva contemporánea. De esta forma, a partir de lo visto en el segundo apartado, a la luz de la filosofía foucaultiana, podremos esbozar una propuesta alternativa para apreciar la cultura griega y su relación con nosotros.³

La hipótesis general de este trabajo, la cual se desarrollará a partir de las tres secciones mencionadas, es que es posible pensar ciertos cambios y desarrollos en la moral griega, atados a las condiciones históricas que los posibilitan, sin por ello suponer que hay estadios de la historia de la ética más evolucionados o avanzados que otros. Veremos puntualmente esto con el ejemplo de la *enkrateia* en el segundo apartado. En segundo lugar, para observar la relación entre los griegos y la actualidad, tomaremos como base la propuesta foucaultiana, que nos permitirá acercarnos a los griegos a nuestros tiempos sin por eso negar su otredad histórica.

³ Utilizamos aquí indiscriminadamente las palabras “moral” y “ética”, no porque sean exactamente lo mismo sino debido a que el campo de estudio aquí estudiado abarca ambas. La división tradicional supone que la moralidad de una cultura son los principios, criterios y valores que suponen las respuestas a esta familiar experiencia. En cambio, la ética o filosofía moral es el pensamiento racional y sistemático sobre la relación entre cultura y razón (Dover, 1974, p. 1). Sin embargo, etimológicamente, el término “moral” proviene del latín *mos*, que significa costumbre o hábito, y “ética” del griego *éthos*, cuyo sentido es muy similar. Vemos entonces que su origen era el mismo, y posiblemente para los antiguos no había una diferenciación clara entre ambas. Por otra parte, Foucault diferencia la moral, concebida como los códigos de conducta de determinada sociedad, de la ética, que considera como la relación consigo mismo para constituirse como sujeto moral (Foucault, 2013 [1994], p. 140). Sobre esto volveremos más abajo.

1. Lecturas sobre la moral griega y la relación con la actualidad

(a) La mirada evolucionista

En primer lugar, encontramos una línea interpretativa que podríamos llamar “evolucionista” o “desarrollista”, ya que supone que en el campo de la ética ha habido un desarrollo progresivo desde los antiguos hasta la actualidad. A su vez, estos autores -a excepción de Adkins (1960), como se verá a continuación- plantean también un avance dentro de la misma cultura griega, desde la época homérica hasta la helenística. Dentro de los estudios específicos sobre el tema, los principales representantes de esta línea -y los más criticados en las últimas décadas- son B. Snell (1953 [1946]) y A. W. H. Adkins (1960).

En *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre la génesis del pensamiento* (1953 [1946]), desde un enfoque hegeliano -que se puede observar en el título de la obra, *Die Entdeckung des Geistes-*, Snell describe cómo aparece y se desarrolla la conciencia del espíritu (*Geistes*) en la Grecia Clásica.⁴ A partir del estudio de los términos homéricos en relación con las cuestiones humanas, concluye que en la *Ilíada* y la *Odisea* no es posible encontrar una noción de individuo, ya que no existían términos para designar el alma ni el cuerpo del sujeto como un todo, sino solo una serie de partes sin una unidad común.⁵ De esta ausencia de un sujeto unitario -que el

⁴ Según este autor, el espíritu se “descubre” en un sentido particular, ya que solo existe en la medida en que el hombre tiene conciencia de él, debido a que implica autoconciencia. Pero no es una invención, como la de una herramienta, ya que, si bien en la cultura homérica no lo encontramos como tal, sí existía de otra forma (Snell, 1953 [1946], p. 1). Vemos aquí, en la primera página del libro, la base fuertemente hegeliana de la forma de pensar la historia como develamiento progresivo del espíritu (Hegel, 2009 [1807], pp. 161-163; 166-169).

⁵ Tanto para lo que llamamos cuerpo como lo que llamamos alma existía una variedad de términos distintos: para lo corporal denominaban *sōma* al cadáver; *demas* a la figura o estatura; *guia* a las articulaciones; *melea* a los miembros; *chrōs* a la piel como superficie del cuerpo. En cuanto lo anímico, utilizaban *psychē* para referirse al último aliento en el momento de morir y al alma de los difuntos como fantasmas o imágenes de la persona viva; *thymos* para el aliento vigoroso de la vida o el órgano del movimiento o de lo pasional; *noos* para el pensamiento, percepción u órgano de producción de ideas claras. Por otra parte, había términos para designar órganos de conciencia corporales como *phrenes* (diafragma, pulmones pero también mente) o *kradie* (corazón). Véase también Onians (1951, pp. 13-84).

autor ve como una falta-, deduce que no podía haber una noción de responsabilidad moral individual, pues no existía un agente único desde el cual surjan las acciones y elecciones humanas, sino que, para el hombre homérico, estas eran producidas a partir de condicionamientos y fuerzas externas -principalmente provenientes de los dioses-. La noción de individuo consciente de sí mismo comenzaría a aparecer en la lírica griega del período arcaico y se terminaría de desarrollar en el período clásico con la tragedia y la filosofía. Podemos observar aquí que el parámetro para juzgar el verdadero individuo es el de un ser unitario y consciente de sí mismo, ajeno a la concepción griega. Sin embargo, si quitamos el aspecto normativo, este estudio permite observar, a través del gran trabajo erudito de los textos homéricos y la lengua griega, una visión sobre el ser humano y su relación con el mundo muy distinta a la existente hoy, y en este sentido puede ser valiosa para desnaturalizar o historizar la concepción moderna que predomina actualmente sobre estos temas.

Por otra parte, Adkins adopta explícitamente un punto de vista kantiano, el cual considera universal -llega a afirmar que “somos todos kantianos ahora” (Adkins, 1960, p. 2)-, y se sorprende de que el concepto de responsabilidad moral ocupe un lugar menor en las reflexiones éticas de los griegos. Según este autor, la pregunta básica para el agente es cuál es mi *deber* en tal circunstancia y desde esta postura pretende comprender la gran diferencia entre “nuestro” sistema moral y el griego.⁶ Comparte con Snell la antropología filosófica moderna para juzgar a los griegos; sin embargo, estos difieren en que Adkins plantea que la evolución dentro del pensamiento moral griego fue mínima, ya que todos estaban condenados a la misma ética “defectuosa” por su tipo de visión de mundo (Adkins, 1970, p. 8). Los griegos no pudieron concebir

⁶ Esta perspectiva es muy similar a la crítica que realiza el mismo Kant a las éticas anteriores a él, que se hallan en un estado de heteronomía: “Y no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente (...) Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su propia voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por alguna otra cosa a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la autonomía de la voluntad, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*. (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4: 433).

un concepto de responsabilidad moral acertado, ya que tenían como base ciertas suposiciones homéricas y hábitos de pensamiento que ni Platón ni Aristóteles cuestionaron (Adkins, 1970, p. 348).⁷

Además de a Snell, Adkins sigue explícitamente el desarrollo de Dodds (1960 [1951]). En *Los griegos y lo irracional*, este autor realiza un análisis de los aspectos irracionales de la cultura griega, desde un enfoque que combina ciertas teorías antropológicas y psicológicas.⁸ Aunque marca su diferencia con Snell (1953 [1946]) y Voigt (1972) respecto de la idea de que el hombre homérico no tenía conciencia de la libertad personal o no era capaz de distinguir entre su yo y las intervenciones psíquicas de agentes externos divinos o demoníacos, sigue a Snell en la idea de que el aquel no poseía un concepto unificado de lo que nosotros llamamos “alma” o “personalidad”, ya que poseía el hábito de objetivar los impulsos emocionales y tratarlos como una fuerza que viene desde el exterior (Dodds, 1960 [1951], pp. 27; 30). También coloca el momento bisagra en la época arcaica, donde se gestaría la conciencia de la inseguridad humana y la condición desvalida del hombre, lo que genera que este se vuelva sobre sus sentimientos.⁹ Este proceso se completa en la época clásica y se puede observar desde la figura de Sócrates, pero también en Eurípides, sobre todo con *Medea* e *Hipólito*, quien con su irracionalismo representa la otra cara de la moneda del racionalismo socrático.

⁷ El problema principal del sistema de valores homéricos –cuyos fundamentos se mantendrán a lo largo de toda la historia moral griega- es que se basa en las virtudes de la guerra (*aretē* homérica) y las coloca por encima de las virtudes tranquilas (*quiet*) o cooperativas como la *sōphrosynē*, por lo que el héroe puede perseguir su interés a expensas de los otros sin que eso dañe su *aretē* (Adkins, 1970, p. 46). Por otra parte, según Adkins, los dioses avalan este “*agathos-standard*” y están lejos de ser justos (Adkins, 1970, p. 62). Ni la filosofía Platónica ni la Aristotélica, a pesar de sus intentos, habrían logrado dar una respuesta satisfactoria a todos estos problemas de la moral griega tradicional (Adkins, 1970, p. 384).

⁸ A pesar de su tema de interés y de que remarca la presencia de los elementos no racionales incluso dentro del llamado “iluminismo griego”, les atribuye a estos una carga fuertemente negativa, oponiéndolos a la “luz de la razón”. A su vez, utiliza términos como “evolución” y “retroceso” a los aspectos irracionales. Por ejemplo, afirma que no se ha notado muy a menudo el “rebrote de la religión popular en la Época de la Ilustración (...) aparecieron hendiduras en la fábrica, y a través de esas hendiduras empezaron a asomar, aquí y allí, cosas desagradablemente primitivas. (...) Concluiré este capítulo dando algunos ejemplos de lo que entiendo por *regresión*.” (Dodds, 1960 [1951], p. 181, las itálicas son nuestras).

⁹ Contra la idea tradicional de familia y de culpa heredada comienza a surgir “una verdadera visión del individuo como persona, con derechos personales y responsabilidades personales” (Dodds, 1960 [1951], p. 43).

Sin embargo, si queremos ver los orígenes de esta línea de pensamiento, debemos ir más atrás en la historiografía alemana, con E. Rohde y W. Jaeger. En *Psyché* (2006 [1894]), Rodhe, que profesaba una amistad con Nietzsche, retoma a su manera el enfoque nietzscheano, siendo uno de los pioneros en estudiar seriamente la religión griega y sus aspectos irracionales o dionisiacos.¹⁰ Así, constituye un importante antecedente para el estudio de Dodds, tanto en la temática como en la utilización de una perspectiva antropológica, que se caracteriza por comparar las cultura griega con los llamados “pueblos primitivos”.¹¹

Por otra parte, W.W. Jaeger (2016 [1933]) -desde un lugar de exaltación y admiración del espíritu griego- también plantea un desarrollo progresivo en la moral griega, desde el mundo homérico basado en la idea de honor y en la *aretē* unida a la idea de cierto status social, hasta la internalización de la moral que se produce en la época clásica. Una figura clave para el desarrollo de la ética tal como la conocemos es Sócrates, quien desarrolla la idea del dominio de nosotros mismos, noción central de la cultura griega y la nuestra. “En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral aparece en el idioma griego de Atenas la nueva palabra *enkrateia*, que significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación.” (Jaeger,

¹⁰ Véase Nietzsche (2012 [1872]).

¹¹ Rohde aplica la teoría animista de la antropología inglesa al mundo griego, siguiendo las investigaciones de Herbert Spencer (Rohde, 2006 [1894], p. 11). Este último supone un evolucionismo naturalista: toda evolución, en el ámbito natural pero también en la cultura humana, comienza en una etapa más simple, en donde se hayan prefiguradas las etapas posteriores más complejas. De esta manera, esta corriente se propone estudiar, en los hombres llamados “primitivos”, los gérmenes de nuestras propias concepciones. El problema del nacimiento del alma se traduce en la “tesis animista”, que supone que los hombres creían en la realidad objetiva de las apariciones oníricas y de allí inferían una existencia doble en el hombre, la corpórea y la anímica, y luego esta conclusión se generaliza a los demás seres vivos que vemos. Esta línea interpretativa es criticada a partir de Lévy-Bruhl (1910) y luego por otros como W.F. Otto (1923), E. Bickel (1925), Jaeger (1952). Para una crítica a ambas posturas véase Eggers Lan (1967).

Rohde explica que la *psychē* en Homero no era nada como lo que ahora pensamos que es el alma, y que el culto del alma en Grecia comenzaría recién en la época arcaica, especialmente con Píndaro y Esquilo, a partir del contacto con otras culturas, sobre todo con Oriente. Pero la concepción de la divinidad del alma tiene lugar por primera vez con la filosofía de Pitágoras, quien, basado en un fundamento ético-religioso, fue el primero en plantear al hombre como centro de investigación (Rohde, 2006 [1894], p. 201). Esta idea será retomada luego por muchos intérpretes -como Jaeger, Dodds, Mondolfo-. Rohde también remarca la importancia de la tragedia, sobre todo en la reflexión sobre el libre albedrío y la necesidad, tematizada progresivamente por Esquilo, Sófocles y por último Eurípides, autor influido fuertemente por la sofística (Rohde, 2006 [1894], pp. 219-239). Pero es recién con Platón que se le otorga la dignidad e inmortalidad al alma que heredarán tanto la literatura helénica como la cultura posterior (Rohde, 2006 [1894], p. 240).

2016 [1933], p. 432). Esta palabra aparece simultáneamente en Jenofonte y Platón, además de en Isócrates, autor cercano al círculo socrático. De aquí saca la “irrefutable conclusión” de que se trata de un nuevo concepto que tiene sus raíces en el pensamiento ético de Sócrates y que cambiará por completo la moral griega.¹²

Toda esta corriente interpretativa posee un carácter evolucionista sobre la ética, o al menos desarrollista, con mayor o menor connotación negativa sobre las fases menos “evolucionadas”. El problema principal de estos trabajos, como marcarán luego algunos de sus críticos (Gill, 1996, p. 41), no es el análisis en sí de los testimonios griegos, que suele estar realizado con suma erudición, sino los parámetros modernos con que los juzgan, los cuales estos autores consideran superadores. Desde aquí piensan las éticas griegas como deficientes respecto de las modernas, al mismo tiempo que las consideran el germen de lo que luego será la cultura occidental.

Antes de pasar a las críticas a esta visión y la propuesta que llamamos “continuista”, es necesario mencionar una obra fundamental para el estudio de la moral griega, y en particular para el presente trabajo. En un punto medio entre las dos líneas aquí esquematizadas, encontramos el libro de K. Dover, *Greek popular morality* (1974), quien realiza un detallado análisis de la moral popular griega, con más recaudos que sus antecesores en el análisis de los textos, pero que mantiene ciertos puntos de contacto con los autores que aquí estudiados. Por un lado, critica la posición que sostiene que los griegos homéricos y arcaicos poseían una noción imperfecta de la

12 Esta línea de pensamiento la retomará fuertemente el filósofo ítalo-argentino Rodolfo Mondolfo (1997 [1962]). Desde su mirada hegeliana-marxista, manifiestamente evolucionista -y con ciertos tintes de la ética kantiana-, se pregunta en qué momento de la antigüedad el pensamiento occidental llega a la concepción de responsabilidad y libertad humana (Mondolfo, 1997 [1962], p. 9; sobre el marxismo de Mondolfo véase Ovide, 2006, Mondolfo, 1964). A ello Mondolfo responde que no es posible encontrarlos en el mundo homérico, que todavía se hallaba en una fase de “heteronomía”, donde el juicio y la sanción procedían del exterior (Sobre la heteronomía como concepto kantiano véase Kant, 2007 [1785], p. 53). Coloca la clave del comienzo de la conciencia individual en los ritos mágicos de los pitagóricos, donde por primera vez se plantea la existencia de un juez interior. De este pensamiento se nutrirán luego Demócrito, Sócrates y Platón para desarrollar la concepción del alma y responsabilidad moral. Pero es Sócrates quien, a partir de la disolución de la autoridad exterior de la ley propia de la época de los sofistas, se abre paso hacia la afirmación de una ley interior. También refiere, como Jaeger (2016 [1933]), a la creación de la palabra *enkrateia* o autodominio a Sócrates, la cual lleva consigo implícito un nuevo concepto de libertad interior.

Por otra parte, Veggetti (2005 [1989]) sigue una línea similar. Aunque dice ir contra la teoría de Adkins (1970), toma varios de sus presupuestos y los de Snell (1953 [1946]). Como Jaeger y Mondolfo, coloca en el centro de la “interiorización” a Sócrates y Demócrito, quienes coinciden en la importancia de un buen orden interno y la interiorización de la ley de la ciudad.

personalidad, pero hace hincapié en el hábito de externalización y personificación de las pasiones presente en los textos de la época,¹³ y le atribuye gran importancia moral. De esta manera, explica, un griego podría describir la secuencia de las propias acciones enteramente de manera que parezca que es un juguete de los seres sobrenaturales. Según este autor, los griegos parecían postular muchas más limitaciones que nosotros a sus acciones, y se consideraban condicionados por circunstancias y fuerzas fuera de su control. Este planteamiento es interesante para pensar el posible cambio que se produjo en las éticas del período clásico, sobre todo con Sócrates y sus seguidores, tal como planteará L. Rossetti (2008), sobre lo cual volveremos en el segundo apartado.

(b) La mirada continuista

En las últimas décadas aparecieron varias críticas a los autores aquí mencionados, sobre todo desde los estudios anglosajones. Estos últimos rechazan los presupuestos modernos de la línea precedente, así como la posibilidad de aplicar las nociones de evolución y desarrollo en el ámbito de la moral. En cambio, proponen una mirada distinta, que se centra en las continuidades en la moral tanto dentro de los siglos de la Grecia Clásica, de Homero a Aristóteles y la época helenística, así como de los griegos respecto a nosotros.

Entre los primeros en discutir la interpretación clásica respecto de los poemas homéricos se encuentra H. Lloyd-Jones (1971). Este autor critica la idea -presente en Dodds (1960 [1951]), Chantraine (1952), Adkins (1960)- de que la religión griega y la moralidad estaban separadas en las obras de Homero. En particular, rechaza la metodología de Snell (1953 [1946]) y Fränkel (1962) que suponen que para estudiar la moral de una cultura es suficiente con listar y analizar las palabras que indican conceptos morales, ya que es necesario completar este método con el estudio de las acciones concretas de la obra o la sociedad estudiada (1971, p. 2). A su vez, afirma que la diferencia en cuanto a la teología y moral entre los textos, tanto entre la *Ilíada* y la *Odisea* como entre estos poemas y la lírica, no radica en la distancia temporal y

¹³ Concepto que podemos asimilar a la intervención psíquica de Dodds (1960 [1951], p. 14).

conceptual -como usualmente se entendía-, sino que se debe a una mera diferencia en el estilo y propósito de la obra (Lloyd-Jones, 1971, p. 30). Por ejemplo, en la lírica, donde muchos autores ven el momento clave en el desarrollo de la moral individual, no habría una nueva noción de sujeto, sino que por su género pone más de relieve la individualidad del poeta y sus sentimientos, pero ello no significa que haya cambiado la concepción del individuo (Lloyd-Jones, 1971, pp. 36;52).¹⁴

Se puede observar aquí que este autor pone el énfasis en los elementos que se mantienen a lo largo de la historia griega, planteando una importante continuidad en la moral, desde los poemas homéricos hasta la tragedia de la época clásica, y así la abstrae de las condiciones históricas que la posibilitan. Por otra parte, si bien pueden ser acertadas sus precauciones respecto del análisis del lenguaje para estudiar una sociedad, no podemos negar que la lengua es un aspecto fundamental de una sociedad, y refleja -al mismo tiempo que influye- en el modo de pensar de esta. Sobre todo, es un factor importante para comprender la moral de determinada sociedad, al ser el material estudiado textos literarios o filosóficos.

Luego, varios especialistas han continuado este planteo desde la ética contemporánea, especialmente la teoría anglosajona de la acción. Es el caso de M. Nussbaum (1988), que en su célebre libro sobre el lugar de la fortuna (*thyché*) en la tragedia y filosofía griega, releva los problemas de ver a los griegos desde una posición kantiana, tan común en la academia, que supone una distinción neta entre lo que es moral y lo que no lo es (Nussbaum, 1988, p. 32).¹⁵ En cambio, propone para entender a los griegos la metáfora de la planta de Píndaro, en donde el individuo es un agente activo que realiza ciertas acciones o procesos, pero a su vez es pasivo y dependiente del entorno. Nussbaum defiende que para analizar a los griegos es más provechosa la teoría contemporánea de la acción, que, según la autora, se adapta mejor a las creencias de los griegos -y también a las nuestras de hoy en día- sobre estos temas.

¹⁴ Lo mismo ocurriría en la época clásica con la tragedia. Las diferencias que encontramos se deberían al género particular, mientras que las ideas de religión y justicia aquí presentes son similares a las de los poemas homéricos. Por otra parte, respecto del problema de la causalidad de las acciones en Homero, argumento principal de Snell para afirmar que no existía la noción de individuo unificado, defiende que no hay contradicción en suponer una doble intencionalidad de los actos, es decir, una doble motivación de responsabilidad, una humana y una divina (Lloyd-Jones, 1971, p. 10).

¹⁵ También realiza una crítica a Adkins en Nussbaum (1976).

De una perspectiva similar parte B. Williams en *Shame and Necessity* (1993). Comienza su libro explicando que, a diferencia del enfoque antropológico -corriente a partir de Dodds-, que tiende a marcar las diferencias entre los griegos y nosotros, él procurará observar las similitudes no reconocidas que tenemos con los griegos, aunque sin negar por ello su otredad. Por otra parte, argumenta que las éticas de carácter evolucionista son engañosas tanto histórica como éticamente, principalmente porque la noción de un desarrollo moral consciente es un mito, y no es cierto que tengamos hoy una conciencia prístina sobre lo que es la obligación moral (Williams, 1993, p. 5). En este sentido, Williams dice retomar a Nietzsche, quien toma su pasión por el mundo griego para criticar la modernidad, y afirma que es necesario ir hacia los antiguos, ya que en sus planteamientos podríamos reconocer ciertas ilusiones del pensamiento moderno, y ver que en ciertas cuestiones ellos estaban en terreno más firme que nosotros (Williams, 1993, p. 9). El autor afirma que no es posible encontrar en los textos homéricos una teoría del alma y de la mente, como pretendió sin éxito Snell, pero que sí se puede hallar allí la base de una teoría de la acción, que supone atribuir acciones a los hombres, también deliberaciones, por cuyo resultado actúan (Williams, 1993, p. 33).¹⁶ Desde aquí, Williams sostiene que si bien no hay una palabra en Homero para “voluntad” o “decisión”, es posible encontrar esos conceptos allí. Sin embargo, al buscar estas nociones en los textos homéricos, ¿no cae en el mismo error que había criticado previamente a Snell de adjudicar ciertos prejuicios modernos -o contemporáneos en este caso- sobre el ser humano a la ética antigua? Si bien no busca un alma unificada, Williams pretende localizar en los griegos ciertas nociones de la teoría de la acción, suponiendo así que esta vale para una suerte de ser humano universal.

A continuación, un libro fundamental dentro de esta nueva línea de interpretación de la moral antigua es el de Ch. Gill (1996). En el primer capítulo de su libro realiza un minucioso análisis de los fundamentos filosóficos de Snell y Adkins. Concluye que estos suponen una concepción post-cartesiana del yo y una post-

¹⁶ Colin McGinn define a Williams y su filosofía como una mezcla de analítico y humanista: “Williams is a principled anti-moralist, a brilliant anti-theorist, an original blend of logic and humanism, an insider’s outsider.” <https://www.nybooks.com/articles/2003/04/10/isnt-it-the-truth/>

kantiana de la decisión moral, sumado a una visión hegeliana de la historia como evolución dialéctica del espíritu hacia un nivel cada vez mayor de autoconciencia (Gill, 1996, p. 34). Sin embargo, especialmente respecto de Snell, aclara que su intención no es criticar el análisis del material homérico, sino los presupuestos con que opera (Gill, 1996, p. 41). El problema principal de estos autores es que colocan las ideas modernas sobre personalidad y mismidad como normativas y clasifican las concepciones de los griegos como relativamente primitivas o desarrolladas según este parámetro. En cambio, sostiene Gill, hay más continuidad hoy con los griegos de lo que se supone: lo que los autores clásicos notan en Homero sobre la falta de unidad del yo es precisamente lo que proponen ciertas teorías contemporáneas, desde Freud hasta corrientes analíticas anglosajonas (Gill, 1996, p. 42).¹⁷ Siguiendo a Gaskin (1990), analiza los textos homéricos marcando las similitudes con otros pensadores griegos como Aristóteles y los estoicos, iluminado por la teoría anglosajona de la acción. Entonces, según este autor, para los griegos las emociones y deseos reflejaban creencias y conocimientos, y el conflicto interno no era concebido típicamente entre la razón y la pasión, sino entre dos tipos de creencias o razonamientos (Gill, 1996, p. 233). De esta manera, termina adjudicando a los griegos una ética analítica muy estricta, como si desde Homero o los trágicos consideraran la elección ética como un tipo de silogismo práctico, lo cual es difícil de concebir incluso para los filósofos previos a Aristóteles.¹⁸

Por último, vale la pena mencionar el libro de A. Rademaker sobre la *sōphrosynē* (2004). Si bien su objetivo es dar una descripción semántica sincrónica de los usos de *sōphrōn*, *sōphrosynē*, *sōphronein* y sus cognados en los tiempos de Platón,

¹⁷ A diferencia de la posición moderna que define como “subjetiva-individualista”, este autor propone una concepción “objetiva-participante”, que se basa en una concepción del yo en diálogo consigo mismo (*self in dialog*), esto es, la mente como un complejo de funciones más que como un yo unitario y consciente. La concepción “objetiva-participante” supone que la vida psicológica humana se centra en la relación o el diálogo entre partes o funciones; que la vida ética es formada y expresada por la participación en un discurso interpersonal y comunal; y que el debate reflexivo o dialéctico constituye el medio por el cual los seres humanos pueden propiamente determinar las bases de su vida compartida. (Gill, 1996, p. 236). B. Wald (2003) sigue esta idea y analiza la concepción objetiva-participante en *República* y *Gorgias* de Platón.

¹⁸ Esto se ve bien en la interpretación de *Medea* que hace Gill. Por otra parte, Bieda (2006) plantea una alternativa interesante, más cercana a la de Snell en cuanto que piensa la oposición razón y pasión, pero quitándole el matiz kantiano que considera a las pasiones como algo amoral y a la razón como la única instancia ética relevante.

en los primeros capítulos realiza un análisis de los distintos sentidos de estas palabras desde Homero a los tragediógrafos, Aristófanes y los oradores.¹⁹ De manera similar a Lloyd-Jones, considera que el énfasis en uno u otro aspecto de la *sōphrosynē* se debe a una cuestión de estilo literario y no a cambios en la moral griega. Su conclusión es que los usos más activados, esto es, los sentidos prototípicos de la *sōphrosynē* en los tiempos de Platón -pero que están presentes en el recorrido por los siglos previos- es el control de los deseos en los hombres, la fidelidad en las mujeres y la quietud y obediencia en los y las jóvenes (Rademaker, 2004, p. 251). El control de los deseos y placeres, sentido fundamental de la *sōphrosynē* del varón libre, según este autor estaría ausente en las obras de literatura con temática heroica o grandilocuentes (*grand*) como Homero, Esquilo, Sófocles o Heródoto (Rademaker, 2004, p. 257) precisamente por su estilo. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, es muy posible que este tipo de virtud aún no fuera valorada como tal en esos tiempos.

¿Qué conclusiones provisionarias podemos sacar de todo este recorrido? Como nota Lloyd-Jones (1970, p. 10), en la historiografía parece haber una suerte de péndulo en torno a estos temas. Primero, predominaba la vieja mirada que consideraba la alusión a los dioses en los poemas homéricos como una mera forma de hablar, por lo cual estos no tenían una verdadera influencia en las elecciones de los hombres.²⁰ Luego, la visión delineada por Nietzsche y desarrollada por Rohde -de la que se nutren Snell, Dodds y los aquí llamados “evolucionistas”-, pretende corregir el error de aquella mirada clásica, que negaba el énfasis de los rasgos irracionales del pensamiento griego, y así terminan por afirmar que los personajes homéricos no eran responsables por sus acciones y decisiones. Sin embargo, ahora el péndulo parece virar hacia el otro lado, de la mano de los autores que critican esta última línea exegética y

¹⁹ Para ello adopta la perspectiva de la gramática cognitiva y la idea de categoría abierta, que supone que un término puede tener distintos sentidos conectados entre sí en distintas redes (*networks*). Así, analiza los diversos significados que presentan los términos en cuestión y cuáles prevalecen según el género textual y el autor analizado. El significado de un término lexical considerado de esta manera es un concepto cognitivo que es estructurado como una categoría abierta, con varios grupos de usos del término en cuestión, conectados entre ellos en una *network por family resemblance*; es una categoría centrada alrededor de uno o más prototipos (uso central); cada grupo tiene subcategorías en sí y probablemente exhiba un fenómeno de prototipicalidad y casos límite. (Rademaker, 2003, pp. 25-26).

²⁰ Esta línea interpretativa también tiene sus defensores modernos como M. Nilsson y P. Mazon (Lloyd-Jones, 1970, p. 10).

ponen el énfasis, a veces demasiado excesivo, en las continuidades dentro de la ética griega. El problema es que, de esta manera, hacen de la moral algo ahistórico, y y aíslan el surgimiento de determinado tipo de concepción del ser humano de las condiciones históricas de las que necesariamente surge y sin las cuales es imposible comprenderla.²¹

(2) *Enkrateia* y sujeto moral

Intentaremos ahora proponer una alternativa de análisis a las corrientes vistas en el apartado anterior. Veremos en particular una transformación que parece producirse en la moral griega en el siglo V a.C., alrededor de la cuestión del control de los placeres o *enkrateia*. Este concepto es particularmente fértil, debido a que en su mismo origen etimológico -el sustantivo *kratos* y el verbo *krateō*, que sugieren el control y la dominación sobre otros- se puede observar la relación profunda entre la política y la ética, es decir, entre el contexto histórico social y la moral que de desprende de este.

Como mencionamos en el apartado anterior, respecto de la *enkrateia*, ciertos autores de la línea continuista la consideran un aspecto central de la virtud griega a lo largo de toda la historia antigua (Rademaker, 2004, p. 251). Por otra parte, otros de la corriente que hemos llamado evolucionista consideran que el concepto de dominio de sí ha sido introducido por Sócrates y ha revolucionado la ética griega (Jaeger, [1933], p. 432; Mondolfo, 1960, p. 38). Al mismo tiempo, dentro de los estudios socráticos, que florecieron en las últimas décadas, este tema ha comenzado a estar en el centro de la escena (Dorion, 2003, 2007, 2018; Rossetti, 2008; Urstad, 2008; Danzig, en prensa). Dorion (2018, p. 154) afirma que es plausible la afirmación de Jaeger de que Sócrates haya sido el inventor de esta palabra, ya que encontramos esta idea por primera vez en los escritos de Platón y Jenofonte. Sin embargo, llama la atención sobre el hecho de que, paradójicamente, Platón en sus diálogos de juventud o socráticos, no utiliza en absoluto el léxico de la *enkrateia*. En particular, este autor deja de lado la llamada “cuestión socrática” por considerarla un problema insoluble y mal planteado (Dorion,

²¹ Una crítica en este sentido realiza Eggers Lan (1967) a los animistas ingleses y también a sus críticos.

2018, p. 155; Dorion, 2000, pp. XCIX-CXVIII; Dorion, 2011, pp. 1-23) y se encarga de descifrar esta ausencia en los diálogos platónicos.²² Estos trabajos se caracterizan por tener una mayor especialización, y focalizarse en un filósofo o escuela filosófica particular, dejando de lado problemas más generales sobre la ética griega.

En este apartado veremos que la *enkrateia* es algo propio de la época clásica - como planteaban los autores de la primera corriente analizada-. Sin embargo, que haya transformaciones entorno a la conceptualización de la moral y el ser humano, no significa que exista una evolución moral o fases más desarrolladas que otras. A su vez, veremos que no es un invento de un genio aislado de su tiempo, sino que fue verdaderamente un fenómeno de época, que comenzó a germinar en el siglo V y continuó en el IV a. C. De esta manera, el análisis aquí provisto puede ser de utilidad para poner en contexto los estudios sobre las escuelas socráticas.

En particular, nos centraremos en la (pre)historia del concepto de *enkrateia*, esto es, cómo se fue conformando el concepto de “dominio de sí” o “autocontrol” (*autou kratein*), en los años previos a la aparición de la palabra misma *enkrateia*.²³ Este sustantivo aparece por primera vez en la literatura del siglo IV a. C., con el sentido específico de dominio a sí mismo, autodomínio. En los años previos a la sistematización de este concepto en la ética aristotélica (*Ética Nicomaquea* VII 1145a15-1154b35), sus apariciones son muy escasas.²⁴ De allí podemos deducir que a lo largo del siglo IV a. C. este término estaba todavía acuñándose. Sin embargo, el concepto parece haberse gestado antes, a fines del siglo V, a partir de la progresiva internalización del sentido del adjetivo *enkratēs*. Este último aparece por primera vez en las obras de Heródoto y Tucídides, y desde sus orígenes significaba, por un lado, “fuerte”, y por otro “el que está en posesión de algo” o “el que controla o domina algo

²² Explica la ausencia del léxico de la *enkrateia* en los diálogos tempranos de Platón, en primer lugar, debido a la negación de la *akrasia* de este período socrático de Platón (Dorion, 2006), y luego por la necesidad de una partición del alma al menos en dos partes para poder decir que una domina a la otra.

²³ Para un análisis más completo algunos de los casos aquí presentados, véase Lozano Nembrot (2017).

²⁴ *Enkrateia* aparece solo en ocho textos: veintinueve apariciones dentro del *corpus* de Jenofonte (*Ciropeia* 1.2.8, 1.5.9, 7.5.76, 8.1.36-37, 8.8.15; *Helénicas* 5.3.21; *Memorabilia* 1.5.1, 1.5.4, 2.1.; 4.5.2, 4.5.8-9; *Agésilao* 4.3; 5.4), dos veces en la *República* de Platón (*República* 390b, 430a), una vez en Esquines el orador (*Contra Timarco* 181) y dos en Isócrates (*A demónico* 1.21; *Nicocles* 3.44).

o alguien” (Danzig, en prensa, p. 2).²⁵ Este último sentido en sus orígenes tenía solo un uso externo, esto es, se aplicaba a algo fuera del agente.²⁶ Luego, se le añade uno nuevo, que llamaremos “interno”, para referirse a alguien que se controla o domina a sí mismo. Estos son dos *usos* -no dos sentidos-, ya que no varía el significado del término, que refiere al control o dominio sobre algo, sino a qué se aplica.

El único testimonio del siglo V en que propiamente se utiliza este adjetivo de forma interna es un fragmento del Anónimo de Jámblico, presunto sofista del siglo V.²⁷ Sin embargo, es posible encontrar otros testimonios relevantes de este período –es decir, previos al siglo IV a.C.–, en donde este uso anímico es anticipado. Para ello, es necesario analizar no solo el adjetivo *enkratēs*, sino también los términos de los que se ha originado, el verbo *krateō* y el sustantivo *kratos*. Veremos aquí brevemente cómo este vocabulario comienza poco a poco a aplicarse al terreno anímico en los distintos ámbitos del clima intelectual del siglo V.

(1) En primer lugar, en el terreno de la tragedia, hallamos las primeras aproximaciones de un uso psicológico de *enkratēs* y sus cognados. En las obras de Esquilo, primero de los tres grandes tragediógrafos, no encontramos ningún caso relevante. Pero sí en las de Sófocles, en tres obras distintas. En *Antígona* utiliza *enkratēs* dos veces con el sentido de “fuerte”, una para referirse al hierro (v. 471)²⁸ y luego como adverbio (“sostener *fuertemente* las escotas” v. 715)²⁹. Lo interesante es que en ambos casos aparece en una analogía con el carácter obstinado de Antígona - en boca de Creonte- y luego de Creonte -en boca de su hijo Hemón- respectivamente.

²⁵ LSJ u.v. *enkratēs*. De todas formas, ambos sentidos están relacionados entre sí: el control sobre algo deriva de la fuerza del agente. Según Chantraine, todas las palabras que analizaremos en este apartado provienen del sustantivo *kratos*, que significa “fuerza”, primariamente fuerza física que permite triunfar, y de allí “victoria, poder, soberanía” (Chantraine, 1968, p. 578 u.v. *kratos*).

²⁶ Heródoto, *Historias* 8.49, 9.106; Tucídides, *La guerra del Peloponeso* 1.76.

²⁷ καὶ μὴν ἐγκρατέστατον γε δεῖ εἶναι πάντα ἄνδρα διαφερόντως.

Hablando sobre la búsqueda de riquezas y el aferrarse demasiado a la vida, afirma que “es necesario que todo hombre *sea el más enkratēs* (ejerza completamente un dominio sobre sí)”. Tanto la traducción al español (Bellido Gredos) como la del italiano (Ursteistainer) traducen “que ejerza un dominio sobre sus pasiones” asumiendo este sentido de *enkratēs*. Otra alternativa sería pensar que se refiere a la fuerza del carácter, pero no en relación con las pasiones (similar a los pasajes de *Antígona* de Sófocles que veremos a continuación).

²⁸ τοὶ τὰ σκλήρ’ ἄγαν φρονήματα πίπτειν μάλιστα, καὶ τὸν ἐγκρατέστατον σίδηρον ὀπτὸν ἐκ πυρὸς περισκελῆ θραυσθέντα καὶ ῥαγέντα.

²⁹ αὐτως δὲ ναὸς ὅστις ἐγκρατῆ πόδα τείνας ὑπέκει μηδέν, ὑπτίοις κάτω στρέψας τὸ λοιπὸν σέλμασιν ναυτίλλεται. ἀλλ’ εἶκε καὶ θυμῷ μετὰστασιν δίδου.

Por otra parte, en *Edipo en Colono* (405)³⁰ y *Ayax* (1099)³¹ se utiliza la expresión *autou kratein* para referirse al no ser dominado por otra persona. Este caso no supone aún una interioridad reflexiva, pero es relevante debido a que precisamente este sentido de no ser dominado por otro será luego el que se traspasa al interior anímico para referirse a ese otro interior que son las pasiones.

Luego, Eurípides, autor inmerso en el clima intelectual del siglo V, dará un paso más con las famosas palabras finales de *Medea* vv. 1075-1080 “Entiendo ciertamente qué clase de males voy a realizar, pero mi *thymos* (pasión, impulsividad) es más fuerte que (gobierna sobre) mis deliberaciones (*boulēmata*), y él es el causante de los mayores males para los mortales”³². Aquí se aplica *kreissōn* (el adjetivo comparativo) al *thymos*, elemento ciertamente de orden psíquico, que domina sobre otros aspectos anímicos.

(2) En segundo lugar, en el ámbito de la sofística y la oratoria del siglo V también se comienza a utilizar este tipo de expresiones. Además del pasaje mencionado de Anónimo de Jámblico, encontramos otros significativos. Por un lado, Antifonte el orador hace uso de *autou kratein* para referirse a un hombre que no era dueño de sí mismo porque estaba borracho,³³ lo cual constituye un paso más en el camino hacia una utilización propiamente psicológica de este tipo de palabras. Por otra parte, hay un punto de inflexión fundamental en ciertos pasajes de Antifonte el sofista (DK B 58)³⁴ y Gorgias (*Defensa de Palamedes* DK B 11a15)³⁵, quienes utilizan este tipo

³⁰ τούτου χάριν τοίνυν σε προσθέσθαι πέλας

χώρας θέλουσι, μηδ' ἴν' ἂν σαυτοῦ κρατοῖς.

³¹ ἄν' εἴπ' ἀπ' ἀρχῆς αὔθις, ἧ σὺ φῆς ἄγειν τόνδ' ἄνδρ' Ἀχαιοῖς δεῦρο σύμμαχον λαβῶν; οὐκ αὐτὸς ἐξέπλευσεν ὡς αὐτοῦ κρατῶν;

³² καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά, θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

³³ δῆλον γὰρ ὅτι ἐγγύς που τοῦ λιμένος εἰκὸς ἦν τοῦτο γίνεσθαι, τοῦτο μὲν μεθύοντος τοῦ ἀνδρός, τοῦτο δὲ νύκτωρ ἐκβάντος ἐκ τοῦ πλοίου: οὔτε γὰρ αὐτοῦ κρατεῖν ἴσως ἂν ἐδύνατο, οὔτε τῷ ἀπάγοντι νύκτωρ μακρὰν ὁδὸν ἢ πρόφασιν ἂν εἰκότως ἐγίνετο. (Antifonte, *Sobre el asesinato de Herodes* 26).

³⁴ σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλος ὀρθότερόν τις κρίνειεν, ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἡδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν. ὁ δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρῆμα, θέλει τὰ κακῶν ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων.

“Ningún otro podría juzgar más correctamente la prudencia (*sōphrosynē*) de un hombre que quien se protege de *los placeres inmediatos de la pasión (thymos)*, el mismo que es capaz de dominarse a sí mismo y vencerse a sí mismo. Quien, por el contrario, quiere *satisfacer la pasión inmediata*, quiere lo peor antes que lo mejor.” (La traducción es nuestra)

de expresiones relacionándolas específicamente con el dominio de los placeres. Se marca aquí una oposición, que será clave luego en autores posteriores como Jenofonte, entre el que es esclavo de los placeres y desea permanentemente satisfacer la pasión inmediata, y aquel que se domina a sí mismo, esto es, controla sus pasiones y deseos. Además, en el fragmento de Antifonte sofista, se asocia a este hombre con la *sōphrosynē*, palabra mucho más antigua que la *enkrateia*, pero que a partir del surgimiento de esta última, en es común encontrarla asociada de una manera u otra a aquella.

(3) En tercer lugar, esta misma antítesis la encontramos en el terreno filosófico en los textos éticos del atomista Demócrito, en DK B 214: “Valiente no es sólo el que domina a los enemigos, sino el que domina a los placeres (*ho tōn hedonōn kressōn*). Pero algunos son amos de ciudades (*poliōn men despozousi*), pero esclavos de mujeres (*gynaixi de douleuousin*).”³⁵ Por otra parte, este concepto es de tal importancia en la ética de todos socráticos, que muchos intérpretes deducen que Sócrates pudo haber sido el inventor de este término (Jaeger, 2016 [1933], p. 432; Mondolfo, 1960, p. 38; 1962; Rossetti, 2008). De hecho, estos autores ponen a Sócrates como la figura bisagra entre lo que era la moral tradicional, basada en la inevitabilidad de las pasiones, y la moral basada en el dominio de los placeres. Sin desestimar esta visión ni el importante rol que Sócrates y sus discípulos tuvieron en el desarrollo de este concepto, el breve recorrido aquí realizado pone en contexto esta noción que Sócrates pudo haber adoptado como propia.

De esta forma, a partir del análisis realizado, notamos, en primer lugar, que en el siglo V, al menos en el ambiente intelectual, comenzó a emplearse la familia de palabras de *krateō* y *enkratēs*, que antes se utilizaban solo para referirse al dominio de algo externo, para referirse al ámbito anímico. Es el mismo sentido del control sobre

³⁵ πολλῶν γὰρ δέονται χρημάτων οἱ πολλὰ δαπανῶντες, ἀλλ' οὐχ οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, ἀλλ' οἱ δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς καὶ ζητοῦντες ἀπὸ πλοῦτου καὶ μεγαλοπρεπείας τὰς τιμὰς κτᾶσθαι.

“Pues mucho dinero necesitan los que mucho gastan, pero no los que dominan los placeres naturales, sino los que son esclavos de los placeres y buscan desde el dinero y la magnificencia adquirir honores.” (La traducción es nuestra)

³⁶ Ἄνδρεῖος οὐχ ὁ τῶν πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων. Ἐνιοὶ δὲ πολίων μὲν δεσπόζουσι, γυναιξὶ δὲ δουλεύουσιν.

algo que se repliega sobre sí mismo y pasa a transmitir la idea de autodomínio. El dominio de uno mismo es en verdad el de una parte de sí específica que son los placeres (*tōn hedonōn*) o la impulsividad, la pasión (*ho thymos*). Vemos entonces que los placeres son incorporados como una parte del yo, y ya no son considerados como una fuerza que proveniente del exterior y por tanto inevitable.³⁷ Es decir, se genera una reflexividad, una relación consigo mismo –un *pliegue*, como veremos que dirá Deleuze- que no encontramos en los siglos anteriores. A su vez, esta nueva virtud del control de los placeres se asocia en este momento con la *sōphrosynē*, palabra mucho más antigua y con un gran abanico de significados,³⁸ que denotaba la cualidad del carácter que lleva a un buen comportamiento (Danzig, en prensa, p. 9). Proponemos aquí que en estos siglos (V y IV a .C.) a estos múltiples significados se le añada como uno que será fundamental, el dominio de sí mismo. En segundo lugar, advertimos que este nuevo concepto no es un invento repentino de Sócrates, como afirman los autores mencionados,³⁹ sino que es producto del clima intelectual del siglo V: se puede observar este nuevo lenguaje en la tragedia, el ambiente sofístico y retórico, y hasta en el filósofo atomista Demócrito.

El origen aquí analizado del dominio de sí mismo a partir de la dominación de los otros se observa en el desarrollo de este concepto en las filosofías del siglo IV a. C. Esto se manifiesta especialmente en las escuelas socráticas, donde la ética y la política están fuertemente entrelazadas. A pesar de las diferencias respecto del manejo de los placeres que profesan Jenofonte y Aristipo, ambos acuerdan en que la *enkrateia* es una característica que todo gobernante debe poseer (*Memorabilia* 2.1). Sin embargo, cada socrático ha dado una significación distinta a esta cualidad. Aristipo, hedonista extremo, propone una *enkrateia* particular que supone poder disfrutar de los placeres pero sin ser dominado por ellos (FS, 409 = Diógenes Laercio, II.78 [Arsenio, 112.10-5] = SSR, IV.A.31; FS, 476 = Diógenes Laercio, II.67 [Arsenio, 113.3-79] = SSR IV.A.86; Urstad,

³⁷ Como todo proceso histórico, este cambio no se produce de un momento para el otro, sino que la nueva concepción del ser humano y sus pasiones convive con la anterior, que tendía a exteriorizar y personificar a las pasiones, considerándolas inevitables, la cual la podemos encontrar incluso en oradores del siglo IV a.C. (Rossetti, 2008; Lozano, 2018).

³⁸ Para un análisis diacrónico de estos significados véase North (1966) y para uno sincrónico de los diversos sentidos de este término en el siglo IV a. C. véase el ya mencionado Rademaker (2004).

³⁹ Véase *supra* pp. 190-193.

2008, p. 5; Illarraga, 2018, p. 5).⁴⁰ En cambio, Jenofonte, probablemente influido por la filosofía de Antístenes,⁴¹ si bien no sostiene una abstención total de los placeres, advierte sobre la peligrosidad intrínseca de estos, y coloca a la *enkrateia*, considerada como dominación y contención de los placeres, como el fundamento de la virtud (*Memorabilia* 1.5.4; Dorion, 2003; Danzig, forthcoming). Por otra parte, aunque, como marca Dorion (2007; 2018), en Platón el uso de esta palabra es mucho más modesto, el dominio de los placeres es tematizado y ocupa un lugar importante en diálogos medios y de vejez (*Banquete* 188a; *Gorgias* 491d; *Fedro* 256b; *República* 390b, 430e, 605b; *Leyes* 645e, 839b, 840c, 966e). Por último, el tratamiento de la *enkrateia* y su opuesto, la *akrasia*, es sistematizado por Aristóteles, especialmente en el libro VII de la *Ética Nicomaquea*, donde provee la definición específica del hombre *enkratēs* como el que que sabe resistir a sus deseos (*Ética Nicomaquea* 1151b35-1152a5).

(3) Foucault, Deleuze y los pliegues de la subjetivación

Para finalizar, a modo de epílogo del presente artículo, relacionaremos este recorrido con la filosofía foucaultiana. Foucault lee a los griegos desde su propia filosofía, la cual constituye una alternativa al modo de acercamiento de las corrientes estudiadas en el primer apartado, y nos puede permitir ampliar la propuesta de estudio que hemos esbozado aquí para investigar la *enkrateia* como un fenómeno de los siglos V y IV a. C. Esto es debido a que el análisis foucaultiano se basa en tres ejes que pueden observarse en cada momento histórico: las relaciones de saber, las relaciones de poder y la ética o las subjetivaciones, los cuales no se dan independientemente sino imbricados unos con otros (Foucault, 2013 [1994], p. 135; Deleuze, 2015 [1986], p. 141). Entonces, veremos el surgimiento de la *enkrateia* como algo que depende de las relaciones de poder y de saber predominantes en la Grecia Clásica, pero que logra

⁴⁰ FS (“Fragmento Socrático”) se refiere al número fragmento de la completa compilación sobre socráticos realizada por C. Mársico (2013a; 2013b).

⁴¹ Para Antístenes y luego la escuela cínica la *enkrateia* consistirá en una abstención total de los placeres (FS 766 = Diógenes Laercio, VI.13-5 = SSR, V.A.22; FS 781 = Diógenes Laercio, VI. 103-5 = SSR, V.A.135; FS 991 = Diógenes Laercio, VI.8-9 = SSR, V.A.172).

adquirir cierta autonomía. Esto permite comprender, sin presuponer un desarrollo histórico lineal, la relación entre la realidad social y política y la ética de este momento determinado.

Con el segundo volumen de *Historia de la Sexualidad: El uso de los placeres* (1984), se produce un giro en la filosofía foucaultiana.⁴² Aquí, y en los cursos que dictará en los últimos años de su vida, el filósofo francés realiza un regreso a los antiguos, y en particular hacia el terreno de la ética.⁴³ En el libro mencionado, Foucault se propone hacer una genealogía del hombre de deseo, ya que -como expuso previamente en el primer volumen, *La voluntad de saber-* el deseo no es algo dado naturalmente, sino un elemento del discurso cristiano y moderno. Por tanto, el objetivo es descifrar cómo se ha configurado la sexualidad como “experiencia”, entendida como la correlación dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 2013 [1984], p. 10).⁴⁴ Como dice Halperin (1990), Foucault pretende hacer con el deseo lo que Nietzsche hizo con el bien y el mal.⁴⁵

Pero para escapar de la noción sexualidad propia de la modernidad y del psicoanálisis, que la coloca como el fundamento de la identidad de cada persona, Foucault debe remontarse al mundo grecorromano.⁴⁶ Para su abordaje adopta una forma particular de concebir la moral: no como un código o conjunto prescriptivo de valores y reglas de acción de determinada sociedad (el “código moral”); ni como

⁴² Véase Foucault (2013 [1984], p. 12); Deleuze (2015 [1986], p. 171).

⁴³ Se han hecho varias críticas a la lectura de Foucault de los antiguos: desde la coherencia con su filosofía anterior (Cohen, D., Saller, R. 1994); desde el feminismo (P. duBois, 1998); y también desde los especialistas en filosofía antigua (Davidson, 2001). No nos meteremos aquí en el análisis específico de los textos, sino que veremos la proyecto general de Foucault a la hora de estudiar a los antiguos, que consideramos valioso como punto de partida hermenéutico.

⁴⁴ Estos son los tres ejes mencionados del pensamiento foucaultiano: el saber, el poder y la subjetividad o la ética.

⁴⁵ Foucault señala que él no hace una genealogía de la moral -ya que los códigos morales son relativamente estables a lo largo de la historia de occidente-, sino una genealogía de la *ética*, entendida como la relación del sujeto consigo mismo. “La genealogía del sujeto como sujeto de las acciones éticas o la genealogía del deseo como problema ético” (Foucault, 2013 [1994], p. 140).

⁴⁶ “... después de escribir el primer volumen de su historia, Foucault eventualmente se dio cuenta de que mientras siguiera escribiendo sobre sexualidad, seguiría jugando el juego de Freud, el juego psicoanalítico de verdad que él venía tratando de escabar y venía criticando por décadas (...) Lo que Foucault vio fue una alternativa a la sexualidad (...) por donde pudiera ser posible transformar o improvisar a uno mismo inventando o imaginando una identidad aparte de la sexualidad.” (Black, 1998, pp. 46-47, la traducción del inglés es nuestra).

“moralidad de los comportamientos”, es decir, la conducta real de los individuos en relación con esas reglas; sino como determinada relación consigo mismo, la constitución del sujeto moral o la “sustancia ética”, esto es, la parte de sí mismo que el individuo constituye como el objeto de la práctica moral (Foucault, 2013 [1984], pp. 31-32; Foucault, 2013 [1994], p. 135). Este enfoque nos brinda una interesante alternativa a la visión kantiana sobre la moralidad predominante en los estudios clásicos, así como a la línea interpretativa de corte analítico. Y, en efecto, es particularmente atractiva para analizar las éticas antiguas, debido a que estas se caracterizaban por una “ausencia raigal de parámetros” en todos los ámbitos (Mársico, 2011). Foucault afirma que en la antigüedad las personas no se basaban en un código fijo de reglas como lo hacen otras culturas,⁴⁷ sino que las reflexiones morales grecorromanas se orientaron “más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askēsis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido” (Foucault, 2013 [1984], p. 37).⁴⁸

Desde aquí, Foucault sistematiza la moral griega de esta forma: el concepto fundamental es el uso de los placeres (*chrēsis aphrodisiōn*), esto es, la forma en que el individuo dirige su actividad sexual -así como otros placeres-, a través de una actitud particular que es la *enkrateia*, el dominio de sí, para llegar al *telos* moral que consiste en la *sophrosyne*, la templanza caracterizada como una libertad activa.⁴⁹ De esta manera, Foucault descubre en los antiguos algo que le interesa más que la sexualidad:⁵⁰ una forma particular de relacionarse consigo mismo, alternativa a la hermenéutica del deseo propia del cristianismo y la modernidad, que coloca en el sexo una exigencia de verdad que promete revelar la realidad de lo que somos (Foucault, 2016 [1976], p. 75). En el caso de la Grecia Clásica, estudiada en este libro, esta relación con uno

⁴⁷ Si bien siempre están presentes los tres elementos -código moral, moralidad de los comportamientos y relación consigo mismo- en determinadas culturas suele primar más uno que el otro.

⁴⁸ Como remarca A. I. Davidson (1997), el estudio del filósofo francés sobre comportamiento sexual de los antiguos está guiado por la noción de Hadot de “ejercicio espiritual”, que Foucault relaciona con las prácticas de sí y el ejercicio de gobernarse a sí mismo.

⁴⁹ Esto es desarrollado en detalle en el primer capítulo de *El uso de los placeres* (Foucault, 2013 [1984], pp. 39-105).

⁵⁰ “Debo confesar que me intereso mucho más por los problemas planteados por las técnicas de sí o las cosas de ese tipo que por la sexualidad... ¡La sexualidad es aburrida!” (Foucault, 2013 [1994], p. 123).

mismo se da bajo la forma de la *enkrateia* o dominio de sí. Esta tiene un modo agonístico, es una forma activa de dominio sobre sí que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y los placeres. Este estado de virtud no implica la supresión de los apetitos sino su dominio, y por tanto la virtud es una relación de dominación, de control.

Podemos reforzar esta idea con el análisis realizado en el segundo apartado sobre origen del uso psicológico de esta palabra, en cuyos orígenes significaba el dominio de los demás. Es el mando sobre los otros lo que se vuelve sobre sí mismo para controlar ese otro inferior interno que son los placeres. Y es precisamente esta condición lo que permitirá legítimamente regir a los demás. Es decir, se produce primero un movimiento del gobierno de los otros al gobierno de sí, para luego pasar nuevamente a la exterioridad y al dominio sobre el resto. Este pasaje es visible en el *Alcibíades I* de Platón, en donde Sócrates interviene en la vida de Alcibíades en el momento en que este pretende actuar en política, para recordarle que para gobernar bien es necesario primero conocerse y dominarse a sí mismo (124b y ss.; 134c; 135d). También Jenofonte en *Memorabilia* 2.1. presenta a Sócrates discutiendo con Aristipo sobre los requisitos de un buen gobernante, y ambos acuerdan en que el dominio de los placeres es lo fundamental. Para lograr esto, como remarca Foucault, es necesario el apoyo de una *askēsis*, un ejercicio continuo que supone el cuidado de uno mismo (*epimeleia heautou*). A partir de este ejercicio es que se puede llegar al *telos* moral que es la *sōphrosynē*, la templanza o moderación, entendida como ser libre o no ser esclavo de los placeres. El poder que ejercemos sobre nosotros mismos es el poderío que ejercemos sobre los otros, el que debe dirigir a los demás tiene que ser capaz de una autoridad perfecta sobre sí mismo (Foucault, 2013 [1984], p. 90). Vemos aquí la estrecha relación, que Foucault profundizará en los cursos del *College de France*, entre el gobierno de sí y el de los otros, entre la ética y la política.⁵¹

Esta problemática se puede apreciar especialmente en la lectura que hace Deleuze, influida fuertemente por la filosofía nietzscheana. En sus cursos sobre su colega francés -así como en el libro después publicado (Deleuze, 2008 [1986]; 2015

⁵¹ Foucault (2001; 2008).

[1986]]-, Deleuze retoma el concepto de *enkrateia* y lo coloca en el centro del último período de la filosofía foucaultiana. El “diagrama griego” -cómo se organizan las fuerzas en determinado momento de la historia- supone agentes libres con relaciones agonísticas entre ellos: solo estos pueden dominar a los demás. Entonces, para definir entre ellos quién debe gobernar, el criterio será “el que se gobierna a sí mismo”. Así, la dominación de los otros se *pliega* hacia el dominio sobre sí, generando una reflexividad o una relación uno mismo. Esto permite que la fuerza -que hasta ese momento solo podía actuar sobre otra fuerza- actúe sobre sí misma, generando un *pliegue* a partir de la exterioridad, y esto abre por primera vez un espacio de interioridad. Esto es lo que vimos plasmado en el proceso de gestación del uso psicológico de estos términos.

De esta manera es que se produce por primera vez un tipo de subjetivación. Y esta es la respuesta de por qué volvemos permanentemente a los griegos: ellos han inventado el sujeto. ¿Es posible que al llamar “sujeto” o “subjetivación” a este movimiento que realizaron los griegos Foucault y Deleuze impongan una categoría propiamente moderna a los antiguos griegos? Quizás en parte sí. Sin embargo, esto no necesariamente constituiría una objeción para ellos, ya que, como filósofos, su estudio de los griegos está explícitamente condicionado por sus propias pretensiones filosóficas. Desde este lugar de enunciación, propio de la filosofía contemporánea, no pretenden un discurso de verdad sobre los griegos, sino un relato que permita conectarlos -sea como contrapunto o como origen de ciertas problemáticas- con nuestro presente. Por otra parte, lo interesante de la propuesta de la lectura foucaultiana-deleuziana es que lo que observan en los griegos es un sujeto que no es una sustancia fundante como el moderno, sino que es siempre derivado de la relación con lo exterior. Por ello más que un sujeto es un *modo o proceso de subjetivación*, un modo de relacionarse consigo mismo. Esta subjetivación no es única, sino que existen diversos modos de plegado. La sexualidad es una forma posible, quizás la más inmediata, en que actualiza el pliegue, pero puede haber otras.

La idea fundamental de este momento de la filosofía foucaultiana, según Deleuze, es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber,

pero que no depende de ellos. En consecuencia, este nuevo eje es la fuente de puntos de resistencia y de apertura de potencialidades. La relación consigo mismo es el lugar decisivo de articulación entre las tecnologías de poder y las prácticas de resistencia (Foucault, 1984, p. 254).⁵² O, en palabras de Deleuze, a partir de las reglas obligatorias del poder se doblan las “reglas facultativas” del hombre libre, entendidas como funciones reguladoras que se distinguen de los códigos, ya que no son una obligación sino una decisión. Es necesario que de los códigos morales se libere un sujeto que rompa con ellos, que no dependa de esas reglas fijas en su parte interior. Los griegos han descubierto así el doblez de la relación consigo mismo o una “estética de la existencia”.

Foucault, como buen nietzscheano, presenta la *askēsis* en conjunción con la *aisthēsis*, la historia de la ética es también estética.⁵³ Foucault define la estética de la existencia como

una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres (Foucault, 2013 [1984], p. 100).

Al remontarse a la cultura antigua encuentra que la problematización de los placeres está ligada a las “artes de la existencia” o “técnicas de sí”: prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, 2013 [1984], p. 17). Lejos está esta perspectiva del punto de vista kantiano, que coloca al deber como única noción relevante para la ética. En una entrevista (Foucault, 2013 [1994], p. 126), Foucault se pregunta si nuestro problema hoy no es

⁵² Es precisamente la noción de “gobierno” el punto de contacto donde se ve cómo la manera en que los individuos son dirigidos por otros se articula con cómo se conducen a sí mismos.

⁵³ Esta unión termina abruptamente en el siglo XVIII, donde los discursos sobre sí son reinsertados en las ciencias humanas. Allí el sujeto deja de estar preocupado por el cultivo de sí, se cree libre y de esta manera permite ser subjetivado y objetivado por las emergentes ciencias humanas (Black, 1998, p. 53). Por otra parte, este tipo de discurso comienza con la filosofía moderna, más específicamente con Descartes: “Pero lo extraordinario de los textos de Descartes es que logró sustituir un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí por otro fundador de prácticas de conocimiento (...). La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo.” (Foucault, 2013 [1994], pp. 156-157).

similar al de los griegos, cuya moral no estaba ligada a un sistema institucional, social o legal, sino que el objetivo era constituir una estética de la existencia.⁵⁴ Tal vez esto mismo podría aplicarse hoy en día, que ya son pocos los que creen que una moral pueda fundarse en la religión y tampoco es fácilmente aceptado que el sistema legal intervenga en nuestra vida personal. Frente a esta situación, no es fácil encontrar un principio sobre el cual fundar una nueva moral.⁵⁵ Una posible respuesta es, como los griegos, intentar hacer de nuestra existencia, de nuestro modo de vida, una obra de arte.

Conclusiones

A partir del recorrido realizado, se han desplegado una serie de complejos interrogantes sobre el estudio de la antigüedad. En primer lugar, la problemática de los cambios y continuidades dentro de la moral griega. Luego de relevar las principales corrientes respecto de este tema en el primer apartado, en el segundo hemos propuesto un posible punto de partida, el desarrollo del concepto de la *enkrateia* o dominio de sí. El interés por este modo de comportamiento, su expresión en el lenguaje y su conceptualización comienzan en el siglo V a.C. y continúan su desarrollo en el IV, cuando aparece por primera vez la palabra *enkrateia*. Sin apelar a una teleología o suponer que hay fases más evolucionadas que otras, sí podemos notar una clara transformación en la moral griega, que coloca en el centro de la escena el problema del dominio de los placeres, considerados como una parte del yo que hay que controlar.

En segundo lugar, ha aparecido el problema de los presupuestos filosóficos de los estudios sobre la antigüedad y la relación que podemos establecer entre los griegos

⁵⁴ Deleuze (2015 [1986]), p. 139) agudamente remarca que la resistencia hoy es el derecho a la diferencia y a la variación, a la metamorfosis, contra la individuación del poder y contra la identidad fija determinada. Esto parece aún más vigente hoy en día, sobre todo si pensamos en los recientes cambios que se están produciendo en torno a los movimientos feministas y LGBT.

⁵⁵ Como afirma Mársico (2011, p. 15), la marca griega es la de una verdad frágil e inestable, y la contemporaneidad parece hallarse en un momento similar. “Esta coincidencia basta para hacer de los orígenes de este estado de inestabilidad un campo curioso con natural potestad para despertar la atención de sujetos en desamparo similar al de esos antiguos griegos.”

y el presente del historiador de la filosofía antigua. Hemos examinado los presupuestos filosóficos de los estudios clásicos sobre la moral griega, la primera corriente basada en filosofías modernas y la segunda en teorías contemporáneas anglosajonas. Como alternativa a ambas, hemos considerado la teoría foucaultiana sobre estos temas, que parte desde un punto de vista genealógico nietzscheano. Más allá de las cuestiones específicas que puedan criticarse, Foucault da un aire novedoso a estos temas, ya que no se acerca a la antigüedad de la manera en que lo hacen los especialistas en filosofía antigua.⁵⁶ Por ello, no se centra en los detalles de cada filósofo o cada género, sino que proporciona una mirada general de la moral antigua clásica y la utiliza para pensar su propia filosofía y la ética hoy en día. A su vez, su pensamiento situado e interesado filosóficamente hace que no tenga una pretensión de verdad absoluta sobre los griegos, sino que los utiliza para pensar alternativas a las éticas propias de la modernidad. Desde aquí, propone pensar a la moralidad griega como una determinada relación consigo mismo, que en cierto momento, debido a determinadas condiciones históricas particulares -a ciertas relaciones de saber y de poder-, tomó la forma del dominio de sí o *enkrateia*. Hemos visto aquí cómo comienza a aparecer esta noción en el siglo V a. C. a partir de una nueva reflexividad del adjetivo *enkratēs* y sus cognados. De esta manera, podemos poner en contexto el análisis sincrónico que realiza el filósofo francés, y sacar a la luz esta noción como una novedad de estos siglos.

Para concluir, proponemos que los griegos y su forma de pensar al ser humano pueden servir, por un lado, como un *otro* a partir del cual desnaturalizar ciertas formas de la cultura vigente.⁵⁷ En este sentido, para intentar comprender verdaderamente esa otredad, debemos insertarla dentro de las condiciones históricas y culturales de su surgimiento, para poder apreciarla en todo su esplendor. Pero al mismo tiempo, dado que nos encontramos en el terreno filosófico, también podemos jugar a abstraernos de las circunstancias particulares, para poder observar los puntos de encuentro que

⁵⁶ Como remarca Halperin (1990), Foucault no trata de hacer lo que hacen los *scholars* tradicionales -a pesar de las reacciones de estos a su libro-, sino lo que no hacen.

⁵⁷ Esto es claro, por ejemplo, con el tema de la sexualidad, donde los griegos se pensaban de formas muy distintas a las nuestras, ajenas al binarismo en torno al objeto sexual.

podamos tener con los antiguos.⁵⁸ No desde el lugar tradicional de considerar a los griegos como el origen de la civilización occidental, sino haciendo hincapié en ciertos rasgos de esa realidad griega inestable que los asemejan a la sociedad contemporánea y permiten conectarnos con ellos.

Bibliografía

1. Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
2. Alamillo, A. (1981). Sófocles, *Tragedias*. Madrid: Gredos.
3. Berthold, W (2003). Participación y personalidad. En *Anuario Filosófico*, XXXVI/1, 247-269.
4. Bieda, E. (2006). Medea, madre enfurecida: sobre los alcances del *thymos* en la Medea de Eurípides. En Juliá, V. (ed.), *La tragedia griega*, Buenos Aires, La isla de la luna, 2006, 85-98.
5. Black, J. (1998). Taking the sex out of sexuality: Foucault's failed history. En Larmour D. H. J., Allen Miller, P. (eds.). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
6. Boehringer, S. (en prensa). Historia de la construcción de la identidad sexual en la Antigüedad griega y romana, trad. Diana Calzaretto y Luis Tamayo. En Conferencia *Sexo, género y reótica: la comparación erótica en la Grecia antigua*, Instituto de Filología Clásica de la FFyL UBA.
7. Boehringer, S. (2018). Chapitre II. En Grèce. En Steinberg, S. (ed.). *Une histoire des sexualités*. París: Puf.
8. Burnet, J. (1900-7). *Platonis opera: recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford: Oxford Classical texts.

⁵⁸ De manera similar, Soares (2000, p. 116) propone el método de Hölderling para acercarse a la antigüedad, el cual consiste en "mirarse en los griegos como en un espejo que, en tanto que nos hace vernos en un otro, nos devuelve un reflejo renovado de nosotros mismos". Volver a los griegos críticamente sería entonces escuchar su mensaje desde nuestra contemporaneidad.

9. Chantraine, P. (1952). Le divin et les dieux chez Homère. *Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique, Tome I: La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon Divin*, 47-97.
10. Chantraine (1968). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Éditions Klincksieck.
11. Cohen, D., Saller, R. (1994). Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity. En Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell.
12. Danzig, G. (en prensa). *Enkrateia and Sophrhosune in Xenophon*. En 1º USP *Xenophon International Colloquium*, Sao Paulo 2017.
13. Davidson, J., (2001). Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *Past & Present*, No 170, 3-51.
14. Deleuze, G. (2008 [1986]). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
15. Deleuze, G. (2015 [1986]). *La subjetivación: curso sobre Foucault*, Buenos Aires: Editorial Cactus.
16. Dodds, E. (1960 [1951]). *Los griegos y lo irracional*. Trad. Maria Araujo. Madrid: Revista de Occidente.
17. Dorion, L-A. (2003). Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon, *Dialogue*, vol. 42, n 04, 645-672.
18. Dorion, L-A. (2018). Enkrateia et partition de l'âme chez Platon, *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXVI (2), 153-2013.
19. Dorion, L. A. (2007). Plato and *enkrateia*. En Ch. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy* (pp. 119-138). Leiden: Brill.
20. Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.
21. Dover, K. J. (1978): *Greek homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press.
22. duBois, P. (1998). The subject in antiquity after Foucault. En Larmour D. H. J., Allen Miller, P. (eds.). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
23. Eggers Lan, C. (1967). *El concepto de alma en Homero*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

24. Fierro, M.A. (en prensa). *Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
25. Foucault, 2013 [1994]. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
26. Foucault, M. (1970). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, trad. M. Guiñazú. México: Siglo XXI.
27. Foucault, M. (2005): *La hermenéutica del sujeto, Cursos en el College De France (1981-1982)*. Móstoles: Akal.
28. Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
29. Foucault, M. (2013 [1984]). *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, trad. M. Soler. Buenos Aires: Siglo XXI.
30. Fränkel, H. (1993 [1962]). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor.
31. Gill, Ch. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
32. Guzmán Guerra, A. (1989). Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
33. Halperin, D. M. (1990). *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*. New York: Routledge.
34. Hegel, G. W. F (2009 [1807]). *Fenomenología del espíritu*. Trad. M. Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos.
35. Hubbard, T. K. (ed.) (2003). *Homosexuality in Greece and Rome: A sourcebook of basic documents*. Berkeley: University of California Press.
36. Illarraga, R. (2018). *Enkrátēia y gobierno*. El gobernante insensato de Aristipo y su aparición en *Ciropedia*. *Méthexis* vol. 30, 1-24.
37. Jaeger, W. (2016 [1933]). *Paideia, the Ideals of Greek Culture*. Volume II: In Search of the Divine Center. Oxford: Oxford University Press.
38. Kant, I. (2007 [1785]). *La metafísica de las costumbres*. Trad. M García Morente. San Juan, Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa.
39. Kirk, G. S. (1969). *Los Filósofos Presocráticos: Historia Crítica Conselección de Textos*. Madrid: Gredos.

40. Larmour D. H. J., Allen Miller, P. (eds.) (1998). *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
41. Liddell-Scott-Jones, A. (1940). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
42. Lloyd-Jones, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press.
43. Lozano Nembrot, M. (2017). La erótica griega y el problema de la *enkrateia*. En *Actas del III Simposio Nacional de Filosofía Antigua* (pp. 191-201). Mar del Plata: AAFA.
44. Lozano Nembrot, M. (2018). Lo *erotikòí lógoi* de Lisias y la moral griega. *Symploké* vol. 8, 51-67.
45. Marchant, E. C. (1900). *Xenophontis opera omnia: Historia graeca* (Vol. 1). E typographeo Clarendoniano.
46. Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos I: Megáricos y Cirenáicos*. Buenos Aires: Losada.
47. Mársico, C. (2013b). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada.
48. Mársico, C. T. (2011). "Ejes para pensar lo griego", en Mársico, C. T (ed.), *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rthesis.
49. Mondolfo, R. (1964). *El humanismo de Marx*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
50. Mondolfo, R. (1997 [1962]). *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: Eudeba.
51. Nietzsche (2012 [1872]). *El Nacimiento de la Tragedia*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
52. Nussbaum, M (1986). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía*. Madrid: Antonio Machado Libros.
53. Nussbaum, M. (1976). Consequences and character in Sophocles' Philoctetes. *Philosophy and Literature*, 1(1), 25-53.

54. Onians, R. B. (1951) *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
55. Oviedo, G. (2006). Rodolfo Mondolfo, Humanista de izquierda. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nº 23, año 2006, 155-192.
56. Rademaker (2005). *Sōphrosynē and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden: Brill.
57. Rohde, E. (2006 [1894]). *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. W. Roces. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
58. Rossetti, L. (2008). "Socrate enkrates". *Zbornik Matice srpske za klasicne studije*, No 10, 65-79.
59. Snell, B. (1953 [1946]). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, tr. TG Rosenmeyer. Cambridge: Harvard University Press.
60. Soares, L. (2000). Apuntes sobre la actualidad de la filosofía antigua. *Espacios de crítica y producción* nº 26, 114-117.
61. Valenzuela, C. (2017). Escritos que quedan para semilla: el aula platónica como terreno de fecunda filosofía, Fierro, M.A. & Valenzuela Issac, C. (eds.), "Retoños de Eros. Grafías y cinematografías platónicas", *Aesthetika Revista internacional de estudio e investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte*, vol. 13., 5-9
62. Veggetti (2005 [1989]). *La ética de los antiguos*, trad. M. J. Rico Martínez. Madrid: Síntesis.
63. Voigt, C. (1972). *Überlegung und Entscheidung*. Meicheim: A. Hain.
64. Wald, B. (2003). Participación y personalidad. *Anuario Filosófico* XXXVI/1, 247-269.
65. Williams, B. (1993). *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press.

El individuo como objeto de amor en Plutarco*

The Individual as an Object of Love in Plutarch

Por: Ezequiel Ludueña*

(UBA-UNGS-UCES)

Buenos Aires, Argentina

Email: eze.ludu@gmail.com

Fecha de recepción: 17/02/2019

Fecha de aprobación: 02/04/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143712

Resumen: En 1973, en uno de sus célebres trabajos, Gregory Vlastos sostuvo que la doctrina erótica de Platón no admite como objeto central a la persona humana, sino sólo un objeto abstracto —la Idea de la Belleza— muy alejado de los seres de carne y hueso. Por eso, explica, “el afecto personal ocupa un tan bajo puesto en la *scala amoris* de Platón”. Resulta interesante atender a la forma en que Plutarco presenta la doctrina platónica del eros (*erōs*) en una de sus últimas obras, el diálogo *Erótico*, una suerte de “comentario” o reflexión sobre el *Banquete* de Platón. En 2001, John Rist señaló, a propósito de este punto, que para el Plutarco del *Erótico*, “la belleza que reside en los individuos humanos recuerda y —como el arco iris— refracta la belleza de la Forma (...) pero sólo después de la muerte podremos encontrar realmente esa Forma; mientras tanto debemos también recibir y deleitarnos en la bella propedéutica de los cuerpos hermosos”. El eros que sentimos por determinado individuo no exige una superación que implique dejar atrás esa “fase” en aras de un ascenso hacia la Belleza en sí. En el presente trabajo busco profundizar este punto. Para ello, primero resumo el recorrido del diálogo hasta llegar al pasaje en que Plutarco expone la ontología de la belleza individual, sobre el que Rist funda su interpretación. Luego, señalo algunas consecuencias prácticas de esa ontología destinadas a sostener la tesis de que el matrimonio, una relación estable con un único ser, lejos de ser un obstáculo para la práctica filosófica es un medio para llegar a ella. El punto

* Trabajo realizado en el marco del proyecto PICT 2016-4579, dirigido por la Dra. C. D’Amico. Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica Período: 2018-2021.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Docente de Historia de la Filosofía Medieval, Universidad de Buenos Aires, y de Latín, Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (Argentina).

culminante del camino de la Belleza es la relación con una persona en particular, y esa relación supone no una experiencia puntual, una suerte de experiencia mística, sino una continua búsqueda en una relación estable con otro ser humano.

Palabras clave: Plutarco – *Erōtikos* – Individuo – *Erōs* – *Anaklasis*

Abstract: In 1973, in one of his famous papers, Gregory Vlastos contended that Plato's erotic teaching does not admit a human person as its central objects, but only an abstract one -the Form of Beauty- from a different realm far away from beings of flesh and blood. That is why, he argues, "personal affection ranks so low in Plato's *scala amoris*". It is interesting to pay attention to the manner in which Plutarch presents the Platonic teaching on eros (*erōs*) in one of his last works, the dialogue *Erotikos*, a sort of "commentary" -may be just a reflection- on Plato's *Symposium*. Concerning this issue, in 2001, John Rist pointed out that according to the *Erotikos* "beauty in visible human individuals recalls and like the rainbow refracts the beauty of Form (...) but only after death will the Form be truly encountered; meanwhile we must also welcome and delight in the propaedeutic beauty in physical bodies". The eros we feel upon certain individual does not imply the same kind of overcoming, i.e. the necessity of leaving behind some provisional stage in order to ascend to the Beauty itself. With this paper I seek to deepen this issue. First, I summarize the dialogue up to the passage in which Plutarch exposes the ontology of individual beauty, the passage from which Rist draws his interpretation. Second, I call the attention to some practical consequences of the ontology of the beautiful as he understands it aimed at stating the thesis that marriage, a stable relationship with another human being, far from being an obstacle to practise philosophy it is an appropriate vehicle to lead a philosophical life. The "last stage" in our journey to Beauty itself is just to deepen a relationship with some particular person. Is not a mystical experience, but a continuous search for process pursued in conversation with another human being.

Key Words: Plutarch – *Erōtikos* – Individual – *Erōs* – *Anaklasis*

Cómo citar este artículo:

APA: Ludueña, E. (2019). El individuo como objeto de amor en Plutarco. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 208-227. Recuperado de: (agregar dirección web)

En 1973, Gregory Vlastos publicó un amargo ensayo en el que le reprocha a Platón que su teoría del eros (*erōs*) no admite como objeto central a la persona humana, sino un objeto abstracto —la Idea— muy alejado de los seres de carne y hueso.¹

Hemos de amar en las personas la «imagen» de la Idea presente en ellas. Hemos de amarlas sólo en tanto y en cuanto son buenas y bellas. (...) Esta es, me parece, la principal falla en la teoría de Platón. No postula un amor por las personas en su integridad... Esta es la razón por la cual el afecto personal ocupa un tan bajo puesto en la *scala amoris* de Platón. (...) Según esta teoría, hacer de hombres y mujeres de carne y hueso los objetos finales de nuestra afección sería una locura o peor, un acto idólatra, desviar hacia las imágenes lo que sólo es debido a su original divino (Vlastos, 1973, pp. 31-32).²

Más allá de lo extraño que resulta hablar de una “falla” (nadie diría que es una falla del olmo no dar peras), la observación parece justa.³ Por eso, me parece

¹ Agradezco al evaluador anónimo por sus valiosas indicaciones bibliográficas y de lugares paralelos. Aunque no todo haya sido incorporado, sus observaciones abrieron nuevas y fértiles vías a la presente investigación.

² Cf. también los comentarios de Warner que señala que en esta aparente impersonalidad del eros platónico radicaría una de las diferencias entre el Platonismo y el Cristianismo, cuya idea de la *visio beatifica* implica necesariamente un Dios personal: “Culturas menos individualistas que la nuestra conceden, de hecho, menos centralidad a nociones tales como la de identidad personal. La negación budista del «yo» refleja una clara conciencia de la naturaleza convencional de los criterios utilizados para determinar la identificación y reidentificación de los individuos (...). La interpretación y el valor que nuestra cultura otorga al concepto de «persona» es consecuencia de la tradición cristiana que heredamos...” (Warner, 1979, p. 338).

³ El juicio de Vlastos parece justo. Pero, como observa Halperin, Platón sí consiguió “crear una teoría erótica que pudiera dar cuenta de la metafísica del deseo” (Halperin, 1998, p. 102). Pues lo que Platón llamó *éros* no es lo que nosotros llamamos “amor”. Halperin anota que si Platón debiera responder a la crítica de Vlastos, de buena gana se apropiaría de estos versos de P. B. Shelley: “I can give not what men call love, / But will thou accept not / The worship the Heart lifts above / And the Heavens reject not, / The desire of the moth for the star, / Of the night for the morrow, / The devotion to something afar / From the sphere of our sorrow?” (*To...*)

interesante atender a la forma en que Plutarco presenta la teoría platónica del eros en su diálogo sobre Eros: el *Erótico*.⁴

Es una de las últimas obras de Plutarco y ha llamado la atención sobre todo por su defensa de la heterosexualidad y del matrimonio como práctica filosófica, por su defensa de la mujer como ser pensante, por postular una relación de cierta reciprocidad entre esposo y esposa. Por otra parte, el diálogo ha sido interpretado como una suerte de “comentario”, o al menos una reflexión, sobre la doctrina platónica del eros.⁵ Ahora bien, en el final de un prolijo ensayo acerca del sentido anti-epicúreo del *Erótico*, John Rist señala que uno de los puntos en los que Plutarco parece alejarse de Platón es precisamente aquel que perturbaba a Vlastos:

Los estudiosos discuten acerca de si, en la búsqueda platónica de la belleza, el individuo cuya belleza física y del alma han motivado la búsqueda es dejado atrás a medida que el *erotikós* asciende. (...) Plutarco cree saber la respuesta: la belleza que reside en los individuos humanos recuerda y —como el arco iris— refracta la belleza de la Forma (igual que en el *Fedro*) pero sólo después de la muerte podremos encontrar realmente esa Forma. Mientras tanto debemos también recibir y deleitarnos en la bella propedéutica de los cuerpos hermosos (Rist, 2001, pp. 574-575).

Me interesa profundizar este punto que Rist simplemente apunta. Sintetizaré, entonces, el recorrido del diálogo hasta llegar al pasaje sobre el que Rist funda su interpretación. Luego, señalaré la presencia, en el texto de Plutarco, de algunos ecos del *Banquete*, que sirven para advertir cuáles son las consecuencias prácticas que se derivan de la ontología de la belleza individual que traza Plutarco y revelan una lectura particular del *Fedro* y, sobre todo, del *Banquete*.

Como el *Banquete*, el *Erótico* es un diálogo indirecto. Autobulo, hijo de Plutarco, refiere a un grupo de amigos una conversación que su padre mantuvo de

⁴ Las referencias son al texto griego de C. Hubert y en la traducción castellana (a menudo modificada) de M. Valverde Sánchez, ambos citados en bibliografía.

⁵ Cf. Rist, 2001, p. 558. Para Dillon (1996, p. 200), “This work is in other respects modelled loosely on the *Symposium*...”

joven, cuando, recién casado, peregrinó con su esposa a Tespias. Los padres de Plutarco habían tenido algún tipo de desavenencia con los de su esposa y el joven matrimonio fue a ofrecer un sacrificio a Eros. En Tespias, los recién casados coincidieron con algunos amigos y con los dos personajes que motivan el diálogo: Antemión y Pisas. Estos discuten acaloradamente acerca de la situación de Bacón, un muchacho de unos 18 años del que una mujer de unos 30 años, Ismenedora —viuda, decorosa, hermosa y pudiente— se ha enamorado. La viuda pretende desposar al muchacho. La madre del joven desconfía; sus amigos se burlan de él a causa de la diferencia de edad. Pisas, uno de los amantes de Bacón (*austērotatos tōn erastōn*, aclara el narrador)⁶ se opone a la boda. Antemión acusa a Pisas de imitar “a los malos amantes, privando al amigo de una casa, de un matrimonio y de grandes bienes, para que, puro y lozano, se muestre desnudo en las palestras el mayor tiempo posible”.⁷ Antemión y Pisas pretenden que Plutarco y sus amigos medien. Entre los amigos de Plutarco, Dafneo defiende la posición de Antemión y Protógenes, la de Pisas.

Se da así una suerte de agón (de hecho, Autobulo observa que la historia “necesita una puesta en escena”):⁸ ¿Cuál es el verdadero eros: el que se siente por los muchachos o el que se siente por las mujeres?⁹

En realidad, Protógenes y Pisas entienden que ni siquiera es posible sentir eros por una mujer: la práctica pederasta es espiritual y liberadora; genera amistad y virtud. En cambio, hablar de un eros por las mujeres es absurdo.¹⁰ Aunque el matrimonio favorece la procreación (y en este sentido es incentivado por los legisladores), no involucra, ni puede involucrar eros.¹¹ Por las mujeres sólo puede sentirse “apetito” (*horexis*). Todos sabemos que las moscas *desean* la leche, igual que las abejas desean la miel, pero en ninguno de estos casos hay eros. Algo así ocurre con el deseo que se siente por las mujeres. El fin del deseo es el mero placer, mientras que el eros puede

⁶ 749F.

⁷ 749F-750A.

⁸ 749A.

⁹ En este sentido, el texto de Plutarco corresponde a un tópico propio de una época. Cf. Valverde Sánchez, 2003, pp. 441-448.

¹⁰ Cf. 750C.

¹¹ Cf. Tsouvala, 2014, p. 193.

inspirar amistad (*philia*) y engendrar virtud (*aretē*).¹² Ahora bien, sólo por los muchachos podemos sentir eros, es decir, algo más que el mero y pasajero deseo de perfumes y afeites. Es claro: el eros busca jovencitos sedientos de virtud y, cuando los encuentra, conduce sus almas hacia ella mediante la amistad.¹³ Resulta evidente para el lector que Protógenes y Pisas se refieren al eros celeste del *Banquete*, que Platón introduce con el discurso de Pausanias: para Protógenes y Pisas, el autodomínio es la condición de posibilidad misma de la pederastia. Por eso, el eros del pederasta es más noble que el deseo de mujer. El mero deseo de mujer es una simple pulsión animal, y la persecución del placer que le está indisolublemente asociada ata el alma a las voluptuosidades físicas.¹⁴ Al verdadero eros, concluye Protógenes, “lo verás sencillo y sobrio en las escuelas filosóficas o tal vez por los gimnasios y palestras a la caza de jóvenes, exhortando a la virtud de forma muy viva y noble”.¹⁵

Antemión y Dafneo defienden la tesis contraria. El único eros genuino es el amor por las mujeres. Y ese otro amor puro que aparentemente sólo se siente por los muchachos es, en la mayoría de los casos, una fachada. Hasta Solón canta la dulzura de los miembros y los suaves labios de los mancebos. Casi siempre, el amante de los muchachos se presenta bajo el disfraz de filósofo, “su pretexto, por tanto, es la amistad y la virtud” pero de noche... “dulce es la cosecha en ausencia del guardián”.¹⁶ Por eso dicen renunciar al placer: por vergüenza y temor. Pues el placer que proporcionan los muchachos es obtenido o “con violencia y rapiña cuando no acceden por su voluntad” o “con molicie y afeminamiento si se entregan voluntariamente contra la naturaleza *para ser cubiertos* —según la expresión de Platón— *como cuadrúpedos*”,¹⁷ por eso “es por completo desgraciado, indecoroso y displicente”.¹⁸ Ahora bien, si esto es así, quedan sólo dos opciones: o los placeres sexuales son incompatibles con el eros y la *philia* y el amante que los obtiene furtivamente no está a su altura o bien, el sexo ha de ocupar un lugar junto al eros y la *philia* —y entonces no

¹² Cf. 750E.

¹³ Cf. 750C-E.

¹⁴ Cf. Foucault, 1991, p. 185.

¹⁵ 751A.

¹⁶ 752A.

¹⁷ Cf. *Fedro* 250E y *Leyes* I, 636C.

¹⁸ 751D-E.

hay por qué negar la posibilidad de un eros por las mujeres. Para Dafneo, el amor por los muchachos es equivalente a un huracán; el amor heterosexual, en cambio, pone el alma “en una cierta calma”, sobre todo cuando se prolonga en el matrimonio, el vínculo “más sagrado”; esa calma es la del matrimonio y la filosofía.¹⁹

Plutarco toma partido por Dafneo: si el matrimonio es una unión “sin *erōs* ni *philia* inspirada por un dios”, “a duras penas puede mantenerse bajo el pudor y el miedo sólo con yugos y frenos”.²⁰ Plutarco se confiesa miembro del coro que defiende el amor conyugal y, por ende, el amor por las mujeres, aun en los casos —como el de Ismenedora— en el que la mujer es mayor:

Si un bebé está sometido a la nodriza, un niño al maestro, un efebo al gimnasiarco, un mancebo a su amante, un hombre adulto a la ley y al estratega, y nadie está libre de autoridad ni es independiente, ¿qué tiene de extraño si una mujer sensata de más edad (*gynē noun echousa presbyterā*) gobierna la vida de un hombre joven, si es beneficiosa por su mayor prudencia (*tōi phronein mallon*), y dulce y agradable por su afecto (*tōi philein*)? (754D)²¹

En este punto el diálogo se interrumpe: como en el teatro, llega un mensajero. Y trae una noticia que indigna a muchos: lejos de guardar su rol de mujer, Ismenedora

¹⁹ Cf. 751E.

²⁰ 752D-E. Cf. Beneker, 2008, p. 692.

²¹ La diferencia de edad (a favor de la mujer) es un punto que provoca escándalo entre los misóginos del diálogo. Por eso Plutarco se detiene especialmente en ello: “...los jóvenes son difíciles de unir y conciliar, y apenas al cabo de mucho tiempo deponen su orgullo y su insolencia. Mas al principio se agitan en tormenta y rivalizan con su pareja, y sobre todo si el Amor está presente, como un vendaval en ausencia de timonel, trastorna y arruina el matrimonio, al no ser capaces de mandar ni querer obedecer” (754C). “Although Plutarch does not draw his conclusion explicitly, his implication is clear: by marrying the older widow Ismenodora, Bacchon would gain a wife who already understands – and would be ready to practice – the cooperation required by marriage. If there is to be an erotic dimension, then this sort of stability will be crucial” (Beneker, 2008, p. 690). Plutarco también se refiere a la diferencia de clase (Ismenedora es una viuda rica) a través de la siguiente historia, buen ejemplo del talento narrativo de Plutarco: “Semíramis de Asiria era una sierva, concubina de un esclavo del palacio real. Cuando el gran rey Nino se encontró con ella y se enamoró, hasta tal punto lo dominó y menospreció que le pidió incluso que le permitiera por un solo día sentarse en el trono ciñendo la corona y gobernar. Cuando aquél se lo concedió y ordenó a todos que la sirvieran y obedecieran como a él mismo, dictó con moderación las primeras órdenes, para probar a los guardias. Una vez que observó que a nada se oponían ni vacilaban, ordenó apresar a Nino, luego encadenarlo, y finalmente matarlo. Tras llevar a cabo todo esto, reinó brillantemente en Asia durante mucho tiempo” (753D-E).

ha pasado al ataque, ha raptado a Bacón y lo desposará sin el consentimiento de la familia. Protógenes y Piasias corren apresurados para tratar de impedir lo inevitable.²²

Cuando los misóginos abandonan la escena, surge una conversación de orden teológico, motivada por dos personajes en los que se ha querido ver a dos representantes del escepticismo epicúreo: Pémpptides y Zeuxipo.²³ El tema ahora es: ¿Eros es realmente un dios o es una mera pasión humana, que turba la paz del alma y no supone ningún beneficio?²⁴ El joven Plutarco, futuro sacerdote de Delfos, toma inmediatamente la palabra. Plantear semejante duda atenta contra “la antigua y ancestral fe (ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις)”.²⁵ Creer que los dioses no son sino “pasiones, facultades y virtudes (πάθη καὶ δυνάμεις καὶ ἀρετὰς)” es incurrir en profundo ateísmo.²⁶ Plutarco ensaya entonces un discurso sobre el dios Eros.²⁷ La fuente de su saber es la “creencia”, pues lo que nuestro pensamiento (ἔννοιαν) no alcanza por medio de los sentidos puede llegar hasta él como creencia o fe —“desde el principio” manifestada unas veces por el mito, otras por la ley, otras por la razón: τὰ μὲν μύθῳ τὰ δὲ νόμῳ τὰ δὲ λόγῳ πίστιν ἐξ ἀρχῆς ἔσχηκε.²⁸

Y es a propósito del testimonio del *lógos* que el futuro sacerdote de Delfos se refiere, como al pasar, a la doctrina de Platón y las creencias de los antiguos Egipcios. Hay, diseminadas, “algunas sutiles y oscuras emanaciones de la verdad” en la mitología de los Egipcios —señala el personaje Plutarco.²⁹ Soclaro le pide luego que desarrolle ese punto, que supone “que el mito de los egipcios coincide con la teoría platónica

²² Antes de abandonar la escena, Piasias exclama desfavorido: “¡Dioses! ¿A qué extremo llegaré la libertad que subvierte nuestra ciudad? Gracias al libertinaje (*dia tēs autonomias*) todo marcha hacia la anarquía (*eis anomian*). (...) ¡Entreguemos a las mujeres el gimnasio y la sede del Consejo... si la ciudad está ya totalmente devastada!” (755C). Cf. Georgiadou, 2010-2011, p. 75.

²³ Cf. Rist, 2001, pp. 561-562.

²⁴ Cf. Görgemanns, 2005, pp. 186-188.

²⁵ 756B. Me parece correcta la traducción de Valverde: “fe” (más que “creencia”) sugiere un conjunto tradicional de creencias más o menos sistematizado. Aunque desde un punto de vista histórico nos parezca inadecuado entender así el entramado doctrinal al que se está remitiendo aquí, entiendo que Plutarco no piensa como nosotros. La intervención del personaje Plutarco se propone justamente aportar a la discusión el punto de vista de una tradición entendida como un sistema orgánico. De allí proviene su autoridad.

²⁶ 757C.

²⁷ En el *Erótico*, Eros no es un *daimōn*. Cf. Dillon, 1996, p. 200. Con todo, la idea aparece sugerida en 757E en la protesta de Plutarco: “¿A un hombre que trata de alcanzar... la amistad, ni divinidad ni genio (*oute theos oute daimōn*) le dirige y le asiste en su empeño?”

²⁸ 763C.

²⁹ 762A.

sobre el Amor”.³⁰ Plutarco cuenta, entonces, que, “de modo similar a los griegos”, los egipcios distinguen entre dos Amores: el Celeste y el Vulgar, retomando así, implícitamente, la célebre distinción del discurso de Pausanias en el *Banquete*. Pero, además, los egipcios consideran que el Sol es “un tercer Amor”.³¹ “Nosotros”, afirma Plutarco, advertimos la semejanza. Ambos, Sol y Eros, calientan, pero no con un fuego abrazador “como creen algunos” (los epicúreos, se entiende), sino que el sol calienta los cuerpos y Eros a las almas con un “resplandor y calor dulce y fecundo”.³² Otra semejanza reside en que así como no cualquiera soporta la luz del sol sin enfermar, no cualquiera resiste la luz de Eros. Pero ello se debe a la propia debilidad.³³

Sin embargo, hay diferencias.³⁴ El sol alumbra tanto lo bello como lo feo; Eros, sólo lo bello. Es más, quizá el sol haga incluso exactamente lo contrario del eros: fija nuestra atención en lo visible, por eso no conduce a buscar nada en ninguna otra parte. Eros, en cambio, es *anamnēsis*.³⁵

Golpeada y hechizada por la luz del sol, el alma olvida, como se olvidan los sueños, las imágenes que ha visto antes de nacer: “sólo a través de los ensueños abraza y admira lo más bello y divino”.³⁶ Únicamente el divino y prudente Eros, su médico y salvador, puede ayudarla, viajando a través de los cuerpos desde el Hades hacia “el llano de la verdad” y eleva a quienes desean (*pothountas*) abrazar la Belleza pura y sin mezcla.³⁷ Y como Eros se vale de los cuerpos, el alma no puede acceder sólo a aquella región prístina sino a través del cuerpo (*dia sōmatos*).³⁸ Por eso, “el Eros celeste” es una suerte de geómetra: forja bellos reflejos (*esoptra*) mortales, pasibles y

³⁰ 764A.

³¹ 764B. Afrodita, en cambio, es asociada con la Luna. Sobre este punto y su posterior desarrollo en *Isis y Osiris*, cf. Brenk, 1988, pp. 462-467 y Rist, 2001, 572-573. Cf. Plutarch, 2006, pp. 166-167, n. 294-298, acerca de las dificultades que supone esta interpretación de la mitología egipcia.

³² 764B.

³³ 764C.

³⁴ Cf. Dillon, 1996, p. 201.

³⁵ Cf. 764E. Con todo, según Brenk (cf. 1988, pp. 461-463), de este pasaje se concluye que, para Plutarco, la mitología egipcia es la clave para entender la doctrina de Platón.

³⁶ 764F.

³⁷ 765A.

³⁸ *Ibidem*.

sensibles de bellas realidades divinas, impasibles e inteligibles.³⁹ Ante estos reflejos, la memoria “se conmueve (*kinei*)”.⁴⁰

De ahí que en su torpeza algunos, cuyos amigos y familiares trataban de apagar con violencia e irracionalmente (*biai kai alogōs*) la pasión, no sacaron de ella nada provechoso, sino que o se llenaron de humo y turbación, o se consumieron directamente entregados a placeres oscuros e ilícitos (*pros hēdonas skotious kai paranomous*) (765B).

En cambio, están los que, con prudente reflexión (*sōphroni logismō*) y moderación (*met' aidous*), suprimen el furor (*to manikon*) y dejan sólo el resplandor y ese calor dulce que no genera “una agitación del esperma y una conmoción de los átomos (...), sino una dilatación (*diachysin*) maravillosa y fecunda, como en una planta que germina y crece”.⁴¹ En poco tiempo, estos traspasan el cuerpo del amado y tocan su *ēthos* —siempre que el amado mantenga en su pensamiento aunque sea una tenue imagen (*eidōlon*) de lo bello.⁴² Ocurre con la belleza algo parecido a lo que ocurre con el fenómeno del arco iris. Vemos los arco iris como si estuvieran en las nubes.⁴³ Hay una “refracción” (*anaklasis*) de la luz y creemos que el φάντασμα está en la nube, y así los niños buscan capturar el arco iris con las manos.⁴⁴ Lo mismo ocurre con la belleza, se trata de una ilusión (*sophisma*); el vulgo busca apresar esos reflejos y sólo obtiene una mezcla de placer y dolor (*hēdonēs meminmenēs lypei*).⁴⁵ El amante prudente (*sōphronos*) sabe que se trata de una refracción. Este parece ser el momento al que se refiere Rist en el texto citado al comienzo: el amante sabe que la belleza del amado es una refracción, pero sabe también que sólo a través de ese reflejo puede entrar en contacto con la Belleza pura. Ahora bien, en rigor, podría decirse que, de alguna manera, no otra cosa se dice en el *Banquete* o en el *Fedro*. También allí el amado es el

³⁹ Cf. 765A-B.

⁴⁰ 765B.

⁴¹ 765C.

⁴² 765D.

⁴³ El tratado *Isis y Osiris* (758F) se dice que, según los *mathematikoi*, el arco iris es una *emphasis* del sol. Cf. también *La cara visible de la luna* 921A.

⁴⁴ Cf. 765E-766A.

⁴⁵ 766A.

lugar de la belleza (salvo que en el *Banquete* se habla de la contemplación y del contacto con el mar de lo Bello y se utilizan todos los instrumentos de la *vía negativa*).⁴⁶

Lo último es el fundamento ontológico de la doctrina de Plutarco. Hay una suerte de “refracción”. A esto se le suma un punto esencial, que Rist también señala. En el *Erótico*, la visión de la Idea o Forma de Belleza sólo es posible *post mortem*.⁴⁷ Esto significa que, de hecho, el eros que sentimos por determinado individuo no exige una superación que implique dejar atrás esa “fase” en aras de un ascenso hacia la Belleza en sí.⁴⁸ Ahora bien, creo que la originalidad de la enseñanza de Plutarco no queda en la mera exposición de esta ontología de lo bello, sino también en la advertencia de sus consecuencias prácticas. Este punto se relaciona con algunos ecos del *Banquete* platónico que podemos reconocer en el *Erótico*.

Hay que fijarse en la respuesta del personaje Plutarco a un comentario de Zeuxipo, perdido en una laguna que ocultan los manuscritos.⁴⁹ De esa respuesta se infiere que Zeuxipo, el epicúreo, considera que el matrimonio sólo es deseable cuando excluye el eros, en cuanto provoca un desorden interior generado por la persecución del acto sexual. Sólo así puede conservarse la *ataraxia*.⁵⁰ Esto eliminaría la posibilidad de alcanzar cierta calma en una relación heterosexual (si admitimos la hipocresía según la cual entre varones el sexo no tiene lugar). Es decir, según Zeuxipo, el matrimonio es un obstáculo para la práctica de la filosofía. Ante esto, Plutarco advierte que los reflejos de la Belleza —y no sólo los que hallamos en los cuerpos bellos—

⁴⁶ Cf. Festugière, 1975, p. 227.

⁴⁷ Cf. 766A-B y Rist, 2001, p. 573. En cambio, cf. Dillon, 1996, p. 201.

⁴⁸ Brenk (1988, p. 465) señala el empleo del término *agapēton* para describir el efecto de la belleza de la persona amada: “se sienten dichosos con el recuerdo y resplandecen de nuevo ante aquella belleza verdaderamente amable, venturosa, querida por todos y deseada (*kai makarion kai philion hapasi kai agapēton*)...” (765D). Véase, en cambio, el empleo del verbo en el discurso de Diotima: “...para que, finalmente, al fijarse de ahí en más en la variedad de lo bello y ya no sólo en la belleza de un único ser (como un vulgar criado que, negligente y de escaso carácter, contento con la belleza de un único muchachito [*agapōn paidariou kallos*], de algún hombre o hábito de vida, vive en esclavitud) se vuelva hacia el vasto mar de lo bello...” (210D).

⁴⁹ Cf. n. 208 de Valverde a su traducción y Aguilar, 1990, p. 310. Cf. Plutarch, 2006, p. 175, n. 355.

⁵⁰ Cf. Beneker, 2008, p. 691.

pueden provenir tanto de los muchachos como de las mujeres. En la belleza física de las mujeres resplandece “un carácter decente y honesto”.⁵¹ Así,

una vez demostrado que todo es común para los sexos...⁵² luchamos contra aquellos argumentos que Zeuxipo acaba de exponer, identificando al eros con un deseo desordenado y que arrastra el alma hacia el desenfreno (*epithymiai ton Erōta tauto poiōn akatastatōi kai pros to akolaston ekpherousēi tēn psychēn*), no tanto por estar convencido él mismo, sino por haber oído muchas veces a hombres displicentes e insensibles al eros (*dyskolōn kai anerastōn*) (767C).

Tales hombres reducen a sus compañeras al papel de sórdidas administradoras del hogar, a las que hay que tener siempre sometidas. Y cuando sólo buscan tener hijos o bien “se despiden del matrimonio o, si perdura, no se preocupan de él ni consideran digno amar ni ser amados (*oud' axiousin eran oud'erasthai*)”.⁵³ Y aquí Plutarco introduce un símil clave, sobre el que conviene detenerse. Los varones que sólo quieren procrear —escribe— hacen “como las cigarras que depositan el semen en una cebolla o en algo similar (*hōsper hoi tettiges eis skillan ē ti toiouto tēn gonēn aphiasin*)” y luego se marchan.⁵⁴ La referencia al discurso del Aristófanes platónico es evidente. Como se recordará, en la fábula que ocupa el centro del *Banquete*, se cuenta que antes de que Zeus inventara el sexo, los seres humanos “no engendraban ni procreaban entre ellos sino en la tierra, como las cigarras (*kai etikton ouk eis allēlous all'eis gēn, hōsper hoi tettiges*)”.⁵⁵ Sólo tras el castigo de Zeus los seres humanos buscan el abrazo de sus antiguas mitades, y el sexo sólo surge cuando Zeus gira hacia el frente los genitales de esas mitades errantes. Antes, nadie necesitaba tocar a nadie para procrear, cada ser era en cierta medida autosuficiente: no necesitaba más que enterrar el semen y marcharse. La pena impuesta por Zeus supone una dependencia. Cada ser, por ser una mitad, depende ahora de alguien más —de sí mismo (i.e. de su otra mitad) o de alguna otra mitad. Es decir, la posición que entiende el sexo como un

⁵¹ 767B.

⁵² Esta sería ya una adquisición de Cínicos y Estoicos. Cf. Gilabert Barberà, 2007, p. 130.

⁵³ 767D.

⁵⁴ 767D.

⁵⁵ *Banquete* 191C. Cf. Plutarch, 2006, p. 178, n. 372; también p. 185, n. 430.

obstáculo para la práctica filosófica es —al menos en el “actual” estado de las cosas— inhumana. Entre otros puntos, el diálogo de Plutarco indica que la filosofía precisa de una relación afectuosa que involucra el sexo, un elemento incluso necesario para que surja el afecto. Plutarco rechaza la autosuficiencia que ve el sexo como un obstáculo que debemos evitar, convirtiéndonos un poco en las cigarras de Platón. No es casual que inmediatamente Plutarco vuelva a traer otra imagen del *Banquete*. Esta vez no sólo evoca la fábula de Aristófanes, sino también la intervención de Pausanias —para leerla a la luz de la *República*:

A quien Eros <...> invade e inspira, en primer lugar comprenderá *lo mío y lo no mío* como en la ciudad de Platón;⁵⁶ pues no se hacen simplemente *comunes los bienes de los amigos (koina ta philōn)* <y de los amantes>,⁵⁷ sino que, aun separados en sus cuerpos, reúnen con fuerza sus almas y las funden (*tas psychas biai synagousi kai syntēkousi*), y ni quieren ni creen en ser dos (*mēte boulomenoi dy' einai mēte nomizontes*) (767D-E).⁵⁸

El ideal de los enamorados de la fábula de Aristófanes es llegar a ser uno. Sólo Hefesto podría cumplir ese deseo si se presentara y dijera: “estoy dispuesto a fundirlos y a hacer de ustedes una única naturaleza (*hymas syntēxai kai symphysēsai eis to auto*)”.⁵⁹ La referencia parece clara, salvo que el verbo que emplea Plutarco (*syntēkō*) aparece no en el discurso de Aristófanes, sino en el de Pausanias. A diferencia del *erastēs* vulgar (el que ama “a las mujeres no menos que a los muchachos”),⁶⁰ “el amante que busca un carácter virtuoso se queda para toda la vida, porque está unido a algo constante (*hate monimōi syntakeis*)”.⁶¹ En el texto de Platón, ese “algo constante” es el alma, igual que en el de Plutarco (“reúnen... sus almas y las funden”). Es decir, el eros de la fábula de Aristófanes cumple con el ideal del discurso de Pausanias, que en el diálogo de Plutarco lo adoptan tanto los misóginos Protógenes y Pisas como el

⁵⁶ *República* V, 462C.

⁵⁷ Sigo aquí a Valverde.

⁵⁸ Cf. Plutarch, 2007, p. 179, n. 377.

⁵⁹ *Banquete* 192D-E.

⁶⁰ *Banquete* 181B.

⁶¹ *Banquete* 183E.

epicúreo Zeuxipo, que presenta el acto sexual como anti-filosófico. Esa unidad, como la de la *polis*, excluye necesariamente la distinción entre lo tuyo y lo mío, es decir, supone cierta igualdad. Así, de pronto, el amante de Plutarco ya no es el simple *erastēs*, por muy celeste que sea, sino alguien que busca ser uno con otro, tal como ocurre con las “mitades” de Aristófanes, en el que no cabe la diferencia en *erastēs* y *erōmenos*. Por eso, el eros conlleva lealtad:

en el eros se da tanta continencia, decoro y lealtad que, incluso si alguna vez alcanza a un alma disoluta, la aparta de los demás amantes (*tōn allōn erastōn*) recortando su audacia y doblegando su altivez y grosería (*to sobaron kai anagōgon*), le infunde pudor, silencio y calma, la rodea de un talante decoroso y la hace atenta a un único ser (*henos epēkoon epoiēsen*) (767E).

Para Plutarco la práctica de la filosofía exige la progresión *erōs* - *aphrodisia* - *philia*. Ese proceso lleva tiempo y requiere estabilidad.⁶²

eros parece provocar al principio cierta efervescencia y perturbación, mas luego con el tiempo, restablecido y aplacado, presenta la disposición más estable (*tēn bebaiotatēn diathesin*). Pues ésa es en verdad la así llamada *fusión total* (*hē di' holōn legomenē krasis*) de los amantes (*hē tōn erōntōn*); la de los otros, la de los que sólo comparten una misma casa se parece a los roces y enlaces (*tais... haphais kai periplokais*) de Epicuro, [sólo] comprende choques y rebotes: no produce una unidad tal como la que produce el eros. (769F)

Por eso, según Plutarco, puede haber sexo sin Eros (se encuentra a la vuelta de la esquina y no es caro),⁶³ pero no Eros sin sexo.⁶⁴ Pero la unión del matrimonio,

⁶² Cf. Tsouvala, 2014, pp. 202-203.

⁶³ “La obra de Afrodita sin Amor es mercancía de una dracma. (...) Muchos, en efecto, compartieron con otros los placeres sexuales, prostituyendo no sólo a sus concubinas sino también a sus esposas.” (759E).

⁶⁴ “Pues una unión sin eros, igual que el hambre y la sed, tiene como fin la saciedad (*plēsmonēn*) y no conduce a nada hermoso. Gracias a Eros, la diosa, evitando el hastío del placer, genera afecto y concordia (*all' hē theos Erōti ton koron aphairousa tēs hēdonēs philotēta poiei kai synkrasin*)” (756E). “Solón fue un legislador muy experto en asuntos matrimoniales al prescribir que el hombre se acerque a la esposa no menos de tres veces al mes, no por placer seguramente, sino queriendo con tal muestra de

aunque supone el sexo, es algo más, advierte Plutarco. No es pobre amalgama de átomos, como suponen los epicúreos: es *krasis*⁶⁵ (el resultado del eros “moderado” según el discurso de Erixímaco).⁶⁶ Lo propio de ella es, pues, otro de los ideales del discurso de Pausanias: la estabilidad.⁶⁷

Como se dijo, Plutarco entiende que sólo luego de la muerte es posible una visión directa de la Belleza.⁶⁸ Por el momento, los cuerpos son lo mejor que tenemos. Acaso por eso, en el largo discurso del joven Plutarco, no hay realmente una *scala*

afecto renovar el matrimonio de las disensiones que siempre se acumulan” (769A). “El amor entre marido y mujer se enriquece mediante la unión sexual. (...) Plutarco otorga así un valor moral a la unión sexual entre los cónyuges, pues hace crecer la amistad, la concordia y la fidelidad mutuas.” Valverde Sánchez, 2003, pp. 450-451.

⁶⁵ Según Beneker (2008, p. 693), un ejemplo de la cooperación entre mujer y hombre en un matrimonio (o al menos de la relativa igualdad de la mujer respecto del varón) es el episodio de Porcia en la *Vida de Bruto*: “Bruto... dándose perfecta cuenta de todo el peligro, en público, intentaba contener y ordenar sus pensamientos, pero en casa, durante la noche, no era el mismo. A veces la preocupación lo sacaba, a su pesar, del sueño; otras, cuando más imbuido estaba en sus pensamientos y consumido en las preocupaciones, no se le escapaba a su mujer, que descansaba a su lado, que se encontraba en medio de una agitación desacostumbrada... Siendo como era Porcia cariñosa, amante de su marido e inteligente, llena de sensatez (*noun*), no intentó preguntar a su marido sobre sus secretos antes de haberse sometido a la siguiente prueba. Tomando un cuchillito de esos con los que los barberos cortan las uñas... se hizo en el muslo un corte profundo. La sangre fluyó abundante y después de un poco se apoderaron de ella fuertes dolores y temblores febriles a causa de la herida. Bruto estaba angustiado e inquieto. Entonces, ella, en el punto más alto de su dolor, le habló así: «Yo, Bruto, que soy hija de Catón, fui entregada a tu casa, no como las concubinas, para compartir sólo el lecho y la mesa, sino como compañera de lo bueno y también de lo malo. En el matrimonio tu comportamiento ha sido irreprochable, pero, de mi parte, ¿qué demostración o signo de reconocimiento puedo darte si no se me permite soportar contigo tu sufrimiento secreto ni ese desvelo que exige confianza? Sé que la naturaleza femenina es considerada débil para soportar un secreto. Pero, Bruto, una buena educación y una compañía honrada alguna fuerza tienen sobre el carácter. A mí me cabe ser hija de Catón y mujer de Bruto. Antes no me fiaba demasiado de eso, ahora sé que yo misma puedo ser invencible ante el dolor». Dicho esto le muestra la herida y le explica la prueba. Él, impresionado y levantando los brazos, pidió que los dioses le concedieran éxito en su empresa y poder mostrarse como digno marido de Porcia. Y después se encargó de curar a su esposa” (trad. citada en Bibliografía). Cf. también Valverde Sánchez, 2003, p. 444. Sobre la presencia de las ideas filosóficas de Plutarco en las *Vidas paralelas*, y la tradición del uso de *exempla* y la relación entre teoría y práctica en general, cf. Brenk, 2008, (sobre el *Erótico*, pp. 246-251), Vicente Sánchez (2008), y, sobre todo, Bonazzi (2012) y Warren (2016), pp. 107 y ss. Sobre otros posibles ejemplos de comprender esta *krasis* entre esposo y esposa, cf. *Deberes del matrimonio* 139F-140A y 142F-143A. En cuanto al término *krasis* se corresponde con fuentes estoicas. Cf. Plutarch, 2006, p. 184, n. 423. “Asimismo [Musonio Rufo] considera que el ‘afecto’ o ‘amistad’ entre marido y mujer, para quienes todo es común (cuerpo, alma y hacienda), resulta mayor que en cualquier otra relación; y que además el matrimonio es tutelado por la divinidad (Hera, Eros y Afrodita). Plutarco pone el mismo énfasis en la idea de ‘comunidad’ de alma y de cuerpo, superior a otros vínculos afectivos, que representa el matrimonio (770a) bajo la tutela conjunta de Eros y Afrodita (756e; 767d-e; 769f-770a). En cualquier caso, tales cuestiones se habían convertido en materia común en el debate filosófico.” Valverde Sánchez, 2003, p. 448 y 447.

⁶⁶ Cf. *Banquete* 188A.

⁶⁷ Cf. *Banquete* 182C: *hē Harmodiou philia bebaios*.

⁶⁸ Cf. 766A-B.

amoris: hay sólo dos grados claramente diferenciados, el de la belleza física y el de la belleza del carácter, y la primera es un aspecto de la segunda. El resto implica profundizar en la relación con un único ser. Y en ella el sexo es un elemento necesario: no hay oposición entre *philia* y *aphrodisia*.⁶⁹

Así, más allá de su intento de reivindicar la monogamia heterosexual, la originalidad de Plutarco parece radicar sobre todo en concebir al individuo (que según el texto, debe ser necesariamente una mujer) como objeto principal del eros filosófico en esta vida.⁷⁰

Otra es la cuestión de la naturaleza real de esa *krasis*, en términos de las relaciones sociales entre los sexos. La mujer puede ser objeto del eros filosófico, ¿pero puede ser sujeto? La historia de Ismenedora y la defensa que hace Plutarco de su rol de guía (en virtud de su *phronēsis*) parece indicar que sí.⁷¹ Pero si atendemos a otros escritos de Plutarco, la presunta igualdad en la búsqueda compartida de la sabiduría en una relación heterosexual se vuelve, para nuestro criterio actual, borrosa.⁷² En los

⁶⁹ Cf. Brenk, 1988, p. 460 y Beneker, 2008, p. 693.

⁷⁰ Curiosamente, Gilbert Barberà (2007, p. 129) escribe: "Plutarch does not infringe at all the laws of Platonic love but applies common sense to his erotic logos, that is to say, *erōs* is finally also attributed to *gynē*, *gamos kai ta tekna* in accordance with the most elementary logics, which is enemy of the absurd (*to atopon*). Plutarch, in short, makes a Platonic correction of Plato." No resulta claro cuáles son las "leyes" del amor Platónico, y, por momentos, el autor parece adjudicar a Platón las posturas expuestas en los discursos de Erixímaco y de Agatón, cf. Gilbert Barberà, 2007, p. 126. En un sentido parecido, en otro trabajo el autor adopta una lectura literal del discurso de Pausanias. Cf. Gilbert Barberà, 1988-1989, pp. 38-39.

⁷¹ Recuérdese el texto citado arriba: "¿qué tiene de extraño si una mujer sensata de más edad (*gynē noun echousa presbyterā*) gobierna la vida de un hombre joven, si es beneficiosa por su mayor prudencia (*tōi phronein mallon*), y dulce y agradable por su afecto (*tōi philein*)?" (754D).

⁷² Cf., en este sentido, Dodds, 1933, p. 100. "Para Plutarco, no obstante, esa armonía conyugal implica cesión por parte de la mujer ante la autoridad del marido, una autoridad moral, eso sí, fundada en el afecto y el respeto mutuos y ejercida de modo justo y benévolo. (...) Plutarco sitúa a la mujer 'prácticamente' en igualdad con el varón, considerándola dotada para la virtud y el amor, y eleva la unión amorosa entre los esposos a la más alta dignidad desde una base filosófica y religiosa." (Valverde Sánchez, 2003, p. 453). Warren, por su parte, advierte: "The changes in social structure during the early Imperial Period afford women more independence. (...) They are no longer simply wives and daughters, but they are benefactors and *stratēgoi*, doctors and mathematicians. The Woman is therefore able to define her identity in the same way as the Man as either a status-relation to others, or as a sovereign-relation to herself. In becoming the ethical subject of her own actions, psychagogy gives Woman the ability to define her identity on her own terms, and to set the conditions for participation in public life according to her own criteria. According to psychagogic practice, she can only do so by engaging critically with philosophy. There is, however, a difference in the way Plutarch treats the formation of Self in Man and Woman. (...) Plutarch's psychagogy for women does not allow much space for Woman to define her identity in the absence of Man. Her identity, for Plutarch, is fundamentally a status-relation to man in which the formation of a Self that is the ethical subject of its own actions becomes impossible."

Deberes del matrimonio, se recomienda al joven esposo que practique la filosofía y discuta sobre ello con su mujer para familiarizarla con los discursos filosóficos, para que lea, por ejemplo, a Platón o Jenofonte: “porque para ella —explica Plutarco— «eres» el padre «y la venerada madre así como el hermano». Y no menos honroso es oír a tu mujer decir: «Esposo, tú eres para mí guía, filósofo y maestro de las cosas más bellas y divinas»”.⁷³

Sin embargo, al margen de estas consideraciones, si en el texto de Plutarco quisiéramos encontrar un elemento equivalente a la visión intelectual de la Belleza en sí, a la *epopteia* del *Banquete*,⁷⁴ ese elemento sería el matrimonio. Al menos en esta vida, el punto culminante no es la visión de un objeto (por más *sui generis* que sea), sino la relación con una persona en particular, y esa relación supone no una experiencia puntual, una suerte de experiencia mística, sino una continua búsqueda en una relación estable con otro ser humano.⁷⁵ Sólo entonces, “más que en cualquier otro momento —como diría Diotima—, la vida de un ser humano es digna de ser vivida”, cuando dos individuos advierten uno en el otro la ilusión del arco iris, o algo así. En suma, algo más parecido a ese “amor” que, a comienzos de los ‘70, Vlastos le reclamaba a Platón.

Woman’s identity is fundamentally linked to that of Man, and as a result, Plutarch’s psychagogy steers her clearly in this direction.” Warren, 2016, pp. 117-118.

⁷³ *Deberes del matrimonio* 48, 145B-C. En el comienzo de este opúsculo, se compara la filosofía y sus consideraciones acerca del matrimonio a una suerte de afrodisíaco: “Entre los músicos se le llamaba a uno de los temas convencionales para flauta, *hippóthoron*, una melodía que, al parecer, despertaba un vivo deseo en los caballos, incitándolos al apareamiento. De las muchas y hermosas consideraciones de las que se ocupa la filosofía, ésta que trata del matrimonio no es, en modo alguno, la que merece menos atención, pues con ella la filosofía ejerce un atractivo sobre los que se han unido en una vida común y los hace afables y afectuosos unos con otros” (138B).

⁷⁴ Cf. Rist, 2001, p. 573.

⁷⁵ “The Platonic ascent toward the Form of the Beautiful as a passive intellectual object has been transformed by Plutarch into the reciprocal love of the soul and its *telos*, conceived of as both the Form of the Beautiful and a divine person” (Brenk, 1988, 464). En este sentido, uno podría preguntarse en qué consiste el camino si el fin no es una visión intelectual: ¿cuál sería aquí el equivalente de los *ponoi* del discurso de Diotima?

Bibliografía

- Aguilar, R. M. (1990). La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco. *Faventia* 12-13. 307-325.
- Beneker, J. (2008). Plutarch on the Role of Eros in a Marriage. En A. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia* (pp. 689-699). Berlin: W. de Gruyter.
- Bonazzi, M. (2012). *Theoria and Praxis: On Plutarch's Platonism*. En T. Bénatouil y M. Bonazzi (eds), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (pp. 139-162). Leiden: Brill.
- Brenk, F. E. (1988). Plutarch's *Erotikos*: The Drag Down Pulled Up. *Illinois Classical Studies* 13/2. 457-471.
- Brenk, F. E. (2008). Setting a Good *Exemplum*. Case Studies in the *Moralia*, the *Lives* as Case Studies. En A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'* (pp. 237-253). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Dillon, J. (1996). Plutarch of Chaeroneia and the Origins of Second-Century Platonism. En J. Dillon, *The Middle Platonists* (pp. 184-230). Ithaca: Cornell University Press.
- Dodds, E. R. (1933). The Portrait of a Greek Gentleman. *Greece & Rome* 2/5. 97-107.
- Festugière, A. J. (1975). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí*. (T. Segovia, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Georgiadou, A. (2010-2011). Playing with Intertexts in Plutarch's *Erotikos*. *Illinois Classical Studies* 35-36. 69-84.
- Gilabert Barberà, P. (2007). Love in Plutarch: The Necessary Platonic Correction of Plato. En AA.VV., *El amor en Plutarco. Actas del IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas* (pp. 123-132), León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales.
- Gilabert Barberà, P. (2008). Algunas reflexiones críticas sobre la lectura de Michel Foucault del Erótico (*Amatorius*) de Plutarco. *Universitas Tarraconensis* XII (1988-1989). 37-49

- Görgemanns, H. (2005). Eros als Gott in Plutarchs *Amatorius*. En R. Hirsch-Luipold (ed.). *Gott und die Götter bei Plutarch* (pp. 169-195). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Halperin, D. M. (1998). Platonic *Erôs* and What Men Call Love. En N. D. Smith (ed.), *Plato: critical Assessments*, vol. III (pp. 66-120). London: Routledge.
- Platón. (2015). *Banquete*. (E. Ludueña, Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Plutarch. (2006). *Dialog über die Liebe*. (W. G. Jeanrond, H. Görgemanns, B. Feichtinger, F. Graf, J. Opsomer, Trads.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Plutarchus. (1971). *Amatorius*. En C. Hubert (ed.), *Moralia*, vol. IV (pp. 336-396). Leipzig: Teubner.
- Plutarco. (1986). Deberes del matrimonio. En *Obras de morales y de costumbres*, vol. II (pp. 177-205). (C. Morales Otal y J. García López, Trad.). Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2003). Erótico. En Plutarco, *Obras de morales y de costumbres*, vol. X (pp. 41-123). (M. Valverde Sánchez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2009). Bruto. En Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. VII (pp. 333-395). (M. González González Trad.). Madrid: Gredos.
- Rist, J. M. (2001). Plutarch's *Amatorius*: A Commentary on Plato's Theories of Love?. *Classical Quarterly* 51/2. 557-575.
- Tsouvala, G. (2014). Love and Marriage. En M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch* (pp. 191-206). Hoboken: Wiley & Sons.
- Valverde Sánchez, M. (2003). Amor y matrimonio en el *Erótico* de Plutarco. En J. M. Nieto Ibáñez (coord.), *Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo - Vol. 1* (pp. 441-455). León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales.
- Vicente Sánchez, A. (2008). Plutarco compositor de *Vitae* y *Moralia*: análisis intratextual. En A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'* (pp. 209-217). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Vlastos, G. (1973). The Individual as an Object of Love in Plato's Dialogues. En G. Vlastos, G., *Platonic Studies* (pp. 3-42). Princeton: Princeton University Press.

Warner, M. (1979). Love, Self and Plato's *Symposium*. *The Philosophical Quarterly* 29/117. 329-339.

Warren, L. (2016). *Psychagogy in Plutarch's Moralia and Parallel Lives: the image of the ideal Woman*. Tesis doctoral presentada en la Stellenbosch University (Sudáfrica).

II. Enthousiamos

Proclo: el papel soteriológico de la poesía inspirada

Proclus: the soteriological role of inspired poetry

Por: José María Nieva*

Universidad Nacional de Tucumán

Email: jose_marianieva@hotmail.com

Fecha de recepción: 31/01/2019

Fecha de aprobación 02/04/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143714

Resumen: Proclo en la disertación VI de su *Comentario a la República*, en la cual discute el valor de la poesía y de los mitos de Homero y de Platón, plantea lo que podríamos llamar su estrategia hermenéutica bajo un doble aspecto: mostrar que en la poesía algo va más allá del significado literal y mostrar que en la interpretación platónica de la poesía hay más de cuanto algunas afirmaciones de los diálogos dejan a primera vista entrever. En este intento de mostrar lo que hay más allá de la literalidad Proclo establece tres modos de vida del alma conforme a tres tipos de poesía: inspirada, epistémica y mimética. En ese marco se muestra de modo relevante la unificación del alma para que pueda obtener la experiencia extática con lo Uno. Se ensayará en las páginas que siguen mostrar el papel soteriológico de la poesía inspirada a la par que discutir si se puede hablar de Proclo como un teórico de la mística o de un místico en cuanto tal.

Palabras claves: poesía – mito – símbolo – salvación – alma

Abstract: Proclus in the sixth essay of his *Republic Commentary*, which discusses the value of poetry and the myths of Homer and Plato, raises what we could call his hermeneutical strategy under a double aspect: show that in poetry something it goes beyond the literal meaning and shows that in the Platonic interpretation of poetry there is more than what some statements in the dialogues reveal at first sight. In this

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). Docente de Historia de la Filosofía Antigua y de Pensamiento Filosófico, Universidad Nacional de Tucumán (Argentina).

attempt to show what is beyond the literal Proclus establishes three ways of life of the soul according to three types of poetry: inspired, epistemic and mimetic. In this framework the unification of the soul is shown in a relevant way so that it can obtain the ecstatic experience with the One. It will be tested in the pages that follow to show the soteriological role of the inspired poetry as well as to discuss if one can speak of Proclus as a theorist of mysticism or a mystic as such.

Key Words: poetry – myth – symbols – salvation – soul

Cómo citar este artículo:

APA: Nieva, J. M. (2019). Proclo: el papel soteriológico de la poesía inspirada. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 229-252. Recuperado de: (agregar dirección web)

En el currículo de estudios de la filosofía neoplatónica no cabe encontrar un lugar preciso para la *República* de Platón. Frente a otros diálogos que han merecido un comentario pormenorizado o exhaustivo, como por ejemplo el *Parménides* o el *Timeo*, aquel diálogo platónico pareciera quedar entre las sombras excepto por la atención dedicada al libro VI, en el cual puede apreciarse en germen la estructura jerárquica de lo real para los neoplatónicos tanto en lo metafísico como en lo gnoseológico, en su célebre alegoría de la línea, o al libro X, muy especialmente a su segunda parte por el valor concedido al mito escatológico.

No obstante ello Proclo lleva a cabo un *Comentario a la República* donde se interroga, ya desde la primera disertación, acerca de la finalidad de Platón en este diálogo: ¿se trata acerca de la justicia o del mejor régimen político para la ciudad? El comentarista neoplatónico responde que el objetivo perseguido por Platón es doble. Este se propone tratar a la vez del régimen político y de la justicia porque afirma Proclo

el argumento es la forma de gobierno y al mismo tiempo la justicia en su auténtico significado, como si no se tratase de dos diferentes fines, sino como si se tratase de dos fines idénticos entre sí. En efecto, lo que es la justicia en una sola alma, esto es en la ciudad bien gobernada

absolutamente la forma de gobierno correspondiente (Comentario a la República I, 11, 10-15)¹.

Detrás de estas preguntas presenta los principios de la filosofía neoplatónica a un probable grupo avezado de estudiantes de filosofía. Principios en los cuales se entretejen de una manera singular ética, metafísica y teología. En tal sentido, parecen acertadas las palabras de Sheppard (2013, p. 108) cuando dice que “la discusión acerca del objetivo del diálogo está dirigida a una audiencia de exégetas, o de futuros exégetas”.

Tales principios aparecen en la disertación VI en la cual al discutir el valor de la poesía y de los mitos de Homero y de Platón, Proclo plantea lo que podríamos llamar su estrategia hermenéutica bajo un doble aspecto: mostrar que en la poesía algo va más allá del significado literal y mostrar que en la interpretación platónica de la poesía hay más de cuanto algunas afirmaciones de los diálogos dejan a primera vista entrever. Hay un entrecruzamiento entre el valor de la alegoría y del símbolo, y la construcción de una teoría platónica de la poesía bastante compleja por la alambicada relación entre distintos diálogos. Se trata al fin de cuentas de unir Homero y Platón, poesía y filosofía, en una síntesis de intuición y revelación neoplatónica; o para decirlo en otras palabras, mostrar que la querrela que ha establecido Platón entre poesía y filosofía no es tan aguda e insalvable como se cree normalmente.

En este intento de mostrar lo que hay más allá de la literalidad Proclo establece tres modos de vida del alma conforme a tres tipos de poesía: inspirada, epistémica y mimética. En ese marco se muestra de modo relevante la unificación del alma para que pueda obtener la experiencia extática con lo Uno. Se ensayará en las páginas que siguen mostrar el papel soteriológico de la poesía inspirada a la par que discutir si se puede hablar de Proclo como un teórico de la mística o de un místico en cuanto tal. O formulado en palabras de Lambertson (1986, p.173): “¿Proclo, en sus escritos, estuvo

¹ Para las citas del *Comentario a la República* utilizamos *Proclus. Commentaire sur la République*, 3 vol, Paris, Vrin, 1970. Traducción de A. Festugière. Para el texto griego W. Kroll, *In Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vol, Amsterdam 1965.

interesado en las obras de literatura como tales, o fue un intérprete primariamente de mitos, un pensador religioso y un místico para el cual el texto tiene poca importancia?”

Esta pregunta exige tener presente dos cuestiones: una, que en la filosofía neoplatónica a partir de Jámblico los diálogos platónicos poseen un *skopos*, un propósito u objetivo, es decir, tienen una unidad que se hace necesario desentrañar, y con ello, segunda cuestión, el valor concedido a la exégesis. Se acaba de señalar que Proclo entiende que la *República* posee un objetivo; no obstante, su *Comentario* pareciera que carece de él ya que se considera al mismo como una serie de ensayos o disertaciones escritos en momentos diferentes bajo necesidades diferentes, por tanto, careciendo de una verdadera unidad. No es posible entrar aquí en detalles para marcar que sería extraño que en un pensador tan sistemático y riguroso en sus comentarios pasase por alto tan significativa tarea de hilvanar certeramente su texto. En tal sentido, es llamativo que los estudiosos de esta obra no hayan prestado atención a que el Licio en la VI disertación hablando de la relación entre Homero y Platón acerca del Hades diga precisamente que “pero nosotros volveremos sobre este tema a continuación”, lo que hará en la XVI disertación cuando se ocupe del mito de Er, el cual por cierto es llevado a cabo según *lemmas*, es decir, comentando a pie juntillas el texto platónico. Tiene suma relevancia, por tanto, la observación de Gritti (2012, p. 19) cuando dice que “la *República* no encontraba puesto en el programa escolástico, probablemente por sus dimensiones; aunque permanece incierta la naturaleza de las disertaciones que constituyen el escrito de Proclo, su tenor muy de especialista haría pensar en conferencias tenidas en presencia de lectores competentes”, lo cual concuerda en cierta medida con la reciente traducción inglesa de este comentario donde en contra de la *opinio communis* se ofrecen razones para señalar que es “una obra no menos unificada que el propio diálogo de Platón”(Baltzly-Finamore, 2018, p.10), precisamente en cuanto la presencia de lectores competentes demanda un conocimiento de la filosofía platónica y del vocabulario técnico del pensamiento neoplatónico que hace imposible pensar que la obra fuese una rapsodia de ensayos inconexos y con propósitos particulares para cada uno.

En cuanto a la exégesis, cobra aquí un valor singular la noción de texto y la concepción que se hacen los neoplatónicos tardíos de la filosofía. Comentar un texto es filosofar y filosofar es comentar un texto. Si, efectivamente, el neoplatonismo es una tradición textual, según Rappe (2000, p.1), no es posible soslayar la importancia del mismo, y de ese modo, no se puede suscribir la apreciación de Lamberton de que el texto tuviera poca importancia. Si un texto es todo discurso fijado en la escritura, el comentario de texto para un neoplatónico es iluminar el discurso platónico y comprender en él y con él una verdad transmitida, es decir, el objetivo de la interpretación yace más allá de las líneas del texto para encontrar una verdad que ya ha sido descubierta, tal como Proclo lo establece en los comienzos de la *Teología Platónica*, verdad que manifestada en la poesía inspirada otorga a las almas su salvación.

Aunque es cierto decir que el neoplatonismo no posee en cuanto tal la noción de texto, no obstante, como bien señala Bouffartigue (1987, p.130), ella se explicita en dos nociones que se entrecruzan: *parapetasma* y *prokalyma*, pantalla y velo. Interpretar un texto es, en consecuencia, desentrañar su verdadero sentido, el cual yace más allá de las palabras escritas, es decir, desvelar una sabiduría oculta, y por cierto, se sabe que para los neoplatónicos la filosofía es una mistagogía, una iniciación en lo secreto. Pierre Hadot (2006, p.55): observa bien que “cuando se abordan los comentarios de Aristóteles o Platón redactados por los neoplatónicos uno tiene al principio la impresión de que su redacción obedece únicamente a preocupaciones doctrinales y exegéticas. Pero si se examinan en profundidad se observa que el método de exégesis y el contenido doctrinal de cada comentario están pensados en función del nivel espiritual de los oyentes a los cuales se dirigen. Es por eso por lo que existen grados de enseñanza filosófica, basados en el progreso espiritual. No les son leídos los mismos textos a los principiantes, a los que han realizado algunos progresos o a los más avanzados, y los conceptos que aparecen en los comentarios los hacen, también, en función de las capacidades espirituales del oyente. El contenido doctrinal puede, por lo tanto, variar considerablemente de un comentario a otro, pese a haber sido redactados ambos por el mismo autor. Ello no significa que se hayan producido

virajes doctrinales en el comentarista, sino que las necesidades de los discípulos eran diferentes”. Y parece que las necesidades de los discípulos a los cuales está dirigida esta sexta disertación eran muy altas, es decir, de verdadera transformación interior y acceso a la verdad sagrada y oculta. En efecto, refiriéndose a la poesía inspirada Proclo señala que

el rol de la educación no es, a mi juicio, el mismo según se trate del estado de espíritu de jóvenes o de aquel de los adultos ya maduros por la política y que tienen no obstante necesidad de escuchar una lección más mística sobre lo divino. Digamos que la poesía es más que todo educativa cuando está penetrada de lo divino, y que lo divino que está en ella se manifiesta claramente a los oyentes: si en efecto uno la toca superficialmente, no puede aprehender la verdad secreta oculta en ella (*In Rem I 182.5-14*), lo que coincide con las palabras finales de esta disertación: “Que todo esto, queridos discípulos, sea pagado en tributo de homenaje en recuerdo de las lecciones de nuestro maestro: con cosas que yo puedo decirles, pero que ustedes no deben revelar a la multitud” (*In Rem I 205.22*).

Podríamos decir, entonces, para el tema que nos ocupa que Proclo busca encontrar el modo en el cual Platón no disiente con Homero y por ello quiere desentrañar el secreto que aúna ambos modos de entender la poesía.

Ahora bien, antes de abordar la pregunta que nos hemos planteado anteriormente, digamos que no es nuestra intención detenernos en la concepción procleana de la poesía y su concepción de crítica literaria así como cuánto debe a Siriano y a Platón mismo, lo cual ha sido realizado soberbiamente por Sheppard (1980); por el contrario, nos interesa su vinculación con el alma y su unificación ya que ella puede alcanzar su salvación a través de la poesía inspirada.

En efecto, Proclo señala en la VI disertación (177.15-178.10) que hay tres especies de vida del alma y que la poética se divide conforme a estas especies. Cito el texto *in extenso* dada su relevancia:

Nosotros decimos que hay en el alma, para hablar de modo general, tres especies de vida: una, la mejor y más perfecta, según la cual el alma se une a los dioses y vive la vida que le es más connatural y unida por la semejanza más alta, vida que no se pertenece a ella misma, sino a los dioses, donde el alma ha sobrepasado su propio intelecto, ha despertado en ella el

synthēma inefable de la existencia unitaria de los dioses y ha atado lo semejante a lo semejante, su propia luz a aquella de allá, y a lo Uno más allá de toda esencia y de toda vida lo que hay de más semejante a lo Uno en su propia esencia y su propia vida; en segundo lugar, la manera vivir inferior a esta en dignidad y potencia, que está colocada como intermedia en el medio del alma, según la cual ella ha descendido sin duda de la vida inspirada de los dioses para convertirse a sí misma, pero, porque ella se ha propuesto intelecto y ciencia como principios de su actividad, despliega la multiplicidad de razones, contempla los cambios de toda clase de ideas, conduce a la identidad a lo pensante y lo pensado y representa la esencia intelectual porque ella ha abrazado en una misma unidad la naturaleza de los inteligibles; además de estas dos, una tercera especie de vida, que, arrastrada en el curso de las potencias menos valiosas y que actúan con ellas, se sirve de imaginaciones y sensaciones irracionales y se colma completamente de las realidades inferiores².

En la concepción procleana el alma se caracteriza por dos notas relevantes: automovimiento entre lo inmutable de la esencia y la errancia de la génesis, y su carácter intermedio entre lo sensible y lo inteligible, es decir, se conjugan aquí el *Fedro* y el *Timeo* platónicos. Precisamente en su Comentario a este último diálogo el Licio señala que

Toda vida es movimiento. De modo que si todo lo que vive es movido, aquello que vive por sí mismo es movido y aquello que vive siempre es movido siempre, en acuerdo con la Vida, pero no en acuerdo con el Intelecto. Por ello el alma es siempre movida y no siempre. Porque es intelecto en potencia, pero vida en actualidad (*In Tim* III 335.17-23. Cf. *In Euc* 36,17).

Pero por el pasaje anteriormente citado del *Comentario a la República* podemos decir que vida no es un término unívoco sino homónimo, y que si el alma es vida y por ello movimiento hay diferentes maneras en las cuales vive según sea su modo de ser, su hábito, lo que precisamente señala este pasaje. Que el término vida se entienda de diferentes maneras es algo propio en la tradición platónica si recordamos las *Sentencias o Punto de partida hacia los inteligibles* 16 de Porfirio que retrotrae a *Enéada* I 4 de Plotino. Lo relevante aquí, no obstante, se encuentra en la noción de hábito, de *hexis*, que ciertamente Proclo no explicita pero que podemos entender

² Proclus. *Commentaire sur la République*. Tome I. Traduction et notes par A. Festugière, Paris, Vrin, 1970 (con modificaciones en la traducción).

como aquello que nace del movimiento del alma, y si ella es siempre movida y no siempre, entonces su hábito depende de la orientación de su movimiento, del *telos* hacia el cual se dirige para expresarlo aristotélicamente, es decir, depende de la orientación que ella tome o hacia lo superior o hacia lo inferior.

Estos dos últimos términos nos permiten aclarar mejor la noción de hábito si tenemos presente el siguiente pasaje de su *Comentario al Alcibiades* 20.1-5 donde se dice:

Así pues, hay tres clases de conversión: porque todo lo que se convierte o bien se convierte hacia lo que es inferior como consecuencia de una caída a partir de su propia perfección, o bien se eleva hacia lo que es superior por intermedio de su propia vida y de su actividad conforme a su naturaleza o bien se convierte hacia sí mismo, por el conocimiento que le es coordinado y por el género intermedio del movimiento.

A mi modo de ver este pasaje no solo ayuda a comprender la relación entre movimiento y hábito, sino también arroja mucha luz sobre las divisiones de la poética. Si esta se divide en inspirada, epistémica y mimética, entonces hay tres modos de ser en la vida del alma según hacia donde ella se dirija, o digamos mejor, según los modos en los cuales se hace poesía y la finalidad que con ello se persigue.

Respecto de la poesía mimética ha de decirse que la noción misma de mimesis en Proclo merecería una atención particular porque su arco semántico es bien diferenciado. Según Moutsopoulos (2010, pp. 113ss)³ hay tres campos de aplicación: ontológico, epistemológico y estético. El primero se caracteriza porque las realidades inferiores imitan a las realidades superiores, lo cual revela la estructura jerárquica y la prioridad de lo superior sobre lo inferior; el segundo tiene que ver con el pensamiento que imita la realidad y dicha imitación se expresa y se manifiesta en el lenguaje; el tercero con la actividad creadora de la música y, para nuestro caso, con la actividad poética. El Licio se refiere claramente con esta última actividad a lo que Platón señalaba ya tanto en la *República* como en el *Sofista*, diálogo que cita extensamente para caracterizar a la poesía mimética como productora de apariencias, es decir,

³ Un buen desarrollo de este tópico se encuentra en Halliwell (2009).

ceñida a *to phantastikon* (I 189.25). La noción de mimesis muestra aquí su significación relacionada con un arte de tipo inferior que no necesariamente expresa lo genuino, aunque debemos aclarar que la poesía imitativa o mimética se divide en dos: *eikazein ta pragmata* y *apotypousthai phainomenōs*, que Festugière traduce como “copia los objetos” y “da una representación ilusoria”. Quizá debiera traducirse mejor la primera expresión como “representa las realidades” porque Proclo señala que el poeta hace esto teniendo en cuenta el modelo sobre el cual se representan las realidades mismas, mientras que la segunda expresión sería mejor traducirla como “modela de un modo aparente”. Precisamente el adverbio *phainomenōs* nos retrotrae al lenguaje platónico que representa al sofista como un productor de *ta phantasmata*, es decir, de apariencias engañosas. En efecto, Lamberton (2012, p.177) traduce estas líneas del siguiente modo: “sometimes makes [accurate] images of things and sometimes gives an illusory impression of them”.

Según este intérprete (1986, p.189) Proclo indica que toda mimesis se relaciona exclusivamente con las apariencias (*ta phainomena*) y no con los seres verdaderos (*ta alēthē*) porque ella está confinada a la experiencia fragmentada de este mundo y no tiene referencia a la experiencia unificadora, trascendente del otro mundo. Pero este juicio puede suscribirse solo para la *mimēsis phantastikē* no para la *mimēsis eikastikē*, porque esta última tiene ciertos resabios de verdad o de realidad, no así la primera.

A ella se refiere Proclo con un término de pesada raigambre platónica, ella es una *skiagraphia*⁴, una pintura ilusoria de lo real, según la traducción de Festugière que tiene como solo objetivo dirigirse a *to pathētikon* del alma operando en ella una psicagogia. Es significativo que aquí Proclo muestre la estrecha vinculación entre estética y ética en cuanto este tipo de poesía perturba el alma hundiéndola en sus propias pasiones y oscureciéndola totalmente. Digamos en lenguaje platónico hechizándola. En efecto, no en vano en *República X* el poeta es *goēs* un hechicero, aquel que embruja y en el *Sofista* se dice que el sofista posee la técnica de *goēteuein* a los jóvenes al mostrar *eidōla legomena peri pantōn*. En efecto, Proclo refiriéndose a

⁴ Para este tema en Platón puede verse Sekimura (2009) y Napolitano Valditara (2007).

Sofista 235 d-236 a caracteriza este arte como el arte de fabricar simulacros, *eidolourgikēs* (cf. *eidolikē skiagraphia*: In Alc.108.12). Merecen aquí citarse algunos pasajes de su *Comentario al Alcibíades*. En 49.10 se afirma que un *eidōlon* es una huella oscura o imprecisa por eso se denomina de ese modo, es decir, es una cierta sombra como la pintura de sombras que es efectivamente la *skiagraphia*, es decir, de engaño o falsedad, lo que ha de ser rechazado. Esto marca precisamente el pasaje 99.10 cuando dice:

porque despreciar lo que nos envuelve como no teniendo más realidad que una pintura de sombras (*hōs eskiagraphēmenōn*) y como sin valor, para investigar de preferencia a esto algo grande, admirable y que sobrepasa lo múltiple, esto es prueba evidente del deseo de lo bello que trabaja en las almas.

Tal trabajo es la búsqueda de la ciencia como lo marca el pasaje 155. 13 cuando afirma que

es pues la ciencia la que nos permite discernir entre los bienes verdaderos y los malos, y aquel que la ha adquirido no se deja fácilmente engañar por los ídolos y puede volver su mirada hacia los seres mismos ya que se ha desembarazado de las sombras de aquí abajo (*pros auta ta onta dynatai blepein tōn skiagraphiōn touton apallageis*).

Eidōlon y *phantasma* se imbrican aquí mutuamente junto con *skia* para implicar la noción de apariencia, incluso de apariencia falsa, de algo inauténtico porque no hay ninguna referencia a un objeto que sea auténtico y del cual haya *eikones*, imágenes.⁵ Por ello la relevancia del hechizar, del engañar y de la psicagogía que ejerce sobre las almas el poeta como un pintor de sombras.

Para obtener la ciencia entonces es necesario volverse desde las apariencias hacia los seres reales, desde el mar de la semejanza para usar una cara expresión procleana hacia la vida del intelecto. Para ello el alma debe purificarse y tal purificación no es otra cosa que una conversión hacia sí misma al despojarse de lo pasional que anida en ella, lo que redundará en beneficio de obtener una actividad noética, lo cual significa según la magnífica expresión de Trouillard (1982, p.53) liberar

⁵ Cf. Moutsopoulos (1981).

“su cielo interior así como las semillas de verdad que lleva en ella”. Tal es lo que marca el segundo tipo de poesía porque en ella el alma “ha descendido de la vida inspirada de los dioses para convertirse hacia ella misma, pero, porque ella se ha propuesto intelecto y ciencia como principios de su actividad, despliega (*analittei ta plēthē tōn logōn*) la multiplicidad de razones” (I 177.25-28).

Este tipo de poesía ha sido caracterizada por Sheppard (1980), siguiendo una nota de Festugière, como poesía didáctica al igual que Lamberton en su introducción a la traducción de las disertaciones V y VI, pero que la estudiosa inglesa reconsidera luego de las críticas que le dirigiera Beierwaltes⁶. En efecto, no puede ser considerada didáctica porque se conjuga aquí insoslayablemente ciencia y ética, es decir, conocimiento y virtudes, y parece mucho más relevante lo segundo que lo primero. Hay un énfasis muy fuerte en un tema caro a Platón: la virtud total, es decir, la unidad de la virtud, y sabemos que en el neoplatonismo la escala de las virtudes tiene como fin no solo la semejanza con Dios sino la unificación plena y pura del alma para recuperarse a sí misma en su verdadera naturaleza. Proclo afirma respecto de ella que

esta poética conoce la esencia de los seres, ella gusta de considerar los actos y los discursos que son bellos y buenos, y ella conduce a una expresión buena en el metro y el ritmo cada uno de los temas que trata. Tú podrías encontrar, de parte de buenos poetas, cantidad de productos de esta clase, todas obras admiradas de gente de buen sentido, plena de admoniciones y de consejos excelentes, colmados de inteligente moderación, que dan los medios, a la gente dotadas de buenas cualidades naturales, de participar en la prudencia y en las otras virtudes, y que hacen acordarse de las revoluciones del alma y de las razones eternas implicadas en estas revoluciones (*In Rem* I 179.6-15).

Las últimas líneas de este pasaje nos retrotraen al *Timeo* platónico y al valor que le concedieron los neoplatónicos en su concepción del alma como intermediaria entre lo inteligible y lo sensible y, en consecuencia, siendo compuesta por los círculos de lo mismo y de lo otro, a la vez que para poder pensar, conocer verdaderamente ella debe

⁶ Cf. Van den Berg (2001, p. 118). Para la crítica de Beierwaltes (1998, pp. 262-268). Aunque la posición de la estudiosa inglesa no parece muy clara en cuanto en uno de sus últimos trabajos habla de “una clase educacional de poesía que ofrece consejos morales, relacionados a la vida en la cual el alma opera en acuerdo con el intelecto y el conocimiento” (Sheppard, 2017, p. 279).

corregir las revoluciones de su intelecto las cuales son fruto de su inserción en un cuerpo físico y de su vida sumergida en las pasiones. En lo que a nuestro tema compete este corregir las revoluciones implica considerar que el alma, como la entiende el Licio, es un *plērōma tōn logōn* (*In Tim.* II 200,21) a la vez que es una imagen del intelecto. Ello implica que para poder conocer el alma debe desplegar, es decir, proyectar estos *logoi* que no son más que imágenes de las formas que el Intelecto posee, por ello es que el alma es un *nous aneiligmenos* al decir del pasaje IV 896-897 del *Comentario al Parménides* o un *nous elattōn* del *Comentario al Timeo* I 215,15-17, pero esto no es posible si ella no se convierte a sí misma, si no vuelve sobre sí misma. Con otras palabras, sin la presencia de sí misma a sí misma no se hace ella más diáfana y esencial. En consecuencia, para que este desplegar o desenrollar sus razones eternas sea efectivo ella debe abandonar lo múltiple, lo fragmentado, lo disperso, lo parcial, o sea, debe dejar las sombras y los ídolos que son propios de la *mimēsis phantastikē* y que la hunden en una vida mezclada de opiniones e imaginaciones, que aumenta groseramente las pasiones, la parte pasional del alma llevándola al placer y al dolor (*In Rem* 179.17-20).

Esta búsqueda del verdadero conocimiento y, por tanto, de la obtención de la ciencia por el alejamiento de lo múltiple y el descubrimiento del alma a sí misma es explicado del siguiente modo en el *Comentario al Alcibíades* 250.20-251.10:

Porque su esencia está plena de estas razones (las razones eternas de los seres), pero todo esto está oculto por el olvido debido al mundo de la generación, y cuando el alma busca la verdad, ella mira hacia otras cosas, mientras que ella la posee por esencia, y ella busca en otros seres el bien, alejándose de sí misma. Porque si nosotros arrojamos los ojos sobre la multitud de hombres, nosotros no podremos ver nunca su única forma, que está oscurecida por lo múltiple, por lo fragmentario, la separación y los cambios de toda clase de aquellos que participan en ello; si al contrario nosotros nos convertimos hacia nosotros mismos, allí nosotros veremos tanto la razón única como la naturaleza única de los hombres en su pureza.

Este pasaje me parece altamente ilustrativo porque muestra bien la relación entre la vida en la multiplicidad, en la génesis y las sombras que impiden el conocimiento, el verdadero conocimiento que exige la presencia del alma a sí misma. Ello está

expresado magistralmente en el vocabulario utilizado aquí que refuerza el desdén por la poesía mimética como un hechizo o embrujo.

El mundo de la generación produce olvido porque es el lugar de la dispersión, de la semejanza, de lo múltiple que se opone a la esencia, a la estabilidad, a la verdadera vida noética, a la vida unificada y uniforme; la no presencia del alma a sí misma, *apheisa*, más literalmente el abandono de sí, el alejamiento de sí o separarse de sí misma del alma. Proclo parece demandar con ello una mayor interioridad, una mayor exigencia de estar consigo misma para el alma no sólo para conocerse sino también para conocer verdaderamente los seres. Olvido y abandono de sí van de la mano en una vida sumida en las pasiones y en las sombras, y precisamente el participio *episkiazomenon* nos retrotrae a la *skiagrafia* de la poesía mimética, al oscurecimiento o al engaño de la pintura de sombras. Por contraposición con ello, la demanda de convertirse el alma a sí misma para tener un conocimiento unificado, acordarse de sí misma como poseyendo los *logoi* de los seres para al desplegarlos tener ciencia.

Desplegar, desenrollar, *anelittein*⁷ es la actividad propia del alma que se expresa en su pensar dianoético o discursivo, y ello es reflejar la vida unitaria del Intelecto como poseedor genuino de las Formas. En efecto, el *Comentario a los Elementos de Euclides* 4, 8 dice acerca de la diánoia que ella

es de hecho segunda respecto al Intelecto y a la suma sabiduría, pero es más perfecta que la opinión, y frente a esta, más rigurosa y más pura, ella en efecto, discurre y despliega lo que es indiviso en el Intelecto, desenrolla lo unificado de las intuiciones intelectivas y luego a su vez reúne las cosas que ha dividido y las refiere al Intelecto.

Todo ello es un movimiento de síntesis y análisis porque en 16, 12 afirma que: Intelecto, en efecto, es también el alma que se despliega según el Intelecto que le es anterior, deviniendo imagen de aquel y su impronta externa (*nous gar esti psychē kata*

⁷ Para esta metáfora en el neoplatonismo véase D. Taormina (2007, pp. 215-256) y E. Gritti (2012, pp. 204-210).

ton pro autou noun anelitton heauton kai eikon ekeinou kai typos exo genomenos) lo que también señala *Teología Platónica I*, 19: *psychē gar anelittei ton noun*.

Ahora bien, la metafísica, como ciencia, es una función de la razón discursiva: ella utiliza la definición, la división, la demostración y el análisis. En razón de una aproximación adecuada al conocimiento perfecto de las ideas como su objeto, la razón discursiva se relaciona más bien con las imágenes o proyecciones de ellas que, en cuanto tales, se prestan mejor a los métodos del pensamiento discursivo. Estas imágenes o proyecciones son en realidad nociones en cierta medida innatas en el alma que son el reflejo de las realidades trascendentes, simples, divinas o superiores y cuyo estudio permite al alma prepararse para su acceso en una visión intelectual o simple de las ideas y de los principios primeros. En esta perspectiva el lenguaje cumple un papel fundamental a la hora de lograr un acceso dialéctico a las realidades trascendentes ya que en tanto imagen el nombre no tiene necesidad de ninguna otra cosa más que la referencia a un modelo del cual puede revelar o manifestar la esencia. Es la función semántica del nombre la que lo hace afín naturalmente a la cosa revelada, y es esta función la que es descripta por la relación que una imagen tiene con su modelo. Tal relevancia de la naturalidad de los nombres o palabras, por así decirlo, está presente en el texto que hemos citado anteriormente de la *Teología Platónica* en donde Proclo dice que los discursos son una imagen de las realidades a las cuales se refieren y por ello son sus exégetas. La misma idea está presente en el *Comentario al Alcibíades I*, 22,10 ss cuando afirma:

porque siempre los discursos imitan las realidades de las cuales ellos son los intérpretes. En el Crátilo Sócrates dice que los nombres atribuidos a las realidades eternas comprenden más a la naturaleza de las cosas, mientras que aquellos atribuidos a las realidades sometidas a generación y corrupción varían de múltiples formas y poseen un fuerte elemento convencional a causa del movimiento inestable de los sustratos a los cuales se relacionan.

Los aspectos del método metafísico que hemos mencionado anteriormente, la definición, la división, la demostración y el análisis se insertan en una perspectiva general que comprende dos direcciones: una fase de ascenso hacia el Primer Principio,

y una fase de descenso que describe la progresión de los seres a partir de este Principio. Las dos fases, ascenso y descenso, que se aplican según Proclo al *Parménides*, nos recuerdan evidentemente el ascenso y descenso del alma en la alegoría de la caverna de la *República* de Platón.

La mención a esta última obra de Platón nos permite comprender más claramente el modo en el cual Proclo exige del alma una verdadera conversión hacia sí misma para poseer la ciencia que conoce la esencia de los entes y hacer una poética epistémica que “opera con entendimiento y sabiduría, que ha revelado a los hombres algunas nociones de la naturaleza incorpórea” (*In Rem* I. 186.24-26), lo que se explicita muy bien en el siguiente pasaje del *Comentario a los Elementos de Euclides* 44, 5-17:

En efecto las sensaciones ponen al alma en contacto con las cosas divisibles; por un lado las apariencias la colman de movimientos creadores de simulacros, por otro los deseos la vuelcan hacia una vida pasional. Ahora bien todo lo que es fragmentario es un impedimento a un replegarse en sí misma, y todo aquello que crea formas ilusorias turba el conocimiento puro, y toda pasionalidad es un impedimento a su impasible actividad. Cuando pues se logra remover estos obstáculos del conocimiento dianoético, entonces podremos conocer las razones que el alma tiene en sí misma y ser efectivamente instruidos y proyectar de ella un conocimiento esencial. Pero prisioneros como estamos, y cerrado el ojo del alma jamás podremos obtener la perfección que nos conviene.

Hasta aquí se ha advertido el proceso de conversión o retorno de lo inferior hacia lo superior expresado en alejarse de lo múltiple para lograr la unificación, es decir, el alma debe abandonar su propia multiplicidad y unificarse. Ello es expresado en el marco del análisis de las formas poéticas con un claro lenguaje epistemológico de repercusiones éticas. En efecto, hay que hacer el camino inverso de la procesión, o sea, elevarse desde la *doxa* a través de la *dianoia* hacia el *nous* para superarlo, trascenderlo, o digámoslo mejor, para abandonarlo y alcanzar lo Uno inefable en una experiencia extática. En tal sentido cabe señalar que la concepción que subyace en esta exposición de las tres hipóstasis es bastante sugestiva del modelo plotiniano más que de aquel bastante alambicado que forja Proclo en su desarrollo, tanto que puede decirse que no hace más que desplegar las profundas intuiciones de Plotino.

La primera forma de poesía, la más elevada y suprema, la divinamente inspirada muestra una vida del alma en la cual efectivamente esta abandona su intelecto, lo deja a un lado para acceder a la suprema unificación. Ella debe hacer resplandecer en sí misma el “uno del alma”. En este estado o en este hábito o modo de ser ella está unida a los dioses en virtud de la semejanza y vive una vida que no le pertenece, que no es propio de ella.

Cabe realizar aquí una observación textual de profundas consecuencias hermenéuticas para la pregunta que nos hemos planteado al comienzo de estas páginas.

La traducción de Festugière, siguiendo el códice Laurentianus y a Kroll vierte las líneas 17-20 del pasaje I 177 del siguiente modo: “...según la cual el alma se une a los dioses y vive la vida que le es más connatural y unida por la semejanza más alta, vida que no se pertenece a ella misma, sino a los dioses...”, por el contrario Lamberton en su edición de las disertaciones V y VI prefiere seguir el códice Basel de 1534 y lee: “...vida en la cual el alma no se pertenece a ella misma sino a los dioses...”.

Lectura que parece en efecto ser la más adecuada y correcta si se tienen en cuenta los pasajes siguientes. En I 180. 25.27 Proclo afirma describiendo precisamente esta poesía inspirada, inspirada platónicamente en *Fedro* 245 a como fuente, y sus efectos en el alma, que las iluminaciones que vienen de lo alto son las presencias divinas y que el iluminado se abandona a los movimientos que vienen de allí y abandona su propio modo de ser, se somete a las influencias del ser divino: *to d'ellampomen heauto tais ekeithen kineseon..tōn spheteron ethōn existamenon hypetrotai tais tou theiou kai monoeidous energeiais*, y unas líneas más adelante, en I 181. 7 afirma que *heautēs gar estin mallon ē tou ellamontos kai ouk eutypotos pros tēn ekeithen dosin* (porque es más de sí misma que del que ilumina y no es fácilmente receptiva a sus dones), para referirse a un alma dura y resistente que se opone a seguir los movimientos que vienen de lo alto.

Suscribo aquí la lectura de Lamberton porque entiendo no sólo que ella da fundamentos a mi hipótesis de lectura sino también porque entiendo que la clave de

este pasaje está en el participio *existamenon*, término de profundas y resonantes repercusiones místicas. Por tanto, nos preguntamos nuevamente: ¿Es Proclo un mero teórico de la mística como afirma Sheppard? O ¿debemos decir que es más bien un pensador religioso y místico, como afirma Lambertson, que busca más allá del texto la experiencia de lo divino?

Por su parte Van den Berg (2011, p.116) señala lo siguiente: “Esta forma de vida es aquella de la experiencia mística última de la unificación última del alma. Esta forma de vida desciende para devenir semejante a dios tanto como es posible con el resultado que el alma sobrepasa las limitaciones de su propia existencia”. Sin embargo, el pensador holandés aunque describe muy bien la unificación del alma no desarrolla exhaustivamente su afirmación.

A mi modo ver, para comprender la posibilidad de que Proclo es un místico y que la forma inspirada de poesía abre las puertas a tal comprensión no puede soslayarse el vocabulario que utiliza para aludir a la experiencia extática del alma.

No solamente el uso del participio *existamenon* sino también el uso del término *synthēma* para referirse al despertar del alma en ella de este símbolo inefable de los dioses, o sea, el alma lleva en sí la presencia divina que debe despertar cuando se aleja de las apariencias engañosas de lo sensible para retornar a su Luz originaria al vincular lo semejante que hay en ella con lo semejante de allá, su luz con aquella Luz, lo que hay de semejante a lo Uno en ella con lo Uno más allá de toda esencia. Estas ideas que están condensadas en esta descripción de la poesía inspirada encuentran su mayor explicitación en el siguiente pasaje del *Comentario al Alcibíades* 247. 8:

Y después del intelecto tan estimado es necesario despertar la existencia suprema misma del alma, gracias a la cual nosotros somos uno y por la cual es unificada la multiplicidad que está en nosotros. Porque lo mismo que tenemos parte en el intelecto según el nombrado intelecto, lo mismo también tenemos parte en el Primero, del cual viene, para todos los seres la unidad, y por lo uno y, por así decir, la flor de nuestra esencia, la cual nos une muy particularmente a lo divino.

El mismo tenor de ideas encontramos tanto en el *Comentario al Parménides VI* 1071-1072 como en *Teología Platónica I*, 3-4.

En consecuencia, el alma se une a lo supremamente Uno en virtud del “uno del alma”. Despertar esta fuerza motora del alma por acción del intelecto significa hacernos uno, unificar la multiplicidad en nosotros. Cuando obra el “uno del alma”, cuando resplandece esa imagen divina escapamos a la dispersión; así nuestros actos son cada vez más uniformes y nos concentramos en nuestra *henōsis*. Cada vez que nos alejamos de la multiplicidad y, por lo tanto, nos acercamos a lo Uno, cuando nos trascendemos a nosotros mismos, nos elevamos hasta ese “uno y flor del alma” porque “es por lo Uno que conocemos lo Uno” (*In Parm VI 1081*).

Ahora bien, el nombrar a este “uno del alma” como *synthēma*, *hyparxis*, *symbolon* y flor del alma exige considerar lo que Proclo ha plasmado en su *Comentario a los Oráculos Caldeos*, porque cuando describe el modo en el cual entiende esta poesía inspirada diciendo que en ella por una cierta *henōsis arrētos* se da una identidad entre lo que es colmado y aquel que colma, sometiendo el uno, inmaterialmente y sin contacto, a la iluminación, excitando al otro a dar parte en su Luz cita *Oráculos Caldeos 54*: “realizando las obras de los conductos mezclados de fuego indestructible”. Sabemos de la relevancia de estos hexámetros poéticos en el neoplatonismo tardío tanto en su metafísica como en su psicología. En este último punto son relevantes los fragmentos 108, 109 así como el frag. V del Comentario de Proclo en el cual señala que el alma está compuesta de *logoi noeroi* y *theia symbola*.

En el fragmento IV de su *Comentario a los Oráculos Caldeos* Proclo aplica el principio de que lo semejante conoce lo semejante –como en *In Parm VI*- y afirma que

el alma...cuando ha corrido hacia lo Uno y ha recogido juntamente la multiplicidad toda que hay en ella, actúa inspiradamente y se enlaza con las realidades que están sobre el intelecto, pues por doquier lo semejante tiene natural disposición a unirse con lo semejante...de tal modo también la flor del intelecto a lo que es anterior al intelecto...Porque, de igual modo que tomando forma de intelecto nos aproximamos al Intelecto, así también tornándonos uniformes corremos hacia la unión.

La flor del intelecto es la actividad no más pensante, la actividad divinamente inspirada que aparece, que se despierta cuando el alma, en su anhelo por lo Uno, corre hacia la unión habiendo abandonado toda intelección y estableciéndose en la cima de

todo lo inteligible (cf. *Com. Or. Cal.* IV; *In Parm* VI 1072). Este despertar es descripto maravillosamente en *In Rem* I 178.20-27 al hablar sobre la singularidad de la poesía inspirada cuando afirma que: “despertar consiste en que el alma tienda y actúe sin espíritu de retorno y en que ella se desvíe de la caída en la génesis para convertirse hacia lo divino”. Este despertar es un delirio o una manía superior a un estado medido, temperado del alma, es decir, una superación del *noûs* para hacer aparecer un estado supradiscursivo e intuitivo, una experiencia extática. (cf. *In Rem* I 178.25; 181.19-27; *In Alc.* 49.8). Este pasaje puede considerarse una exégesis sucinta de *Fedro* 244 d-245 a y en el cual Proclo hace su más viva defensa del poder soteriológico de la poesía inspirada. En efecto, unas líneas más adelante afirma que “esta poética inspirada, pues, Platón la ha llamado, en el *Fedro*, una posesión de las Musas y un delirio, que es concedida desde lo alto a un alma tierna e impoluta”

Ello es posible porque según Proclo, Platón no ha censurado todo tipo de poesía, sino solamente aquella mimética que sumerge al alma en las apariencias, pero ha valorizado aquella epistémica e inspirada. Por ello también es que Platón y Homero no discrepan en lo fundamental sino que se aúnan en el poder soteriológico de la poesía simbólica, de aquella que produce la salvación de las almas.

En efecto, Proclo aclarando que Platón en *Rep. X* no censura a Homero sino a la *mimēsis phantastikē* afirma que la poesía de Homero toma su impulso de los dioses y revela la naturaleza de los seres, por ello es que se pregunta:

¿Cómo se podría llamar imitación la poesía que interpreta las cosas divinas por medio de símbolos? Porque los símbolos de las realidades de las cuales ellos son los símbolos no son imitaciones (*In Rem* I 198.15-17).

Decir entonces que la poesía inspirada es una poesía simbólica y soteriológica es reconocer el profundo carácter religioso que anida en la noción de símbolo, sinónimo de *synthēma* para el Licio. Los símbolos no son arbitrarios, o convencionales, ellos poseen un contenido sagrado que se hace necesario interpretar y desentrañar porque a través de ellos se manifiesta la vida mejor y más perfecta del alma, pero claro está, para que esto sea posible el alma debe retornar hacia lo divino alejándose de las apariencias, de lo fenoménico, de lo fragmentario, de la vida multiforme que genera la

génesis con sus sombras e ilusiones, al igual que el abandono de las pasiones o una vida sumida en las pasiones. Expresado con otras palabras, el símbolo literario o poético es como el símbolo de los ritos teúrgicos, es decir, es cierto mecanismo que estimula el proceso ascendente de reversión; las palabras que el poeta utiliza en su lenguaje simbólico son anagógicas en un sentido muy concreto, apuntan a la unión anagógica con lo Uno. Por ello es que el poeta inspirado no puede realizar una representación mimética del tema del cual habla sino que por el contrario invoca su presencia real, la presencia divina. De ese modo los símbolos literarios operan sobre aquella parte del alma que porta una huella de lo divino y despiertan el símbolo de lo divino, sembrado en ella, y con el cual ella está relacionada; porque ellos son una huella trascendente desplegada desde un orden superior. Los símbolos poéticos y míticos pueden realizar este carácter operatorio y soteriológico porque son evocadores e invocadores de una gracia salvadora, cuales fragmentos limitados de esta. Los símbolos literarios “tienen la misma clase de poder performativo que los símbolos de la teúrgia. No es casualidad que Proclo utilice el mismo término (*symbolon/synthēma*) en ambos contextos...como el *synthēma* manipulado por los teurgistas, los símbolos poéticos nos transportan a un estado del alma que no puede ser alcanzado por medios ordinarios” (Chlup, 2012, p.192)⁸. En tal sentido no conllevan en sí una semejanza con su referente sino que invocan la presencia real de su referente, poseen un poder evocativo muy singular para ligar el alma con lo divino.

Un estado divinamente inspirado que trasciende las condiciones normales de intelección, y que por tanto supera la comprensión científica, es decir, todo estado intelectual al cual puede llevar una poesía epistémica es el fruto del poder soteriológico de los símbolos poéticos. Con otras palabras, trascender el intelecto para despertar el símbolo divino que el alma lleva en sí, despertar la posesión divina.

Aquí cobra todo su relieve el pasaje del *Comentario al Alcibíades* que hemos citado en las primeras páginas de esta comunicación acerca de las tres clases de conversión o de retorno. Alejarse de las apariencias es volverse el alma hacia sí misma, recuperarse, recobrase, conocerse, estar más presente a sí misma, y en esta presencia

⁸ Para una perspectiva opuesta a la identificación entre *symbolon* y *synthēma* véase Cardullo (1985).

descubrir que es imagen del Intelecto, que su pensar dianoético es un desplegar lo unificado del nous. Pero este no es el principio supremo, hay algo más hacia lo cual aspira en su deseo, deseo que se explicita en el despertar de los símbolos divinos que hay en ella, los cuales aluden a lo que escapa a todo lenguaje y a todo discurrir, y que solamente puede experimentarse en una *henōsis* inefable cuando ella se deja colmar por lo divino. Decir “colmar” no es una metáfora sino la expresión clara de la experiencia de lo divino, de lo supremamente inefable, porque todo grado de ser inferior es por relación a su superior algo hueco, un vacío a colmar. Por ello es significativo que Proclo haga uso constante del verbo *plēroun* (cf. *In Rem* I 178.14-28; 180.19), lo que dejar traslucir bellamente la siguiente frase: “Platón ha llamado a una tal iluminación posesión y delirio: la ha llamado posesión en tanto que ella se hace señora de todo lo que es movido por ella, y la ha llamado delirio en tanto que hace renunciar a los iluminados a sus actividades ordinarias para atraerlos hacia su propia especificidad” (*In Rem* I 180.29-181.3), de ese modo hace “que lo más divino sea lo único que obra, desde allí que lo inferior se ha encogido y oculta su propia naturaleza en lo superior” (*In Rem* I 178. 22-24).

La flor del intelecto, el “uno del alma”, es esa semilla de aquel No-Ser sembrada en nosotros que se despierta cuando el alma pone en quietud todas sus potencias por acción del intelecto, acción inspirada, es decir, actividad no más pensante sino la más unificadora y la más unificada.

Esta actividad no más pensante, este no-conocer, por el cual el intelecto se acerca y se asemeja a lo Uno cobra un relieve singular, tiene una importancia espiritual de vasto alcance a la hora de comprender que ella es el espacio, el lugar, por decirlo de algún modo, donde se realiza la experiencia extática, espiritual o mística. Con otras palabras la experiencia espiritual, la experiencia mística que es posible por la flor del intelecto, el «uno del alma», muestra que esa actividad no-intelectual -que es comunión extática con lo Uno- hace necesario trascender toda discursividad, toda intelectualidad para unificarse y de ese modo deificarse (cf. *In Parm* VI 1066, 1109). Por esa actividad que no es intelectual sino inspirada, fruto de la máxima unificación

que se expresa en la flor del intelecto Proclo expresa su experiencia espiritual, su experiencia mística, que no es sino la salvación del alma.

Una experiencia espiritual que comenzó con la exhortación al despojamiento absoluto de todo lo extraño a la verdadera vida del alma para que ésta, despertando el uno del alma, se embriague en comunión extática con lo Uno danzando en torno a él (cf. *In Parm VI 1080*) en cuanto este despojamiento implica reconocer que “más la negación se profundiza, más atestigua que es la divinidad la que niega en nosotros” porque “en Proclo, como en Plotino, <la mística> no es de ningún modo la conquista, sino el origen de toda la vida del espíritu y del esfuerzo filosófico mismo. Ella es menos superior que anterior, menos supraesencial que preesencial” (Trouillard, 1982, p.75)

Referencias bibliográficas

Proclus. *Commentaire sur la République I-III*. Traduction et notes par A. Festugière (1970). Paris: Vrin.

Proclus. *Commentary on Plato's Republic. Volume I. Essays 1-6*. Edited and translated by D. Baltzly, J. Finamore and G. Miles (2018). Cambridge: CUP.

Proclo. *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Timparano Cardini (1978). Pisa: Cisalpino.

Proclus. *Sur le Premier Alcibiade de Platon I-II*. Texte établi et traduit par A. Segonds (1985-1986). Paris: Les Belles Lettres.

Abbate, M. (2012). *Tra Egesi e Teologia. Studi sul neoplatonismo*. Milano: Mimesis.

Beierwaltes, W. (1998). *Pensare l' Uno*. Milano: Vita e Pensiero.

Bouffartigue, J. (1987). Représentations et évaluations du texte poétique dans le Commentaire sur la République de Proclus. En *Études de Littérature Ancienne 3: Le texte et ses représentations, 129-143*. PENS: Paris.

Cardullo, L. (1985). *Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosoficosemantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel Commentari alla Republica*. Catania: Symbolon

Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*. Cambridge: CUP.

Gritti, E. (2012). *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpodoro Alessandrino al Gorgia*. Roma: Aracne.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Barcelona: Siruela.

Halliwell, S. (2009). *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problema moderni*. Palermo: Aesthetica.

Lamberton, R. (1986). *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Readings and the Growth of Epic Tradition*. Los Angeles: UCP.

Lamberton, R. (2012). *Proclus the Succesor on Poetics and the Homers Poems: Essays 5 and 6 of His Commentary of the Republic of Plato*. Translated and with an Introduction and Notes. Atlanta: SBL.

Moutsopoulos, E. (2010). *La Filosofia della música nel sistema di Proclo*. Milano: Vita e Pensiero.

Moutsopoulos, E. (1981). Sur la notion d'eidolon chez Proclus. En *Nêoplatonisme. Melanges offerts a Jean Trouillard*. Les Cahiers de Fontenay: ENS.

Napolitano Valditara, L. (2007). *Platone e la ragioni dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*. Milano: Vita e Pensiero.

Rappe, S. (2000). *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge: CUP.

Sekimura, M. (2009). *Platon et la question des images*. Bruxelles: Ousia.

Sheppard, A. (2013), Proclus'place in the reception of Plato's Republic. En A. Sheppard (ed), *Ancient Approaches to Plato's Republic (pp.206-216)*. London: BICS.

Sheppard, A. (1980). *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus'Commentary on the Republic*. Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Sheppard, A. (2017). Literary Theory and Aesthetics. En P. d'Hoine-M.Martin (ed.), *All from One. A Guide to Proclus(pp.276-289)*. Oxford: OUP.

Struck, P. (2004). *Birth of The Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton: PUP.

Taormina, D. (2007). Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus). En M. Dixsaut. *Contre Platon I* (pp.215-246). Paris: Vrin.

Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres.

Trouillard, J. (2014). Le symbolisme chez Proclus. En *Raison et Mystique. Études Néoplatoniciennes*. Paris: Cerf.

Van den Berg, R.M. (2001). *Proclus' Hymns*. Essays, translations, commentary. Leiden: Brill.

Inspiración poética y conocimiento en el *Ion* platónico

Poetic inspiration and knowledge in Plato's *Ion*

Por: Ana Carolina Delgado*

CONICET - UNGS

Buenos Aires, Argentina

Email: cdelgado@ungs.edu.ar

ORCID: 0000-0003-1404-0022

Fecha de recepción: 16/02/2019

Fecha de aprobación: 06/04/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143715

Resumen: El planteamiento con el que se aborda la cuestión de la interpretación literaria responde en *Ion* no a un interés estético relativo a la adecuada producción y recepción de la poesía, sino, más bien, a un interés de corte estrictamente epistemológico. En efecto, la pregunta que atraviesa el análisis de este diálogo apunta a examinar las condiciones que habría de involucrar toda práctica discursiva, como la de interpretar una obra poética, para llevar a cabo adecuadamente su objetivo. El modelo al que se recurre para analizar la práctica de la interpretación poética es el de la *technê*, esto es, el de un saber especializado que rige la producción de una determinada obra. De este tipo de saber se destacan en el diálogo dos de sus características fundamentales, a saber, la de abordar un dominio unitario de objetos y la constituirse a sí misma a partir de un objeto específico.

En este marco temático, se observa que, contra lo que suele suponerse, el motivo de la inspiración divina no es introducido por Platón para referirse a la posibilidad de que en el origen de la poesía se encuentre un fenómeno de carácter sapiencial superior. El de la inspiración es, más bien, un tópico que viene a expresar exactamente la misma conclusión a la que se arriba en los dos momentos refutatorios

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente de Metafísica I en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador (Argentina).

del diálogo, a saber, la carencia de conocimiento por parte del rapsoda *Ion*, y de todo aquél que lleve a cabo su oficio al modo en que *Ion* lo hace. Los términos en que se expresa la conclusión en el discurso socrático es elogioso y, por tanto, más aceptable, pero el contenido de la conclusión es la misma.

La tesis fuerte de Platón en este diálogo defiende que un saber efectivamente conducente a la adecuada interpretación de un discurso incluye necesariamente un pasaje previo por el conocimiento del correlato externo al que el discurso se refiere. Dicho de otro modo, la hermenéutica trabaja como conocimiento si y sólo si se emplaza en una específica relación de dependencia respecto del conocimiento de los asuntos de que se trata en los discursos; conocimiento que, a su vez, compete a los saberes especializados en esos determinados asuntos. De lo contrario la hermenéutica no dejaría de ser sino una mera práctica librada a error que, en el mejor de los casos, podría proceder de una mera afición y obtener exitosos resultados sólo de manera más o menos casual. En este sentido, las discursivas son siempre técnicas subsidiarias de las ciencias que se ocupan de los temas tratados en los distintos discursos del caso.

Palabras clave: hermenéutica, conocimiento, discurso, inspiración, poesía

Abstract: The way literary interpretation is approached in *Ion* does not respond to an aesthetic interest related to the right poetry production and reception, but to a strictly epistemologic interest. Indeed, the question running through the analysis in this dialogue is focused on the examination of the conditions which should be included in every discourse practice -such as interpreting a poetic piece, in order to achieve the objective correctly. The model employed in order to analyse the poetic interpretation is the *technê*, which is a specific piece of knowledge ruling the production of a determined work. Two fundamental characteristics of this kind of knowledge are highlighted in the dialogue: on the one hand, it is an approach to a unitary domination of objects and, on the other hand, it is selfconstituted based on a specific object.

Within this theoretical framework, we can observe that -in opposition to what is generally assumed- the divine inspiration motif is not introduced by Plato in order to refer the possibility that in the origin of poetry there is a phenomenon of superior

sapient character. The topic of inspiration is rather an exact expression of the same conclusion to which it is arrived in both refutations in the dialogue: the fact that Ion, the rhapsode, does not possess any knowledge as any other carrying out his office in the same way he does. The conclusion in the Socratic discourse is expressed in a laudatory way, which makes it more acceptable, but the content is the same.

Plato's strong thesis in this dialogue defends the fact that knowledge effectively driving to the right interpretation of a discourse necessarily includes a previous moment in the knowledge of the external correlation to which the discourse makes reference. In other words, Hermeneutics works as knowledge only if placed in a specific dependant relationship towards knowing the issues about which discourses treat; knowledge that, at the same time, competes specialization on those determined issues. If not so, Hermeneutics would keep on being a mere practice which could be mistaken and, in the best conditions, could proceed from a mere interest and obtain positive results only in a more or less casual way. In this sense, discursive techniques are always resultant of the science that approaches what is treated in the different particular discourses.

Key Words: Hermeneutics, knowledge, discourse, inspiration, poetry

Cómo citar este artículo:

APA: Delgado, C. (2019). Inspiración poética y conocimiento en el *Ion* platónico. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 253-281. Recuperado de: (agregar dirección web)

Que la poesía ha constituido una de las más grandes pasiones de Platón es un hecho ampliamente conocido. No sólo referencias doxográficas atestiguan el interés del filósofo por la literatura^{1*}; su pasión – en las versiones de amor, recelo, rivalidad o

* Antes de iniciar la exposición, quiero dejar indicado que, para trabajar sobre los textos platónicos, he usado la edición de J. Burnet, *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I-V, Oxford: Clarendon Press, 1900-1907. Las traducciones del *Ion* me pertenecen; en los demás casos, anotaré a pie de página la procedencia de la versión castellana. Los títulos de las obras platónicas serán citados según las abreviaturas establecidas por el léxico de Liddell-Scott-Jones.

censura – queda evidenciada también, y especialmente, por las referencias consignadas en su obra². Desde la admiración por el ‘divino’ Homero al prominente destierro de los poetas previsto para el Estado perfecto, la vehemente relación del filósofo con la literatura no se deja encorsetar por fáciles reconstrucciones teóricas. No sólo son de diferente tenor las valoraciones que Platón emite respecto de la poesía; muchos son también los ámbitos en los que considera activa y determinante su presencia.

I. Problemática

Política, educación, psicología, ontología, gnoseología, ética son todos ejes temáticos que se cruzan en sus reflexiones sobre la literatura³. En la medida en que, según Platón, la poesía constituye, por ejemplo, el medio privilegiado de transmitir creencias doctrinales y de impactar también sobre las emociones de los individuos, se torna un factor eminentemente educativo; y de la dirección que se imprima a la educación depende, según Platón, nada menos que la eventual concreción de un Estado justo. En el fenómeno literario confluyen, en este sentido, elementos que convierten a la poesía en una realidad política y, al mismo tiempo, pedagógica.

Conectado con esto, no deja de observarse, sin embargo, que el programa educativo diseñado para los ciudadanos de la *polis* perfecta propone como estadio superior el cultivo de los conocimientos pertinentes para el acceso a la ciencia dialéctica; estadio que deja atrás, con mucho, la formación inicial en la que juega su

¹ Diógenes Laercio menciona, por ejemplo, que Platón habría compuesto, siendo joven, ditirambos, poesía mélica y tragedia (*Vitae* III, 3), y que, con ocasión de un certamen de tragedia en el que habría participado, le tocó el primer turno de exposición a Sócrates; al oír la composición anterior, Platón – entonces de veinte años – echó a las llamas su propia tragedia y decidió hacerse discípulo de Sócrates (*Vitae* III, 4).

² La postura platónica ante la literatura puede ser reconstruida a partir de la consideración de los tratamientos explícitos que Platón hace de la misma, esto es, de las referencias expresas a la poesía que consigna en sus diálogos, como también la atención a otros aspectos, esta vez implícitos, que revelan la importancia que tiene la literatura para el filósofo, por ejemplo, para la creación de sus propias obras filosóficas.

³ Los tratamientos concernientes a la literatura desde el punto de vista político y pedagógico se reúnen en *R.* II-III y *Lg.* II y VII; los tratamientos abordados desde un punto de vista ontológico, psicológico y gnoseológico se encuentran, paradigmáticamente, en *R.* X.

papel la literatura⁴. Las indicaciones de Platón a este respecto subrayan el carácter negativo de la poesía cara al conocimiento. Por un lado, desde la perspectiva de su producción, la creación poética no responde, según el filósofo, al conocimiento de la verdadera índole de los objetos, sino que queda dissociada de ella por imitar exclusivamente la figura de los mismos, y de esa figura incluso es capaz de imitar sólo un respecto⁵. Por otro lado, desde la perspectiva de la poesía como obra literaria, esto es, no ya como producción sino como resultante de ésta, Platón considera que, lejos de constituir una instancia que provea de conocimiento, ella se erige nada menos que en obstáculo del mismo. En efecto, producto de una actividad mimética, i.e. de una actividad generadora de apariencias, la obra literaria se constituye ella misma en una fantasía de carácter ilusorio. Y esto, naturalmente, no conduce sino al trato con lo que simula ser y no es; de modo que la poesía no parece conducir a la verdad sino, a la inversa, inducir a engaño⁶.

Apreciaciones de esta índole se ven, sin embargo, contrabalanceadas por otros tratamientos platónicos que presentan un cariz sorprendentemente diverso. Me refiero a las ocasiones en que Platón declara que el poeta profiere verdades y que, para hacerlo, cuenta nada menos que con la asistencia de una divinidad inspiradora⁷. No es la poesía, en esta línea, un impedimento para el acceso a la verdad sino, al contrario, un ámbito de revelación de la misma. Y, dado que la verdad es objeto del

⁴ Sobre la dialéctica como estadio superior del conocimiento, véase *R.* VII 534e; sobre el lugar de la literatura en el programa educativo diseñado por Platón, hay que señalar principalmente los pasajes de *R.* II 376d-379a.

⁵ Sobre la poesía como mimesis, esto es, como producción alejada dos niveles de la realidad, véase *R.* X 598b y 602c.

⁶ Al respecto, véanse *R.* X 598c4.d4, 599c1, 609c3.

⁷ En relación a este aspecto, es interesante analizar el paralelismo que presentan dos pasajes platónicos relativos a la inspiración, la posibilidad de decir verdades y el conocimiento. Me refiero a *Men.* 99c3-5 y a *Ap.* 22b-c. En el primero, Sócrates afirma οὔτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν; y, en el segundo, οὔτοι λέγουσι μὲν πολλά καὶ καλὰ ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. Cito en griego estos pasajes para que pueda apreciarse que son casi idénticos, sólo que en *Ap.* el participio ἐνθουσιῶντες está tácito y ἀληθῆ de *Men.* reemplaza al καλὰ de *Ap.* Para una lectura adecuada de este pasaje, se ha de tener en cuenta que la referencia al decir o componer ‘cosas bellas’ (καλὰ) comporta decir o componer cosas correctas, exactas, válidas en el plano del saber, esto es, ‘contenidos verdaderos’ (Giuliano 2005, p. 144). En este sentido, en ambos se atribuye al poeta un estado de posesión divina o entusiasmo, estado que es precisamente la ocasión de que éste declare muchas cosas verdaderas (ἀληθῆ καὶ πολλά). Ahora bien, al mismo tiempo, sobre estas cosas el poeta no tiene ningún tipo de saber. La misma postura manifiesta Platón en *Lg.* 682a2-5, de modo que constituye una constante desde el período temprano de su producción (*Ap.*), pasando por el de la madurez (*Men.*), al de la vejez (*Lg.*).

conocimiento intelectual, habría que pensar, entonces, que según Platón el fenómeno de la inspiración divina daría lugar al conocimiento, o al menos a un cierto modo de conocimiento de una clase específica de contenidos. Pero ocurre que, frecuentemente en los mismos lugares en los que Platón conecta la inspiración con la verdad, niega de manera expresa que la poesía inspirada tenga su origen en algún tipo de conocimiento⁸.

¿Cómo se explica el hecho de que, siendo inspiración y conocimiento fenómenos orientados ambos a la verdad y que dan efectivamente acceso a ella, se encuentren, sin embargo, emplazados en una relación de opuestos mutuamente excluyentes? Quizás hay que entender que Platón toma al entusiasmo poético como carencia de conocimiento no en el sentido de una exclusión del mismo, sino en el sentido de que ese entusiasmo sería un fenómeno cognitivo de índole superior al que habitualmente designamos saber. Si esto fuera así, ¿habría que pensar que, para Platón, la poesía es superior, por ejemplo, a la filosofía, i.e. al nivel que es la instancia superior de conocimiento? ¿O habría que contar con la posibilidad de que Platón considerase que, en esa instancia del conocimiento filosófico, tendría también lugar algún tipo de inspiración divina?⁹

Naturalmente un escenario de estas características no deja de resultar desconcertante: por un lado, se niega que la obra literaria provea de conocimiento a sus destinatarios; y, por otro, se reconoce al mismo tiempo que los poetas pueden eventualmente proferir verdades y que sus obras pueden reunir y comunicar verdades. En este contexto se introduce, además, la idea de que una inspiración divina sería el fenómeno que daría origen a la poesía y que sería el responsable, por tanto, de los elementos de verdad que en ella se pudieran encontrar.

⁸ Como he anotado en la nota anterior.

⁹ Es emblemática, en este sentido, la presentación platónica de la poesía en *Phdr.* 245a como un tipo de locura divina, procedente de las Musas; presentación en la cual se hacen dos indicaciones que hablan de la relación con el conocimiento: por un lado, se dice que la poesía inspirada, ‘al ensalzar mil hechos de los antiguos’, educa a la posteridad y, por otro, que la locura inspirada es fuente de las más bellas creaciones poéticas y, por ello, mejor que cualquier tipo de técnica artística. Al respecto puede consultarse el estudio de Gonzalez (2011) sobre la idea de inspiración y locura en *Ion* y *Phdr.*

II. La temática del conocimiento y su relación con el entusiasmo poético: *Ion*

La pregunta por el conocimiento en el ámbito de la literatura y por su relación con el entusiasmo poético aparece tematizada por primera vez, y de manera comparativamente extensa, en un pequeño diálogo platónico de juventud: *Ion*. En él Sócrates se ocupa de indagar si la interpretación poética, i.e. el *métier* de un rapsoda, responde al empleo de unas específicas técnicas literarias y si, en esta medida, debe ser considerado conocimiento; o si, por el contrario, desprovisto de las notas particulares de todo conocimiento, encuentra su origen en un fenómeno psíquico de otra índole, a saber, en la inspiración. El resultado de esa indagación muestra que, al ejercitar su oficio, el rapsoda se encuentra despojado de sus capacidades racionales y que, por tanto, las obras que compone no proceden de ningún tipo de conocimiento, sino más bien de una específica inspiración divina: “no hay una técnica – afirma Sócrates – en tu habilidad para tratar sobre Homero, sino una fuerza divina que te impulsa” (533d). Desde este punto de vista, conocimiento e inspiración aparecen como términos mutuamente excluyentes.

a. Presentación del argumento de *Ion*

Este breve diálogo pone en escena la conversación que Sócrates habría mantenido con un rapsoda de Éfeso, Ión, el cual da nombre a la obra. El comienzo de la misma tiene lugar con el encuentro casual de los dos personajes: Ión llega en ese preciso momento de la ciudad de Epidauro, donde ha participado en las competiciones de poesía y donde ha conseguido los primeros premios. Tras desearle nuevos éxitos para la próxima competición en las Panateneas, Sócrates confiesa la envidia que en otro tiempo habría sentido por la profesión de los rapsodas y, con ocasión de esta confianza, aprovecha para mencionar expresamente una serie de características que debería reunir todo buen rapsoda. Como en otros diálogos, también aquí Sócrates pone el foco de atención en la índole de la actividad a la que se dedica su interlocutor y en la creencia que éste tiene de sí mismo respecto de aquella. Sócrates introduce la referencia a lo que eventualmente sería la técnica del rapsoda y logra que Ión haga manifiesta, si bien implícitamente, la consideración que tiene de su propia actividad, a

saber, que se toma a sí mismo por un genuino experto en Homero. Esa creencia del rapsoda es sometida a examen por parte de Sócrates; y, a su vez, ese examen proporciona además el contexto dramático para que aparezca el tratamiento del asunto del diálogo concerniente a la interpretación poética. El desarrollo del mismo se efectúa en tres grandes momentos que son distintos en cuanto a su forma: dos de ellos consisten en conversaciones compuestas de preguntas y respuestas en las que tienen lugar la discusión; y otro, ubicado en el centro de la obra, consta de un extenso discurso pronunciado por Sócrates sobre el entusiasmo y la inspiración poética¹⁰. El intento de identificar el objeto específico del arte de Ión fracasa y, a pesar de todo, el rapsoda persiste de modo completamente incoherente en su creencia inicial de ser un genuino experto en Homero. El diálogo concluye, entonces, con la presentación de una resignada alternativa por parte de Sócrates que plantea a Ión o bien ser un varón injusto o bien ser un varón divino; alternativa que no hace otra cosa, en realidad, que dar cauce a una aparente salida a la que ha llegado el rapsoda, que no acepta una genuina confrontación con su propio estado de creencias.

b. La carencia de una *technê*

Como se ha indicado, los términos en los que se emplaza la discusión concerniente al conocimiento del rapsoda vienen presentados nada más comenzar el diálogo; con ellos queda demarcado de antemano el tipo de conocimiento que se espera cubra la práctica del intérprete. En efecto, la evaluación de ésta es efectuada desde un preciso modelo de saber, esto es, el técnico. Orgulloso de su trabajo, el rapsoda ingresa, desprevenido, sin mayor ponderación en el campo de análisis propuesto de manera intencionada por Sócrates al mencionar la envidia que sentiría por su oficio: “Y bien, Ión, he de decirte que muchas veces los he envidiado a ustedes, los rapsodas, precisamente por el arte (*tês technês*) que cultivan” (530b). Es éste de la

¹⁰ Como es sabido, el giro ‘inspiración divina’ traduce la expresión *theîa dunamis*, esto es, ‘fuerza divina’ (véase *Ion* 533d) y traduce también el término griego *enthousiasmós*; éste, combinando el vocablo *theós* (dios) con la preposición indicadora de lugar (en), evoca el encontrarse habitado por la divinidad (véase *Ion* 533e, 535c, 536b). Por este motivo, me permitiré emplear en adelante el término ‘entusiasmo’ como expresión sinónima de ‘inspiración divina’.

technê, pues, el conocimiento desde el cual se evaluará el hacer de Ión¹¹. En tanto proceder planificado, dirigido metódicamente por reglas de carácter general, y que tiende a producir un *ergon* determinado, toda *technê* involucra en sí la referencia a una cierta forma de saber especializado. Según esto, si el oficio de rapsoda ha de ser considerado conocimiento del tipo de la *technê*, habrá de comprender la confección de un producto específico sobre la base del dominio y despliegue de ciertas pautas para una adecuada ejecución.

Conviene precisar cuál es el ámbito de competencia que abarca el arte rapsódico, de modo que, a la hora de considerar el alcance del examen platónico de ese arte, se tengan en cuenta todas las funciones comprendidas en él. En primer lugar, hay que mencionar la tarea de recitación de las obras poéticas¹² y señalar que esta tarea exige capacidades tales como la ejercitación de la memoria, la entonación de la voz, la provocación de afectos, la adecuación en el modo de representar distintos personajes. En segundo lugar, la práctica del rapsoda comprende la explicación al auditorio de alguna parte de la obra que pudiera resultar oscura y referir el sentido en que el poeta ha dicho esos versos. Por último, conectado con la función de explicación, la rapsodia implica también celebrar la maestría con que el poeta presenta en su obra

¹¹ Es importante en este punto anotar una precisión respecto del término *technê*. Este término designa en griego un conjunto de actividades regidas por un método, unas reglas y pautas orientadas a algún tipo de producción; en tal medida cabe traducirlo por 'oficio' o 'técnica'. *Technai* eran, por ejemplo, la culinaria, la pesca, aunque también otras áreas disciplinares de carácter más sofisticado tales como la medicina y la arquitectura. Ahora bien, también la música, la escultura, la pintura y su composición eran *technai*. Debido a esta doble valencia, el término *technê* puede prestarse a una confusión, a saber, la de identificar los dominios de la música, escultura, etc. con las denominadas 'bellas artes'. Si se hace esta identificación se pierde de vista precisamente el aspecto central que define a una *technê*, esto es, el hecho de ser un saber especializado. Esta confusión puede obstaculizar seriamente la comprensión de lo que se discute en *Ion*, ya que en él la temática central gira precisamente en torno a la cuestión de si la interpretación poética constituye una *technê* en el sentido específico de procedimiento que involucra una forma de conocimiento. No se trata, en cambio, de dirimir si Ión recita bellamente o no a Homero.

¹² En efecto, los rapsodas se encargaban de declamar las obras poéticas, habitualmente en competiciones públicas tales como las que se organizaban en las fiestas en honor a distintos dioses, aunque también era posible que fueran invitados a participar de fiestas más pequeñas, privadas, de tipo familiar. Para realizar sus actuaciones acostumbraban a llevar ricos vestidos, adornaban su cabeza con una corona y portaban un báculo; durante las representaciones se situaban sobre un podio desde el cual declamaban y podían observar con facilidad a su público que llegaba a contar con unas veinte mil personas, esto es, el total de los habitantes de una ciudad. Las obras poéticas que habitualmente representaban estos personajes eran los poemas homéricos. Un trabajo informativo acerca de los rapsodas puede encontrarse en Schadewaldt (1965).

determinados asuntos¹³. En síntesis, recitación, comprensión y explicación, junto con elogio, son las funciones que Platón tiene en la mira cuando examina la práctica del rapsoda y pondera su eventual estatuto de *technê*. Como se verá, Platón defiende en este diálogo que el rapsoda no dispone de los conocimientos necesarios para desempeñarse en lo concerniente a las funciones segunda y tercera. Previo a ello, puede ser oportuno, sin embargo, explicitar, con base en la identificación de las tareas rapsódicas, otras dos consecuencias relevantes a la hora de hacerse cargo con mayor exactitud del tipo de práctica que Platón examina en la presente discusión.

Por un lado, se debe observar que, en la medida en que el dominio de la tarea del rapsoda incluye no sólo la declamación de las obras poéticas sino también la actividad de transmitir su significado y, por consiguiente, una previa comprensión del sentido de la obra, el oficio del rapsoda consiste en un auténtico interpretar. De hecho, en el proemio de *Ion* Sócrates delimita, aunque como al pasar, en qué consiste esa técnica del rapsoda. Ésta, afirma, comprende (i) la recitación de los versos homéricos (*ta epê*, 530c), (ii) la captación del sentido de lo que dice el poeta (*ekmanthanein, dianoian*, 530c) y (iii) la transmisión de ese sentido a sus oyentes (*tois akouousi*, 530c). Un rapsoda que realiza con competencia su oficio, concluye, es un *hermêneus* (530c). En tal sentido, cabe concluir que la práctica que Platón revisa en este diálogo es la práctica de la interpretación y el objetivo del examen es determinar si, y en qué medida, la hermenéutica constituye un conocimiento y si éste es del tipo de la *technê*¹⁴.

¹³ En *Ion*, para referirse a la actividad del rapsoda, Platón se vale de la expresión genérica *legein peri Homêrou* (“versar sobre Homero”, 530c8-9) que designa de modo muy claro la elaboración de discursos sobre Homero que el rapsoda llevaba a cabo. Esta expresión es reformulada por Íon en sus propios términos y especificada como un *pollas kai kalas dianoias peri Homêrou* (“muchos y hermosos pensamientos”, 530d3) y como un *eu kekosmêka ton Homêron* (“lo bien que presento a Homero”, 530d6-7), lo cual será posteriormente sintetizado por Sócrates en el título que otorga al rapsoda, *epainêtes* (“panegirista”, 536d3). En apoyo de esto último puede citarse también *R. x 606e1* donde se menciona a los *Homêrou epainetais* y se dice que ellos alababan a Homero como quien ha educado a la Hélade y defendían que había que aprender de este poeta lo relativo a la virtud, a los asuntos humanos y divinos; de estos *epainetai*, entre otros, se dice además (598d8) que tienen a Homero por alguien que conoce todas las artes, por un entendido en todos los oficios y por un hombre omnisapiente. Respecto a esta función del arte rapsódico puede verse Capuccino (2005).

¹⁴ Una conclusión de este tipo ha sido discutida por Capuccino (2011, 2005). La autora defiende que tomar *hermêneus* por ‘intérprete’ es un anacronismo y que en *Ion* ese término significa exclusivamente ‘portavoz’ en cualquiera de sus ocurrencias. En favor de ello Capuccino aduce que el lugar donde éste tiene más ocurrencias es en el discurso central (aparece cinco veces en *Ion* 534e-535a) y *hermêneus* allí

Por otro lado, y consecuencia lo anterior, hay que indicar que, dado que el rapsoda trabaja con discursos, a saber, los poéticos, y produce, a partir de ellos, otros discursos, esta vez propios (de explicación y encomio), el hacer hermenéutico es un tipo bien determinado de práctica, a saber, una práctica discursiva. En esta medida, la investigación platónica se emplaza en este diálogo en el marco de la siguiente cuestión: ¿es posible considerar, y bajo qué condiciones, que un tipo de práctica tal como las que trabajan con discursos, constituya un tipo de conocimiento técnico? En lo concerniente a la hermenéutica, se pregunta, en particular, si es necesario algún tipo de saber para desplegar las habilidades que se hallan implicadas en cualquier interpretación y se pregunta asimismo si esa actividad ha de ser considerada un conocimiento especializado también desde la perspectiva del objeto sobre el que trata, y no sólo desde la perspectiva estilística. El tratamiento platónico en *Ion* no versa – hay que subrayar – sobre la literatura en tanto fenómeno artístico, sino sobre las prácticas discursivas, tomando como centro la interpretación poética, esto es, una hermenéutica específica; y por transitividad, la composición de los discursos

tiene significado sólo pasivo e instrumental. De esto se seguiría que la tarea del rapsoda tal como es tipificada en *Ion* no involucraría la función explicativa, función decisiva para definir la actividad hermenéutica. Esto quedaría corroborado, según Capuccino, por el hecho de que la discusión de nuestro diálogo no gira en torno a si *Ion* comprende o no lo que dice el poeta, sino alrededor de si éste dispone del conocimiento relativo a los temas que trata. Para una discusión de la postura de Capuccino, véase Delgado (2016).

poéticos¹⁵. Quizás en este análisis Platón ha tenido en la mira también a otras prácticas del discurso en el ámbito público como, por ejemplo, la retórica¹⁶.

La creencia de Ión es, pues, que su oficio de rapsoda es conocimiento; pero, a pesar de los esfuerzos que hace por mostrar que su trabajo de interpretación constituye una experticia, la indagación de Sócrates da por resultado una rotunda negativa: “tú no eres capaz de hablar sobre Homero, en virtud de una técnica o unos conocimientos especializados” (*technêi kai epistêmêi, Ion* 530c, 536c.d, 542b)¹⁷. La demostración se lleva a cabo en dos momentos del diálogo, los cuales adoptan el conocido carácter refutatorio (*elenchos*) de las indagaciones socráticas¹⁸. En ambas ocasiones, se confronta el hacer de Ión, tal como él mismo lo describe, con dos notas estructurales que tipifican a toda *technê*. La tematización de esas notas no parte de

¹⁵ Algunas interpretaciones han sugerido que Platón habría tenido en la mira, antes que al rapsoda, al poeta mismo, y que la estrategia compositiva habría empleado al intérprete como una suerte de máscara para versar, en realidad, sobre los compositores. En este sentido, el verdadero objetivo del diálogo perseguiría atender, más que a la actividad interpretativa del rapsoda, a la naturaleza de la inspiración poética. En esta línea, puede verse Murray (1996, p. 98). Otros intérpretes rechazan la idea de que Ión sea meramente una máscara para introducir a un poeta o que sea la ocasión que presenta Platón para criticar a los sofistas y defienden, en cambio, que Ión representaría, sin más, a un rapsoda homérico contemporáneo (si bien no histórico) a Sócrates y que el propósito de Platón en este diálogo habría sido el de discutir la importancia que se le atribuía a los poemas homéricos y el de examinar el rol que éstos cumplían en su entorno cultural. Esta postura ha sido defendida por Verdenius (1943) y, más recientemente, por Capuccino (2010, p. 234ss.); esta autora sostiene, además, que, a través de la caracterización del rapsoda, Platón estaría describiendo, por contrapartida, la figura del filósofo. A mi modo de ver, y debido a que entiendo que el problema en este diálogo es el del estatuto de las prácticas discursivas, considero en el diálogo se atiende tanto a la interpretación poética como a su composición y, por tanto, como expresa Giuliano (2005, p. 143) Platón concedería aquí un “tratto di congiunzione” al rapsoda y al poeta.

¹⁶ Así lo entiende Flashar (1958) quien defiende que existe un paralelismo estructural entre los planteamientos de *Ion* y de *Grg.*

¹⁷ Merece la pena advertir que, si bien el examen socrático se dirige a su interlocutor individualmente considerado, las conclusiones no se aplican sólo a su propio modo de hacer sino que se refieren a la práctica misma que ejercita el rapsoda. Montado sobre la revisión de las creencias particulares de Ión, Platón realiza en este diálogo una segunda revisión que apunta al carácter estructural de la práctica en cuestión. Es inadecuado, en este sentido, interpretar que las críticas asestadas por Sócrates se restringen a las capacidades o deficiencias que pone de manifiesto este personaje concreto que es Ión, y que si la conversación hubiese tenido como interlocutor a otro rapsoda las críticas no alcanzarían a la supuesta *technê* del rapsoda.

¹⁸ *elenchos* (prueba, investigación) designa el proceso de refutación a que Sócrates somete a su interlocutor en determinados diálogos platónicos a fin de probar la consistencia de las creencias que ese interlocutor pone de manifiesto respecto a diferentes temas tales como la justicia, la piedad, la valentía, la amistad, etc. En el caso de *Ion* la creencia que es objeto del análisis y, finalmente, de refutación es la de que él es un *technitês* en Homero y de que, por consiguiente, dispone de una *technê* por la que ejercita su actividad de rapsoda.

una suerte de definición, sino que va apareciendo paulatinamente en el transcurso de la discusión. En esta discusión, entrelazada con el análisis del arte de la interpretación, tiene lugar la progresiva identificación de aquellas propiedades de la *technê* que son relevantes a la hora de dirimir el estatuto de esa práctica. A los fines de obtener una mayor claridad en la exposición, puede ser oportuno aquí deslindar esos niveles que en el diálogo se encuentran combinados. Referiré, en primer lugar, la consideración acerca de la estructura de todo conocimiento técnico y, en segundo lugar, el modo en que se aplican los resultados de esta consideración al caso particular del arte rapsódico.

El primer momento de la refutación (530d-533c) se funda en la consideración de que una *technê* resulta un modo de conocimiento al que corresponde un dominio unitario de objetos y que los contenidos de ese dominio están necesariamente conectados entre sí. Uno de los ejemplos que Sócrates menciona es el caso de la aritmética. Ésta es la técnica que estudia los números y las operaciones que se hacen con ellos, siendo las elementales la adición, sustracción, multiplicación y división. Según esta nota de la *technê*, la aritmética trabaja con un dominio unitario de objetos interconectados, lo cual quiere decir que las operaciones se encuentran vinculadas entre sí: cabe pensar, por ejemplo, en que la multiplicación supone la adición o la división, la sustracción. En este sentido, quien sabe aritmética está en condiciones de realizar correctamente esas operaciones, de modo que si es capaz de multiplicar ha de estar capacitado también para sumar, por caso. Esta característica de la *technê* comporta, a su vez, dos consecuencias. De ella se sigue, por un lado, que el trato que sólo resulta competente con sólo una parte de ese dominio no puede consistir en una técnica. Siguiendo con el ejemplo anterior, no sabría aritmética quien pudiera multiplicar pero no sumar, porque esta operación está supuesta en aquella, de modo que la incapacidad para efectuar la segunda, en realidad, revela que tampoco se sabía multiplicar. Pero además, y conectado con esto, esta primera nota estructural significa también que, si un experto es quien domina su objeto moviéndose con competencia por todas las parcelas del mismo, entonces será solamente el experto el que esté en condiciones también de evaluar los tratamientos que otros hagan sobre su

especialidad. Sólo el experto en aritmética está habilitado para dirimir, entre varios que se expiden sobre temas concernientes a los números y sus relaciones, la corrección de las diversas versiones que se pudieren presentar al respecto¹⁹.

La segunda parte de la refutación (536d-541d) se basa, a su vez, en la constatación del hecho de que toda técnica se especifica a sí misma y se distingue, por tanto, de las demás porque tiene un objeto particular y propio. Esta segunda nota conlleva también dos consecuencias. Por un lado, explica que a un determinado dominio de objetos se accede sólo por medio de una determinada *technê* o, formulado negativamente, a dominios idénticos no se accede por técnicas diferentes, de modo que las *technai* no pueden solaparse unas a otras²⁰. Un ejemplo que Sócrates menciona es el de la medicina. Ésta se ocupa de la salud y, por consiguiente, su incumbencia alcanza también, por ejemplo, a la determinación de una dieta adecuada. No será, en cambio, la aritmética el saber que proporcione las herramientas necesarias para tratar sobre la nutrición de un ser vivo. Si la medicina es una técnica y la aritmética, otra, se debe a que, dados dos objetos distintos, cada una de éstas se especializa en uno de ellos. Por otro lado, esta nota explica también que una *technê* no puede abarcar los objetos de todas las demás *technai* o, en otras palabras, que una *technê* no puede ser fuente de saber universal. No sería lógico que la aritmética operara en los campos temáticos que escapan a su competencia porque no son números; en este sentido, suponer que gracias a los conocimientos relativos a los números se dispone también de conocimiento en lo relativo a los asuntos políticos, por ejemplo, resulta, según Platón, un desplazamiento de área y constituye un error metódico.

La práctica del rapsoda es probada a partir de estas dos características de la *technê*, y de las consecuencias que ellas comportan. Y así como antes, en función de la

¹⁹ Véase 541b: “S.: ¿Podrá alguien identificar al que habla mejor, por ejemplo, sobre el arte aritmética, cuando hay varios tratando sobre el tema, pero sólo uno habla con competencia? I.: Sí. S.: ¿Y será la misma persona quien <podrá identificar> a los que tratan mal <ese mismo tema> u otra? I.: La misma, por supuesto. S.: ¿Y no es esta persona el entendido en aritmética?”

²⁰ Así en 537c: “S.: Y, a cada técnica, ¿no le ha asignado el dios, acaso, la tarea específica de saber de algunos temas en particular? No porque sepamos de navegación, sabremos también de medicina...” (537c); y luego: “sabemos de algunos temas por una técnica en particular, pero no seremos entendidos en los mismos por otra diferente” (537d).

claridad de la exposición, hubo que deslindar el tratamiento estructural de la *technê* del tratamiento particular de la *technê* rapsódica, ahora que se trata de aplicar los resultados de la consideración estructural al arte rapsódico es conveniente diferenciar también este tratamiento de la discusión particular con el individuo Ión. Como se verá, la práctica del rapsoda no cubre ninguna de las dos condiciones que, según se dijo, tipifican una *technê*. Los motivos que se aducen son tres. Por un lado, que esa práctica no se refiere a un dominio unitario de objetos; por otro lado, que ella se desplaza, en cambio, sobre el dominio propio de otras áreas del saber, e incluso adopta el lugar de fuente de conocimiento independiente y preeminente respecto de los objetos propios de esas áreas de conocimiento; finalmente, y decisivo, que no dispone, en realidad, de un objeto específico.

En lo concerniente al primer punto, Platón defiende que ni la tarea de comprender el sentido de una obra poética ni su explicación ni el encomio de la obra y de su compositor responden a un tipo de conocimiento; esto se debe a que estas tareas no tienen trato con un dominio unitario de objetos. Así como saberes del tipo de la aritmética, la medicina, etc., son competentes respecto de objetos tales como el número, la salud, etc., la interpretación poética versa sobre las obras literarias y sus poetas. En este preciso sentido es denominada por Platón *poiêtikê*, esto es, la práctica concerniente a un delimitado dominio de objetos, a saber, el de las obras literarias de los poetas (532c). Ahora bien, comprender, explicar y encomiar, i.e. la experticia del hermeneuta en sede literaria, ha de abarcar, por consiguiente, el dominio de todas las obras de todos los poetas²¹. Lo que defiende Platón es que, esa comprensión-explicación y elogio quedan supeditadas a una instancia anterior, a saber, a un (al menos, mínimo) entendimiento de los temas sobre los que los poetas refieren en sus obras. En efecto, ¿cómo será posible captar el sentido de lo que un compositor ha expresado, si no se entiende o no se sabe nada acerca de lo que la obra, en su totalidad o en sus pasajes, refiere? Los temas sobre los que suelen tratar los poetas son habitualmente similares: versan “sobre la guerra, sobre las relaciones recíprocas entre los hombres buenos y los malos, entre los que no tienen oficio y los artesanos,

²¹ Véase 532c en que Sócrates afirma bajo el modo de pregunta: “Porque... la poética es una totalidad, ¿no?”.

sobre las relaciones de los dioses entre sí y de éstos con los seres humanos, sobre lo que sucede en el cielo y también en el Hades, sobre la genealogía de dioses y héroes” (531c-d). Por consiguiente, un intérprete de las obras poéticas, para poder comprender y explicar lo que se dice sobre ellos, ha de entender algo de tales materias. ¿Cómo va a poder, de lo contrario, elogiar a Homero declarando que su presentación de la vida de los dioses, por ejemplo, es correcta o, incluso, mejor que la de otro poeta, por caso Hesíodo? Es necesario, por un lado, que conozca la obra de Hesíodo y que sepa algo de, por seguir con el ejemplo, la divinidad, su naturaleza, su obrar, etc. En efecto, la función de elogiar al autor de una obra presupone siempre entablar, expresa o tácitamente, una comparación con los demás y esto implica poder decir quién versa mejor sobre el tema del que en cada caso se trata. Pero, como se explicó antes, sólo resulta competente, para determinar si un discurso acerca de un tema es o no adecuado, el experto de esa área. De esta premisa metódica se desprende que, dado que el intérprete trata con obras poéticas y su tarea es versar sobre ellas, pero no es un experto en los temas de los que hablan esas obras, no es él el individuo competente para determinar el sentido de lo que el poeta ha querido decir, de explicarlo a los demás ni, mucho menos, de poder elogiar un tratamiento en desmedro de otro. Conectado con esto, hay que concluir que el experto en el área de cada caso está efectivamente en mejores condiciones de hacerlo que el rapsoda; en tal medida, y bajo este específico respecto, el experto parece superar al rapsoda en la posibilidad de interpretar aquellos pasajes de una obra poética que estén dedicados a las temáticas de su propio rubro. En cambio, el trabajo del rapsoda, para lograr una adecuada interpretación, depende del conocimiento que le provea al respecto el entendido del caso.

A diferencia de lo consignado acerca de esta primera nota estructural de la *technê*, y en particular del saber hermenéutico, Ión declara una y otra vez que su capacidad interpretativa se concentra únicamente sobre Homero, y que, en cambio, queda suspendida cuando se trata de otros poetas: “soy plenamente consciente de que sobre Homero hablo muchísimo mejor que los demás hombres y que puedo extenderme ampliamente sobre él, y todos los demás me dicen que lo hago muy bien,

mientras que sobre los otros poetas, no” (533c). Asimismo, admite que en cada caso es el experto del área el que puede expedirse respecto de qué poeta trata mejor o peor un tema: “siempre será la misma persona la que podrá juzgar quién trata con competencia y quién no aquellos asuntos de los que se habla. <...> ¿Y tal individuo no se vuelve así entendido en ambos respectos?” (532a). La habilidad de Ión no cubre, en definitiva, un universo de objetos (las obras poéticas), sino sólo una parcela del mismo; su interpretación del poeta no responde al conocimiento de los temas que aparecen en las obras del autor, de manera que, (i) para ser fiable su interpretación ha de ir vinculada al conocimiento del experto, y (ii) de lo contrario, el experto en el tema será incluso más confiable que él para efectuar su propio hacer de rapsoda.

En lo referente al segundo punto se observa que, a pesar de lo dicho anteriormente, con frecuencia la práctica de la interpretación ingresa en el dominio de otras áreas y se desplaza, en este sentido, hacia temáticas que no le son propias y sobre las cuales, por tanto, no tiene competencia para versar. Ión, por el contrario, a la pregunta de Sócrates “¿de cuál de los asuntos que trata Homero puedes hablar tú bien? Porque de todos... imposible”, responde “fíjate, Sócrates, que de todos sin excepción” (536e). Este erróneo desplazamiento tiene lugar a causa de un equivocado supuesto teórico, a saber, que la hermenéutica, por el sólo hecho de estar en contacto con determinados discursos – y en el caso de los homéricos, de aquellos discursos considerados canónicos – daría acceso al conocimiento de los asuntos sobre los que tales discursos se expiden. Este supuesto genera indebidamente un solapamiento de técnicas, ya que, si efectivamente la hermenéutica tuviera incumbencia en los asuntos que aparecen tratados por un poeta, cubriría las áreas de conocimiento que las técnicas dedicadas a esos asuntos tienen. Pero, como señala Sócrates, si se constata que dos técnicas abordan los mismos objetos, sucede entonces que en realidad son una única y misma técnica. El desdoblamiento sería meramente nominal y habría que disolver uno de los dos nombres: “si se trata de una ciencia referida a las mismas cosas que otra, ¿por qué diríamos que la una es *cual* y la otra es *tal*, cuando sería posible conocer las mismas cosas a partir de ambas?” (537e). En tal medida, si la interpretación provee del mismo conocimiento que otra área, esto sólo significaría que

una de las dos no es, en realidad, una técnica, y que ha de ser disuelta en la otra. De aquí se sigue que o bien la práctica del rapsoda dispone de un objeto específico, distinto del de los demás ámbitos del saber, o bien no es un conocimiento. Antes de avanzar en la línea de la especificidad del objeto de la hermenéutica, hay que indicar también que operar con el supuesto mencionado arriba – que gracias al trato con discursos se adquiere conocimiento sobre los objetos de esos discursos – no sólo genera un solapamiento de técnicas, sino que, más aún, produce una suerte de supeditación de todas a la presunta técnica de la interpretación, como si la hermenéutica de determinados discursos constituyera la fuente de un conocimiento universal. Contra la idea de que la hermenéutica sería una especie de meta-*technê* el diálogo argumenta que, en la medida en que los saberes especializados se identifican a sí mismos porque tienen objetos específicos, resulta lógicamente imposible que las *technai* se solapen unas a otras; y si las *technai* no pueden solaparse entre sí, entonces no puede haber tampoco una *technê* que, como tal, abarque exactamente todos y los mismos objetos que las demás.

Por el contrario, *Ion* considera, en el fondo, que la interpretación poética no es una *technê* entre otras sino una meta-*technê*, en la medida en que, según él, a partir de su ejercicio, por su contacto con la obra de Homero, ha adquirido incluso conocimiento de los asuntos sobre los que, en realidad, se ocupan específicamente las técnicas especializadas. La creencia de *Ion* es, que siendo un verdadero entendido en los discursos de Homero, resulta entendido, por transitividad, en los muchos temas sobre las que Homero trata en sus obras, porque los habría aprendido de Homero, el sabio por excelencia. Por eso defiende expresamente que es, por ejemplo, un auténtico estratega y que ha obtenido los conocimientos en ese arte gracias a Homero (*kai tauta ge ek tôn Homêrou mathôn*, 541b4-5). Ahora bien, si efectivamente *Ion* abarcara un conocimiento universal, y esto por haberlo aprendido en y desde las obras homéricas, entonces debería haber adquirido también su propia práctica de ese poeta. Sócrates enfrenta a *Ion* con la necesidad de individuar los pasajes en los que Homero trata sobre el arte rapsódico. “Vamos, *Ion*, así como yo te busqué a ti no sólo en la *Odisea* sino también en la *Ilíada* lo que hay sobre el adivino, el médico, el pescador,

seleccióname ahora tú a mí, ya que eres más experto en Homero que yo, qué hay sobre el rapsoda y su técnica, que le corresponda juzgar específicamente al rapsoda y no a los demás hombres” (539d-e). Es la pregunta por el objeto específico de la práctica del rapsoda, que constituye el tercer punto mencionado antes.

Efectivamente, como se ha anotado, en la medida en que toda *technê* es conocimiento de objetos que pertenecen todos al mismo dominio y en la medida en que cada *technê* queda especificada por ese dominio de objetos, la interpretación, si es que consiste en un conocimiento especializado, ha de contar también con un objeto propio que resulta necesario determinar. En este punto Platón introduce la categoría *to prepon*, a saber, ‘lo propio de algo’, ‘lo que conviene a algo’ (540b3) como indicador de lo que sería ese objeto específico de la interpretación poética²². Platón hace decir al rapsoda que su práctica “entiende de lo que le corresponde decir a un varón o lo que le corresponde a una mujer, a un esclavo o a un hombre libre, a un súbdito o a un gobernante” (540b). La interpretación poética consistiría, según esto, en el conocimiento de aquellas reglas que pautan la representación de los distintos personajes de una determinada obra; prestación de reglas cuyo dominio proveería al intérprete la destreza necesaria para llevar a cabo de manera exitosa esa representación. En una escena sobre asuntos bélicos, por ejemplo, el intérprete será quien sepa cómo se ha de representar correctamente a un estratega y su modo de actuar en esas determinadas circunstancias. Ejemplos de representaciones son algunas mencionadas por Sócrates dirigiéndose a Ión: “cuando cantas a Odiseo, que se precipita hacia el umbral apareciéndose a los pretendientes y disparando flechas a toda velocidad, o a Aquiles lanzándose sobre Héctor, o alguna de las lamentaciones de Andrómaca, o a Hécuba, o a Príamo” (535b). Así describe el rapsoda su propio estado emocional en los momentos de realizar sus espectáculos: “cuando represento algún

²² *to prepon* correspondería, junto con *kairos*, a uno de los tópicos claves en la concepción sofística de la retórica (cfr. Poulakos 1983, p. 36) en la medida en que, en sede sofística, un discurso debería responder, para lograr su finalidad persuasiva, (i) al preciso momento en que resulta oportuno (*kairos*) que sea pronunciado y (ii) a una audiencia particular a la que debe proporcionar un contenido adecuado (*prepon*). Según este último requisito, un orador debería captar las características formales de la situación peculiar que tipifica a su audiencia y acomodar el contenido de sus palabras a ella. En sintonía con esto también Flashar (1958, pp. 83-84) interpreta que aquí Platón pone en boca de Ión el concepto *prepon* fijado ya efectivamente como la capacidad de pronunciar un discurso acomodándose a la audiencia.

pasaje conmovedor, se me llenan los ojos de lágrimas y, en cambio, cuando interpreto algo terrible o funesto, se me eriza el pelo del miedo y el corazón me late aceleradamente” (535c). La actuación de un papel comporta la interiorización del mismo al punto de llegar a identificarse psicológicamente con él; sólo así es posible ofrecer una buena representación. Pero – defiende Sócrates – tampoco la posibilidad de lograr una buena puesta en escena puede ser escindida del previo conocimiento del asunto sobre el que se versa en cada caso. Un estratega sabe mejor que cualquier rapsoda cuáles son las actitudes que efectivamente se adoptan en situación de guerra. Y lo mismo sucede respecto de muchos otros personajes que figuran en una obra. Por eso Sócrates inquiere a Ión: “¿estás queriendo decir que sabrá más el rapsoda que el piloto qué cosas le corresponde decir a un capitán cuando el mar está en tempestad?” (540b), “¿qué corresponde que diga una hiladora sobre el trabajo de la lana” (540c); o también: “qué corresponde que diga un enfermero, ¿lo sabrá más el rapsoda que el médico?” (540c). La interpretación, también por este lado, requiere del saber del experto; caso contrario, no será exitosa y, mejor que el rapsoda en este aspecto actuará el experto en el área de que se trate. Éste es el motivo por el que Platón hace declarar a Sócrates que, en última instancia, tampoco al representar está desplegando él unos conocimientos sino que se encuentra en un estado de entusiasmo poético contagiado por una Musa.

c. La presencia de una inspiración divina

En un extenso discurso Sócrates introduce la idea que explica el dilema planteado por el caso de Ión: éste no dispone de una competencia cognitiva pero es capaz de pronunciar hermosos pensamientos sobre Homero porque está sujeto a una específica inspiración divina²³. El discurso viene, en tal medida, a complementar la parte estrictamente negativa de la constatación alcanzada (el rapsoda no posee una *technê*) con otra parte, positiva, concerniente al carácter de esa actividad.

Sócrates se vale de la famosa imagen de la piedra magnética con la que, en lenguaje poético, explica el modo en que tiene lugar el entusiasmo. Esa piedra posee la

²³ Un exhaustivo estudio de los precedentes literarios relativos a la doctrina del entusiasmo poético se encuentra en Capuccino (2010, pp. 211-228) y en Giuliano (2005, pp. 158-182).

cualidad de atraer anillos de hierro de modo directo y de contagiar a esos anillos esta misma propiedad, de modo que los que están en contacto directo con ella puedan, a su vez, atraer a otros anillos más y conformar así una extensa cadena. La composición poética tiene lugar de modo semejante a la configuración de esa cadena magnética: la Musa entusiasma con su influencia a unos cuantos poetas y les comunica a éstos, además, su poder de entusiasmar a otros, de modo que atrayendo más componentes llega a conformarse con todos una larga cadena de entusiasmados. Tras aplicar la idea general de que un entusiasmo de origen divino inspiraría a los poetas, Sócrates se centra en los poetas líricos y entabla comparaciones especialmente fructíferas con vistas a dar cuenta del modo de ser del poeta en general. En primer lugar, manifiesta, los líricos componen de modo semejante a como danzan los coribantes, esto es, bajo un estado peculiar de posesión divina. Además, ellos pronuncian sus poemas al modo como las bacantes sacan de los ríos leche y miel, esto es, en éxtasis y fuera de sí. La comparación de la lírica con la miel ofrece a Sócrates la oportunidad también de fijar la atención en la semejanza de los poetas con las abejas y desembocar así en una suerte de caracterización ilustrativa del mismo: el ser del poeta es alado, ligero, sagrado. La declaración de que la Musa estaría al inicio de la cadena poética consigue exponer también, en segundo término, por qué los poetas frecuentemente encuentran afinidad por un determinado género literario y disponen de un especial y exclusivo talento para ello. Los grupos de poetas se reúnen cada uno en torno a la Musa que encabeza la cadena correspondiente y que ‘domina’ a todos sus componentes. Para echar luz sobre esta idea de que la inspiración divina –y no una habilidad técnica– se encuentra en el origen de la composición poética, Sócrates invoca un ejemplo que considera paradigmático, a saber, el caso del poeta Tínico. Según explica el filósofo, el peán que habría hecho famoso a Tínico es la única obra de este poeta digna de ser mencionada y, dato muy elocuente de por sí, en ella el poeta ha declarado que la misma consiste en una ‘invención de la Musa’, esto es, no una obra de su propio ingenio. De tal ejemplo, concluye Sócrates, se vale la divinidad para persuadir a los hombres de que la poesía no es asunto del ámbito humano sino divino y de que, por consiguiente, no es tampoco fruto de un quehacer de los hombres sino que es una creación del dios. El

poeta es, en esta creación, únicamente el portavoz de la divinidad. Y así como la buena poesía llega a los hombres de parte de los dioses por el intermedio de los poetas que harían de intérpretes de la divinidad, así también los rapsodas son, a su vez, mensajeros de los poetas y, por consiguiente, mensajeros de mensajeros. Al declamar pasajes especialmente emotivos, él mismo – refiere *Ion* – llega a sugestionarse tanto que acaba por creerse presente en esas escenas. De aquí se desprende que el rapsoda, en esos momentos, no está en sus cabales y que tampoco lo está el espectador, último anillo de la cadena de entusiasmados.

Platón escoge un motivo que, procedente de la doctrina tradicional para referirse al origen de la creación poética, constituye un gran elogio²⁴. En efecto, declarar que el poeta es un inspirado por los dioses significa afirmar que su obra profiere nada menos que palabras divinas y que, incluso, él mismo en persona ha estado en contacto con la divinidad. El hecho, por tanto, de que Sócrates consigne que el rapsoda es, a través de su poeta, sujeto de un contagio divino, lejos de ir en detrimento de su oficio, resulta un halago a su quehacer. El punto es que en *Ion* tal elogio no impugna, sin embargo, la constatación previa de que la interpretación poética – tal como es presentada en la refutación – no involucra conocimiento. Pero no por esto hay que olvidar que la de ‘inspirado’ es una elevada calificación, y que no parece ser ni exclusiva ni principalmente una crítica al oficio rapsódico²⁵.

²⁴ Sobre la poesía como autorizada fuente de verdad en la tradición griega véase Murray (1996, p. 10); también Detienne (2004, p. 10).

²⁵ La doble valencia – elogio y crítica – que comporta el tópico de la inspiración en este análisis platónico ha generado interpretaciones diversas respecto al carácter que el filósofo habría atribuido a este motivo. A este respecto, la literatura existente es muy nutrida, pudiendo clasificar las distintas interpretaciones del siguiente modo. Por un lado, a favor de tomar por irónico ese empleo del entusiasmo poético se expide Méridier para quien la atribución al poeta de una inspiración divina es “une concession de politesse, et au fond une pure ironie” (1931, p. 17). En la postura opuesta se ubica, en cambio, el estudio más reciente de Giuliano quien sostiene que la doctrina del entusiasmo poético ha de ser tomada seriamente pues trataría de dar cuenta específicamente del carácter irrepetible del fenómeno de la producción estética (2005, p. 157): “appare priva de fondatezza l’ipotesi che una tale esistenza <di una divina ispirazione> abbia ammeso ironicamente” (p. 190). En esta misma línea, puede verse el estudio de Büttner (2011, p. 111-129); basándose en un pasaje de la *EE*, según el cual el entusiasmo puede tener su origen en el *noûs*, entiende que la irracionalidad de la inspiración no es un impulso estético sub-racional, sino más bien de alcance supra-racional para captar, por ejemplo, principios éticos. Una tercera versión, propugnada por Murray, defiende que la composición platónica de la inspiración poética es en *Ion* ambigua y que los lectores nos quedamos, tras la lectura de la obra, al igual que el personaje *Ion*, en un estado mental de aporía, incapacitados para decidir cómo hay que leer el elogio de Sócrates a los poetas (1996, p. 10).

El motivo de la inspiración divina que contagia a toda una cadena de anillos da expresión al elemento estructural que caracteriza a todo trabajo hermenéutico, a saber, la mediación. En efecto, del poeta se dice que es un *hermênês*, un mensajero de su Musa (534e), en la medida en que profiere palabras que recibe de otro y que comunica, a su vez, a los demás; y del rapsoda se dice que es *hermêneôn hermênês*, un mensajero de mensajeros (535a), en la medida en que también él transmite lo que su poeta dice. En tal sentido, como ya apareciera en el proemio del diálogo, también aquí Platón está tematizando la cuestión de la hermenéutica. Y, al igual que se ha ido constatando a lo largo del planteamiento indagatorio, no es tampoco aquí una preocupación estética lo que motiva la introducción del tópico de la inspiración divina.

Ahora bien, en la descripción de la hermenéutica por así decir ‘inspirada’, a diferencia de la presentación que se hizo de ella en el proemio, prima la referencia a los elementos de irracionalidad que caracterizan al fenómeno del entusiasmo. En efecto, el influjo de las Musas, que tiene lugar al modo de una toma de posesión, requiere previamente una suerte de vaciamiento que anula las capacidades racionales del individuo: los poetas líricos se parecerían a los coribantes que en sus ritos no danzan mientras están en sus cabales (*ouk emphrones ontes*, 534a); el genio lírico sólo compone cuando el poeta se encuentra fuera de sí (*emphrones ousai ou*, 534a); cualquiera sea el género que cultive, el poeta es incapaz de crear cuando todavía no está despojado de la razón (*ekphrôn kai ho noûs mêketi en auto*, 534b); y de conseguir este despojo se ocupa activamente el dios (*ho theos exairoumenos toutôn ton noûn*, 534c); esa influencia divina afecta a la dimensión noética del alma (*nous mê parestin*, 534d). También en el caso particular del rapsoda se comprueba este fenómeno psicológico, pues al representar pierde dominio de sus capacidades intelectuales (*emphrôn*, 535b) y llega, incluso, a perder el sentido de la realidad durante la representación (535c).

La afinidad de los inspirados entre sí es, además, parcial y excluyente, en la medida en que el entusiasmo embarga sólo a un poeta respecto de una Musa, y a un rapsoda respecto de un poeta y, si bien los anillos de una misma cadena penden imantados todos por la fuerza divina, es una única Musa la que lo hace en cada caso,

es decir, cada cadena reúne anillos que comparten la afinidad sólo por un único género literario, y no por los demás. Es lo que le sucede a *Ion* cuya actividad de interpretación quede restringida, como él refiere una y otra vez, a Homero y su poesía (534c, 536a.c). Desde este respecto, la tarea hermenéutica del inspirado aparece caracterizada como una práctica relativa a una parcela de asuntos y compositores.

El entusiasmo aborda al inspirado desde fuera, permanece ajeno a él y no afecta ni modifica sus propias capacidades, de modo que la interpretación resultante de ese entusiasmo no constituye el producto de una destreza de la que se hace uso en las otras próximas oportunidades. Expresiones muy similares entre sí concurren a dar cuenta de la posesión de que es sujeto el inspirado: la musa “se vale de ellos...” (534c); “hablándonos a través de sus personas, así se expresa” (534d). La hermenéutica inspirada no responde, en tal medida, a una habilidad.

Y, dado que son esporádicas las ocasiones en que adviene la fuerza divina, una hermenéutica que procede de ella tiene un mero carácter intermitente. Los poetas componen sólo cuando la potencia de su Musa los domina, y los rapsodas representan sus obras en los momentos en que se encuentran bajo el efecto de esa posesión, todo lo cual es expresado en el texto mediante la recurrencia a serie de conjunciones y adverbios temporales que acentúan precisamente la idea de que la experiencia del entusiasmo sobreviene en un tiempo determinado, que adviene de modo imprevisible y que tiene una duración acotada²⁶. Esta hermenéutica no responde, según puede verse, a la actualización de una capacidad estable, como sucede, en cambio, en el caso de la disposición de una *technê*.

Si se confronta esta descripción del entusiasmo poético con la indagación de las notas típicas de la *technê* del rapsoda, se observa que el motivo de la inspiración divina tiende a tipificar a una práctica en la que la tarea de la interpretación procede de un fenómeno que representa exactamente la carencia de las notas estructurales de cualquier *technê*. Si bien en una primera lectura del discurso central, se podría tener la

²⁶ Véanse al respecto las siguientes indicaciones: <los poetas> “no componen... sino transportados y poseídos...”, “pero cuando están en sus cabales, no” (*epeidan*, 534a), “y cuando todavía no (*mêketi*, 534b) está endiosado... es incapaz de componer. Y tampoco mientras...” (*heôs*, 534b); es durante el espectáculo que el rapsoda se ve pleno de recursos (532c, 533c, 535c); “tú, *Ion*, te muestras creativo en Homero exclusivamente cuando alguien lo recuerda” (536c).

impresión de que el tópico del entusiasmo es introducido por Sócrates como una respuesta verdaderamente alternativa al resultado negativo de la refutación, la conclusión “no eres un *technitês*” no se ve, en realidad, compensada con la declaración “eres un inspirado”. Lo que emerge de la confrontación anterior es, a mi modo de ver, que el tópico de la inspiración recoge el tema de la práctica rapsódica y que, tras el examen de esa práctica a la luz de las notas estructurales de la *technê*, ofrece el reverso de éste mostrando que la del rapsoda es una práctica que (i) no trata con la totalidad de un área del conocimiento, sino con una parte del mismo, (ii) no responde a un saber específico sino a una afición de carácter selectivo y (iii) no comporta el manejo de unas destrezas cognitivas sino de un advenimiento esporádico.

III. Condiciones para la habilitación de la hermenéutica

A modo de recapitulación, vale la pena puntualizar los siguientes aspectos.

El planteamiento con el que se aborda la cuestión de la interpretación literaria no responde en este diálogo a un interés por así decir estético, esto es, relativo a la adecuada producción y recepción de la poesía; la tematización tiene lugar, más bien, desde un punto de vista específico que es de corte estrictamente epistemológico. En efecto, la pregunta que atraviesa el análisis del diálogo apunta a examinar las condiciones que habría de involucrar toda práctica que, como la de interpretar – comprender, transmitir, elogiar – una obra poética, habría de cubrir para llevar a cabo adecuadamente su objetivo, o dicho con otras palabras, se trata de identificar las condiciones necesarias que habría de cubrir un tipo de saber hermenéutico.

El modelo al que se recurre para analizar la práctica de la interpretación poética es en *Ion* el de la *technê*, esto es, el de un saber especializado. De este tipo de saber se destacan en el diálogo dos de sus características fundamentales, a saber, la de ser un abordaje a un dominio unitario de objetos y la constituirse a sí misma a partir de un objeto específico. Este modelo epistemológico ofrece, pues, el patrón a partir del cual se examina una práctica, siendo ésta una particular práctica de índole eminentemente discursiva.

El motivo de la inspiración divina no es introducido para referirse a la posibilidad de que en el origen de la poesía tenga lugar un fenómeno de carácter sapiencial superior. El de la inspiración es, más bien, un tópico que viene a significar exactamente la misma conclusión a la que se arriba en los dos momentos refutatorios, a saber, que la carencia de conocimiento por parte del rapsoda *lón*, y de todo aquél que lleve a cabo su oficio al modo en que *lón* lo hace. Los términos en que se expresa la conclusión en el discurso socrático es elogioso y, por tanto, más aceptable, pero la conclusión es la misma.

La mediación que lleva a cabo el inspirado es distinta o, más aún, opuesta a la mediación que en el proemio se le adjudica al hermeneuta *technitês*. Un saber hermenéutico implica, según se dice allí, “conocer exactamente el sentido de los versos y no sólo aprenderlos de memoria” y “llegar a ser para sus oyentes el intérprete del sentido de lo que dice el compositor” (530c). En este sentido, cabe distinguir al interno del diálogo la referencia a dos tipos de ejercicios interpretativos, uno desvinculado del conocimiento y otro, en cambio, de carácter técnico, que constituiría un saber.

Junto con la crítica a un modo de interpretación divorciado del conocimiento, y como su contrapartida, emergen en el transcurso del diálogo los elementos que comprendería un hacer que trabajara efectivamente con conocimiento de causa. La crítica platónica alcanza a un tipo de práctica que operaría disociada del conocimiento del asunto sobre el que versa el discurso que se procura interpretar. En cambio, y es la tesis fuerte de Platón, un saber que efectivamente conduzca a la adecuada interpretación de un discurso incluye necesariamente un pasaje previo por el conocimiento del correlato externo al que el discurso se refiere. Dicho de otro modo, la hermenéutica trabaja como conocimiento si y sólo si se emplaza en una específica relación de dependencia respecto del conocimiento de los asuntos de que se trata en los discursos; conocimiento que, a su vez, compete a los saberes especializados en esos determinados asuntos. En esta línea habría de moverse, según parece entenderlo Platón, una eventual rehabilitación de las técnicas discursivas. De lo contrario la hermenéutica no dejaría de ser sino una mera práctica librada a error que, en el mejor

de los casos, podría proceder de una mera afición y obtener exitosos resultados sólo de manera más o menos casual.

En última instancia, el interés de Platón en este diálogo reside en mostrar que una práctica discursiva no puede prescindir del conocimiento de los objetos que abordan otras áreas del saber y que, menos aún todavía, puede proveer por sí sola del conocimiento concerniente a esas áreas. Al contrario, las discursivas son siempre técnicas subsidiarias de las ciencias que se ocupan de los temas tratados en los distintos discursos del caso. El hecho de que *Ion* se ocupe de Homero no es un dato trivial para el tema del diálogo; los asuntos de los que el poeta se ocupa son, según Platón, objetos específicos de campos del saber bien definidos que no caen bajo el dominio ni del arte de la composición poética ni del arte de la interpretación. Por el contrario, son objeto de estudio, de acuerdo a cada caso, de la ética, la política, la teología. Platón analiza, en última instancia, la competencia que se había adjudicado a la poesía vigente en su tiempo como fuente de todo saber.

Bibliografía

1. Büttner, S. 2011. Inspiration and inspired Poets in Plato's Dialogues. En: Destrée, P. y Herrmann, F. G. (ed.), *Plato and the Poets*. Leiden: Brill.
2. Capuccino, C. 2005. *Filosofía e Rapsodi*, traducción y comentario dello *ione platonico*. Bologna: CLUEB.
3. Capuccino, C. 2011. Plato's *Ion* and the Ethics of Praise. En: Destrée, P. y Herrmann, F. G. (ed.), *Plato and the Poets*. Leiden: Brill.
4. Dalfen, J. 1974. *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München: Wilhelm Fink Verlag.
5. Delgado, C. 2016. Miradas en anverso y reverso: 'Inspiración' y *technê* en el *Ion* platónico. *Myrthia*. Revista de filología clásica de la universidad de Murcia, 31, 83-102.

6. Detienne, M. 2004. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, prefacio P. Vidal-Naquet, traducción J. J. Herrera. México: Sexto Piso, México.
7. Diogenes Laertius (Diógenes Laercio) *Vitae philosophorum*, vol. I-II, edición a cargo de M. Marcovic, Stuttgart y Lipsia, Bibliotheca Teubneriana, 1999; vol. III: Índices, edición a cargo de H. Gärtner, München y Leipzig, K. G. Saur Verlag, 2002.
8. Flashar, H. 1958. *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
9. Giuliano, F.M. 2005. *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
10. Gonzalez, F. 2011. The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus*. En: Destrée, P. y Herrmann, F. G. (ed.), *Plato and the Poets*. Leiden: Brill.
11. Griswold, Ch., "Plato on Rhetoric and Poetry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-rhetoric/>](http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-rhetoric/).
12. Lidell, H.–Scott, R., Greek-english lexicon: revised suplement, Clarendon Press, Oxford, 1996, rev. H.S. Jones, R. McKenzie.
13. Murray, P. 1981. Poetic inspiration in early Greece. *JHS* 101, 87-100.
14. Murray, P. 1996. *Plato on Poetry. Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*. Cambridge/UK: Cambridge University Press.
15. Platón, *Apología de Sócrates*, traducción, análisis y notas de A. Vigo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001.
16. Platón, *Diálogos VIII. Leyes (I-VI)*, Biblioteca Clásica Gredos, introducción, traducción y notas F. Lisi, Madrid, 1999.
17. Platón, *Íón*, traducción, notas e introducción de C. Delgado, Colihue, 2016.

18. Platon, *Œuvres complètes*, IV.1, traducción de L. Méridier, París, Les Belles Lettres, 1931.
19. *Platonis opera*, J. Burnet (ed.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I-V, Oxford, 1900-7.
20. Pöhlmann, E., "Enthusiasmus und Mimesis: Zum platonischen Ion", en *Gymnasium*, 1976 (83), pp. 191-208.
21. Poulakos, J. 1983. Toward a Sophistic Definition of Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 16/1, 35-48.
22. Schadewaldt, W. 1965. *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*. Stuttgart: Koehler.
23. Verdenius, W. 1943. L' *Ion* de Platon, *Mnemosyne*, 233-262.

III. Logos

La cama de Platón

Esencia y arquetipo en la Teoría de las Formas*

Plato's Bed
Essence and archetype in the theory of Forms

Por: John Thorp*

Western University, London Ontario, Canada

Email: jthorp@uwo.ca

Fecha de recepción: 01/01/2019

Fecha de aprobación: 30/01/2019

Resumen Me ocuparé aquí de abordar una tensión profunda y fundamental presente en la Teoría de las Formas de Platón, a saber, la tensión existente entre comprender las Formas como *arquetipos* por un lado y como *esencias* por otro. Un arquetipo es un ejemplo preeminente de su clase que incorpora los estándares más altos en sus virtudes particulares. Una esencia, en cambio, es el denominador común más alto de una clase de cosas, sus condiciones necesarias y suficientes si se quiere. Platón parece inclinarse más por una u otra concepción en diferentes momentos de su obra, pero no parece advertir la diferencia entre ambas. Una manera útil de captar la distinción, al menos parcialmente, es pensando en lo que significa la palabra 'ideal'. La palabra tiene (al menos) dos significados: por un lado, puede significar "concebido o considerado como perfecto o inmejorable en su clase". Por otro lado, su segundo significado carece de esta fuerza normativa y significa, en forma evaluativamente neutra, "perteneciente al mundo de la mente -en lugar de a la realidad concreta". (Piénsese en la diferencia entre "un matrimonio ideal" y la ficción de la química teórica, "un gas ideal"). A veces las Formas de Platón parecen ser entendidas como 'ideales' en el primer sentido normativo; en otras ocasiones, parecen más neutrales, con 'ideal' usado en el segundo sentido. ¿Es la 'cama ideal' la mejor posible de las camas? ¿O es la 'cama ideal' simplemente el conjunto de propiedades que las camas tienen en común, la idea de cama? ¿Es el arquetipo de 'cama' o la esencia de 'cama'? Cualquiera de las opciones que tomemos resulta problemática.

Palabras claves: Formas-arquetipo-esencia-idea de cama-Platón

Abstract This article argues that there is deep and pervasive tension in Plato's Theory of Forms, a tension of which he was himself unaware: the tension between

* Agradezco a María Angélica Fierro por incluirme en el Taller de Filosofía Antigua (UBA, Julio del 2018), donde una encarnación preliminar de este trabajo vio la luz por primera vez. Agradezco también a todos los que participaron en la discusión ese día. Asimismo, estoy profundamente agradecido a Justina Díaz Legaspe, mi colega en Western University, Canada, por su colaboración en la preparación de la versión española de este y otros textos.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford (Reino Unido). Profesor Emérito de la Western University, London Ontario (Canadá).

understanding Forms as *archetypes* on the one hand, and as *essences* on the other. An archetype is a preeminent example of its class, reaching the highest standards of its particular nature. An essence, by contrast, is the highest common denominator of a class of things – its necessary and sufficient conditions, if you like. Plato seems to be pursuing the one or the other of these ideas at different junctures in his work, but he never seems to notice the difference between them. A useful way to capture this distinction is to think about the word “ideal”. The word has (at least) two senses: on the one hand it can mean “conceived or regarded as perfect or supremely excellent in its kind”; on the other hand it can lack this normative force and just mean something like “belonging to the world of the mind, rather than to concrete reality”. (Think about the difference between “an ideal marriage” and that fiction of theoretical chemistry, “an ideal gas”.) Sometimes Plato seems to understand his Forms as being ideal in the first, evaluative, sense; at other times he seems to understand them more neutrally, ideal in the second sense. Is the “ideal bed” the best of all imaginable beds? Or is the “ideal bed” simply the conjunction of the common and necessary properties of all beds? Is it the archetype of bed, or the essence of bed? Either option will face problems.

Keywords: Forms-archetype-essence-idea of bed-Plato

Cómo citar este artículo:

APA: Thorp, J. (2019). La cama de Platón. Esencia y arquetipo en la Teoría de las Formas. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 283-303. Recuperado de: (agregar dirección web)

I. El problema de los carpinteros

En el Libro X de la *República*, Platón critica notoriamente las artes gráficas (en especial la pintura) y la poesía, y ofrece una justificación para eliminarlas del Estado. Poniendo objetos como camas o sillones como ejemplo, afirma que por cada uno hay en realidad tres de ellos: en primer lugar está la cama ideal, creada por Dios; además están las camas individuales, construidas por los carpinteros; finalmente, están las imágenes de las camas, obra de los pintores:

¿No son tres las camas que se nos aparecen, de una de las cuales decimos que existe en la naturaleza y que, según pienso, ha sido fabricada por Dios?... Otra, la que hace el carpintero.... Y la tercera, la que hace el pintor.... Entonces el pintor, el carpintero, Dios, estos tres presiden tres tipos de camas. (*República* 597b; tr. C. Eggers Lan)

El meollo de su crítica a la obra de los pintores es que ocupan el tercer lugar en la escala de alejamiento de la realidad. La cama ideal, hecha por Dios, es realmente real; la cama individual producida por el carpintero representa la cama ideal, y la imagen creada por el pintor -basada en una cama particular-, es entonces una copia de la copia: está doblemente disminuida en su precisión y verdad y, por tanto, se halla en un tercer puesto en la jerarquía de la realidad (para ponerlo en términos grandilocuentes). Es como una fotocopia de una fotocopia del original.

A mí me parece que la manera más razonable de designarlo [al pintor] es “imitador” (*mimētēs*) de aquello de lo cual los otros son artesanos (*dēmiourgoi*)... ¿llamas consiguientemente “imitador” al autor del tercer producto contando a partir de la naturaleza? (*República* 597e; tr. C. Eggers Lan)

Así, tenemos una imagen según la cual Dios y el carpintero son ambos creadores (*dēmiourgoi*), pero el pintor es un mero imitador (*mimētēs*).

Aquí, sin embargo, hallamos una tensión con otra idea, la idea de que el carpintero “dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas...” (*pros tēn idean blepōn*) (596b). Parecería, entonces, que lo que el carpintero hace es bastante parecido a lo que hace el pintor: imitación. Allí donde el pintor imita una cama particular, el carpintero imita la cama ideal.

¿Cuál es, entonces, el *status* del carpintero? ¿Es un creador? ¿O es un imitador? ¿Puede Platón conservar ambas opciones? Si el carpintero es un creador, no parece necesario que sea la Forma de la Cama la que guíe su mano. Si es un mero imitador, parecería ser tan merecedor de desprecio como el pintor: el Estado ideal de Platón debería prescindir tanto de carpinteros como de pintores y poetas. Todo indica que hemos atrapado a Platón inmerso en un dilema acuciante.

II. Dos concepciones de las Formas

Este dilema, creo yo, proviene de una tensión profunda y fundamental presente en la Teoría de las Formas que atraviesa toda su obra. Esto es, la tensión existente entre comprender las Formas como arquetipos por un lado y como esencias por otro. Un arquetipo es un ejemplo preeminente de su clase que incorpora los estándares más altos en sus virtudes particulares. Una esencia, en cambio, es el denominador común más alto de una clase de cosas, sus condiciones necesarias y suficientes si se quiere. Platón parece inclinarse más por una u otra concepción en diferentes momentos de su obra, pero no parece advertir la diferencia entre ambas.

Una manera útil de captar la distinción al menos parcialmente es pensando en lo que significa la palabra ‘ideal’. La palabra tiene (al menos) dos significados: por un lado, puede significar “concebido o considerado como perfecto o inmejorable en su clase”, tal como en expresiones como “un matrimonio ideal” o “un día de verano ideal”. Por otro lado, su segundo significado carece de esta fuerza normativa y significa, en forma evaluativamente neutra, “perteneciente al mundo de la mente -en lugar de a la realidad concreta-”, tal como en expresiones del tipo “el número ideal”, “un gas ideal”, o en oraciones como la siguiente: “No hay insectos ideales, de los cuales los escarabajos y las mariposas son meros reflejos; lo que vemos es lo que hay”.¹

¹ Tudge (2005, p. 46).

A veces las Formas de Platón parecen ser entendidas como ‘ideales’ en el primer sentido normativo; en otras ocasiones, parecen más neutrales, con ‘ideal’ usado en el segundo sentido. ¿Es la ‘cama ideal’ la mejor posible de las camas? ¿O es la ‘cama ideal’ simplemente el conjunto de propiedades que las camas tienen en común, la idea de cama? ¿Es el arquetipo de ‘cama’ o la esencia de ‘cama’?

El arquetipo de la cama sería la idea de la mejor cama posible, la más admirable, la más hermosa, la más deseable, la más perfecta de entre todas las camas. A los ojos de Platón y sus amigos, bien podría haber sido esta la más famosa de todas las camas griegas: la cama matrimonial de Odiseo y Penélope, una cama tallada en madera de olivo y, de hecho, en la madera misma de un olivo vivo, aún arraigado en el suelo de la habitación. O, dejando de lado la leyenda, quizás sería la cama más excelsa de las fabricadas por el mejor ebanista de Atenas. De una manera u otra, la cama ideal sería ciertamente un objeto impresionante y de alta categoría.

La esencia de la cama, por otro lado, sería un tipo de entidad modesta y escueta: no más que “un mueble de madera donde recostarse”. Como tal, tendría unas pocas características particulares. Para ponerla en palabras más laxas, diríamos que no tendría *accidentes*.

Como dije, Platón no establece esta distinción, no hace uso del término ‘arquetipo’ o de la palabra ‘esencia’. Si bien es cierto que los traductores a veces usan ambas al hablar de las Formas, también es verdad que no las usan en el sentido técnico presentado arriba. Por ejemplo, Patricio de Azcárate, en su traducción pionera, habla de “una sola cama esencial” (*República* 597c), pero ‘esencial’ es aquí simplemente una traducción del griego *en tēi physei, en su naturaleza*: no implica nada sobre la riqueza o la ausencia de detalle de la entidad en cuestión.

Ahora bien, las dos caracterizaciones posibles del carpintero (como imitador y como creador), están estrechamente relacionadas con estas dos concepciones de las Formas. Si la Forma de la cama es la cama ideal en el sentido de *arquetipo*, entonces el carpintero es un imitador. Aún más, es casi un imitador inevitablemente inadecuado: lo que produce será necesariamente inferior a la cama ideal que le sirve de modelo. Su creación será una degradación de la idea original; así, él será una especie de estafador que rebaja el plateado del original al mero cobre de la copia. Allí donde la cama ideal esté hecha de madera de olivo, la copia estará hecha de pino o de arce; si la cama ideal tiene un entramado de cuero, la copia estará hecha de cáñamo o tripa; allí donde la cama ideal exhiba un tallado original, la copia se mostrará lisa, y así. De la misma manera en que el pintor reduce la cama real que le sirve de modelo a una imagen bidimensional, el carpintero rebaja la cama ideal usando una madera más barata, omitiendo los detalles tallados, y sustituyendo cuero por tripa en el encordado. El carpintero, en esta lectura, es tan merecedor del oprobio de Platón como el pintor: los dos trabajan depreciando los originales que toman como modelos. El carpintero es entonces considerado aquí como un imitador, de la misma manera en que el pintor es un imitador: ninguno de ambos es un creador.

Esta imagen, por supuesto, concuerda con una línea de pensamiento familiar en Platón: las cosas de este mundo solo son copias imperfectas de las Formas. Dos varas pueden ser meramente aproximadas en longitud, porque la verdadera igualdad solo puede ser hallada en el mundo de las Formas; ninguna constitución terrena alcanza exactamente el nivel de la Constitución Ideal sino que siempre se queda corta; la estructura misma del cosmos está lejos de ser el Ideal, porque está constreñido a replicar la eternidad en tiempo, y así.

Nos queda, sin embargo, la otra posibilidad, de acuerdo con la cual la Forma no es un arquetipo sino una *esencia*. Si la Forma es una esencia -una cosa austera o desnuda- entonces todo lo que el carpintero tiene que hacer para copiar la Forma es crear un mueble de madera donde recostarse: queda a su antojo si lo fabrica con madera de olivo, de roble, de pino o de arce; es él quien decide si la decora con tallados, o cómo estará constituido el entramado; es asunto de su libre creatividad si la cama tiene cuatro, seis u ocho patas.

Y la razón para ello es que la Forma misma no contiene tales especificaciones. Considerada como un objeto en sí mismo, la Forma de la cama, al ser una esencia, es de madera, pero no de un tipo de madera específico; tiene un entramado, pero no de un material en particular; tiene patas, pero no un número determinado de ellas; tiene superficies visibles, pero si están o no decoradas no está determinado. Es un objeto que tiene muchas propiedades indefinidas; ¡un objeto con muchos huecos y muchos agujeros! Y, partiendo de su contemplación de un objeto tan poroso, el carpintero ejercitará su creatividad decidiendo cómo completarlo, cómo rellenar estos huecos. En esta perspectiva, el carpintero es realmente un creador más que un mero imitador. Todo hueco ontológico, todo espacio indeterminado en la Forma, es una invitación para que el artesano encienda su chispa creadora. El trabajo del artesano es el de completar los espacios de indeterminación, determinar los determinables.

Comenzamos con la inquietud de que Platón, en su discusión acerca del trabajo de los artesanos en el Libro X de la *República*, parece ser llevado en direcciones opuestas. Por un lado, describe a ambos como si trabajaran fijando su mirada en la Forma, lo cual sugiere que son imitadores, copistas. Por otro lado, empero, en la discusión de las tres camas, el artesano -el carpintero- es presentado como un creador, como Dios, mientras que el pintor es un mero imitador. Uno no puede dejar de preguntarse si ambas visiones pueden ser reconciliadas.

Se ha sugerido que *pueden* ser reconciliadas, pero solo si entendemos a las Formas como esencias, entidades que tienen huecos que deben ser completados. Solo en ese caso el trabajo del artesano involucra creación. Si, por otro lado, las Formas son arquetipos, entonces el trabajo de los artesanos se reduce a generar malas copias, imitaciones empobrecidas; precisamente el defecto que Platón encuentra en los pintores que quisiera eliminar del Estado. Para salvar el honor de los artesanos, las Formas deben ser esencias, no arquetipos.

III. El titubeo de Platón

Escribí arriba que existe una tensión en el trabajo de Platón entre las Formas como arquetipos y las Formas como esencias. No quiero sugerir con esto que Platón tenía en mente dos ideas claras y diferentes, y que las mezcló, las *confundi*ó. Una acusación tal sería un anacronismo. Quiero decir que ahora podemos ver, con la visión retrospectiva que nos dan dos milenios y medio de distancia, que su pensamiento contenía el germen de dos ideas que nosotros ahora podemos diferenciar, pero que él no pudo. No deberíamos subestimar hasta qué punto Platón estaba haciendo el trabajo preliminar necesario para llegar a donde estamos, aventurándose en las primeras propuestas tentativas sobre ontología y epistemología conceptual, sobre universales. Es mejor pensarlo como tanteando a ciegas en un terreno metafísico oscuro que, desde entonces, se ha vuelto mucho más luminoso. Y, con una luz más potente, podemos ver dos concepciones diferentes y fundamentalmente incompatibles de las Formas atravesando su obra. A veces encontramos a Platón en el camino hacia una, y a veces lo hallamos en rumbo hacia la otra, sin estar nunca consciente de la diferencia: va a la deriva de uno a otro y de regreso al primero. A modo de ilustración, permítanme seleccionar algunos pasajes donde Platón parece estar trabajando con una u otra idea:

Evidencia para las Formas como arquetipos

El ideal entendido como arquetipo parece estar presente en todos los pasajes en los que hay una sensación de entusiasmo, casi de excitación mística, al llegar a la aprehensión de las Formas. Textos bien conocidos en el *Simposio*, el *Fedro*, la *República* y la *Séptima Carta* presentan esta excitación abrumadora y se preguntan por aquello que el sujeto experimenta al llegar a conocer las Formas, especialmente las Formas superiores. Consideremos, por ejemplo, este texto de *Fedro*:

Entonces éramos instruidos entre los misterios en aquel que es justo llamar el más dichoso, el cual celebrábamos siendo íntegramente nosotros mismos y sin padecer los males que nos aguardaban posteriormente. Todo ello por estar iniciados en revelaciones íntegras, absolutas, inmovibles y felices, alcanzar la iniciación final en la pura luminosidad.... (*Fedro* 250b-c; tr. M.A. Fierro)

“Revelaciones íntegras, absolutas, inmovibles, felices”: estas palabras no parecen indicar que las Formas que tanto nos fascinan tengan agujeros, áreas vacías donde deberían ir las propiedades definidas.

Sin embargo, podemos hallar evidencia más definitiva sobre la noción arquetípica en algunos de los pasajes en los que Platón usa el término *paradeigma* para designar a las Formas. Según mis cálculos, el término aparece 81 veces en el corpus platónico; usualmente significa ‘ejemplo’, ‘instancia’, ‘ilustración’, ‘patrón’. Y, en un puñado de

casos, los 'patrones' en cuestión son las Formas. En contextos políticos está la Constitución ideal, la Constitución de la cual cada detalle es discutido exhaustivamente en *La República*. Hacia el final de esta discusión encontramos esto:

—Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla solo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.

—Pero tal vez resida en el cielo un paradigma (*paradeigma*) para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará solo en esa política, y en ninguna otra. (*República* 592b; tr. C. Eggers Lan)

¡No parecería haber detalles sin definir en este *paradeigma*!

Nuevamente, en contextos cosmológicos, principalmente en el *Timeo*, los *paradeigmata* que el demiurgo imprime sobre el mundo parecen ser entendidos como no carentes de detalle alguno. De hecho, el problema del demiurgo es que no puede copiar *todos* los detalles de los *paradeigma* en el espacio:

Quando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como este es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad.... (*Timeo* 37c-d; tr. F. Lisi)

De nuevo encontramos aquí la bien conocida línea de pensamiento presente en la discusión de las Formas por parte de Platón, quizás más especialmente en el *Fedón*, el *Fedro*, la *República* y el *Timeo*, en la cual se sostiene que los individuales concretos son instanciaciones imperfectas e inadecuadas de las Formas bajo las cuales se ubican. Las Formas mismas exhiben el grado más alto de excelencia. Los particulares sensibles quedan por debajo de esta excelencia; carecen de la perfección del arquetipo. ¡Esta imagen no sugiere que las Formas sean porosas e imperfectas!

Evidencia para las Formas como esencias

Por otro lado, hay pasajes en los que las Formas parecen ser mucho más neutrales y menos ricas, menos excitantes. La empresa del *Eutifrón*, por ejemplo, parece escasamente distinguible de la de encontrar las condiciones necesarias y suficientes de la piedad:

¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. (*Eutifrón* 6d-e; tr. J. Calonge Ruiz)

O, nuevamente, el trabajo del filósofo, descrito en el *Sofista* como un sobrio trabajo de organización de relaciones conceptuales, parece basarse en una comprensión de las Formas como esencias:

EXTRANJERO — Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?

TEETETO — Sí, lo decimos.

EXTRANJERO — Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.

TEETETO — Completamente.

EXTRANJERO — Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente. (*Sofista* 253d; tr. N.L. Cordero)

O, nuevamente, el famoso ejemplo de la lanzadera rota en el *Crátilo*: cuando el carpintero rompe la lanzadera que está haciendo y necesita hacer una nueva, no toma a la lanzadera rota como modelo, sino a la ideal. Y (¡fíjense en esto!) trabaja a partir de la ideal, pero ajusta el producto al tipo de tejido que debe hacer: tejido de lana pesada, de seda liviana, etc. Esto es exactamente tal y como nuestro ejemplo de la cama: la esencia no contiene en sí misma todos los detalles: es el artesano quien los proporciona. Presumiblemente, una lanzadera diseñada para fabricar una tela gruesa es, en sí misma, relativamente grande y pesada, mientras que una lanzadera destinada a telas ligeras debe ser pequeña y liviana. (*Crátilo* 389b-c)

Platón, entonces, parece estar dividido entre dos maneras de pensar las Formas: viéndolas como arquetipos o considerándolas como esencias. Sin embargo, no parece registrar la diferencia. ¿Importa esto?

Importa por la siguiente razón: el hecho de que la naturaleza de las Formas postuladas sea inestable significa que Platón nunca se halla en posición de evaluar claramente una u otra idea. Y aun así, me parece, hay serias dificultades en cada una de ellas, dificultades que surgen a la vista cuando las consideramos en forma separada. En pocas palabras, los arquetipos no pueden llevar adelante la labor metafísica que las Formas deben realizar, y aunque las esencias pueden hacer este trabajo, parecen, en sí mismas, objetos muy extraños, quizás casi imposibles.

IV. El problema de los arquetipos: inadecuación para la labor metafísica

Desde los inicios Socráticos del camino hacia la Teoría de las Formas, la misión era la búsqueda de definiciones. Así,

Eutifrón busca una definición de lo sagrado o la piedad;
Laques persigue la definición del coraje;
Lisis apunta a una definición de la amistad;
Hipias Mayor busca una definición de la belleza;
Cármides busca la definición de la templanza; y
Menón persigue la definición de la virtud.

Es cierto que, en general, ninguno de estos diálogos parece alcanzar una definición estable; su carácter es más bien ‘anatréptico’: muestran lo inadecuadas que son las ideas de sentido común acerca de estas cosas. Y un patrón de inadecuación familiar es que las explicaciones propuestas no cubren todos los casos. Así, los primeros intentos de *Eutifrón* de proporcionar una explicación adecuada de la piedad fallan estrepitosamente porque no llegan a cubrir más que una lista de casos notables de lo pío. Todas fallan porque no llegan a ofrecernos lo que el mismo Eutifrón ha prometido, esto es, el aspecto por el cual “todos los actos impíos son impíos y los píos, píos” (6e). Ya hemos considerado este texto.

Una lección que surge de las discusiones en estos diálogos es que el arquetipo no es adecuado como definición. Cuando Eutifrón es interrogado primero por Sócrates sobre una definición de lo pío, propone como respuesta lo mismo que él está por hacer: acusar a su propio padre de asesinato. Por supuesto, esto es rechazado como definición, porque solo es un ejemplo -un arquetipo, podríamos decir-. Por supuesto, es un ejemplo extremo de religiosidad poner la devoción por los mandatos religiosos por sobre el deber filial al padre. En ese sentido es un arquetipo, un caso notable y memorable de piedad religiosa; no solo un ejemplo, sino un ejemplar. No es, sin embargo, una definición: no nos dice nada sobre ese carácter por el cual ‘todos los actos impíos son impíos y los píos, píos’: no nos proporciona una medida común de la piedad.

Es claro cuál es la lección que incumbe a nuestra actual discusión: en tanto y en cuanto la Teoría de las Formas pretenda ofrecernos definiciones, las Formas en tanto arquetipos no cumplirán con este requisito, no satisfarán esa intención. Así, si las Formas son arquetipos, no serán capaces de lograr la tarea misma para la cual surgió primeramente la Teoría de las Formas. Esto parece un problema grave.

Pero, si la Teoría de las Formas surgió de la búsqueda de definiciones, más tarde llegó a ser puesta en uso de otras maneras. La más memorable, quizás, es la aparición en el *Sofista* de la idea genial de que la relación que mantienen las Formas entre sí es lo que nos posibilita el discurso, el pensamiento y el habla (*logos*).

Hemos visto ya el texto en el que Platón habla sobre lo que podría llamar la “geografía” de las Formas. Aun cuando el griego es un poco difícil de entender con precisión, parece evidente que Platón está hablando de algo en la línea de lo que hoy identificaríamos como relaciones entre conjuntos. Podría haber estado describiendo diagramas de Venn: una Forma conteniendo a otras que, a pesar de ello, permanecen diferenciadas; algunas Formas solapándose con otras; otras Formas que permanecen aisladas y solitarias (253d). Este texto “geográfico” aparece en el medio de una discusión más extensa sobre el hecho de que una Forma dada puede combinarse con ciertas otras Formas, pero no así con otras. Y es esta relación compleja entre las Formas -relaciones de combinación o exclusión- lo que sostiene y basa el discurso:

La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas. (*Sofista* 259e; tr. N.L. Cordero)

El intento de Platón de ultimar los detalles de esta idea es un tanto rudimentario, aunque es en sí mismo un primer paso laudable. Platón propone fundamentar la verdad o falsedad de las aseveraciones en la combinación o la exclusión de las Formas relevantes. Sus ejemplos son “Teeteto se sienta” y “Teeteto vuela” (263aff.) En el mejor de los casos, por supuesto, la combinación o exclusión de las Formas (hombre, sentarse, volar) podría sustentar las propiedades *modales* de estas oraciones singulares, su posibilidad o imposibilidad, más que su verdad o falsedad. Pero dejemos esto de lado: la visión de Platón en este punto es impresionante. La relación de combinación entre Formas da base a la posibilidad del discurso: si las Formas no se combinaran unas con otras, ninguna oración afirmativa podría ser verdadera, y ninguna oración negativa podría ser falsa.

Pero, volviendo a nuestro argumento, si las Formas son arquetipos, nada de esto funcionaría. Si la piedad es *solamente* poner al deber religioso por sobre el amor filial, entonces no podría combinar, por ejemplo, con convertirse en un iniciado a los Misterios Eleusinos, porque estos no tienen nada que ver con el deber filial: convertirse en un iniciado en los Misterios Eleusinos no sería un acto de piedad. O, volviendo a nuestro ejemplo inicial de la cama, si la Forma de la cama es el arquetipo -digamos, la cama de Penélope y Odiseo-, entonces nunca sería verdadero decir de un mueble que es una cama hecha de pino, puesto que la cama arquetípica está hecha de madera de olivo. Una cama de madera de pino sería una contradicción. Si las Formas son arquetipos, el rango de posibles oraciones verdaderas sería reducido drásticamente: habría muy poco que podríamos decir. Las Formas como arquetipos serían de poca utilidad para el trabajo de fundamentar la posibilidad del discurso.

Y hay una tercera dificultad posible para las Formas como arquetipos, una tercera tarea que no serían capaces de hacer. Los argumentos son densos y dificultosos, pero en el *Parménides*, donde Platón trata de comprender la noción de participación (130eff), llega a la idea de que la totalidad de la Forma está presente en toda instanciación de la misma. Esto lo mete en problemas, puesto que el Extranjero

pregunta si esto significa que la Forma en cuestión no es única sino muchas, ocurriendo en muchos tiempos, y si se participa de ella. Y esto da lugar a la búsqueda de varias metáforas famosas: el día que es el mismo para todos; la vela que se extiende sobre muchos individuos, y así. La discusión no encuentra resolución alguna, y la idea de “participación” sigue siendo uno de los problemas no resueltos de la teoría de Platón. Pero adviértase esto: si las Formas son entendidas como arquetipos, no podemos siquiera comenzar esta discusión. ¿Cómo podría estar la totalidad de una Forma presente en cada instanciación? ¿Cómo podría la totalidad de la cama de Ítaca, con todas sus peculiaridades, estar presente en una cama cualquiera? La idea misma es desesperanzadora, un mal punto de partida.

Y así vemos que comprender las Formas como arquetipos no les permitirá realizar el trabajo teórico que deben llevar a cabo. No serán capaces de realizar siquiera la primera de estas labores, la tarea de definición. No serán un buen sustento para cumplir con el rol asignado por la imponente visión metafísica de Platón de que la combinación o el entramado de las Formas es lo que posibilita el discurso. Y no podrán avanzar siquiera un ápice en el cumplimiento de la esperanza de Platón de explicar la participación como la presencia de la totalidad de la Forma en cada una de sus instanciaciones.

Las Formas como arquetipos no son de mucho uso para el trabajo metafísico que Platón quiere hacer.

V. El problema de las esencias: la porosidad

El problema con las Formas como esencias es de una naturaleza completamente distinta. No se trata en su caso de la imposibilidad de realizar la tarea metafísica descrita, puesto que lo hacen, en todo caso. Es, en cambio, que al reflexionar cuidadosamente sobre lo que serían, uno descubre algo que probablemente le habría causado una gran desazón a Platón. Ya he sugerido el problema, pero quiero ahora desarrollarlo en detalle.

Hemos considerado la idea plausible de cuál sería la esencia de la cama: un mueble de madera donde recostarse. Prestemos especial atención por un momento a uno de los componentes de esta esencia, la idea de “madera”. La Forma de la cama, entonces, tendría entre sus componentes el estar hecha de madera. Solamente madera. Estaría mal especificar cuál es el tipo de madera en cuestión. Más aún: no es solamente que *no debemos especificar* cuál es el tipo de madera en cuestión, sino que, en cambio, la Forma de la cama, considerada como una entidad en sí misma, no puede *ser* de un tipo definido de madera. Solamente debe ser de madera -no de pino, no de roble, no de haya, no de olivo, no de arce, no de cedro, no de algarrobo... ninguno de esas, ni ningún otro tipo de madera. Solamente madera.²

² Cuando digo que la Forma es de madera, por supuesto quiero decir que “madera” es parte de su *contenido*. No quiero decir que ciertas Formas, consideradas en sí mismas como entidades, están hechas de madera. Al hablar de Formas debemos distinguir entre las propiedades poseídas por la

Pero, ¿puede ser una entidad, incluso una ideal, ser solamente de madera, sin ser de un tipo particular de madera? ¿Es concebible que algo esté hecho de madera, pero no de un tipo particular de madera?

Déjenme considerar otro aspecto de la Forma de la cama, que presenta el problema de forma más drástica. Al menos en el período clásico, hasta donde yo sé, había dos variedades de camas griegas. Algunas tenían una elevación en un lado, algunas tenían dos elevaciones, una de cada lado. La palabra griega para este tipo de elevaciones es *epiklintron*. Digamos entonces que es una característica inevitable -una característica necesaria- de las camas griegas el tener al menos una elevación, aunque podría haber dos. En las camas reales, esto es una variación perfectamente posible. ¿Pero qué hay de la Forma de la cama, si las Formas son esencias? ¿Cuántas elevaciones tiene?



La Forma parecería ser un objeto inimaginable: parece imposible que el ojo de la mente pueda representarse una cama que tiene o-una-o-dos elevaciones. O bien la cama tiene una elevación o bien tiene dos; no puede tener o-una-o-dos elevaciones.

Uno podría haber considerado la siguiente salida para este problema. Podríamos reconocer que hay dos patrones diferentes de cama griega; podríamos incluso haber concebido un léxico para ellas y haber distinguido entre camas *monoklintrónicas* y *diklintrónicas*. Entonces, podríamos haber dicho que hay dos Formas, la Forma de la cama monoklintrónica y la Forma de la cama diklintrónica. En ese caso, cada una de esas Formas sería -en lo que a elevaciones respecta- un objeto imaginable.

Pero, de hecho, esta salida al problema fue bloqueada por el mismo Platón. Apenas iniciada la discusión sobre las tres camas en la *República*, Libro X, escribe:

Forma, cualquiera de ellas, como *vehículo*: eterna, inteligible, unitaria, simple... y propiedades que pertenecen a su *contenido*: estas pueden ser cualquier tipo de propiedad. Platón debe aceptar una distinción de este tipo si quiere dar cuenta, por ejemplo, de la Forma o Género Mayor, del Cambio; una Forma tal que, en tanto Forma, debe ser inalterable, pero cuyo contenido, empero, sería el Cambio. Este tipo de asunto puede volverse denso y dificultoso. Para el presente propósito, me permitiré dejarlo aquí.

En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo solo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios....Porque si hiciera solo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea; y esta sería la Cama que es, no las otras dos. (*República* 597c; tr. C. Eggers Lan)

Tal parece entonces que, si hubiera una cama ideal con una sola elevación y otra con dos elevaciones, aparecería una tercera cuya idea podría ser común a las dos anteriores. Esa tercera cama ideal sería entonces *la* cama ideal, y tendría que tener un número indefinido de elevaciones: no menos que una y no más que dos. Bueno, estrictamente, puesto que no puede haber fracciones de elevaciones, la cama ideal tendría que tener “o-una-o-dos” elevaciones.

Por supuesto, este problema de las propiedades indefinidas de la cama ideal no se presenta solo sobre el tipo de madera y la cantidad de elevaciones; se presenta muy sistemáticamente con respecto a todos los rasgos de la cama. Muchos de estos rasgos son determinables, no determinados. Pongámonos a la labor de tratar de completar el trabajo de imaginar esta entidad.

- Será coloreada, por supuesto; podría tener el color mismo de la madera, o podría estar pintada o teñida: será coloreada, pero no tendrá un color definido.
- Tendrá un entramado en su base, pero no será de un material definido. Podría ser de cuero; podría ser de tela (y si es así, de un tipo indefinido de tela); podría ser de tripa; podría ser de cordel. Habrá un entramado, pero el tipo será indefinido.
- Tendrá una longitud, pero no una longitud definida. Puede haber límites difusos en los que caerá esta longitud, pero, dentro de estos límites, la longitud exacta será indefinida.
- Tendrá un ancho, pero no un ancho definido.
- Tendrá una altura, pero no una altura definida.
- Tendrá almohadones, pero estos almohadones no tendrán una forma o material definidos.
- Tendrá un peso, pero no un peso definido.
- Tendrá patas, pero no un número definido de patas: tan pocas como una sola (como la cama real de Ítaca), o tantas como, tal vez, diez o incluso más. Dentro de ese límite, el número de patas es indefinido.

Recordemos, sin embargo, que toda esta indefinición debe pertenecer a un único objeto, la Forma de la cama, la Cama Ideal, la Cama-en-sí. Las Formas, entonces, serán *radicalmente incompletas* o, en el sentido filosófico de ‘perfección’, *radicalmente imperfectas: atelē*. Las Formas, como tales, estarán sembradas de agujeros, más agujeros que relleno. Serán como una hogaza de pan casero, con más aire que miga, más vacío que materia.

Por supuesto, esta situación es un tanto más sutil de lo que sugiere esta imagen, y la sutileza nos conduce a la imposibilidad. Consideremos nuevamente el caso del color. No es que la Forma de la cama carezca de color: tiene color, pero no un color *definido*. ¿Podemos siquiera imaginar algo así? No quiere decir que sea marrón, o gris, o algo igualmente anodino; significa que no tiene un color definido en absoluto: color, pero no un color definido -ni siquiera gris o marrón-. ¿Es esto acaso concebible?

Es muy tentador, al considerar este tipo de cosas, deslizarse a lo que llamaremos “modalidad disyuntiva”: pensamos que, bueno, podría ser marrón, o podría ser roja, o podría ser amarilla. Y es verdad que las *camas individuales* pueden ser marrones o rojas o amarillas. Pero la *Forma* no puede ser “marrón o roja o amarilla”; la Forma debe ser coloreada, nada más.

O, si queremos decir que es verdad de la *Forma* que podría ser marrón o podría ser roja o podría ser amarilla, probablemente estamos pensando que hay varias Formas diferentes de cama: una marrón, una roja y una amarilla, digamos. Pero entonces hemos caído en una posición que Platón mismo considera ya descartada: si hay, por así decirlo, varias “sub-Formas” de cama, entonces, detrás de ellas, como hemos visto, habrá una única Forma. Y esta debería ser coloreada, solamente coloreada, sin un tono definido.

Hemos argumentado que Platón no era consciente de que estaba persiguiendo dos concepciones diferentes de las Formas: arquetipos y esencias. Y porque estas concepciones diferentes nunca cristalizaron en su mente, no vio las dificultades que cada una de ellas enfrenta. En particular, no vio lo extraña que es la idea de Forma como esencia, su porosa imperfección, su incompletitud.

Si vamos a ser justos con Platón, debemos tener en cuenta que fue solamente en los inicios del siglo veinte que se le empezó a prestar cuidadosa atención a la lógica y metafísica de estos predicados indefinidos, de la mano del lógico británico W.E. Johnson.³ Johnson introdujo la distinción entre predicados ‘determinados’ (como “rojo”) y ‘determinables’ (como “coloreado”) y dio inicio al estudio sistemático de su lógica. Un siglo más tarde, este se ha transformado en un tema importante en la metafísica analítica,⁴ aunque es un tema que se escapa al objetivo de esta

³ Johnson, *Logic* (1921).

⁴ Véase, por ejemplo,

<https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/sum2010/entries/determinate-determinables/>.

investigación. Basta decir que Platón no parece haber tenido ni un ápice de preocupación por el problema. Pero es un problema llamativo: una Forma en tanto esencia sería una constelación de determinables, un conjunto de agujeros.

En un pensamiento filosófico posterior, esta porosidad fue utilizada para mostrar que tales Formas no podrían existir. El argumento más memorable en este sentido es de Hume, que sostuvo que no puede haber un Universal tal como el de 'triángulo', puesto que sería indiferente entre ser equilátero, isósceles y escaleno, y un triángulo que no pertenezca a uno de esos tres tipos sencillamente no es concebible.⁵ Para llegar a la conclusión de que tal objeto no puede existir, uno necesita de algunas otras premisas metafísicas: que todo lo que se postule como existente debe ser un particular, y que lo que es inimaginable es inconcebible y por tanto imposible. Consideraremos este argumento más adelante; por ahora, empero, no necesitamos ir más lejos. Es suficiente decir que las Formas platónicas, entendidas como esencias, serían entidades bastante extrañas: porosas e imperfectas. Platón, creo, estaría consternado.

He argumentado, entonces, que, en su búsqueda de la Teoría de las Formas, Platón perseguía, en diferentes momentos dos ideas distintas: la idea del arquetipo y la idea de la esencia. Él mismo no parece haber estado plenamente consciente de la diferencia. Así, trata de hacer trabajo metafísico con sus Formas -definiciones, servir como fundamento del discurso, explicar la relación de participación- y, en tanto trabaja con arquetipos, habría encontrado, o encuentra, agudas dificultades. El trabajo metafísico mejora cuando piensa en esencias. Pero nunca considera un extraño y vergonzante hecho acerca de las esencias: su incompletitud, su porosidad. Esta porosidad es una imperfección; parece contradecir profundamente el status ontológico elevado que Platón desea para sus Formas.

VI. Consideraciones adicionales

Me gustaría dirigir nuestra atención ahora a dos consideraciones más sobre lo anterior. Son objeciones principalmente dirigidas a la dificultad que he identificado y explorado con la idea de las Formas como esencias, su porosa incompletitud.

(i) ¿Hay Formas de artefactos?

He elaborado el problema de la porosidad usando el ejemplo de la Forma de la cama. En esta elaboración he partido de Platón mismo, de su discusión sobre la dignidad de los pintores en la *República* X. Platón menciona un par más de artefactos en conexión con las Formas: lanzaderas, mesas. Pero uno podría estar tentado a pensar que la Teoría de las Formas madura no admitiría Formas de artefactos: quizás no son la obra

⁵ Hume, *TNH* I. I.7. "Sobre las Ideas Abstractas" (trad. F. Duque).

del Dios, sino que son enteramente creados por artífices humanos. No sería indignante si la opinión de Platón en ese punto fuera que solo la obra de la *naturaleza* refleja Formas existentes *en tē physei*.⁶

Si esto fuera verdad, indicaría que el *locus real* de las Formas son las cualidades morales y estéticas que tanto le interesan en los diálogos más tempranos: la justicia, la piedad, la amistad, la virtud, la bondad, la belleza y demás. Y estas, parecería, no están sometidas tan claramente al problema de la porosidad que aflige a Formas como la de la cama. Eliminando a los artefactos tal vez se logre eliminar el problema de la porosidad.

El problema de la porosidad, sin embargo, no depende de que la cama sea un artefacto: surge porque la cama es un complejo de rasgos cohesionados en una unidad, y en una esencia algunos de estos rasgos serán indefinidos, serán determinables. El problema de la porosidad surgiría para la esencia de cualquier entidad de este tipo, incluso si no fuera un artefacto sino un producto de la naturaleza. La esencia de un ser humano, por ejemplo, tendría un color de piel, pero no uno definido; una altura, pero no una altura definida; un timbre de voz, pero no un timbre de voz definido; un género, pero no un género definido... Y Platón admitiría, ciertamente, que hay una Forma para los seres humanos: el problema del “Tercer Hombre” es una de las más famosas dificultades técnicas presentada por Platón al considerar su Teoría de las Formas.

Podría pensarse, por tanto, que el asunto aquí no concierne tanto a los artefactos como a las entidades complejas; podría pensarse que el verdadero *locus* de las Formas es el de las propiedades *simples*. Mencioné arriba las propiedades estéticas y morales porque parecen predominar en las preocupaciones tempranas de Platón. Pero por supuesto, las propiedades simples no tienen por qué ser morales o estéticas para ser de interés aquí. En el *Fedón*, Platón se interesa por la Forma de equidad, la Forma de calor, la Forma de frío, la Forma de altura. Si solo hay Formas para propiedades simples, ¿qué sería de los problemas que han surgido de nuestra consideración de la Forma de la cama, esto es, el problema de los determinables?

Me parece a mí que se reiteraría el mismo problema básico, aun cuando surgiera en forma ligeramente menos drástica. Considérese, por ejemplo, la Forma del calor. En cierto sentido no tiene complejidad alguna, pero al menos sería indefinida, determinable, en este aspecto: ¿cuán caliente es la Forma de calor? ¿Tendría el más alto grado de temperatura? No, puesto que entonces no subyacería tras la calidez de las cosas meramente cálidas.⁷ Parece que la Forma del calor necesita ser caliente, pero

⁶ Agradezco a Graciela Marcos por haber sugerido esta cuestión. Aunque Platón en la *República* sostiene que hay una Forma para cualquier caso donde haya un nombre en común para un conjunto de cosas (596a), también es cierto que, en el *Parménides* 130b y ss. expresa dudas sobre si el mundo de las Formas es tan vasto.

⁷ Uno podría, por supuesto, desarrollar una imagen de acuerdo con la cual la Forma del calor estaría caliente en grado máximo y, entonces, los diferentes grados de temperatura en diferentes instancias se alcanzaría introduciendo *grados* de participación. Una teoría así bien podría ser

no tendría un grado definido de temperatura: los grados de temperatura definidos pueden encontrarse en las instancias particulares. La Forma misma sería caliente, pero en un grado determinable, no determinado. Es como la altura de la Forma de la cama: debe tener una altura, pero no una altura definida.

Consideremos el color. El lenguaje para colores en la Grecia antigua es menos sofisticado que nuestro lenguaje, pero es lo suficientemente complejo como para que surja el problema que nos compete. Aunque no contemos con la cantidad de palabras que nosotros tenemos para nombrar tonos de, digamos, verde (militar, lima, esmeralda, oliva...), aun así se reconoce la existencia del fenómeno de los tonos: de hecho, hay una palabra para “tonalidad”, *chroa*. Supongamos, sin entrar en detalle sobre las diferencias culturales, que consideramos la Forma de verde. Hay muchos tonos de verde. ¿De qué tono sería la Forma misma de verde? ¿Militar? ¿Lima? ¿Oliva? ¿Menta? ¿Esmeralda? Una vez más, si la Forma es una esencia deberá tener que ser verde, pero no de un tono particular. Será, nuevamente, indefinidamente verde, de un verde determinable. ¿Pero podemos imaginar algo así? ¿Puede algo ser verde sin ser de un tono definido de verde?

O, nuevamente, volviendo a la esfera de lo moral, ¿qué hay de la Forma de la amistad? La amistad, como el calor, es cuestión de grados: algunas amistades son superficiales, otras son amistades íntimas y profundas. ¿Qué sucede entonces con la Forma de la amistad? ¿Cuál es su grado? Como el calor, debe tener un grado, pero este grado debe ser indefinido, determinable. Al menos, debe serlo si las Formas son esencias.

En conjunto, entonces, mientras que el problema de la porosidad de las Formas está presente en forma acuciante, incluso cómica, en las Formas complejas, está presente también en Formas simples, aunque en forma menos acuciante, Formas tales como la del calor, lo verde o la amistad. No hay nada sorprendente aquí, por supuesto: las Formas complejas, por ser complejas, tienen muchos *loci* donde aparecen estos agujeros; las Formas simples, por ser simples, presentan menos *loci* para agujeros.

(ii) Lo inimaginable y lo imposible

En la discusión previa descubrimos serios problemas para Platón cuando nos topamos con el hecho de que, por ejemplo, ser coloreado sin tener un color definitivo era algo inimaginable. O, nuevamente, ser de madera sin ser de un tipo de madera definido; o tener una altura indefinida, o un ancho, o un peso: todos ellos son notablemente inimaginables. De hecho, el intento de representárnoslo produce una sacudida mental: el ojo mental se encuentra sujeto y no puede ir más allá, y retrocede en un tipo de asombro. Y esto, parece, podría presentar un serio problema para la idea de Formas como esencias en Platón: parecen entidades inimaginables, y por tanto imposibles.

desarrollada, y por momentos pareciera incluso como si fuera la que Platón tiene en mente, pero chocaría con su idea de que la totalidad de la Forma debe presentarse en cada instanciación. Y en ese caso se trataría a la Forma como arquetipo, no como esencia.

Esto sería un golpe mortal para la Teoría de las Formas, al menos en tanto las Formas son entendidas como esencias.

Sin embargo, seamos cautos. Bien podría ser que las Formas como esencias son inimaginables; no se sigue inmediatamente que sean por ello imposibles. Necesitamos pensar esto con más cuidado.

Una cosa que es segura es que cuando Platón habla de la epistemología de las Formas su lenguaje es casi siempre visual. Las Formas, por supuesto, son inteligibles (*noēta*) y llegamos a conocerlas, comprenderlas (*epistēmē*), pero el lenguaje con el que describe la experiencia de conocerlas emplea sistemáticamente verbos visuales: por ejemplo, *idein* (*República* 511a1); *horan* (476b10); *theasthai* (518c10); *augē* (540 b7). Es verdad que en algunos pocos pasajes -pasajes de exaltación mística, diría yo-, Platón recurre en su lugar al lenguaje del tacto: *hapsasthai* (490b3), o incluso el del encuentro sexual: *migeinai* (490b5). Pero este uso del lenguaje del tacto para el conocimiento de las Formas es ciertamente una excepción. La imagen prevalente es la de la visión.

Pero, ciertamente, aún si Platón echa mano por defecto al vocabulario visual para describir el conocimiento de las Formas, no se sigue que está constreñido por este lenguaje, por este conjunto de metáforas. Bien podría tener una concepción más amplia del conocimiento, la inteligibilidad, que la puramente imaginaria. Y también está que el mero hecho de que algo no pueda ser imaginable no implicaría que no pueda ser conocido, no pueda ser captado por la inteligencia. Lo inimaginable puede bien ser comprensible, puede ser posible aun así.

No podemos, entonces, sostener desde el inicio que porque los determinables no pueden ser imaginados, no pueden ser comprendidos, o que no pueden existir. Necesitaremos profundizar en este tema cuidadosamente.

Platón mismo nos ofrece un portal por el cual quizás podemos acceder a la cuestión. En el *Parménides* subraya:

...si pudiese mostrarse que los géneros en sí o las Formas reciben en sí mismos estas afecciones contrarias, eso sería algo bien sorprendente.... (*axion thaumazein*) (*Parménides* 129c3; tr. Isabel Santa Cruz)

Creo que podemos interpretar esto como una afirmación de que la Forma no puede poseer en sí misma propiedades contradictorias.⁸ Así que tal vez nuestra pregunta actual pueda ser formulada de esta otra manera: ¿sería contradictoria en sí misma una Forma que tiene determinables entre sus propiedades?

Tal vez lo sería.

⁸ La palabra griega en juego es la palabra general para los opuestos: *enantion*. A diferencia de Aristóteles, Platón no establece una distinción sólida entre contrarios y contradictorios. No creo que sea de interés a los fines del presente argumento.

Para resolver esto, volvamos al caso relativamente simple de las elevaciones en la Forma de la cama. Dijimos que la Forma, considerada como un objeto en su propia ley, tendría que tener o-una-o-dos elevaciones, y esto parece un estado de cosas que no podemos imaginar. O, usando el lenguaje técnico que estamos usando, la Forma de la cama debería tener que ser monoklintrónica-o-diklintrónica. La propiedad determinable de la Forma de la cama puede ser representada como $(M \vee D)$. Pero, puesto que es un determinable, también es el caso que la Forma no posee el determinado monoklintrónica, y tampoco posee el determinado diklintrónico. Por tanto, las propiedades de la Forma de la cama serían:

$(M \vee D) \ \& \ (\sim M \ \& \ \sim D)$.

Por tanto, la afirmación de la Forma de la cama existe sería:

$\exists x [(Mx \vee Dx) \ \& \ (\sim Mx \ \& \ \sim Dx)]$

que rápidamente conduce a:

$\exists x [(Mx \vee Dx) \ \& \ \sim(Mx \vee Dx)]$

y esto equivaldría a decir que hay algo -la Forma de la cama en este caso- que tiene propiedades contradictorias. Y esto, como dice Platón, sería un buen cimiento para el asombro: un eufemismo, seguramente, para una situación imposible.

Si este argumento es correcto, tendremos una demostración directa de que una entidad con una propiedad no-determinada pero determinable no puede existir. La Forma de la cama, entendida como esencia, no puede existir. Y esto habla mal de la idea de las Formas como esencias. Lo cual nos dejaría con las Formas como arquetipos que, como hemos visto, han demostrado ser metafísicamente inútiles.

Quizás este argumento parecerá un tanto meticuloso y demasiado rápido. Su punto más débil, creo, es hacer del determinable una mera disyunción sumado al rechazo de que cualquiera de los disyuntos se mantiene independiente. Podría parecer que estamos aquí en un terreno de la metafísica que es demasiado sutil para ser capturado por la lógica de predicados elemental: no podemos capturar la diferencia que percibimos entre “M o D” y “M-o-D”.

Y aquí es donde no creo que Platón haya tenido algo más que ofrecer. Aristóteles, sin embargo, sí tiene. Él introdujo la revolucionaria idea de ‘potencialidad’. Una cosa puede ser potencialmente monoklintrónica y potencialmente diklintrónica sin ser en acto ninguna de ellas. Una situación así no es imaginable en el sentido estricto, por supuesto: uno no puede representársela. Pero no es autocontradictoria. La expresión, donde \diamond denota potencialidad *de re* de algún tipo,

$\exists x [(\diamond Mx \ \& \ \diamond Dx) \ \& \ (\sim Mx \ \& \ \sim Dx)]$
no es una contradicción.

Por otro lado, esta no es una idea que hubiera sido de utilidad a Platón; de hecho, es lo contrario. Para Aristóteles, la potencialidad es siempre menos perfecta que la actualidad, y los universales más altos, los géneros, al estar sembrados de potencialidades, con determinables y agujeros, serían ópticamente menos dignos que los particulares. Pero esto ya es historia antigua.

VII. Conclusión

He argumentado que una oscilación atraviesa la obra de Platón en su construcción de la Teoría de las Formas, una oscilación que él mismo no parece haber advertido. Platón vacila entre comprender las Formas como arquetipos por un lado y como esencias por el otro. Encontramos evidencia de ambas tendencias en varios lugares del corpus platónico.

Vimos después que si las Formas son arquetipos pueden ser maravillosas, pero no serán capaces de llevar adelante gran parte de la tarea metafísica que Platón quiere que las Formas hagan. Y vimos, por otro lado, que si las Formas son esencias, entonces hay un serio problema acerca de su estatus como entidades posibles. Ciertamente, no son entidades *imaginables*: son aglomeraciones porosas de determinables. Es cierto que el problema es menos acuciante para las Formas simples como la del calor o la de lo sagrado, que para Formas como la de cama o la de ser humano, pero aun así se presenta también en estas. Vimos algunas razones para creer que tales Formas entendidas como esencias no solo serían inimaginables, sino auto-contradictorias, y por tanto no podrían existir. Así, ambas vías son problemáticas para Platón. El camino a los arquetipos conduce a entidades inútiles; el camino a las esencias lleva a entidades cuya existencia misma es problemática.

Concluyo con la observación general de que los dos caminos que Platón no supo distinguir cimentaron subsecuentemente dos grandes corrientes divergentes en filosofía. Aristóteles y el Liceo tomaron la idea de que los universales eran esencias porosas, repletas de potencialidades más que de actualidades; los neo-platonistas siguieron el otro camino, entendiendo a los universales como arquetipos ricos que emanan ser a las entidades inferiores que caen bajo ellos. La historia de la filosofía occidental parece haber sido no tanto una mera serie de notas al pie de Platón, sino el efecto secundario de una contradicción explosiva enterrada en su pensamiento.

Bibliografía

1. Azcárate, P. (1871-1872). *Obras completas de Platón*. 11vols. Madrid: Medina y Navarro.

2. Johnson, W.E. (1921). *Logic* (3 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
3. Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque. Buenos Aires: Orbis.
4. Platón (1981-1985). *Diálogos I. Apología-Critón-Eutifrón-Lisis-Cármides-Hipias Menor-Hipias Mayor-Laques-Protágoras*, trad. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos.
5. Platón (1984). *Diálogos IV. República*, trad. C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
6. Platón (1988). *Diálogos V. Parménides-Teeteto-Sofista-Político*, trad. M.I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L. Cordero. Madrid: Gredos.
7. Platón (1992). *Diálogos VII. Timeo-Critias*, trad. F. Lisi. Madrid: Gredos.
8. Platón (en prensa). *Fedro*, trad. de M.A. Fierro. Buenos Aires: Colihue.
9. Tudge, C. (2005). *The Secret Life of Trees*. London: Allen Lane (Penguin).
10. Zalta, E.N. (2019). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. California, Stanford University. Recuperado de:
<https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/sum2010/entries/determinate-determinables/>

Notas acerca de la significación en Platón y en Aristóteles

Notes on significance in Plato and Aristotle

Por: **Eduardo Sinnott***

Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina

Email: eduardosinnott@hotmail.com

Fecha de recepción: 01/01/2019

Fecha de aprobación: 30/01/2019

Doi: 10.30972/nvt.0143717

Resumen: Aristóteles heredó de Platón una visión de la significación lingüística en la que se distinguen las dos dimensiones que hoy comúnmente se reconocen ella, esto es, la del significado y la de la referencia. Pero la tradición interpretativa concerniente a la visión aristotélica de la significación ha puesto énfasis unilateral en las líneas iniciales del *De interpretatione*, donde aquella distinción no es evidente. Eso ha llevado a muchos autores a negar que haya en Aristóteles una visión cabal de la significación lingüística tal como hoy en general se la concibe. La consideración de otros lugares de la obra de Aristóteles muestra que no es así: Aristóteles reconoce, aparte de la referencialidad, dos niveles en el sentido de las unidades léxicas, a saber, el nivel del sentido denotativo y el del sentido gramatical. Por otra parte, en el marco de la visión aristotélica es posible localizar en el ámbito de la experiencia (*empeiría*), la raíz del saber acerca de la significación y la raíz de la competencia lingüística en general.

Palabras Claves: Platón – Aristóteles – lenguaje – significación lingüística.

Abstract: Aristotle's view on linguistic significance, which he inherited from Plato, implies the two-dimensional distinction commonly recognized nowadays in this field: meaning and reference. However, the exegetical tradition on Aristotle's view on significance unilaterally points out the opening lines from *De interpretatione*, where such distinction is not obvious.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Münster (Alemania). Profesor Emérito de la Universidad del Salvador (Argentina).

For this reason, many authors have denied that Aristotle provides a full view on linguistic significance as conceived nowadays. Nevertheless, examination of other passages in the Aristotelian *corpus* shows that this appraisal is wrong: Aristotle acknowledges, in addition to the referential aspect, two lexical unities meaning levels, -namely dennotative and grammatical. In addition, according to the Aristotelian view, it is possible to place the core of both knowledge about significance and linguistic competency in the sphere of experience (*empeiria*).

Key words: Plato – Aristotle – language – linguistic significance

Cómo citar este artículo:

APA: Sinnott, E. (2019). Notas acerca de la significación en Platón y en Aristóteles. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 304-329. Recuperado de: (agregar dirección web)

Para determinar la visión de la significación lingüística en Aristóteles la tradición interpretativa se ha centrado preferentemente en el esquema del proceso de la significación que se deduce de las líneas iniciales del *De interpretatione* (*De int* i 16a4-9). La preferencia por esas líneas ha sido tan insistente que hizo de ellas “el texto más influyente de la historia de la semántica” (Kretzmann, 1974, p. 3). La expuesta en esas líneas no es, sin embargo, la única visión de la significación presente en el *corpus* aristotélico, sino que en otros lugares de él se registra otra visión, insinuada ya en las líneas que completan el propio capítulo i del *De int* (16a10-19), y expresada con más claridad en otros lugares de la obra de Aristóteles que se han de considerar más abajo. Esta segunda visión resulta más definida e inteligible que la primera, al menos si para su apreciación se toman como punto de referencia las formas de ver modernas acerca de la significación lingüística ¹, las cuales (hechos a un lado los muchísimos matices

¹ Como parece forzoso en un trabajo de interpretación, el cual requiere comúnmente un punto de referencia. Preferimos hablar de “noción” o de “visión” de la significación en Aristóteles antes que de una “teoría” de ella, pues, al menos a nuestro modo de ver, no se da en su obra una cosa que pudiera definirse o caracterizarse de ese modo al menos en forma rigurosa, ni pareciera que pudiera haber un lugar definido para ella en el marco sistemático de su filosofía. Creemos que tampoco cabría esperar que hubiese en él una teoría de las características que reclama, de manera más bien anacrónica, Irwin (1982, pp. 242-243).

diferenciales de cada uno de los enfoques teóricos particulares) coinciden en reconocer en ella dos dimensiones fundamentales, a saber, la del *sentido* (o el significado), por un lado, y la *referencia* (o la denotación) por el otro, la primera de las cuales (dicho en forma sintética) corresponde al contenido del que el signo lingüístico es portador, y la otra, a la relación del signo con las cosas². Esa distinción se registra por primera vez en el *Sofista* platónico, diálogo del que se ha dicho, no sin razón, que es el verdadero texto fundador de la filosofía del lenguaje³. La distinción está también en Aristóteles, y ello sin duda como parte del legado conceptual que recibió de su maestro, sólo que, como se verá abajo, el Filósofo la presenta de manera más bien operativa, y, como hemos dicho ya, no en el lugar que la tradición ha privilegiado.

1. Platón

Como se ha observado muchas veces, la reflexión platónica acerca del lenguaje estuvo movida por la voluntad de determinar la relación del lenguaje con la verdad, lo cual suponía, como condición, aclarar primero en forma general la relación del lenguaje con el pensamiento y con las cosas. Se ha señalado asimismo que en ello Platón avanzó lentamente y en una secuencia de tres textos, a saber, el *Cratilo* (*Cra.*), el *Teéteto* (*Tht.*) y el *Sofista* (*Soph.*), y a razón de un diálogo para cada uno de los pasos⁴. Así vistas las cosas, el *Cra.*, antes que encerrar, como se suele decir a veces, la teoría platónica del lenguaje, resulta ser, más bien, sólo el punto de partida o la primera etapa de un camino que conduce al *Soph.* En el primer momento de ese itinerario, representado, pues, por el *Cra.*, se registra una visión nominativista de la significación y de la verdad, y en la última, esto es, en el *Sofista*, una visión

² Formulada con ese grado de generalidad, la distinción señalada es común a la semántica lingüística moderna y a la llamada a veces “semántica de los lógicos”. En otros puntos, esos dos enfoques no coinciden; así, la semántica lingüística no solamente atiende a contenidos *denotativos*, sino también a contenidos *gramaticales*, como es el caso de la semántica de Aristóteles (cf. *infra* 3.3). Es sabido que entre los lógicos no hay unanimidad terminológica en relación con aquellas dos nociones; la terminología que se emplea las más de las veces es, respectivamente, la siguiente: *Sinn* y *Bedeutung* (Frege), *Intension* y *Extension* (Carnap), y *meaning* y *reference* (Quine).

³ Cf. Tilman Borsche en: Schmitter (1991, I, pp. 140-169).

⁴ Cf. Steintahl (1969, p. 139): “*Plato schritt langsam vor: jeder Schritt, ein Dialog*”. El *Tht.* y el *Soph.* están estrechamente vinculados entre sí (y con el *Parménides*) tanto desde el punto de vista temático cuanto desde el punto de vista dramático, puesto que en la ficción del diálogo el segundo es continuación del primero. Cf. Wyler (1965, pp. 20-25).

proposicional de la verdad, que se expresa en una teoría del enunciado (*lógos*) e incluye una distinción nítida entre el sentido y la referencia. Platón comprueba, por tanto, que la forma lingüística pertinente en relación con la verdad y la falsedad no son ni el sonido aislado ni la palabra aislada (posibilidades examinadas en el *Cra.*), sino el enunciado, el cual se compone, en su forma mínima, de un “*ónoma* (nombre; sujeto)” y un “*rhêma* (verbo; predicado)”. Al darse ese paso de la palabra o el nombre (*ónoma*) al enunciado (*lógos*), se hace definitivamente a un lado el problema de la “corrección (*orthótes*)”, natural o instituida, de las palabras que se había planteado el punto de partida, y se comprueba que la unidad lingüística que mantiene con las cosas una relación de referencialidad es el enunciado, y que es en tal relación donde estriban la verdad y la falsedad. En el momento intermedio, es decir, en el *Tht.*, se expone el decisivo descubrimiento⁵ del carácter articulado del lenguaje, esto es, que la estructura de la expresión lingüística consiste en una secuencia de niveles de integración, en cada uno de los cuales se dan unidades específicas, compuestas en cada caso por unidades del nivel precedente pero irreductibles a ellas. El nivel básico es el de los “elementos (*stoikheîa*)” fónicos, al que le siguen el nivel de la sílaba, el nivel de los nombres y el nivel del enunciado. Las unidades fónicas y silábicas no son vehículo de contenidos (son *ásema*); por tanto, sólo los nombres y los enunciados están asociados con contenidos⁶. El papel de las unidades del nivel superior es, se dice allí,

hacer manifiesto el pensamiento (*diánoia*) de uno por medio de la voz, en verbos y en nombres, como en un espejo o en el agua, estampando la opinión (*dóxa*) en la corriente bucal (*Tht.* 206d)⁷.

Pues bien, las expresiones que contienen un matiz o un componente icónico (“espejo”, “agua”, “estampar”)⁸ no parecen conllevar las connotaciones negativas que

⁵ O, acaso mejor, la consideración, en un registro filosófico, de un descubrimiento al que la práctica de la enseñanza de la lectura y la escritura había llevado a los *grammatikói*. Cf. Sinnott (2017). El lugar en que se expresa con más claridad la estructura a que se hace referencia arriba a continuación es el capítulo xx de la *Poética*.

⁶ La comprobación contradice uno de los supuestos de las etimologías del *Cra.*, y es uno de los factores que favorecen la visión convencionalista. Cf. Sinnott (2004).

⁷ En todos los casos, las traducciones de los textos, tanto platónicos como de Aristóteles, son de mi autoría.

la noción de imagen en general suele tener en Platón ni las implicancias que la iconicidad o las relaciones miméticas tienen en los lugares del *Cra*. en los que se busca en relaciones de esa naturaleza la clave para explicar la significación lingüística. Antes bien, las expresiones del *Tht.* recién citadas parecen ser sólo expresiones figuradas que suplen la falta de un recurso conceptual apto para expresar o para aclarar la relación que existe entre el pensamiento y el lenguaje, la cual queda indeterminada: a partir de las líneas citadas el lector no sabe positivamente si en efecto el pensamiento, que parece ser una cosa diversa del lenguaje, pertenece primariamente a un dominio extralingüístico o prelingüístico, ni, si es así, de qué modo asume a continuación una configuración lingüística, esto es, cómo se reviste de lingüisticidad al “reflejarse” en lenguaje. A primera vista al menos, se da, pues, aunque en otro marco o en otro sentido, la misma disociación entre el pensamiento y el lenguaje que se registra en el *Cra*.

La idea, implicada en la de los niveles de articulación de la expresión lingüística expuesta en el *Tht.*, según la cual los componentes del enunciado (*lógos*), esto es, los nombres (*onómata*) y los verbos (*rhémata*), no están meramente yuxtapuestos el uno al otro, sino combinados entre sí en un entrelazamiento (*symploké*) en virtud del cual el enunciado se constituye como unidad de una naturaleza específica, irreductible a la de aquellas unidades, lleva a la comprobación de que entre el nivel de las unidades léxicas y el de las unidades discursivas se da una diferencia no sólo desde el punto de vista *formal* o *estructural*, sino también, y en correspondencia con ella, una diferencia desde el punto de vista *semántico*, que Platón expresa como diferencia entre el “*onomázein* (nombrar)” y el “*légein* (decir)”, y que no es otra cosa que la diferencia entre el *sentido* (que se da en la palabra aislada) y la *referencia* (que se da en el enunciado). Con el enunciado se inaugura, por tanto, una modalidad de la significación específica, a saber, la remisión a una cosa o a un estado de cosas extralingüístico, que

⁸ También en una alusión a esa definición que se lee en *Tht.* 208c se expresa la idea de una relación especular entre pensamiento y sonido: “como una imagen del pensamiento en la voz (*dianoías en phōnēi hōsper eídōlon*)”.

no se puede confundir con el solo “nombrar” las cosas. El enunciado las pone de manifiesto, esto es,

no solamente nombra (*onomázei*), sino que completa una cosa (*ti peráinei*) al combinar los verbos con los nombres. Por eso dijimos que [el enunciado: (*lógos*)] ‘dice [*légein*]’, y no sólo que nombra (*onomázei*), y a ese entrelazamiento (*plégma*) le dimos el nombre de ‘enunciado (*lógos*)’ (*Soph.* 262d).

Como se ha señalado, esta distinción hace que ya no se busque la verdad en el nivel de los nombres, y ello en razón de que, como se ve ahora, la verdad y la falsedad no son propiedades de las unidades léxicas, sino de las unidades del nivel discursivo, es decir, del enunciado, y ello, a su vez, porque sólo el enunciado es “acerca de algo (*perì tinós; tinós*)”, es decir, sólo el enunciado tiene un *referente* extralingüístico. En efecto, el enunciado es verdadero o falso según diga “las cosas [= los referentes] que son como son” o diga “cosas distintas de las que son” o “las cosas que no son como si fueran” (*Soph.* 263c). Ahora bien, la verdad y la falsedad que se dan en el enunciado se corresponden con la verdad y la falsedad que se dan en el pensamiento (*diánoia*) del hablante que formula el enunciado. Pues bien, en el *Sofista* no se da ya la ambigüedad o la indeterminación que se ha visto en el *Tht.* en lo que concierne a la relación entre pensamiento y lenguaje, a la que, como se ha visto, en ese diálogo se hacía referencia metafóricamente mediante la noción de imagen o de reflejo. Ahora, en el *Soph.*, no se supone que el pensamiento sea primariamente de naturaleza no lingüística y asuma esa naturaleza al “reflejarse” en el lenguaje, sino que se concibe el pensamiento como lenguaje o como originariamente estructurado en forma lingüística:

pensamiento (*diánoia*) y enunciado (*lógos*) son lo mismo (*tautón*), salvo que lo que llamamos ‘pensamiento’ es el diálogo interior y sin voz del alma consigo misma (*ho mèn entós tês psychês pròs autèn diálogos áneu phônês gignómenos*). [...] La corriente que sale de aquélla a través de la boca acompañada de sonido (*tò dè g’ekéinēs rheûma dià tou stomátos iòn metà phthóggou*) ha sido llamada [por nosotros] “enunciado” (*Soph* 263b).⁹

⁹ Cf. *Tht.* 206d.

No hay, pues, distancia o heterogeneidad entre el pensamiento y el lenguaje, y así como el lenguaje no es concebible sino en el marco de un diálogo, el propio pensamiento (el pensamiento discursivo, la *diánoia*) reviste de por sí naturaleza dialógica. El lenguaje sin voz (*áneu phōnês*) en que consiste ese pensamiento pareciera ser el mismo lenguaje formado por vehículos fónicos, es decir, sensibles, sólo que ahora ese lenguaje, cuando es pensamiento, es imaginado, de manera tal que pensar no es sino *decirse* las cosas en silencio a sí mismo, y hablar es *decirles* a los otros aquello mismo, esto es, consiste en formular el decurso del diálogo interno esta vez por medio de los sonidos audibles, y no sólo imaginados o tácitos. Los contenidos lingüísticos no traducen (no “reflejan” de algún otro modo) contenidos “intelectuales” o “psicológicos” prelingüísticos o alingüísticos que precedan a esa traducción, en sonidos, sino que los contenidos son lingüísticos desde el inicio, y, en todo caso, es el acto de comprender esos contenidos lo que en todo caso reviste carácter “intelectual” o “psicológico”.

2. Aristóteles

a. *De interpretatione* i

Como hemos señalado al comienzo, es posible hallar en Aristóteles una visión del signo y de la significación que en lo esencial coincide con la platónica recién examinada, y que conlleva básicamente las mismas implicancias que ella. No es ésta, empero, la visión que se registra en el ya mencionado *locus classicus* acerca de este tema, esto es, en las líneas iniciales del *De int* (i 16a3-9), que ahora es menester transcribir *in extenso*:

Las expresiones fónicas [*tà en têi phōnêi*] son símbolos [= signos convencionales] de las afecciones (*pathémata*) del alma, y las expresiones escritas [*tà graphómēna*] [lo] son de las expresiones fónicas; y tal como las letras no son las mismas en todos [los hombres], tampoco las expresiones fónicas son las mismas en todos [los hombres]; pero las cosas de las que éstas [= las expresiones fónicas] son signos primariamente, [esto es], las afecciones [*pathémata*] del alma, son ya las mismas en todos [los

hombres], y las cosas [*prágmata*]¹⁰ de las que éstas [= los *pathémata*] son símiles [*homoiómata*], son las mismas [en todos los hombres]. Pero acerca de esos [temas] se ha tratado en los [libros] acerca del alma, pues corresponden a una investigación distinta (*De int* i 16a3-9).

Aristóteles sostiene, pues, que las expresiones escritas son símbolos (*sýmbola*), esto es, signos convencionales¹¹, de las expresiones fónicas; que las expresiones fónicas son “primariamente (*prótōs*)” signos (*sēmeîa*) o símbolos de las “afecciones del alma (*pathémata tês psychês*)”, y que las “afecciones del alma son “símiles (*homoiómata*)” de las cosas¹². Se suele representar todas esas relaciones por medio de un esquema triangular (el “triángulo semiótico”), cuyos vértices corresponden las “afecciones del alma”, las “expresiones fónicas” y “las cosas”. En ese esquema se ha visto un lejano esbozo del triángulo en que modernamente Frege resumió su modelo del signo y la significación¹³. Si a las instancias mencionadas se agregan las “expresiones escritas”, se tienen entonces dos triángulos que comparten uno de los lados¹⁴.

A fin de apreciar los puntos de divergencia respecto de la visión platónica examinada arriba, nótese que las “afecciones del alma” ocupan aquí el lugar de los contenidos lingüísticos, en la medida en que son el correlato del signo (*sēmeîon*), el cual, por eso, en esta ocurrencia al menos, se debe entender que es el solo *significante*, ya que el *significado*, que vienen a ser, pues las “afecciones del alma”, *no* forma parte de él, es decir, el “significado” no es componente de la palabra misma, sino algo externo a ella. Además, a pesar de que el sentido preciso de la expresión

¹⁰ “las cosas” traduce, pues, “*tà prágmata*”, es decir, las cosas denotadas mediante un término que da a entender que se trata de las cosas reales tal como son de por sí al margen de lo que pensamos o decimos.

¹¹ A juicio de Kretzmann (1974, p. 15), las expresiones fónicas son, en cambio, “signos naturales” o “síntomas” de las “impresiones mentales” del hablante. En Weidemann (1982, pp. 244-245) se halla una válida crítica de esa singular interpretación.

¹² Sobre todo por su vaguedad o por su amplitud, las dos expresiones destacadas (“*pathémata tês psychês*” y “*homoiómata*”) han resultado (y resultan) particularmente problemáticas; de ahí que los mayores esfuerzos interpretativos en torno de este texto se hayan dirigido sobre todo a la aclaración de esas expresiones. Cf. Pépin (1985); Kretzmann (1974); Weidemann (1991); Polansky, R.; Kuczewski, M. (1990); Wheeler (1999).

¹³ Frege (1975): cf. Weidemann (1991, p. 17).

¹⁴ Cf. Lieb (1981, p. 149).

“afecciones del alma” es enigmático en el presente contexto, de todos modos es claro, por un lado, que el giro remite a un fenómeno *psicológico* que se da en la subjetividad del hablante, y, por otro, que, como lo indica nítidamente el término “*homoiómata* (símiles)”, ese fenómeno psicológico se liga con las cosas (esto es, sin duda, con las cosas que pueden funcionar como referentes particulares del vehículo sígnico) mediante una relación de índole *icónica*¹⁵. Dado que inmediatamente después de estas líneas (a saber, en *De int* 16a10) Aristóteles emplea el término “*νόημα* (pensamiento)” para referirse a lo mismo que aquí se caracteriza como “afecciones del alma”, habría que suponer que, entonces, el fenómeno “psicológico” en cuestión es del orden del pensamiento, y que, por tanto, representaría *un contenido intelectual no lingüístico*¹⁶. No parece fácil armonizar o compaginar o equiparar ambas caracterizaciones de las “afecciones del alma”, esto es, la que dice que esas afecciones son “símiles (*homoiómata*)” y la que dice que son “pensamientos (*noémata*)”, porque la primera invita a ver en las “afecciones” no un fenómeno psicológico de índole intelectual, sino imaginativa¹⁷. Esto último sugiere que son la “figuración” que de un

¹⁵ Se consideraría que esos “símiles” son un fenómeno del orden de la “representación (*Vorstellung*)” de Frege (1975, p. 12), pero no revista la índole individual o idiosincrásica de ésta, ya que, según se señala en ese lugar del *De int*, las “afecciones” son las mismas en todos los hombres.

¹⁶ Esos contenidos intelectuales, como observa Hudry (2011, p. 257 y p. 270), resultan ser contenidos no convencionales (son los mismos en todos los hombres) que funcionan como contenidos lingüísticos de signos lingüísticos (convencionales, que no son los mismos en todos los hombres). Por tanto, el lenguaje convencional consiste en sonidos significativos cuyos significados lingüísticos son símbolos convencionales de pensamientos no lingüísticos “naturales” referentes a las cosas reales. No es fácil concebir de qué modo puede un acto de la imaginación como tal ser contenido de una expresión fónica, o en qué sentido pueden los sonidos ser “signos naturales de afecciones del alma” (Wheeler, 1999, p. 202 y p. 203). La dificultad resulta del hecho de que como contenido se postula un proceso psicológico de índole alingüística o prelingüística. La remisión al *De anima* con que se cierra el párrafo citado arriba no permite aclarar la cuestión, porque no parece posible identificar el lugar preciso de esa obra al que Aristóteles remite (si acaso piensa en algún lugar determinado).

¹⁷ Las aclaraciones de este punto se han basado en suposiciones tales como la de que se trata de la relación de similitud que guardan con las cosas las imágenes (*phantásmata*) que, de acuerdo con *De an* III viii 432 a7-14, acompañan el pensamiento y le sirven a éste como una suerte de apoyo (cf. Kretzmann, 1974), o en la similitud o entre la forma o la especie (*eídos*) como contenido del pensamiento y las cosas particulares que comparten esa forma (Polansky, 1990), etcétera. Todas esas respuestas suponen una cadena de elipsis demasiado extensa, y, a nuestro modo de ver, ninguna de ellas resulta verdaderamente clara y convincente. Por cierto, en el *De an* III iii se señala que entre el pensamiento y la imaginación hay una colaboración estrecha, pero eso no permite hacer de ambas una facultad única; por el contrario, Aristóteles señala allí mismo de manera expresa y clara que son cosas distintas; cf. *De an* III iii 427b14-15. -- Weidemann (1988, p. 11) sugiere una interpretación distinta, que mitiga la tensión entre las dos determinaciones, a saber, que los “símiles (*homoiómata*)” no se deben entender en el sentido de imágenes o representaciones sensibles, sino que sería un modo de dar a

estado de cosas particular se da en el hablante *antes* del acto de habla, y que el hablante da a entender a un interlocutor, articulándola lingüísticamente, es decir, trasladándola a la esfera del lenguaje y, con ello, al terreno de lo comunicable, de manera tal que el contenido se vuelva accesible al otro. Si es así, entonces en el esquema aristotélico se plantea la misma problemática cuestión que se planteaba en el *Tht.* platónico, esto es, la de la relación entre un *pensamiento no lingüístico* y los *contenidos lingüísticos*, o de la traducción del primero a los segundos: cuestión que, como se ha visto *supra*, en ese diálogo Platón soslayaba recurriendo a una expresión figurada, a saber, la del símil del espejo o la imagen¹⁸. Ahora bien, en la medida en que en esta primera parte del capítulo i del *De int* no se reconoce una dimensión rigurosamente semántica, es decir, una dimensión de índole propiamente lingüística, diferenciada del nivel “psicológico” del pensamiento, entonces lo que en ellas se da a entender es, como se suele decir, una visión del significado de sesgo “psicológico”, “mentalista” o “ideacionista”¹⁹. Aparte de eso, no se registra referencia alguna, al menos explícita o directa, a la distinción entre las dos dimensiones de la significación²⁰.

Las líneas que completan el capítulo i del *De int* tienen una coloración distinta de la de las líneas precedentes, con las cuales se hallan en cierta tensión. Es menester citarlas también en su totalidad:

entender que cuando hablamos hacemos que nuestro pensamiento se detenga en las cosas a que nos referimos, y ello en el sentido en que en *De int* 16b20-21 se dice que cuando se da una expresión lingüística “el hablante detiene su pensamiento y el oyente se aquieta (*hístesi [...] ho légon tèn diánoian, kai ho akóusas herémesen*)”.

¹⁸ Por cierto, también aquí, en el *De int* i, en la noción de “símbolos (*homoiómata*)” está presente una idea de iconicidad, pero lo está a propósito de la relación entre el pensamiento y las cosas, y no a propósito de la relación entre el pensamiento y el lenguaje.

¹⁹ Con lo que a veces se implica que su visión del significado es sencillamente errónea. Cf. Kretzmann (1973); Bolton (1976). En parte al menos a causa de la ya señalada centralidad que se le ha otorgado a *De int* i 16 a4-9, muchos autores de habla inglesa han propendido a entender que, en general, Aristóteles o no diferencia entre sentido y denotación o no reconoce una dimensión del sentido; cf. Hamlyn (1978); Bolton (1976); Irwin (1982); Polansky; Kuczewski, (1990); Wheeler (1999); y ello en contraste con autores de la tradición alemana que citamos más abajo.

²⁰ Las más de las veces se entiende que el adverbio “primariamente (*prótōs* 16a8)” implica tácitamente que, por tanto, “secundariamente” las expresiones fónicas son signos de las cosas. Únicamente en esa implicancia tácita se podría ver un correlato de la distinción entre la dimensión del significado (que sería vista como “primaria”) y una dimensión de la referencia (que sería vista como “secundaria”). Si se lo acepta, entonces habrá que decir que la prioridad residiría en que el sentido es condición de la referencia. Kretzmann (1974, p. 5) rechaza la suposición que acabamos de resumir, y niega, por eso, que haya en Aristóteles siquiera el esbozo de una teoría general del significado. Se hallará una interpretación distinta en Pépin (1985, pp. 37-38).

Tal como en el alma [*en têi psykhêi*] [se da] a veces un pensamiento [*noēma*] sin que haya ni verdad ni falsedad, y a veces [un pensamiento] en el que necesariamente se da lo uno o lo otro, así ocurre también en el habla [*en têi phōnêi*], pues lo falso y lo verdadero se dan en la composición y la separación. Los nombres [*onómata*] y los verbos [*rhémata*] de por sí se asemejan al pensamiento [*noématí*] sin composición y separación --por ejemplo, “hombre” o “blanco”--, si no se agrega nada, pues [sin ningún agregado el pensamiento] no [es] aún ni verdadero ni falso. Es indicio de ello esto: que si bien “chivociervo [*tragélaphos*]” significa algo [*semaínei <...> tí*], no es ni verdadero ni falso si no se agrega que es o que no es, ya sea sin más o en un tiempo [verbal determinado] (*De int* i 16a10-19).

A nuestro modo de ver, en estas líneas se percibe al menos un eco de la distinción platónica entre la esfera del sentido y la de la referencia formulada en el *Soph.*, y ello, en este lugar del *De int*, a propósito de los dos niveles, correlativos, del pensamiento (*en têi psykhêi*) y la expresión (*en têi phōnêi*) a la vez. Es claro, por un lado, que lo que en uno y otro de estos dos niveles se da como unidad aislada (“hombre” o “blanco” en el nivel de la expresión, y los “pensamientos (*noémata*)” respectivos de esos significantes en el del pensamiento) son lo que en el *Soph.* las palabras aisladas, que expresan o tienen un *sentido* (esa forma de la significación era caracterizada en ese texto platónico un “*onomázein*”), y que, por otro lado, las expresiones que resultan de la reunión de un sujeto (*ónoma*) y un predicado (*rhêma*) - esto es, el enunciado apofántico que afirma (“composición”) o niega (“separación”), y tiene, por tanto, valor de verdad- corresponden a las unidades del nivel del “decir (*légein*)” platónico, el cual, se decía en el *Soph.*, siempre es “de algo (*tinós*)”, es decir, siempre tiene un *referente*, y es verdadero o falso según lo que el enunciado declare acerca de ese referente. No hay en las líneas del *De int* recién transcritas ninguna expresión que equivalga a (o que pueda ser considerada correlato explícito de) ese “de algo (*tinós*)”; la noción está, en todo caso, solamente como una implicancia, en la medida en que se habla de verdad y falsedad, que son propiedades del enunciado que derivan precisamente de la naturaleza de su relación con el referente. Si no se reúnen, pues, los componentes posibles de un enunciado, se está solamente en el nivel de la significación pura, y no hay referencialidad. Por cierto, cualquier otra palabra con valor

denotativo distinta de “chivociervo (*tragélaphos*)” -por ejemplo, la antes aducida de “hombre”- podría haber sido igualmente apta para ilustrar el hecho que se quiere ilustrar, es decir, que existe en la lengua un nivel así; el que Aristóteles haya escogido “chivociervo (*tragélaphos*)” debe de responder a la intención de subrayar la diferencia entre el sentido y la referencia; esto es, hay sentido (la palabra “chivociervo” lo tiene) por más que no haya o no pueda haber ejemplo real de un chivociervo. El sobreentendido es, sin duda, ése: que para “chivociervo” no hay *denotatum* posible (ya sea porque a todos les consta que no existen chivociervos, ya sea porque no es posible una cosa que sea chivo y ciervo a la vez, ya sea por otra razón); y se lo dice por si acaso alguien pensase que el tenerlo es condición para que se dé la significación. Tampoco hay verdad o falsedad ni, por tanto, una relación referencial, si al nombre no se agrega un predicado con el que, como, según se ha visto, decía Platón en el *Soph.*, “se complete una cosa (*ti peráinei*)”, es decir, se forme la totalidad de un enunciado, y en él se implique, entonces sí, que, por ejemplo, el chivociervo existe o que no existe. Un punto de importancia de estas líneas es, por otro lado, que se diga que *la palabra significa (ho tragélaphos semáinei ti)*; ²¹ es, en cambio, *el hablante* el sujeto de la enunciación, esto es, el que formula el enunciado (*lógos*) y *dice (légei)* con él una verdad o una falsedad.

Hemos señalado arriba que entre esta segunda parte del capítulo y la primera se registra al menos una cierta tensión conceptual; precisemos que eso se da no sólo por el grado de nitidez con que en cada una de ellas está presente la distinción entre sentido y referencia ²², sino también, y sobre todo, porque el contenido de un signo es

²¹ Aunque el artículo con que comúnmente se acompaña la palabra mencionada es el neutro (“*to*”), y no el artículo que corresponda al sustantivo (que en este caso es el masculino), es claro que la palabra es *mencionada* (y no usada), y que funciona como sujeto gramatical del “*sēmaínein* (significar)”. Este verbo tiene en Aristóteles un uso amplio, que abarca indistintamente las dos dimensiones de la significación, por lo que en muchas de sus ocurrencias no es fácil establecer, si no es por el contexto, cuál de esos dos valores es el que está en juego en cada caso si en efecto lo está uno de ellos específicamente. El punto ha sido suficientemente subrayado hace tiempo por Haller (1963). Este autor señala que en Aristóteles no hay distinción terminológica entre las nociones de sentido y de referencia, y no (como a veces parece que se le hace decir) que en Aristóteles no se las distingua. Cf. *infra* la nota 31.

²² En la primera lo está sólo como una implicancia probable; cf. *supra* la nota 22. La señalada tensión entre ambos segmentos del capítulo podría sumarse a otras razones que han sido aducidas en la tradición, para sugerir que corresponden a momentos distintos o aun a manos distintas. Por nuestra

visto en la primera parte como un fenómeno o acto psicológico de índole imaginativa o intelectual (o con una cara intelectual y otra imaginativa), pero en todo caso *externo* al signo, el cual, por tanto, queda reducido, como ya hemos dicho, al solo *significante*, mientras que en la segunda parte del capítulo el significado es un componente *interno* del signo, ya que es *la palabra* la que significa. Este contraste conlleva una diferencia en el modelo o esquema del proceso de significación supuesto por cada una de ellas: la primera parte del capítulo responde a un modelo triádico o triangular de ese proceso (del estilo de Frege o de Ogden y Richards), mientras que la segunda parte responde más bien a un modelo saussureano, en el que sólo se tiene el signo o el signo y la cosa²³.

En realidad esa segunda forma de verse la significación coexiste con la primera en el propio texto del *De int* al menos embrionariamente en el uso del adjetivo “*semantikós* (significativo)”, el cual recurre ubicuamente en éste y en otros textos de la obra de Aristóteles con el papel de modificador del “voz (*phōnē*)” en el *definiens* de las categorías de unidades del nivel léxico y del nivel discursivo, cada una de las cuales es determinada como una especie del género “voz significativa (*phōnē sēmantikē*)”²⁴. Esas expresiones suponen sin duda el reconocimiento de que la significatividad es una propiedad *interna* de esas unidades: propiedad que la palabra tiene como tal, y que no depende, por tanto, de que un acto de pensamiento le confiera un contenido. Así que la palabra no es sólo el *signifiant*, como se deducía de la primera parte del capítulo, sino *signifiant* más *signifié*. Además, pareciera poderse hallar, fuera del *De int*, al menos un lugar en el que se registra una suerte de tránsito de la primera visión a ésta otra o de eslabón entre ambas²⁵, a saber, una frase que se lee en el *De anima* y que

parte, no estamos en condiciones de fundamentar cabalmente una suposición en ese sentido, por más que impresione como probable.

²³ Lieb (1981) ha mostrado que el modelo de Ogden y Richards descende del esquema que se deduce de la primera parte del *De int* i, y lo llama “el modelo *aristotélico* del signo (*das aristotelische Zeichenmodell*)”, caracterización que Weidemann (1991, p. 14) objeta, puesto que, como mostró en su momento Schmitter (1981, pp. 196-199), el modelo es, en todo caso, platónico, en la medida en que está ya esbozado en el *Cratilo* (434a-435e), con el matiz diferencial de que en Aristóteles el centro de gravedad está en el emisor, mientras que en Platón lo está en el receptor.

²⁴ El “*ónoma* (nombre)”, por ejemplo, es definido como una “voz significativa (*phōnē sēmantikē*)”; *Poet* xx 1457a10-12, etcétera.

²⁵ Sin implicar con la palabra “tránsito” una relación genética o diacrónica entre dos visiones (una más temprana o primera y otra posterior o “madura”, etcétera). Las características del *corpus* aristotélico

declara que, como es significativa, la emisión de voz (en el lenguaje) tiene que estar acompañada de imaginación (o de una [forma de] de imaginación)²⁶: la frase incluye, pues, la expresión “significativa (*semantiké*)”, que remite a la segunda visión, y coexiste con una referencia a la imaginación (*phantasia*), la cual remite, en cambio, a la visión primera. El sentido de la frase no es, a mi modo de ver, del todo evidente: si la emisión de voz es, como se dice allí, significativa (*semantikós*), lo es de por sí, esto es, no requiere, para serlo, de la imaginación como factor complementario, el cual sí sería indispensable en caso de que (como se ha visto en el texto de la primera parte de *De int i*), para formular un enunciado acerca de un estado de cosas empírico, el hablante debiera representarse primero ese estado de cosas en un acto del pensamiento que, como “símil (*homoíoma*)” imaginativo que sería al mismo tiempo, mantendría con ese estado de cosas una relación icónica, gracias a la cual la expresión adquiriría su semanticidad.

b. *Metafísica* IV iv

Pues bien, en otro lugar de la obra de Aristóteles, a saber, en el marco de la defensa del principio de contradicción expuesta en el capítulo iv del libro IV de la *Metafísica* (*Met*), apela el Filósofo a una noción de la significación que contrasta con la sugerida en la primera parte de *De int i*, y que, como hemos anticipado, está en la línea de la visión platónica del *Sofista*, en la medida en que no se apela ya a nociones como la de “símbolos (*homoíomata*)” o como la de un “pensamiento (prelingüístico)”, y se da a entender, en lugar de eso, una distinción entre la dimensión del significado y la de la

son tales que, como es sabido, las hipótesis de esa índole son extraordinariamente arriesgadas. Se trata, en todo caso, de dos visiones diversas que, por así decir, coexisten en la sincronía del *corpus*, y de una tercera en la que se insinúa una transición teórica, en la medida en que reúne elementos de una y de otra visión.

²⁶ *De an* II viii 420b31-33: *metà phantasías tinós: sēmantikòs gàr dē tis psóphos estin hē phōnē*. En su comentario Hicks (1965, p. 109) señala que, en principio, la imaginación sería aquí indispensable para que el animal realice los movimientos necesarios para producir la voz, puesto que en *De an* III x y xi se le asigna a la imaginación un papel en el movimiento, pero como el propio Hicks parece implicar, eso no parece compaginarse del todo con el que la imaginación sea condición para que el sonido sea *significativo*.

referencia. El punto ha sido sugerido por Coseriu hace un cierto tiempo, y pasado por alto o interpretado prejuiciosamente por otros autores ²⁷.

En lo que se puede considerar la primera argumentación aristotélica en ese lugar, ²⁸ se toma como punto de partida el hecho de que cualquier unidad lingüística que formule un antagonista que negase la validez del principio de contradicción (por ejemplo, la palabra “hombre”) ha de tener forzosamente un significado, puesto que *las palabras significan*²⁹. La distinción entre significado y referencia, que desempeña un papel decisivo en la argumentación, está en las líneas que siguen, en las cuales Aristóteles se sitúa conscientemente en el plano metalingüístico, que es el relevante ahora³⁰:

Además, si “hombre” significa *una única cosa* [*sēmaínei hén*], sea esa cosa “animal bípedo”: llamo “significar *una única cosa*” lo siguiente: si “hombre” es *eso* [= “si ‘hombre’ *significa* eso, es decir, si significa ‘animal bípedo’”], toda vez que [se dé] una cosa [que] sea “hombre”, eso [‘animal bípedo’] será [para esa cosa] ser hombre (*Met IV iv 1006a32-34*).³¹

²⁷ Coseriu (1979, p. 433) no hesita en afirmar que es en *Met IV iv* “donde Aristóteles define la significación por primera en la historia del pensamiento occidental (*wo Aristoteles zum erstenmal in der Geschichte des abenländischen Denkens die Bedeutung definiert*) “- apreciación en la que no se tiene en cuenta, sin embargo, que la distinción está ya en el *Sofista*. Un ejemplo de una interpretación distinta se halla en Irwin (1982).

²⁸ *Met IV iv 1006a28-b11*.

²⁹ En este contexto, para decir que la palabra tiene un significado se dice literalmente: “*el nombre significa (sēmaínei tò ónoma)*”, *Met IV iv 1006a28-31*, frase en la que “*ónoma*” (como se ha visto arriba a propósito de “*tragélaphos*” en *De int i*) funciona como sujeto gramatical del verbo “significar (*sēmaínein*)”. Por tanto, como en las expresiones del estilo de “voz significativa (*phonè semantiké*)” ya comentadas, también aquí se da a entender que son primariamente los “nombres”, y no los hablantes, los que significan, en tanto que los hablantes son sujeto del “decir (*légein*)”, esto es, del acto de habla. En este lugar de *Met IV iv* la significación se asocia, pues, a las palabras antes que a las intenciones significativas de los hablantes o a algún otro aspecto de la subjetividad de ellos. En esta segunda visión se reconoce, en efecto, la autonomía del lenguaje como espacio del sentido de por sí o como ámbito que puede ser concebido como tal con independencia de todo contexto comunicativo particular y, en general, con abstracción de todo lazo con el nivel pragmático.

³⁰ Se puede tomar como indicio complementario de que Aristóteles lo hace en forma consciente el hecho de que, a falta de comillas, emplee la sustantivación con “*tó*” (“*tò ánthrōpos*”) para dar a entender que se trata de la mención de la palabra, esto es, que aquí el objeto que se considera es la palabra, y que la observación reviste, por tanto una índole metalingüística.

³¹ La noción aristotélica de “significar una cosa (*sēmaínein hén*)” da a entender que el significante tiene un contenido unitario que recurre en cada una de sus aplicaciones; por oposición a la noción de “significar de una cosa (*kath’henós*)”, explicada más adelante en el mismo libro IV, conlleva la idea de

Es claro, pues, por una parte, que la frase “animal bípedo” es una perífrasis que expresa el *significado* (la *Bedeutung*) de “hombre”, y, por otra parte, que la relación de esa palabra con “una cosa (*ti*)” a la cual le es aplicada pertinentemente, esto es, la relación con éste o con aquel hombre particular, es la *referencia* (la *Bezeichnung*). Los niveles son, pues, nítidamente discernibles el uno del otro, aunque la diferencia no se exprese terminológicamente. En forma correlativa, en el marco de esta argumentación el pensamiento es visto, como en el *Sofista* platónico, en términos de una comunicación o un diálogo consigo mismo, esto es, como un pensamiento discursivo (*diánoia*) que es lenguaje o que ostenta ya originariamente una estructuración lingüística en la medida en que, por una parte, las condiciones del habla y las condiciones del pensamiento son las mismas, y que, por otra, en consonancia con eso se equipara el pensamiento con el habla consigo mismo y el habla con los otros como la explicitación del habla consigo mismo ³².

c. El significado gramatical

En un segmento ulterior de *Met IV iv* (1006b11-33) emprende Aristóteles lo que se puede ver como un segundo momento de la argumentación en favor del principio de contradicción, en el cual se emplaza, como en el precedente, en el plano léxico, sólo que, mientras que en aquél se atendía al *contenido denotativo*, en éste se atiende a lo que la lingüística reconoce hoy como el nivel (semántico) de los *contenidos gramaticales* o *categoriales*, y que es, pues, junto con el denotativo, parte del contenido de las palabras ³³. Aristóteles denomina o define los dos modos de la

que las entidades denotadas son autónomas desde el punto de vista ontológico. Consideramos ese punto en el apartado que sigue.

³² Aristóteles explica que en refutaciones como la que se dispone a emprender, el punto de partida no consiste en solicitarle al adversario en el debate “que diga que una cosa *es* o que *no es* [...], sino que *signifique algo para sí mismo y para otro*: pues eso [es] necesario si en efecto dice algo, pues si no [lo hiciese], un [hombre tal] no podría tener habla [*lógos*] ni consigo mismo ni con otro; < ... > al destruir [el oponente] el habla [*lógon*], acepta el habla [*lógon*]” (*Met IV iv* 1006a15-24). “[Y si [el adversario] < ... > dijera que [“hombre”] significa *infinitas cosas*, [es] manifiesto que no podrá haber habla (*lógos*), pues no significar *una sola cosa* es no significar nada, y si los nombres no significan, queda destruido el diálogo de unos con otros, y, en verdad, también [el diálogo] consigo mismo, pues tampoco es posible pensar si no se piensa *una sola cosa*; y si es posible [pensar una cosa], [también] se le podrá poner a esa cosa [*prágma*] un nombre *único*” (*Met IV iv* 1006b5-11).

³³ Esto es, el significado asociado, por ejemplo, al significante “hombre” no sólo está constituido (en el nivel denotativo) por el contenido expresado en la perífrasis “animal bípedo”, sino también (ahora en el

significación que a su juicio se dan en el nivel gramatical de los contenidos semánticos “significar una cosa (*hèn sēmaínein*)” (giro que ya había sido mencionada en la cita precedente) y “significar (acerca) de una cosa (*kath’henòs sēmaínein*)”.

La visión que aquí proponemos recoge una observación hecha hace muchísimo tiempo por H. Bonitz³⁴. Se la puede reformular en términos lingüísticos afirmando que en esta parte de la argumentación Aristóteles entiende que *la índole substancial o accidental de lo denotado forma parte del significado gramatical de las palabras*. Esta idea parece al menos echar luz sobre el sentido fundamental del desarrollo de la explicación, cuya concatenación con lo que precede queda, si no, más bien en la penumbra³⁵. Pues bien, en el segmento que se lee a continuación distingue Aristóteles las dos categorías semántico-funcionales mencionadas, que se corresponden al mismo tiempo con dos especies de unidades léxicas y con los dos modos de la significación gramatical mencionados:

nivel gramatical) por la condición de, diríamos hoy, sustantivo, definido por los papeles que esa palabra puede desempeñar en el nivel sintáctico. El nivel gramatical del contenido de las palabras representa, pues, una suerte de eslabón o de transición hacia el nivel sintáctico, en la medida en que, como se acaba de señalar, los papeles sintácticos de las palabras están prefigurados en una parte del significado de ellas. La argumentación aristotélica culmina, en otro registro, en un tercer segmento, que va de 1007a20-1007b18, en el que, en contraste con los dos ahora considerados, que se emplazan en el plano léxico, se sitúa en el dominio de la predicación, esto es, ya en el nivel sintáctico.

³⁴ Cf. Bonitz (1848-1849, pp. 190-191): “*Per sēmaínein hén ipsam notionem substantialem nominis alicuius significamus*”, esto es, agrega Bonitz, significamos la esencia; en cambio, con “*kath’ henòs significamos*” “*quaecumque de eoden subiecto praedicantur*”. Todo ello, como hemos dicho arriba, sin trascender el plano antepredicativo.

³⁵ La idea de que la unidad lingüística, que tiene determinado contenido denotativo, pueda conllevar al mismo tiempo, como parte de su significación, la determinación de la índole categorial de su contenido se halla también en la tesis, formulada en *Cat iv*, de acuerdo con la cual cada expresión que es “dicha sin combinación (*symploké*)”, esto es, en forma aislada o fuera de la estructura de la predicación, denota o una substancia, o una cantidad o una cualidad, etcétera (*Cat iv 1b25-27*); esto es, la índole categorial es un contenido co-significado con el contenido denotativo particular del que es vehículo cada expresión que pueda desempeñar un papel en el nivel sintáctico de la predicación. La tesis supone, pues, una visión de la significación más amplia que la considerada hasta ahora, en la medida en que, como se ha visto, incluye el significado gramatical. La distinción de las categorías gramaticales y de las funciones sintácticas que ofrecen las teorizaciones de Platón y Aristóteles son, por cierto, muchísimo más sencillas que las modernas. Desde el *Sofista* platónico se distinguen nada más que los papeles de “sujeto” y de “predicado”, que son vistos allí como correlatos de “nombre (*ónoma*)” y de “verbo (*rhêma*)”. A esas dos categorías se les añaden en la *Poética* los nexos (*syndesmoi*). La definición de las categorías de palabras en la *Poética* es, por otra parte, de índole semántica y combinatoria, pero en la teoría aristotélica de la predicación la definición de aquellas dos clases (la del “nombre” y la del “verbo”) es funcional: en ella el papel y la condición de sujeto (*hypokeímenon*) está asociado a la noción de substancia, de la cual ése es rasgo propio y definitorio (tal como se lo dice tanto en la versión más temprana de la teoría de la substancia, expuesta en las *Categorías*, cuanto en su reformulación o rectificación o reelaboración en la *Met*, según se puede ver en los lugares respectivos).

Sea, pues, como se dijo al principio [= en 1006a21; 31], el nombre significante de algo, y significante de *una sola cosa*. [a] No es posible, entonces, que “ser hombre” signifique lo que “no ser hombre” si “hombre” no significa sólo *de una sola cosa*, sino también *una sola cosa* (pues no pretendemos que “significar *una sola cosa*” [sea lo mismo que] esto: “[significar] *de una sola cosa*”; [b] en efecto, en ese caso también “músico”, “blanco” y “hombre” significarían *una sola cosa*, de modo que *todas las cosas serán una sola*, pues [serían] sinónimas)³⁶; pero no es posible que lo mismo sea y no sea, salvo por homonimia, como si lo que nosotros llamamos “hombre”, otros no [lo] llamaran “hombre” (*Met IV iv 1006b11-20*).

Dicho en términos que no son los que Aristóteles emplea, “significar una cosa” es, desde el punto de vista funcional, desempeñar o poder desempeñar una palabra el papel de sujeto o de predicado de una predicación; y “significar de una cosa” es desempeñar o poder desempeñar una palabra sólo el papel de predicado³⁷. La distinción entre las dos modalidades se sitúa, como se ha dicho, en el plano del léxico y, por tanto, en el nivel antepredicativo: la forma de expresarse Aristóteles no debe inducir a error en este aspecto, porque si bien el circunstancial “*katà tinós* ([acerca] de una cosa)” se usa con mucha frecuencia en el nivel de la predicación, en este caso se trata, como se lo dice expresamente en el texto, de “significar (*semaínein*) de una cosa (*katà tinós*)”, y no de “decir (de una cosa)”, esto es, no se trata del “*légein ti katà tinós*”, que es lo que típicamente expresa la predicación y que se sitúa, por tanto, ya propiamente en el nivel sintáctico³⁸. Por lo demás, pese a lo escuetísimo de la

³⁶ Esto es, si se aboliera la distinción entre esos dos modos, las cosas se tornarían indistintas. Como se ve, la consecuencia está formulada en términos de que “todas las palabras pasarán a ser ‘sinónimos’”, aunque, no “sinónimos” en sentido aristotélico (cf. *Cat i 1a1-6*), sino en sentido moderno; aristotélicamente se trataría más bien de un caso de “homonimia” (cf. *Cat i 1a6-12*), noción que se emplea a continuación (*b19*) en su sentido habitual.

³⁷ No parece que haya ninguna correspondencia precisa entre esas dos formas de significación y determinadas categorías gramaticales modernas. Se podría pensar que la distinción se corresponde con la distinción entre *substantivo* y *adjetivo*, pero no es así, pues, por una parte, en Aristóteles no existe una categoría particular que corresponda a lo que hoy se diferencia como “adjetivo”, como se ve, por ejemplo, en la *Poética xx*, donde se implica que el adjetivo cae en la categoría general del “nombre (*ónoma*)”; por otra parte, en los ejemplos aristotélicos el papel de “predicado” no es desempeñado sólo por los “nombres” (substantivos o adjetivos), sino también por circunstanciales o por adverbios o giros adverbiales (“Sócrates es[tá] en la plaza”), con el valor categorial de lo que hoy desde el punto de vista gramatical se define como un “predicativo subjetivo obligatorio”.

³⁸ La distinción no separa las unidades léxicas en dos grupos, porque “hombre” (se dice en el texto) no significa sólo “una cosa (*hén*)”, sino que significa también “de una sola cosa (*kath’henós*)”, esto es (hay

explicación de Aristóteles, es claro que el “significar una cosa” ostenta una prioridad respecto del “significar de una cosa”, lo cual se corresponde, desde luego, con un punto central de la ontología de Aristóteles, esto es, la precedencia de la substancia respecto del accidente, la cual aparece, pues, reflejada o anticipada en el nivel semántico de las palabras. La prioridad de lo que “significa una cosa” respecto de lo que “significa de una cosa” deriva de que el papel de sujeto conlleva la idea de autonomía ontológica, y la de predicado (o modificador), la de dependencia ontológica. Así que, en definitiva, en la distinción semántica gramatical está anunciada o prefigurada y en cierta manera incluida como parte del contenido semántico-funcional de las palabras, la autonomía de los entes substanciales y la dependencia ontológica de las propiedades accidentales³⁹.

d. Acerca de la definición de las palabras

Se ha planteado la cuestión de si la perífrasis “animal bípedo” con que en *Met* IV iv se aclara el significado de “hombre” expresa un contenido de naturaleza

que entender) “hombre” puede desempeñar tanto el papel de sujeto (“El hombre es blanco”) cuanto el de predicado (“Sócrates es hombre”); otros nombres, tales como “músico” o “blanco”, en cambio, son predicados o no pueden funcionar sino como *predicados* (“Sócrates es músico”; “El hombre es blanco”), por más que (como se da a entender aquí y en muchos otros lugares de los escritos de Aristóteles) los nombres de esta clase pueden, sin embargo, desempeñar, de manera en cierto modo impropia desde el punto de vista lógico (aunque sea legítima desde el punto de vista gramatical), la función de *sujeto* (“[El] blanco es músico”). Las denominaciones “accidentales” como “el blanco (*ho leukós*)”, esto es, la substantivación de adjetivos por medio del artículo son, desde este punto de vista, falaces, en la medida en que sugieren que el contenido “blanco” es de la variedad de las unidades que sólo “significan una cosa (*hén*)”, y que carece de la forma de “significar de otra cosa (*kath’henós*)”, forma que es clara, en cambio, en la posición predicativa (“Sócrates es blanco”).

³⁹ El punto es más nítido en la sección con que se cierra la argumentación considerada, en la cual, como hemos dicho ya, Aristóteles no se sitúa ya en el plano de la semántica, sino en el plano sintáctico. En esa sección (cf. en particular 1007a21-b18 y 1007a31-33) se muestra que la negación del principio de contradicción conduciría a la supresión de la distinción entre los dos modos de la significación y a la imposibilidad consiguiente de la predicación; por esa vía se desembocaría forzosamente en un panaccidentalismo (y un escepticismo generalizado) en el que sólo sería posible predicar accidentes acerca de accidentes en una cadena infinita en la que los accidentes serían, pues, “predicados” unos de otros. Esa cadena no llegaría nunca a un sujeto que les confiriera base o unidad, así que se anularía la noción de substancia (*ousía*) y esencia (*tò ti ên eínai*), “porque lo que [‘hombre’] significaba era *una sola cosa*, y esa cosa era la substancia [*ousía*] de algo”, 1007a25-26). Con todo, tampoco una cosa así es posible, explica Aristóteles, porque entre los accidentes propiamente no puede haber ningún enlace predicativo: los accidentes no “se combinan [entre sí] (*sympléketai*)” para formar un enunciado en el que se exprese una predicación: la “combinación (*symplokē*)” supone el contraste ontológico entre un el sujeto y el predicado (cf. *Cat* ii 1a16; cf. Platón, *Sofista* 261c-264b); un accidente no puede ser accidente de un accidente (*tò [...] symbebēkòs ou symbebēkóti symbebēkós*, 1007b1-2), esto es, ni “músico” puede ser accidente de “blanco” ni “blanco” ser accidente de “músico”.

semántica o, como piensa Irwin⁴⁰, una realidad extralingüística, a saber, la esencia (el *tò ti ên eînai*) del hombre. De acuerdo con eso, habría que decir que la fórmula sería una definición de *lo que la cosa es*, no de *lo que la palabra significa*; ello al menos si uno se atiene a la distinción que Aristóteles establece en un conocido lugar de los *Segundos Analíticos*, donde a propósito de las definiciones se distingue en forma expresa el plano semántico del plano ontológico⁴¹, y se señala que, en la medida en que la llamada definición “nominal (*onomatoidés*)” expresa, como se ha señalado, lo que el nombre significa (es *lógos tou tí sēmaínei tò ónoma*), no se la puede confundir con la definición de lo que la cosa es (*lógos tou tí esti*). Y bien, la manera en que se formula el contenido de “hombre” en el texto de *Met IV iv* citado arriba (y en otros lugares del mismo contexto), a saber, “que eso [= “animal bípedo] será [para esa cosa] ser hombre”⁴², sugiere, en efecto, que el alcance de la fórmula es ontológico y no semántico. Eso está en consonancia, además, con lo que Aristóteles más adelante declara en sentido general en el mismo libro IV, a saber, que el contenido del que la palabra es signo (*sēmeîon*) puede ser desplegado “en una definición”⁴³, lo cual es dicho, por otra parte, en un contexto en el que “definición (*horismós*)” se entiende, en efecto, como expresión de la esencia (del *tò tí ên eînai*), y no de un contenido que indicase el valor lexicográfico de la palabra⁴⁴. Así y todo, a nuestro modo de ver eso no implica que Aristóteles piense que al pasarse de lo uno a lo otro se desliza uno del dominio del lenguaje a un dominio ajeno o heterogéneo a él. La cercanía entre la “definición nominal” y la “definición real” es tan grande que no parece razonable suponer que el contenido de una “definición nominal” no ostente regularmente determinado contenido ontológico (aunque no existencial)⁴⁵. Considérese el contraste

⁴⁰ Irwin (1982, p. 246 y 248) niega por eso que en Aristóteles haya una teoría de la significación: el Filósofo no se ocuparía en rigor de cuestiones semánticas, sino de cuestiones epistemológicas u ontológicas, porque las palabras no denotan significados, sino esencias, y las esencias no son el significado o el sentido (*meaning*) de las palabras, sino propiedades de las cosas del mundo, así que pertenecen a la realidad no lingüística.

⁴¹ Cf. en particular *An Post II x 93b30-31*.

⁴² *Met IV iv 1006a33*, esto es, con “*eînai*” más dativo.

⁴³ *Met IV vii 1012a23-24*: “*hó [...] lógos hou tò ónoma sēmeîon horismòs éstai*”.

⁴⁴ Podría aducirse asimismo *Cat i ia2*, si bien la autenticidad de la expresión “*ho lógos tês ousías*” que aparece allí ha sido puesta en duda desde la Antigüedad.

⁴⁵ No es claro cómo la definición pueda tener ya de por sí, según piensa Bolton (1976, p. 522), un contenido existencial, esto es, conllevar una cosa tal como la suposición o la creencia de que la cosa que

entre, por ejemplo, la definición de “trueno (*bronté*)” y la definición del trueno: “sonido en las nubes” y “sonido en las nubes causado por la extinción del fuego”.⁴⁶ La fórmula “sonido en las nubes”, a la vez que expresa lo que “trueno” significa, expresa, sin duda, lo que el trueno *es*, aunque no lo haga con la exhaustividad que requeriría la ciencia pertinente. Parece, pues, razonable entender que el saber acerca de las cosas encerrado en la competencia de los hablantes para aplicar las palabras apunta idealmente a lo que las cosas son en sentido estricto, y que contiene al menos un componente de lo que las cosas *son*⁴⁷. En el texto de *Met IV iv* citado arriba Aristóteles podría haber tomado, en lugar de “hombre”, un ejemplo como aquél, es decir, como “sonido en las nubes”, que expresase el contenido de “trueno” sin indicación de la causa. Así vistas las cosas, la oposición entre la “definición nominal” y la “definición real”, que siempre se ha encontrado más bien problemática, se relativiza. Por cierto, sería muy difícil mantener la distinción en forma sistemática y rígida⁴⁸.

3. La condición inmediata de la significación

Los desarrollos argumentativos expuestos en la *Met* a propósito del principio de contradicción permiten advertir, por otra parte, una condición de la que depende en forma directa o inmediata la comunicación lingüística entendida como intercambio de contenidos conceptuales o lingüísticos, a saber, la competencia de los hablantes

se define existe, puesto que la definición de una cosa (o el concepto de una cosa) no parece poder contener *la existencia* de esa cosa como parte de su contenido, esto es, como rasgo o dato semántico. La creencia o la convicción de que la cosa existe (que es aquello a lo que Bolton se refiere) sólo podría consignarse, en todo caso, *fuera* o *aparte* de la definición misma, como algo accesorio y concerniente a las suposiciones del hablante que la formula, pero irrelevante para el contenido en sí de la definición o enteramente extrínseco a él. Como observa Coseriu (1975: 132), todo cuanto está en el dominio del sentido es algo *pensado*: la existencia no puede ingresar en la definición de nada.

⁴⁶ Cf. *An Post* II viii 93a21-24; II x; *Met* VIII iv 1044b12-13.

⁴⁷ Bolton (1976, p. 516) señala incidentalmente que la definición nominal define la cosa tanto como la define la real, sólo que la define por medio de una formulación de lo que el nombre significa: una y otra forma de la definición no definen, por tanto, entidades distintas, sino la misma mediante formulaciones distintas (1976, p. 520).

⁴⁸ Cf. Deslauriers (1991, p. 16). En la realidad de la práctica usual de la definición lexicográfica la frontera entre los dos planos es transgredida constantemente o aun ignorada, como lo muestra la consulta de cualquier diccionario. Aun al modo de proceder de los teóricos en el terreno de la semántica se les ha objetado que al definir las palabras a cada paso abandonan, sin advertirlo, el plano metalingüístico y pasan al ontológico, porque definen las cosas más bien que las palabras.

para reconocer los referentes posibles de una palabra ⁴⁹. Pues como se ha dado a entender en el lugar de la *Met* citado más arriba⁵⁰, cabe dar por sentada en todo hablante la aptitud para advertir la pertinencia de aplicar, por ejemplo, la denominación “hombre” a determinada cosa o realidad, lo cual implica, como es evidente, que se ha reconocido o se ha visto esa cosa como referente posible de “hombre”, y se la ha identificado, por tanto, como un hombre. Aristóteles no señala de manera expresa a qué dominio remite esa capacidad de identificar así las cosas, pero parece claro que su raíz y, por tanto, la raíz de la aptitud para el uso lingüístico en general, está en el dominio de la experiencia (*empeiría*)⁵¹, es decir, en ese nivel prerreflexivo que, según Aristóteles, se sitúa entre el nivel de la percepción y la memoria y el nivel del arte (*tékhnē*). La experiencia es la fuente de la familiaridad primaria y del trato primario que tenemos con las cosas, y es ella la que nos habilita para reconocer y decir que este *a* que ahora se da aquí es un caso de “*a*” o es un *a* más, y ello, como se ha dicho, inmediatamente, es decir, sin mediación reflexiva o conceptual alguna: la captación o la identificación de la cosa pertenece al orden de la intuición (*noēsis*)⁵². Ahora bien, decir que en la mente de cada hablante particular se da un proceso inductivo de las notas distintivas (separadas de las notas accidentales) de cada especie de cosas, y que ese proceso precede al conocimiento de la palabra que denota la especie en cuestión, es, desde luego, formular una reconstrucción teórica destinada a hacer comprensible el fenómeno. Pero parece natural suponer que ese proceso se da, más bien, con la adquisición del lenguaje o que es inseparable de ella,

⁴⁹ Aparte de la que se señala arriba a continuación, hay una condición *mediata* que es la índole comunitaria de los hombres. Desde esta perspectiva la lengua no es sólo medio de comunicación de contenidos, sino factor que enlaza a los hombres entre sí en una comunidad, esto es, en una *koinōnía*, palabra que no ocurre en *Met* IV iv, pero sí en el texto paralelo de *Met* XI v (en el que se expone otra versión de las argumentaciones de *Met* IV iv), en el que se dice que entre los hombres se da una “comunidad discursiva mutua” (“*koinōnía pròs allélois lógou*”, *Met* XI v 1062 a13; cf. *toùs < ... > méllontas allélois lógous koinōnéseien*, a11-12). En relación con el lenguaje (*lógos*) Aristóteles emplea “*koinōnía*” en *Pol* I x 1253a18, en el marco de la contraposición entre la comunicación animal y la humana: es la comunidad comunicativa, se dice allí, la que produce (*poieí*) la comunidad doméstica (*oikían*) y la comunidad política (*pólin*).

⁵⁰ *Met* IV iv 1006a32-34.

⁵¹ Tratada por Aristóteles más escuetamente de lo que se desearía en *An Post* II xix y *Met* I i. Cf. Gregoric-Grgic (2006).

⁵² El cual puede recaer tanto en lo que es objeto de la percepción intelectual cuanto en lo que es objeto de la percepción sensible, y es siempre, desde luego, una operación de la inteligencia intuitiva (*noûs*); cf. *EN* VI xi 1143b3-5.

que es la que hace que nos instalemos en el mundo, puesto que, como parece claro, instalarse en un lenguaje es instalarse en un mundo ⁵³. Dicho de otra manera, el resultado, bajo la forma de un saber prerreflexivo, está ya contenido en el lenguaje que se adquiere, en el significado de cuyas unidades léxicas se ha sedimentado, como una variedad del *éndoxon*, el conocimiento que deriva del trato vivido con las cosas. Es, pues, allí, en el nivel de la experiencia (*empeiria*), donde están las raíces del saber lingüístico, el cual es, por otra parte, el presupuesto de toda actividad reflexiva, que es obra del entendimiento discursivo (*diánoia*), debiéndose incluir, por cierto, en esa actividad reflexiva la que se refiere al propio lenguaje, pues la reflexión metalingüística que resulta en la formulación de definiciones no parece ser, en lo esencial, sino el desarrollo o la explicitación discursivas de un saber previo que es el saber lingüístico prerreflexivo o que está contenido en él ⁵⁴. Ahora bien, es ése el plano en el que, como hemos sugerido más arriba, parece no poder escindirse la semántica de la ontología, esto es, donde parece no haber una frontera tajante entre saber a qué se llama “hombre” y qué es hombre. Tal saber, que concierne de ese modo tanto al *sentido* cuanto a la *referencia*, se resume y se expresa, como hemos dicho, en la capacidad de identificar de manera intuitiva y, por tanto, inmediata los referentes posibles de ésa y de toda otra palabra ⁵⁵. En otro lugar ⁵⁶ hace referencia Aristóteles al contenido de ese saber caracterizándolo como un todo (*hólon*) que se da a la percepción y es susceptible de una elaboración analítica (*diaíresis*) que diferencie en él las partes que se registran después en la definición (*lógos*) ⁵⁷. Es ése el modo en que en la competencia lingüística se contiene una comprensión precientífica global de las cosas que después la ciencia, que supone esa comprensión, toma como punto de partida, articula y completa.

⁵³ Cf. Gadamer (1967, p. 99).

⁵⁴ Cf. Le Blond (1939, p. 354 y 361). Cabe notar que en terrenos tales como el de la ética, el establecimiento de lo que las cosas son toma la forma de una suerte de fenomenología de la semántica de las palabras que las denotan, y que en ese mismo terreno se suelen recoger distinciones ya consagradas en el léxico. Cf., por ejemplo, la distinción de las variedades de la mezquindad (*aneleuthería*) en *EN IV i* o de la irascibilidad en *EN IV v*, etcétera.

⁵⁵ A su manera, el señalamiento de este saber previo es respuesta a una paradoja de la especie de la del *Menón* platónico.

⁵⁶ *Phys I i* 184a24-26; b10-11.

⁵⁷ Cf. Wieland (1962, p. 93).

4. Referencias bibliográficas

- Bolton, R. (1976). Essentialism and Semantic Theory in Aristotle. *The Philosophical Review*, (84), 514-544.
- Bonitz, H. (1848-1849). *Aristotelis, Metaphysica. Recognovit et enarravit Hermannus Bonitz*, Bonn.
- Coseriu, E. (1975). *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zum Gegenwart, I*. Tübingen: Narr.
- Coseriu, E. (1979). tò hèn semáinein. Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles. *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, (32), 432-437.
- Deslauriers, M. (1991). Aristotle's four types of definition. *Apeiron*, (23), 1-26.
- Diès, A. (1950). *Platon, Le Sophiste. Texte établi et traduit par Auguste Diès*. París: Les Belles Lettres.
- Frege, G. (1975). *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, H.G. (1967). Mensch und Sprache. *Kleine Schriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gregoric, P. - Grgic, F. (2006). Aristotle's Notion of Experience. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, (88), 1-30.
- Haller, R. (1962). Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der antiken un mittelalterlichen Philosophie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, (7), 57-75.
- Hamlyn, D. (1978). Focal Meaning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, (78), 1-18.
- Hicks, R. D. (1965). *Aristotle, De anima*. Amsterdam: Hakkert.
- Hudry, J.-L. (2011). Aristotle on Meaning. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93 (3), 255-280.
- Irwin, T. (1982). Aristotle's Concept of Signification. En: Schofield, M., Craven Nussbaum, M. (ed.) *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen* (pp. 241-266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1963). *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger*, Oxford: Clarendon Press.
- Kretzmann, N. (1974). Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention. En: Corcoran, J. (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretation*. Dordrecht, Reidel.

- Le Blond, J. (1939). La définition chez Aristote. *Gregorianum*, XX, 351-380.
- Lieb, H. (1981). Das 'semiotische Dreieck' bei Ogden und Richards: eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles. En: Weydt, H. (ed.) *Logos semantikós. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, vol. II. *Sprachtheorie und Sprachphilosophie*. Berlín, Nueva York: de Gruyter.
- Minio Paluello, L. (1956). *Aristotle, Categoriae et Liber de interpretatione. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Paluello*, Oxford: Clarendon Press.
- Pépin, J. (1985). ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ΟΜΟΙΩΜΑΤΑ. A propos de De interpretatione 1, 16 a 3-8 et Politique VIII 5, 1340 a 6-39. En: Wiesner, J. (ed.) *Aristoteles - Werk Und Wirkung, Bd I, Aristoteles Und Seine Schule*. Berlín: De Gruyter.
- Polansky, R.; Kuczewski, M. (1990). Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle's *De interpretatione* 16a3-9. *Apeiron* (30), 51-63.
- Schmitter, P. (1981), Zur Vorgeschichte der Kommunikationslehre. Zwei antike kommunikationsmodelle. *Sprachwissenschaft*, (6), 186-199.
- Schmitter, P. (1987). *Das sprachliche Zeichen. Studien zur Zeichen- und Bedeutungstheorie in der griechischen Antike sowie im 19. Und 20. Jahrhundert*. Münster: Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität.
- Schmitter, P. (ed). (1991). *Geschichte der Sprachtheorie*. Tübingen: Narr.
- Sinnott, E. (2004). La elaboración del convencionalismo lingüístico en Platón. *Stromata* (60), 99-120.
- Sinnott, E. (2017). Acerca de las letras y los elementos fónicos en Aristóteles. *Stromata*, 73 (1), 31-56.
- Steintahl, H. (1969). *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen un den Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlín: Dümmler.
- Weidemann, H. (1982). Ansätze zu einer semantischen Theorie bei Aristoteles, *Zeitschrift für Semiotik*, (4), 241-257.
- Weidemann, H. (1991). Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie. Schmitter, P. (1991). *Sprachtheorien der abenländischen Antike*, II. Tübingen: Narr.
- Wheeler, M. (1999). Semantics in Aristotle's *Organon*. *Journal of History of Philosophy* (37), 191-226.

- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wyler, R. (1965). *Der späte Platon*. Hamburg: Meiner.