

***Psyché* o el alma y *eros* o el amor en Platón**

ADRIANA RENERO*

Resumen: El presente ensayo aborda la concepción de *psyché* y *eros* desarrollada por Platón en sus *Diálogos*, principalmente *Fedón*, *República* y *Banquete*. Se reflexiona sobre las características que corresponden al cuerpo y al alma aludiendo al *Fedón*; la noción del alma tripartita y el ideal de armonía que se gesta en la *República*; el proceso de inmortalidad del alma y el carácter de *eros* como deseo y manía a que nos remite el *Fedro*; y *eros* como deseo de lo bueno y la felicidad, potencia activa y permanente de *psyche*, que se ilumina en el *Banquete*

El tema de la *psyché* o alma, en Platón, y de *eros* como su fuerza motriz interna se presenta en diálogos como el *Fedón*, la *República*, el *Fedro* y el *Banquete*, principalmente. Aunque “cada diálogo de Platón es una unidad autónoma, orgánica; cada uno de ellos [...] está unido con los demás mediante una sutil trama de hilos que los ponen en relación”;¹ parte de esta relación —no necesariamente cronológica— es evidente, como sucede en el *Fedón*, el *Fedro* y el *Banquete*. En esos diálogos, Platón refleja su preocupación por el progreso de la *psyché* en sus deseos que parecen derivarse de la sensación corporal hacia la verdadera felicidad, la cual radica en la aprehensión del

* Exalumna de la Licenciatura en Filosofía, modalidad no escolarizada, por la Universidad Intercontinental.

¹ William K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega. Platón: el hombre y sus diálogos, primera época*, t. IV, Madrid, Gredos, 1990, p. 314.

conocimiento por medio de la razón y en la visión no de formas buenas y bellas, sino de la esencia inmutable del bien y la belleza en sí. Asimismo, mientras el *Fedón* trata sobre el alma simple y su inmortalidad, una parte de la *República* se relaciona con este diálogo al destacar la naturaleza tripartita del alma; el *Fedro* se une a ellos con el mito del alma y con el *Banquete*, en tanto ambos diálogos reflexionan sobre *eros*.

Debido a la riqueza de ideas desarrollada por Platón en sus diálogos, resulta imposible abarcar cada una de ellas e incluso todas las que se refieren al ser humano, por lo tanto, se señalarán sólo aquellas ideas que se refieren a *psyché* y *eros*. En relación con los diálogos, el orden que se seguirá en esta exploración será el siguiente: primero, en el *Fedón* revisaremos lo correspondiente a las características fundamentales del cuerpo y del alma, así como la importancia de ser filósofo a diferencia de los demás seres humanos; segundo, en la *República* señalaremos la noción del alma tripartita y el ideal de armonía entre sus componentes; tercero, en el *Fedro* se hará referencia al proceso de la inmortalidad del alma y al carácter que desempeña *eros* como deseo y estado de locura o manía; cuarto, en el *Banquete* revisaremos el papel de *eros* como deseo de lo bueno y de la felicidad, potencia activa y continua de la *psyché*.

Sabemos que Platón, al estar siempre filosofando, no da por definitivas las respuestas de sus propios diálogos; sigue en búsqueda y reflexión constante sin dejar de señalar el ejercicio de la razón como ideal a alcanzar. El uso de mitos para referirse a algunos asuntos es parte de la metodología utilizada en sus diálogos. Asimismo, pone en boca de Sócrates lo que a él conviene o, tal vez, pertenece. No se sabe con certeza si Sócrates pensaba y dialogaba —pues sabemos que no dejó textos escritos— tal como Platón lo señala en sus escritos, pero suponemos que el mismo Platón es quien habla y utiliza los rostros de Sócrates para dialogar con el filósofo que intentaba conducir al ser humano al conocimiento mediante la *paideia*, precisamente en la actividad mayéutica.

En esta exploración, se observará también el interés de Platón por mostrar la capacidad que posee el ser humano para alcanzar su más alta *areté* en el cuidado y la vigilia de sí mismo, por medio de la reflexión y el auto conocimiento. Asimismo, se mostrará a *eros* como una forma o estado de posesión divina y como el agente dinámico de perfeccionamiento humano que implica una conquista perenne.

En el *Fedón*, el cuerpo humano se caracteriza como aquello que está constituido por los sentidos y las pasiones, por lo cual se entiende

que es finito, cambiante, compuesto, diverso; mientras que el alma es simple,² inmortal, inmutable, afín a las ideas, pues comparte características con ellas. La *psyché* tiene su origen en otro mundo; su objetivo es el conocimiento de las ideas, que se alcanza sólo mediante la razón. De ahí que se diferencie a los filósofos de los demás hombres,³ pues el filósofo está empeñado en separar su alma del cuerpo. De modo que el ejercicio de la filosofía es una preparación para la muerte y ésta consiste en la separación del alma del cuerpo, porque lo importante para el filósofo es independizar, lo más posible, ésta de aquél, razón por la cual renuncia a sus peticiones y a sus placeres. Así, la sabiduría y la verdad se vuelven su principal objetivo. Debido a que los sentidos son engañosos, sólo confía en el razonamiento, y como el conocimiento completo no se puede alcanzar en esta vida, hace lo posible por purificar el alma de la corrupción del cuerpo, con el fin de aproximarse y prepararse para la revelación del conocimiento. La sabiduría será, así, una purificación de dolores y placeres terrenos.

Cuando en dicho diálogo Cebes dice que una vez que el hombre muere su alma no sólo existe, sino que mantiene cierto poder e inteligencia, comienzan los argumentos de Sócrates en favor de la inmortalidad. Por ejemplo, lo sujeto a destrucción por la dispersión de sus elementos es lo compuesto, no lo simple; el cuerpo pertenece al ámbito de lo visible, mientras que el alma es invisible; o el alma, en vez de examinar los objetos mutables mediante los sentidos, puede llegar a contemplar el ser inmutable e inmortal. Así, en esta vida, el cuerpo, al ser mortal, debería estar gobernado por el alma, pues ella se parece a lo inmortal y a lo divino.

Volviendo al alma del filósofo —cuya vida ha sido un “entrenamiento para la muerte”—,⁴ al hacerse independiente del cuerpo en la medida de lo posible y posteriormente al dejarlo, llegaría a una región pura e invisible, cercana a los dioses. Por el contrario, quien dio gusto a los placeres del cuerpo y rehuyó lo invisible e inteligible frecuentaría lo visible y tendría que reencarnar en un cuerpo adecuado a su carácter.

² Como argumento en favor de que el alma no se dispersará con la muerte, Sócrates señala que lo compuesto es más probable que se disperse que lo simple. La cuestión de si el alma es para Platón simple o compuesta aparecerá en otros diálogos en los que la divide en partes — *República*, *Fedro*—. Mientras tanto, en el *Fedón* 66c, el alma es simple y elemental, sinónimo de inteligencia; y las emociones y los deseos, así como las percepciones sensoriales, se le asignan al cuerpo.

³ Vid. Platón, *Fedón*, 64c.

⁴ *Ibidem*, 78b-84c.

La filosofía, mediante el descubrimiento de que el alma mira al mundo a través de los barrotes de una ingeniosa prisión concebida de tal manera que los deseos propios del prisionero le hacen cooperar a su encarcelamiento, le ayuda a liberarse poniendo en evidencia el carácter engañoso de los sentidos y de todos los deseos y emociones, que hacen que el hombre considere real y verdadero lo que no es tal. Los placeres y los dolores son como clavos que sujetan el alma al cuerpo y lo separan de la comunión con lo divino, puro y simple. *Ésta es la razón* de que los filósofos resistan los señuelos del cuerpo, no por el temor a la pobreza o a la desgracia como los demás.⁵

Por lo tanto, “es necesario [enfaticar] [...] que el alma no sólo dura más que el cuerpo, sino que es *esencialmente inmortal e indestructible*”,⁶ pues lo que hace a un cuerpo es el alma; ella lleva la vida consigo y, por tanto, no puede albergar a su contrario: la muerte. Si no admite ese contrario, no puede perecer; al no admitir la muerte, no admite la destrucción, de tal suerte que el alma sería inmortal e indestructible. Mientras la parte mortal muere, la parte inmortal se va al otro mundo.

Ahora bien, en tanto el alma es inmortal, se precisa cuidarla con vistas hacia la eternidad. De acuerdo al *Fedón*, los muertos son conducidos a un lugar para ser juzgados; luego, van camino hacia el Hades donde hay guías que dirigen a las almas para, después de un largo tiempo, regresar bajo distintos aspectos, según haya sido su vida. Una vez sometidas a juicio, las almas corrientes y normales van a la laguna Aquerusía para ser castigadas y purificadas de sus pecados, y para ser recompensadas por sus méritos. Las incurables son arrojadas para siempre a la sima del Tártaro. Las aún curables, después de un tiempo, son arrojadas hacia arriba a través de las corrientes del Piriflegetonte y el Cócito y, conforme pasan por la laguna, pueden ser perdonadas por las almas de aquéllos a quienes agravaron en vida, y unírseles; pero hasta que eso sucede, están condenadas a repetir la vuelta. Los que fueron justos son libres de habitar en la verdadera superficie de la tierra; las almas que han sido purificadas por la filosofía alcanzan un espacio más bello.

Platón muestra en este diálogo que algo así, o semejante, le ocurre al alma humana. De modo que creer en la inmortalidad del alma es un riesgo que vale la pena correr y debe tranquilizar a todo aquel que ha

⁵ W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 320.

⁶ *Fedón*, 84c-88b.

renunciado a los placeres del cuerpo y ha adornado su alma con aquello que le es propio: la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad.

Así pues, el *Fedón* muestra la vida anhelada por el filósofo. Quizá es el diálogo donde más se defiende y procura el ascetismo y el desprecio del cuerpo. La vida del filósofo en su totalidad es una práctica o un “entrenamiento para la muerte”, porque implica una profunda renuncia de todo lo que proviene del cuerpo. Sólo el alma por sí misma puede alcanzar lo puro, lo eterno, lo inmortal e inmutable, así como lo afín a ella. Esto, cabe señalar, muestra la clara influencia en Platón de las religiones, misterios y preceptos órficos que él mismo asignó a la filosofía. La noción del cuerpo como la cárcel del alma parece ser la explicación utilizada en dichos misterios. Mientras la sabiduría se consideraba como un rito de purificación, Platón podía remitir a los filósofos el provecho que los misterios prometían a sus iniciados, pues al morir, después de purificarse en esta vida, su alma partiría instantáneamente hacia lo invisible, inmortal y divino, y descansaría del ciclo del nacimiento continuo. Pero el filósofo —a diferencia del hombre común y corriente que satisface al cuerpo en vez de dominarlo y es engañado por sus sentidos al creer que lo ofrecido por ellos es real— no nace con dicha sabiduría; por el contrario, mediante la renuncia del cuerpo y su propio esfuerzo en el ejercicio ininterrumpido de la razón puede llegar a ella. Ya lo dice Sócrates, más o menos así: Hay que esforzarse de todas las formas para vivir con virtud y sabiduría, porque la recompensa es valiosa y la esperanza es grande.⁷

Así pues, el *Fedón*, además de tratar de la inmortalidad del alma y de la bienaventuranza futura de los filósofos al cuidar de la *psyché*, pone el acento en el anhelo y la esperanza.

En la *República*, entre otras cosas Platón señala que para vivir precisamos el conocimiento —asir las formas y, finalmente, la *Forma del Bien*—,⁸ al cual sólo el filósofo puede acceder. Incluso el Bien es visto, únicamente mediante un esfuerzo, al final de todo. Uno de los primeros asuntos referidos en este diálogo es que los individuos deben mostrar las mismas características del Estado, puesto que éste no es otra cosa, sino los seres humanos que lo componen. La voz de Sócrates, en la *República*, se levanta para señalar que las virtudes del ciudadano como individuo —considerado un todo— son las mismas que las del Estado, pues su sabiduría reside en su facultad racional que piensa en

⁷ *Ibidem*, 114c.

⁸ La Idea del Bien en la *República* es igual a la Belleza esencial de que se habla en el *Banquete*. Ambas ideas son representadas como la cumbre de una ascensión intelectual.

el bienestar del ser humano en su totalidad —además de la parte física y la moral de cada uno, donde la *paideia* asegurará su alianza y la *sophros* y *ne* consistirá en la aceptación de que la razón debe controlar y mantener los apetitos dentro de ciertos límites—. Así, la *justicia* se considera la esencia y la fuente de la virtud en sí. La justicia en sí será, más que un modo de acción, un estado interior.

De la misma forma, Platón busca cierta justicia o armonía en cuanto a lo que sucede en la *psyché*. Debido al conflicto constante en el que se encuentra es preciso hablar de su naturaleza tripartita.⁹ Para ello, Platón señalará, por medio de Sócrates, la importancia de encontrar una armonía interna donde cada parte de ella busque ejercer su propia virtud. Así, cuando cada parte logre cumplir con su virtud, dicha armonía podrá darse. Platón la llama *justicia*, porque consiste en hacer lo que corresponde a cada parte.

Antes de señalar la manera de alcanzar este ideal de justicia o equilibrio, habrá que recordar la naturaleza tripartita del alma. El alma, al ser dinámica, consta de tres partes: 1) la racional o *nous*, que trata de restringir y controlar, cuya virtud es la sabiduría; 2) la irascible o *thymós*, de donde brota la bravura y la fuerza vital de realización, la virtud que le corresponde es la valentía; 3) la concupiscible o *epithymía* de donde brota lo pasional, los impulsos y los deseos, cuya virtud es la templanza. Así pues, el alma consta de tres fuerzas contrapuestas; de ahí que sea movimiento continuo. Pero Platón advierte, mediante la figura de Sócrates, que debe buscarse la armonía dialéctica entre estas partes opuestas: donde el *nous* o razón tendría que enseñorearse para lograr el equilibrio interno entre las partes, pues ni la parte irascible ni la concupiscible tendrían que desaparecer, sólo la parte racional las gobernaría. Ello podría alcanzarse mediante la *paideia*.¹⁰

Por otra parte, en el *Fedro* el discurso de Sócrates manifiesta¹¹ la existencia de dos fuerzas dominantes en el ser humano: un deseo innato de placeres y un juicio adquirido de lo que es mejor. Si al estar enfrentadas el juicio prevalece, se trata de autodomínio o *sophrosyne*; si, por el contrario, prevalece el deseo irracional, se trata de desenfreno, exceso o *hybris*. El amor o *eros*, por ejemplo, es una variedad de éste y puede definirse como un deseo irracional del placer de la belle-

⁹ Doctrina que parece ser que Platón tomó de los pitagóricos. Vid Frederick Copleston, *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*, t. I, [trad. Juan Manuel García], México, Ariel, 1993, p. 214.

¹⁰ Según Platón, el filósofo es el experto en dirigir al Estado.

¹¹ Vid. *Fedro*, 237b-241d.

za, que vence al buen juicio y se dirige hacia la belleza de las formas o los cuerpos. De acuerdo con la voz de Sócrates, el amor es un estado de manía o locura. La razón enferma del enamorado desea mantener a su amado dócil e inferior a él y a otros; trata de mantenerlo lejos para que no posea ningún tipo de relación instructiva con la filosofía, estimulándolo hacia la ignorancia y la indolencia.

Ahora bien, la manía o locura en el enamorado no siempre es un mal, puesto que existen formas de locura que originan grandes provechos, conferidas por la divinidad. En primer lugar, se encuentra la profecía, cuya forma frenética —como la de la pitia, Dodona y la sibila— es muy superior a la habilidad racional de predecir el futuro a partir de signos y presagios. En segundo lugar, la locura y la posesión que, mediante el culto y el rito purificador, libera a un ser humano del sufrimiento provocado por una maldición o un mal hecho pasado. Finalmente, se encuentra la manía o locura de las Musas, sin la cual las creaciones de los poetas y de los artistas serían imposibles.

El amor es un estado de entusiasmo aun cuando pretende el deseo y se aparta de la razón, pues pertenece a un tipo divino de manía otorgada para el bien tanto del amante, como del amado. Con ello, el amor otorga, en el ser humano, un efecto positivo y dinámico. De aquí, se advierte que el alma es inmortal porque siempre está en movimiento; se mueve a sí misma y es la causa de todo otro movimiento. Es decir, el automovimiento constituye la esencia y la definición de la *psyché*. Lo que posee automovimiento no muere, tiene garantizada su inmortalidad; en cambio, aquello que no lo posee se arriesga a dejar de moverse y morir.¹² Además del automovimiento, la naturaleza del alma representa un juego de fuerzas contrarias que puede compararse con la fuerza unida de una biga alada de caballos y su auriga. Platón lo ilustra en el diálogo *Fedro* de la siguiente manera: el auriga —quien se encuentra en relación con la parte racional o *nous*, que trata de restringir, controlar o dominar— rige y lleva el látigo; el caballo blanco —relacionado con la parte irascible o el *timos*— representa la fuerza vigorosa, se contiene o deja dominarse por el látigo del auriga; el caballo negro —se encuentra en relación con la parte concupiscible o *epithymía*—, desbocado, arrastra hacia lo terrenal, lo pasional y carnal; por su impulso ciego desobedece al auriga. Estas son las tres partes descritas en la *República*, cuyo tema se refiere a la naturaleza del alma. El hecho de que en el alma uno de los caballos sea bueno y el

¹² Mientras el alma en el *Fedón* era simple, aquí es su movimiento.

otro malo provoca una ardua tarea para el auriga. En cambio, los caballos y el auriga de los dioses son buenos y de buena estirpe. Los caballos de los dioses tiran hacia la perfección, buscan traspasar la esfera celeste para contemplar la Belleza del Mundo de las Ideas o la *ousía*, es decir, “esa esencia cuyo ser es realmente ser”¹³ y que puede ser vista sólo por el *nous*.

El alma realiza el proceso de atravesar el universo, cuidándose de lo inanimado; cuando es completa y alada, vuela en las alturas, pero al perder sus alas cae hasta que encuentra algo sólido, toma un cuerpo terrestre y se instala en él. Gracias a su poder, el cuerpo parece moverse a sí mismo y ambos reciben el nombre de criatura mortal.

Para hablar del viaje de los dioses y de las almas, es preciso señalar que, según Platón, de todo lo corpóreo un ala tiene más en común con lo divino, porque ella eleva lo pesado hacia los dioses. De tal suerte que la belleza, la sabiduría y el bien, pertenecientes a lo divino, se nutren del plumaje del alma, mientras sus contrarios lo destruyen. Ahora bien, los dioses y los *daímones* marchan ordenados en once compañías conducidas cada una por alguno de los doce dioses, con *Zeus* a la cabeza, mientras *Hestia* permanece en su morada. Las almas que pueden los siguen; cerca de los límites del cielo empiezan a gozar de las visiones divinas, pero en los días de fiesta suben hasta el mismo límite. Este trabajo de ascensión es fácil para los aurigas de los dioses, pero difícil para aquéllos, cuyo caballo malo y pesado los empuja hacia la tierra. “Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba”;¹⁴ las almas inmortales se dirigen hacia la cima del cielo y en su curso contemplan lo que está al otro lado.

En esa región se encuentra la Realidad verdadera, invisible e intangible, discernible sólo por el *nous*. Los dioses, nutridos con la razón y el conocimiento puro, gozan de la visión de la Verdad y contemplan en el camino la Justicia en sí, la Templanza y el Conocimiento. Una vez que tuvieron la visión de la Realidad, regresan a su morada. Las mejores almas continúan dando vueltas con la cabeza del auriga por arriba del borde y observan las realidades con dificultad, porque sus caballos se los impiden. Otras almas se elevan y caen, sólo llegan a ver algunas de las realidades; otras no alcanzan la cima y, en el intento, se pisotean mutuamente; durante este esfuerzo, muchas se rompen las alas. La voz de Platón mediante la de Sócrates advierte que, al no perder la visión de la realidad, estas almas se van para

¹³ *Fedro*, 247d.

¹⁴ *Ibidem*, 247c.

alimentarse de la opinión —*doxa*—, mientras que el pasto con el cual se desarrollan las alas crece en la Llanura de la Verdad.

En el *Fedro*, el destino de las almas está claro: el alma que siguió a los dioses y vio algo de la verdad completa el circuito de modo ileso; pero aquella que no pudo seguir y perdió la visión por olvido y descuido, perdió sus alas y cayó a la tierra. Por ello, encarna como ser humano. De acuerdo con la cantidad de verdad que haya contemplado, encarna en alguno de los nueve tipos de humano: buscador de la sabiduría, la belleza o el amor, es decir, filósofo; monarca constitucional o jefe de guerra; político u administrador; atleta, entrenador o médico; profeta o autoridad en rituales; poeta o mimo; artesano o agricultor; sofista o demagogo; o tirano.¹⁵

Ahora bien, quien vive de manera justa en su forma o tipo de ser humano alcanza un destino mejor después de su vida; pero, durante un lapso de 10 mil años, ninguno regresa al lugar de donde vino, a excepción del filósofo que recupera sus alas si ha elegido tres veces su misma vida. Los demás, una vez que son juzgados, pueden escoger su segunda vida, la cual puede ser humana o animal. En cambio, las almas que nunca vieron la verdad no puedan escoger una forma humana, puesto que un ser humano debe comprender los universales al moverse de las sensaciones hacia una unidad abarcada por la razón; por ende, ésta es una reminiscencia de la visión de la realidad. Sólo el filósofo puede recuperar sus alas, porque utiliza el recuerdo para inclinarse hacia lo divino, mientras todos los demás lo consideran loco, no se percatan de que en realidad está poseído por la divinidad. “Y aquí [dice Sócrates] es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo”;¹⁶ es decir, que el amor es el mejor tipo de locura divina, pues cuando la visión de la belleza en este mundo pone delante de la razón la belleza verdadera, las alas del alma comienzan a crecer. De hecho, cada uno ama según la forma en la cual la divinidad lo acompañó en el viaje celeste; busca la forma o el tipo humano que le corresponde, a quien procurará moldear según la imagen de esa divinidad. Al hacer esto, el enamorado descubrirá en sí mismo los mismos rasgos y se encontrará poseído por su divinidad a pesar de que se lo atribuya a su amado, quien, a su vez, con ello se inflamará.

¹⁵ *Ibidem*, 248-249.

¹⁶ *Idem*.

Así pues, mediante la locura del amor, ambos se vuelven felices. Para ver cómo se apodera el enamorado del amado, es preciso volver al mito del alma: cuando el auriga ve al amado, su deseo enciende toda su alma; mientras el caballo blanco obedece y se refrena a sí mismo, el negro hace caso omiso del látigo y se enoja, pues procura arrastrarlos junto al amado para recordarles los goces del cuerpo. Después de una lucha encolerizada, termina por someterse y el alma del amante sigue al amado con reverencia. Cuando empieza a sentir amor, sus alas también comenzarán a crecer; si predominan las partes más elevadas de la razón, su vida será feliz y armoniosa al hacerse, al fin, alados.

En el *Fedro*, la locura del amante es la del filósofo, pues es enviada por la divinidad. No obstante, en la *República*, Platón reprueba el placer del amor, porque es loco y se opone al amor adecuado: disciplinado e inteligente, ordenado y bello.¹⁷

Finalmente, en el diálogo del *Banquete* cada uno de los invitados pronuncia un elogio a *Eros*, el dios del amor. Fedro comienza refiriéndose a él como el más antiguo y honrado de los dioses, además de que origina aquello que es mejor en el ser humano. Después, Pausanias señala en su discurso que así como existen dos Afroditas de diferente linaje —la Celeste y la Vulgar o Pandemos—, tiene que haber dos *Eros*: el hijo de Afrodita, Pandemos, que representa el amor físico y el hijo de Afrodita Celeste, que representa el amor espiritual, cuya base se encuentra en la simpatía intelectual y en la duración. Luego continúa Erixímaco, quien en su discurso considera la medicina como perteneciente al mundo de *Eros*, puesto que reúne los contrarios del cuerpo; y dice que, a diferencia del *Eros* desenfrenado y bajo el influjo del *Eros* bueno, los elementos son moderados y saludables. Asimismo, este último origina el autodomínio y la justicia, además de ser responsable de nuestra felicidad y de la relación entre dioses y humanos.

Aristófanes continúa con un discurso sustancial sobre el tema, en el cual manifiesta que, para comprender a *Eros*, se vuelve necesario conocer la naturaleza y la historia de la humanidad. Así pues, dice, en el origen existían tres sexos: el masculino, el femenino y el hermafrodita. Los individuos eran de forma redonda —con cuatro brazos, cuatro piernas, una cabeza con dos caras y cuatro orejas; dos series de órganos reproductores y lo demás por parejas—. Los machos surgieron del sol, las hembras de la tierra y los hermafroditas de la luna

¹⁷ Vid. *República*, 400e-404e

—de aquí su forma circular—. Una vez en el apogeo de sus fuerzas atacaron a los dioses; la respuesta de Zeus fue debilitarlos, pero sin destruirlos. Por ello, decidió partirlos por la mitad y dejarles sólo dos piernas para caminar además de la amenaza de hacerles más cortes si no se comportaban. Después, Apolo dio la vuelta a las caras hacia el lado cortado, les arrancó la piel al mismo tiempo y la unió en el centro, para formar el ombligo. Debido a esto, cada mitad tuvo un gran deseo de volverse a unir con su otra parte; pasaban largo tiempo estrechados y morían de inanición e inercia hasta que Zeus tuvo la nueva idea de trasladar hacia adelante sus órganos reproductores. Ahora podrían engendrar mediante la relación entre macho y hembra; o bien, si un macho se unía a otro, por lo menos satisfacía el deseo de unión, y podrían volver a sus otras ocupaciones.¹⁸

Por ello, Aristófanes considera el instinto del amor, como un intento por recuperar nuestro estado original. Cuando un amante encuentra su mitad propia y verdadera, ambas se sienten tan pertenecientes que ya no pueden separarse y su amistad es de por vida. Sin embargo, esto no se trata de un mero deseo físico, sino de un anhelo auténtico del alma. Para alcanzar la felicidad, el ser humano debe guiarse por *Eros* para encontrar su verdadera mitad o al compañero que sea más afín a su naturaleza. Así, una vez impregnados de amor, podrían acercarse lo más posible al estado originario.

Después de Aristófanes, Agatón elogió a *Eros* diciendo que de todos los dioses, él es el más bienaventurado y bello, pues sólo se instala donde hay florecimiento y fragancia; puede estar en el cuerpo, en el alma y en cualquier otro lugar. Además de la belleza, posee todas las virtudes: justicia, autodominio y valentía. Entonces *Eros* se considera, además de bello y bueno, la causa de la belleza y el bien para los otros.

Antes de comenzar su discurso, Sócrates realiza una serie de preguntas de las cuales concluye que solamente se puede desear aquello de lo que uno carece; de este modo, si *Eros* desea la belleza y el bien, no puede poseerlos, es decir, no puede ser bello y bueno. Una vez establecido esto, Sócrates continúa señalando la enseñanza de Diótima, la sabia, sobre el amor: no hay que situarse en ninguno de los dos extremos, lo bueno y bello, lo malo y feo, puesto que *Eros* es un intermedio entre los dos: “El amor es una oscilación entre la no posesión y la posesión”,¹⁹ además, es un error llamarle dios, pues ellos son felices y be-

¹⁸ Vid. *Banquete*, 189a-209a.

¹⁹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. III, Barcelona, Ariel, 1994, p. 2797

llos, y *Eros* no puede ser feliz si carece del bien y de la belleza. No obstante, tampoco es mortal; forma parte de los *daímones*, mediadores entre dioses y mortales; lleva a los dioses las peticiones y los sacrificios de los seres humanos y a éstos, las respuestas de los dioses.

En su discurso, Sócrates señala que el nacimiento de *Eros* se originó en la fiesta de los dioses que celebraba el nacimiento de Afrodita. Cuando Poros —la Abundancia— se emborrachó, se quedó dormido en el jardín de Zeus; Penia —la Pobreza— lo encontró, se recostó a su lado y concibió a *Eros*. Al haber sido engendrado el día del nacimiento de Afrodita, es su seguidor en cuanto a amar la belleza se refiere. Como hijo de Penia, no es tierno ni bello, sino duro, descalzo y sin morada. De Poros hereda los planes para obtener la belleza y el bien que desea; es emprendedor, con recursos, buscador de la sabiduría. Por ende, se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia. *Eros* representa el amor de la belleza y del bien, pues el amor es el deseo de lo que es bueno. Diótima dijo a Sócrates que se trataba como de “una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma”,²⁰ le explicó que todo ser humano tiene un impulso creador y un deseo natural de dar a luz. Este impulso es divino: lo inmortal que existe en el ser mortal. Por ello, “es necesario, [...] [dijo Diótima] desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, [...] necesariamente al amor es también amor de la inmortalidad”.²¹

El impulso de crear, de engendrar y proteger a las crías es posible gracias al anhelo de existir, siempre natural en todos los mortales, pues dar la vida a otro semejante es la única posibilidad de la inmortalidad. Se intenta vivir siempre, al menos en la memoria de los demás. Pero hay quienes están colmados según su alma, y su deseo se dirige al fruto de ésta: la sabiduría y la virtud. Los poetas, los artistas y quienes engendran la justicia y la moderación en la sociedad son un ejemplo de lo anterior. Asimismo, cuando alguno de ellos se siente, dice Diótima, “fecundo en el alma” se apega a buscar la belleza en los cuerpos; luego valora la belleza del alma para, de ahí, dar a luz en conjunto las ideas que había concebido. Así, podrá admirar la belleza en los modos de vida y en las leyes y, desde aquí, ser guiado a la belleza del conocimiento, en todas sus formas. De este modo, mientras contempla la belleza en su totalidad, dará a luz pensamientos

²⁰ *Banquete*, 206b y c.

²¹ *Ibidem*, 206e-207a.

de gran riqueza en la filosofía y, así, podrá captar la visión de un conocimiento de la Belleza. De esto se trata el verdadero progreso del amor: empezar con un cuerpo bello, luego con las almas, las leyes, las ciencias, hasta llegar a la visión de la Belleza en sí. Solamente mediante esta relación, el enamorado dará a luz la virtud verdadera y los dioses le concederán la inmortalidad.

A partir del recorrido anterior, en donde se destacó la noción tanto del alma como del amor según los diálogos *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Banquete* de Platón, se puede concluir lo siguiente: el diálogo entre Sócrates y la sabia Diótima muestra que *Eros* representa el deseo en sí y no su objeto. El sujeto de amor o de deseo es un intermedio ni bueno ni malo —como el filósofo, quien deseando la sabiduría no es ni sabio ni ignorante—. Así pues, *Eros* es un filósofo, porque representa el amor a la belleza, y lo más bello es la sabiduría. Por otra parte, el objeto del amor, por el cual todo lo demás es deseable, ha emergido como la Forma trascendente de la Belleza. Platón vio en *Eros* la filosofía y la Belleza que busca.

Ahora bien, Diótima muestra que el impulso último que está detrás del deseo erótico es el anhelo natural de inmortalidad de los mortales. El filósofo la alcanza a través del contacto con las Formas divinas y eternas, pero este contacto, descrito en el *Banquete*, sólo se alcanza mediante la *anámnesis*, la cual implica reencarnación e inmortalidad. De tal suerte, la doctrina de las Formas y de la inmortalidad del alma no pueden separarse. Diótima, en el *Banquete*, habla de la procreación como medio para la inmortalidad; Sócrates, en el *Fedón*, habla de las almas como inmortales. Ambos se refieren a ésta de distinta forma: la inmortalidad que sustituye nuestra parte mortal y la inmortalidad verdadera de nuestra *psyché* divina, la razón.

En el *Fedro* el alma es inmortal aunque pueda perder sus alas y escoja un cuerpo mortal, porque éste se mueve a sí mismo por facultad del alma. Y el conjunto de alma y cuerpo es la forma del ser humano.

Finalmente, entre el *Fedón* y el *Banquete* aparece una diferencia; en éste, Platón ve las cosas de una manera más favorable, porque el seguidor filosófico de *Eros* puede, en esta vida, recuperar la visión de la Belleza. De la misma manera, en el *Banquete* y en el *Fedro*, Platón resalta la importancia de *eros* en cuanto deseo del bien y como automovimiento del alma. Por lo cual, la inmortalidad del alma —como automovimiento— y *Eros* se vinculan íntimamente.

Cabe señalar que, en el *Fedón*, el alma era simple y unitaria, su inmortalidad dependía de ello; en su forma pura, era idéntica al *nous*.

Mientras el placer, el dolor, los deseos se le asignaban al cuerpo, era él quien estorbaba al alma en su búsqueda de la verdad. En el *Fedro*, Platón observa que las pasiones y los deseos no corresponden sólo al cuerpo. El alma, al ser movimiento y dar vida al cuerpo, tiene que ser no sólo *nous*, sino también fuente de pasiones y deseos. Ya en la *República*, Platón explica que el alma tiene tres partes que corresponden a las características del auriga y sus dos caballos; la parte representada por el *thymós* es la que actúa como auxiliar de la razón para buscar el óptimo equilibrio entre las partes. Asimismo, en la *República* el alma en su estado puro no está, para Platón, impedida por el cuerpo.

Así pues, el alma se mueve por el poder de *eros*: “es *Eros* quien da a *Psyché* sus alas”;²² es una corriente de fuerza dirigida a los placeres corporales, la influencia social y política, la verdad y el bien. La fuerza dinámica del alma es *eros*, la corriente de deseo que, como se dijo, puede dirigirse hacia diferentes canales. La filosofía es una manera de amor, pues hace que nos enamoremos de lo que comprendemos y que tengamos, como objetivo, el constante anhelo por comprender.

Finalmente, Jaeger, en *Paideia*, describe a la perfección la importancia del *eros* platónico y de la existencia de un humanismo en esta concepción filosófica:

La significación [...] de la teoría del *eros* [...] como el impulso innato del hombre que le mueve a desplegar su más alto yo, no necesita de ninguna explicación. En la *República*, esta idea reaparece bajo otra forma: la de que el sentido y razón de ser de toda *paideia* es el hacer que triunfe el hombre dentro del hombre. La distinción entre el hombre, concebido como la individualidad fortuita, y el hombre superior sirve de base a todo humanismo. Es Platón quien hace posible la existencia del humanismo con esta concepción filosófica consciente, y el *Simposio* es la obra en que esta doctrina se desarrolla por primera vez. Pero en Platón el humanismo no queda reducido a un conocimiento abstracto, sino que se desarrolla como todos los demás aspectos de su filosofía a base de la experiencia vivida de la extraordinaria personalidad de Sócrates.²³

²² W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p 408.

²³ Werner Jaeger, *Paideia*, [trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 586.

Copyright of *Avatares* is the property of Instituto Internacional de Filosofía A.C. - Universidad Intercontinental and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.