



LA VISIÓN DEL AMOR EN PLATÓN¹

(Encarnación Almécija Fernández)

Resumen:

El propósito de este artículo es analizar la noción del amor en los *Diálogos* platónicos, partiendo de los testimonios sobre la homosexualidad y la pederastia, expresados por los protagonistas del *Banquete*, como expresiones del amor masculino en la tribu griega de los dorios. Seguidamente, se profundizará en la definición del *éros* como *hybris* enloquecedora que aparece en la *República* y en *Fedro*. Finalmente, se examinarán las relaciones entre *éros*, *philía* y *retórica* en el Diálogo *Fedro*, centrando la atención en las imágenes míticas que describen el alma como una fuerza alada combinada de una biga y su auriga. El movimiento de estas imágenes muestra cómo el amor y la belleza transforman felizmente la personalidad.

Palabras clave: Amor griego, *Éros*, *Hýbris*, *Philía*, Retórica, Belleza. Alma.

THE VISION OF LOVE IN PLATO

Abstract:

The purpose of this article is to analyze the notion of love in Plato's *Dialogues*, starting from the testimonies about homosexuality and pederasty expressed by the characters of *The Symposium*, as expressions of male love in the Greek Doric tribe. Next, the definition of *éros* as maddening *hybris* in *The Republic* and *Phaedrus* will be

¹ Trabajo realizado para la sesión de AAFI-Granada celebrada el día 14 de abril de 2023, con el objeto de comentar los pasajes del diálogo *Fedro* correspondientes a 227a-257b



explored. Finally, the relationship between *éros*, *philía*, and rhetoric in the *Phaedrus* Dialogue will be examined, focusing on the mythical images that describe the soul as a winged force combined with a chariot and its charioteer. The movement of these images shows how love and beauty joyfully transform personality. Keywords: Greek love, *Éros*, *Hýbris*, *Philía*, Rhetoric, Beauty. Soul.

Sumario: 1. La noción de «amor griego». 2. Homosexualidad y pederastia: el amor dorio en Platón. 3. El amor en el diálogo *Fedro*. 4. Conclusión. 5. Bibliografía.

Aún vive, aún impera el alma de Atenas, la divina,
tranquila, entre los hombres, hoy que el jardín de Platón
ya no verdea junto al río, y algún pobre hombre ara las
cenizas de los héroes, y tímido el pájaro de la noche se
lamenta en las columnas.

Hölderlin, *Gesans des Deutschen*.

1 - LA NOCIÓN DE AMOR GRIEGO

F. Rodríguez Adrados, desde un punto de vista léxico y conceptual, distingue dos componentes en el «amor». Uno, al que alude la raíz *er-* que determina el sentido del deseo: se desean personas, cosas, etc. El otro componente está formado por la raíz *phil-* que se refiere al ámbito de las relaciones humanas de cariño, familiaridad o compañía. Así, ciertos usos de *eros* se traducen en español por «amar»; mientras que, los de *philo-* se corresponden con «querer», aunque en algunas circunstancias ambos sentidos se entremezclan. No obstante, Eros se relaciona con el sexo, pero no necesariamente.



Lo importante —indica Adrados— es la tensión hacia él. Se trata de una fuerza que irrumpe bruscamente en la vida, trastocando toda la cotidianidad. En la Antigüedad, esta fuerza brotaba de deidades de la fecundidad y del amor como Istar, Astarté, Anaitis, Kubela y Cibeles; todas ellas eran causantes del enamoramiento humano². De este elenco de divinidades, destaca Afrodita, la nacida de la espuma de los genitales de Urano, que fueron arrojados al mar, tras ser castrado por Crono. Acompañan a la bella diosa, Amor (*Eros*) y Deseo (*Hímeros*) (Adrados, 1996, 19-37).

Pausanias, uno de los asistentes al banquete³ de Agatón, la llama Urania para distinguirla de la joven Pandemo, hija de Zeus y Dione (180d). Si la primera es «dorada» y «amiga de la sonrisa», la segunda es «hetera» y *hetaira*⁴. En correspondencia con esta dualidad, el sofista distingue entre dos Eros: el que procede de Urania, que inspira al varón exclusivamente, por ser lo «más fuerte

² «Son fundamentalmente diosas, igual en Mesopotamia, en Egipto (*Isis*), en la cultura neolítica de los Balcanes y de las Cícladas [...]. Su prototipo es la «Gran Madre» de los dioses, que deja su impronta en Hesíodo a través de Gea («La Tierra») y Rea, madre de los dioses y los hombres, iniciadoras de la generación automática primero, de los coitos divinos después: todo presidido por Eros hijo de Caos igual que Gea. Pero este Dios macho no es sino la personificación, la hipóstasis de un sentimiento humano, el Amor» (Adrados, 1996, 37).

³ Las citas y comentarios correspondientes al diálogo *El Banquete* de Platón aparecen en el cuerpo del texto, señalando los números y las letras que hacen referencia a la paginación de la edición de Heri Estienne.

⁴ Adrados comenta que a Afrodita todo lo sexual le incumbe. Otros epítetos que tienen que ver con la tumba y la oscuridad hacen referencia al doble carácter de las deidades: las diosas de la vida son también de la muerte. Es Urania, es decir, *Celeste*, pero también *Pándemos* o «Vulgar, de todos». Algunos adjetivos se refieren a su impudor en el coito (Adrados, 1996, 38).



por naturaleza y poseer más inteligencia». En cambio, el Eros de Afrodita Pandemo es el amor propio de los hombres ordinarios, como los marineros del *Fedro*, que aman los cuerpos de hombres y mujeres sólo para satisfacer el deseo (181b-d).

Los demás personajes del *Banquete* de Platón muestran diferentes formas de entender el amor en Grecia, por eso resultan inestimables sus debates sobre la naturaleza de Eros y el influjo de este dios en sus vidas. Fedro, por ejemplo, al contrario que Pausanias, considera que Eros es un Dios unitario que, por ser el más antiguo, es el mejor guía en la adquisición de la virtud y de la felicidad. Inspira valor en «un ejército de amantes y amados» en la defensa de su patria (178b-e, 179a); pero también mueve al sacrificio⁵. A su vez, el médico Erixímaco da una visión cósmica de Eros; y, al igual que Pausanias, distingue entre un Eros hermoso y celeste y otro vulgar, cuyas fuerzas armónicas, en el primer caso, y contradictorias, en el segundo, abarcan la naturaleza en su totalidad (187a-e). En el mito del andrógino contado por Aristófanes, nos encontramos que la fuerza de Eros une y sana la naturaleza escindida del ser humano más allá de la mera experiencia sexual⁶. Aunque también Agatón

⁵ Como fue el caso de Alcestris, la hija de Pelias, que murió por amor a su marido, o de Aquiles, hijo de Tetis que prefirió morir por su amante Patroclo ya fallecido (179b, 180a).

⁶ «Pero, cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros ni siquiera por un momento. Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podría decir qué desean conseguir unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera el contacto de las relaciones sexuales [...]. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que



alaba a *Eros* por ser el más hermoso y joven de los dioses, afirmando que: «la belleza de su tez la pone de manifiesto esa estancia entre flores del Dios» (196a). Además, considera que *Eros* es un dios virtuoso, o sea, justo y templado (196b-c). Tras las intervenciones de estos grandes oradores, toma la palabra Sócrates para dar voz a la sabia *Diotima* de Mantinea; cuyas enseñanzas traslucen cuál es la concepción platónica del amor en este diálogo: *Eros* es una entidad intermediaria, «un gran *demon*» porque «todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal» (202d-e). Por consiguiente, su poder está en establecer el diálogo entre los hombres y los dioses (203a). Por ser hijo de *Penia*, *Eros* es duro y «compañero inseparable de la indigencia». Pero, al compartir la naturaleza de su padre, *Poros*, *Eros* es un filósofo porque está ávido de sabiduría (203c-e). Seguidamente, *Diotima* explica la íntima unión existente entre el bien y la belleza. Su razonamiento es el siguiente: todos los hombres tienen la voluntad y el deseo de poseer lo que es bueno (205a-b, 206b). En consecuencia, se podría llamar *Eros* al ardor y esfuerzo de quienes lo persiguen; es decir, al deseo de «procreación en la belleza» que, como una pulsión creadora, afecta al cuerpo y al alma de todo ser humano perpetuamente (206b-c). La sacerdotisa, concluye su argumento expresando que el amor, es también «amor de la inmortalidad» (207a).

En el siguiente pasaje, *Diotima* enseña cómo un joven enamorado puede lograr la aprehensión de la belleza en sí a través del impulso erótico. El procedimiento es el siguiente: Es preciso que el joven iniciado se dirija hacia los cuerpos bellos, y si en este camino está

no puede expresar [...]: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado» (192b-d).



bien conducido por un iniciador, se enamorará primero de un solo cuerpo, luego comprenderá que la belleza de ese cuerpo es hermana de la que reside en cualquier otro.

Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación, debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo [...], para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes [...]. Después de las normas de conducta [el iniciador] debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza [...], vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo [...] descubra una única ciencia [que no es ciencia de otra cosa], sino [de] la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única (210a- 211b).

En esta famosa ascensión por los grados del amor, Platón plantea una problemática que abordará en el *Fedro* desde una perspectiva diferente. Por ejemplo, la persona real, ¿qué papel juega en la relación amorosa si hay que despreciarla y considerarla insignificante (210b)? o, ¿cómo valorarla cuando Diótima afirma que la belleza del amado genera una «servil dependencia», haciendo al amante «mediocre y corto de espíritu» (210d)? Otra cuestión que se puede traer a colación es el triunfo de la racionalidad que se observa en la concatenación de los peldaños de la escala y en la interiorización de este orden por parte del iniciado al término de su enseñanza: «quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá [...] al término de su iniciación



amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza» (210e). Todos los esfuerzos que se hicieron hasta lograr este fin ¿no suponen una extirpación del deseo o de la pasión? Sobre este problema, A. Vallejo opina que la pasión erótica, en este diálogo y en el *Fedro*, está unida a la razón y a una vida ordenada según la virtud. Por esta razón, la contemplación de la belleza en sí hará posible engendrar la virtud verdadera al desprenderse de las falsas «imágenes» de la virtud que hacen vana la vida del hombre (212a). Esto requiere, a su juicio, una transformación de la voluntad en aquello que experimenta como objeto de su deseo, destruyendo, así, los simulacros de la belleza, o del bien. Su conclusión es que la razón opera en este diálogo transformando el deseo sexual en una pasión metafísica (Vallejo, 2001, 6-18).

La conclusión es que, aunque el amor-pasión constituya el motor del amor de los griegos y, por lo tanto, del amor en Platón, no se agota en ese concepto, sino que abarca valores cuya trascendencia va más allá de la esfera individual y social.

2 - HOMOSEXUALIDAD Y PEDERASTIA: EL AMOR DORIO EN PLATÓN

El testimonio de Pausanias sobre la pederastia en el *Banquete* constituye una de las fuentes fundamentales para el conocimiento de la homosexualidad en Grecia. Pausanias comenta que en ciudades como Atenas, Élide y Boecia está establecido que es bello conceder favores a los amantes. Por el contrario, en muchas partes de Lacedemonia y Jonia, dominadas por bárbaros, consideran que esta práctica es vergonzosa. Él añade que los tiranos repudian estas relaciones pues recuerdan que el amor entre Aristogitón y Armodio



llegó a destruir su poder (182 a-c). En su discurso, muestra la unidireccionalidad del amor homosexual: El amante ama a un joven cuando empieza a madurar su inteligencia, es decir, cuando deja de ser imberbe. Pero los dioses y los hombres conceden toda libertad al amante, hasta el punto de perdonar el incumplimiento de un juramento de amor (183b). Por este motivo, Pausanias rechaza al amante pérfido y vulgar que busca la flor del cuerpo del amado, pero, en cuanto ésta se marchita, «desaparece volando». En cambio, sí considera bello que un amado conceda sus favores a un hombre bueno con el fin de formar una pareja estable. Aunque no puede dejarse conquistar rápidamente o hacerlo por dinero —pues en ese caso sería un *pórnos* o prostituto (Adrados, 1996, p. 53)—. Por todo ello, es necesario que tanto la pederastia, como el amor a la sabiduría y a la virtud se vinculen para que resulte hermosa la relación amorosa (184d). Del mismo modo, el estudio de K. Dover (citado por Nussbaum, 2003, 256) profundiza en las costumbres homosexuales griegas destacando la pasividad del *erómenos*: El chico sonríe al amante, aprecia sus enseñanzas, acepta sus caricias e incluso el sexo interfemoral. Pero jamás permitirá ser penetrado y mostrará su autosuficiencia, manteniendo su pene flácido ante la erección del *erastés*. En definitiva, las costumbres exigen al amado que se muestre con sus pretendientes recatado y distante, como un dios o la estatua de una deidad, según indica M. C. Nussbaum (2003, p.257).

José S. Lasso de la Vega encuentra los orígenes de esta forma de entender el amor masculino en los dorios, la última tribu indoeuropea que se asentó en Grecia en el II milenio a.C. Se trataba de una sociedad guerrera, cuya vida transcurría al aire libre,



fomentando el compañerismo. A ello se unía una pésima imagen de la mujer asociada a las desgracias del héroe. Los espartanos y los cretenses consideraban la homosexualidad como una institución honorable, cuya finalidad era enseñar la moral guerrera al mancebo, labor encomendada al amante. En Creta, el guerrero raptaba a un joven que, de ese modo, ascendía en la escala social, entrando en una comunidad de guerreros. El intérprete comenta que hay inscripciones en la isla doria de Tera donde se observa el originario carácter religioso del «eros pedagógico» de los dorios; una educación que fomentaba el espíritu agonial y los ideales estéticos realizados en un joven atlético, rubio y prudente y que determinó no sólo el amor por la belleza del pueblo griego, sino también por la sabiduría: «¿acaso Platón no identificó la idea del Sumo Bien con la de la Suma Belleza?», se pregunta Lasso de la Vega (1985, 64-69). Para terminar, el filólogo destaca el posterior deslizamiento del espíritu dorio hacia el ámbito filosófico, creándose de este modo un vínculo directo entre discípulo y maestro al servicio de la sabiduría, basado en el amor viril como método pedagógico (Lasso de la Vega, 1985, 78).

3. EL AMOR EN EL DIÁLOGO *FEDRO*

- DATACIÓN DEL DIÁLOGO Y PERSONAJES

El *Banquete*, la *República* y el *Fedro* son diálogos de plena madurez de Platón. E. Lledó comenta que el *Fedro* estaría precedido por la *República*. Según esta ordenación, la fecha en que se escribió debió de ser alrededor del año 370 (Platón, 2001, 291). Sin embargo, otros platonistas —como Chr. Rowe— consideran que, tal y como plantea Platón en este diálogo temas como la retórica o la dialéctica,



debe ser conectado con el *Político* y situado después de diálogos críticos como el *Parménides* y el *Sofista* (Calvo Martínez, 1990, 100).

En cuanto a los personajes de esta obra, está Fedro de Mirrunente, hijo del ateniense Pítocles, el mismo que aparece en el *Banquete* y en el *Protagóras*. Hay un hecho en su biografía destacable: él, junto a Alcibíades, participó en la mutilación de los hermes y en la profanación de los misterios; delito por el que fue condenado al exilio entre los años 415 y 404 (Nussbaum, 2003, 284).

Por otro lado, entra en escena Lisias, aunque de una manera indirecta, a través de su discurso. Este personaje fue un famoso orador y un ferviente demócrata. Hijo del acaudalado Céfalo, nació en Atenas aproximadamente en el 459 y murió entre los años 378- 379 a.C. Durante la tiranía de los Treinta, vivió apaciblemente en el Pireo y, al parecer, regentó una escuela de retórica. Fue escritor de discursos forenses, y también de discursos retóricos y epidícticos (Calvo Martínez, 1988, 9-14). En el *Fedro*, Sócrates se refiere a Lisias como «padre de las palabras» y le pide a Fedro que lo haga volver a la filosofía (257b).

- COMENTARIO

El diálogo comienza con la pregunta que Sócrates le hace a su querido Fedro: «¿Adónde andas ahora y de dónde vienes?» Anteriormente, Fedro, persuadido por el médico Acúmeno, decidió abandonar la ruidosa urbe para ir a descansar en un paraje natural. El encuentro entre ambos amigos tiene lugar en el escenario idílico



de un hermoso día de verano⁷; allí, descalzos por las aguas del Iliso, pasean confortados por una suave brisa a la que acompaña el canto de las cigarras. Tras la pregunta, Fedro contesta que había estado conversando con Lisias y el orador Epícrates en la gran casa de Mórico. Él sabe que el asunto tratado iba a despertar el interés de Sócrates, por lo que lo hace partícipe del contenido de la conversación: Lisias, el moderado y «hábil» orador, plantea el caso de un apuesto joven que es solicitado por un amigo que no está enamorado. Sorprendentemente, el orador le aconseja que le conceda su amor (227a-c)⁸.

Sócrates, que conoce bien a Fedro porque ambos son forofos de los discursos, sabe que ha memorizado las palabras de Lisias, pero, aun así, sospecha que debajo de su manto está el discurso mismo. Con ironía, insta al joven a leerlo porque «estando Lisias presente, no tengo la menor intención de entregárteme para que entrenes» (228c). El comentario que Sócrates esgrime a continuación plantea ya, desde el inicio del diálogo, la difícil relación existente entre la memoria y la escritura, una dificultad que está entreverada con el tema del amor a lo largo del diálogo. De este modo, amor y retórica se unen en el *Fedro* «a la manera de una sinfonía musical» (Lasso de la Vega, 1985, 112)

Tras desviarse del sendero, ambos caminan plácidamente por la orilla del Iliso, divisando a lo lejos un frondoso plátano. La escena desprende sensualidad y, a la vez, religiosidad: la corriente límpida

⁷ Nos encontramos aquí ante el tópico literario *locus amoenus*, que será el marco que acompañará a todo el diálogo. ⁸ Las referencias al *Fedro* y a la *República* de Platón aparecen en el cuerpo del texto, señalando los números y las letras que hacen referencia a la paginación de la edición de Heri Estienne.



y diáfana del arroyuelo, la presencia de un altar dedicado a Bóreas, el dios del viento del norte que raptó a Oritia. Todo ello provoca, en un Fedro poseído por el espíritu de los mitos, la necesidad de que Sócrates le explique: «Pero dime, por Zeus ¿crees tú que todo ese mito es verdad?» (229c). La respuesta de Sócrates parece ser una crítica a aquellos sabios que interpretan alegóricamente los mitos con el fin de darles cierta verosimilitud. Sin embargo, él prefiere dejar esa cuestión en paz, «aceptando lo que se suele creer de ellas», (230a), a fin de perseverar en la difícil tarea de conocerse a sí mismo⁸. Conversando, encuentran un elevado árbol bajo el cual mana una deliciosa fuente de agua fresca. La presencia de una mullida hierba, los invita a tumbarse. El lugar es perfecto para leer el discurso de Lisias. De este modo, comienza el primer discurso de *Fedro*, que algunos intérpretes han calificado de «magistral ficción de Platón» (Platón, 2000, 313).

Desde el principio, Lisias hace una declaración de intenciones: quiere entablar una relación erótica con Fedro, pero haciéndole saber que no está enamorado de él. Las razones que sostienen esta proposición se basan, en parte, en la interpretación tradicional o pública que en algunos lugares del mundo griego existía sobre la pederastia o las relaciones homoeróticas; interpretación que no estaba exenta de reproches en lo que atañe al papel sexual del *erómeno* en la relación; es decir, el rol de un recatado y autosuficiente efebo, aun en los momentos cumbre del placer:

⁸ «No pienso [...] ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino (230a).



Pero si temes la costumbre imperante, según la cual si la gente se entera, caería sobre ti [sobre el erómeno, en este caso Fedro] la infamia, toma cuenta de los enamorados, que creen ser objeto de la admiración de los demás, tal como lo son entre ellos, y arden en deseos de hablar y vanagloriarse de anunciar públicamente que ha merecido la pena su esfuerzo. [...]. Por lo demás, es inevitable que muchos oigan e, incluso, vean por sí mismos que los amantes andan detrás de sus amados y que hacen de esto su principal ocupación, de forma que, cuando se les vea hablando entre sí pensarán que, al estar juntos, han logrado ya sosegar sus deseos, o están a punto de lograrlos (231e-232a).

Para Lisias, la única forma de escapar del oprobio es conseguir ser dueño de uno mismo. La posesión de sí hace apreciar lo que realmente merece la pena, yendo más allá de los convencionalismos sociales. Sólo el que no está enamorado decide correctamente porque su voluntad no está descarriada, ni su mente desvaría. En cambio, el deseo de los amantes «les ofusca la mente» (433b) y ellos mismos reconocen que están enfermos. (231a). En este sentido, Lisias toma en su discurso el papel del amante educador y benefactor del amado, aconsejándolo como Teognis hizo con Cirno y, en definitiva, guiándolo en su vida, como el mentor que advierte a su pupilo de los riesgos que entraña dejarse llevar por la locura de un enamorado; peligros como pueden ser: la dependencia emocional (231c), el aislamiento social (232cd), el mero interés corporal o el desinterés por todas las cosas que le incumben al amado (232e-233a). En cambio, el amante no enamorado, gracias a su recto juicio y a su dominio personal, puede ofrecerle a Fedro «una promesa de futuro» (233a), es decir, un proyecto de vida en



común basado en una sincera amistad resistente a los estragos del tiempo:

En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos. Pero si te dejas persuadir por mí, no va a ser el gozo momentáneo tras lo primero que voy a ir cuando estemos juntos, sino tras el futuro. No seré dominado por el amor, sino por mí mismo, ni me dejaré llevar por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes dejaré traslucir mi desagrado. Perdonaré los errores involuntarios e intentaré evitar los voluntarios. Estas son las señales que indican la duración de una amistad (233b-d).

Observemos que en este pasaje vuelven a aparecer las tensas relaciones entre *éros* y *philía* que Platón trató ya en el *Lisis* y en *El Banquete*. Lisias ve en el *éros* la locura de una pasión enfermiza desatada por la búsqueda del placer, la cual se opone a las relaciones sanas y amistosas derivadas de la claridad de la mente. Ahora bien, aquí se entrevé que no existe una línea divisoria estricta entre estas dos nociones, pues, desde la perspectiva de Lisias, el cariño derivado de una convivencia amistosa puede suscitar el deseo erótico sosegado que encuentra su satisfacción en la relación sexual. Con esta propuesta, Fedro evitaría el peligro de entregar su juventud a aquellos que sólo quieren disfrutar de su efímera lozanía y, además, se libraría de la censura y de las amonestaciones de sus amigos y familiares (234ab).



Impresionado por el delirante entusiasmo de Fedro ante el discurso de Lisias, Sócrates no duda en tildarlo de genial y de asombroso (234d). Sin embargo, tales calificativos, que le suenan al joven un tanto jocosos, sólo se refieren a los aspectos retóricos o formales del texto y no al fondo del asunto, el cual manifiesta la falta de perspectiva del orador y un deseo infantil de mostrar su elocuencia (235a). En un tono festivo, el filósofo prosigue la crítica al escrito leído, afirmando que varones y mujeres de otros tiempos como «Safo la bella» o «el sabio Anacreonte» y otros prosistas supieron decir mejores y más enjundiosas palabras sobre el amor y la amistad (235c-d). Con todo, él está dispuesto a admitir la hipótesis de que «el enamorado está más enfermo que el no enamorado» (236b).

De este modo, se inicia el primer discurso socrático sobre el amor. En él, Sócrates, partiendo de la ficción, reproduce el entramado amoroso planteado anteriormente, pero destapando la astuta estrategia del retórico, que no es otra que ocultar el amor que Lisias siente por el bello adolescente (237b). En este juego entre apariencia y realidad, el filósofo tiene que determinar cuál es el objeto de la deliberación puesto que la mayoría de la gente desconoce lo que realmente son las cosas y, en consecuencia, el equívoco y la discordia reinan en la comunidad de hablantes (237c-d). De esta forma, Platón rechaza una interpretación relativista del lenguaje y, con ello, plantea la necesidad de discernir mediante, el diálogo, el ser de las cosas. No es casual que antes de empezar el discurso, Sócrates diga: «Voy a hablar con la cabeza tapada, para que galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final» (237a). Con esta determinación muestra a los lectores que su primer discurso no es suyo, sino fruto de la seducción o del «embrujo» que Fedro ha provocado en él (242e). Aunque para un filólogo, «amante



de las palabras» como es él, resulta fundamental para alcanzar el conocimiento verdadero del *éros*, deshacerse del «simulacro» del amor, es decir, del amor entendido como enfermedad⁹:

Deliberemos primero, de mutuo acuerdo, sobre qué es el amor y cuál es su poder. Después, teniendo esto presente, y sin perderlo de vista, hagamos una indagación de si es provecho o daño lo que trae consigo (237d).

Sócrates parte de una opinión compartida por todos: el amor es un deseo y, como tal, la pasión por los bellos brota también en aquellos que no están enamorados (237d). El origen de esta fuerza se halla en dos principios que determinan el comportamiento humano: el deseo de gozo, y las creencias adquiridas a lo largo de la vida, cuya reflexión supone que se abra una vía hacia lo bueno. Alcanzar este dominio vital es fruto de la sensatez (*sophorosýne*). Por el contrario, cuando el deseo se convierte en una fuerza opuesta a la razón, la vida discurre por los derroteros de la desmesura (*hýbris*), estando preso de todas las dependencias que afectan a un ser humano, como son la glotonería, el alcoholismo, etc. (238ab). Estos apetitos concupiscibles, «sin control de lo racional», impulsan al ánimo a buscar la belleza o el esplendor de los cuerpos torciendo, así, la senda que lleva hacia lo correcto. Amor es el nombre de esta fuerza (238c). En este punto, Sócrates, inspirado por las Musas y por la sacralidad del lugar, da a sus palabras un tono poético de arrebatado

⁹ El *remedia amoris* es otro tópico tomado por Platón, por el que el amor se entiende como enfermedad.



entusiasmo. Le preocupa el porvenir de Fedro porque conoce, a través la literatura erótica, la volubilidad que entraña la fuerza de éros y los estragos que produce en la vida del amado. Aquel, «cuyo imperio es el deseo y el placer su esclavitud» maltrata al amado cegado por los celos, cercenando su crecimiento espiritual o educativo e incluso corporal (238a-c):

Habrà que mirar, además, cómo ese tal perseguirá a un joven delicado y no a uno vigoroso, a uno no criado a pleno sol, sino en la penumbra, a uno que nada sabe de fatigas viriles ni de ásperos sudores, y que sí sabe de vida muelle y sin nervio, que se acicala con colores extraños, con impropios atavíos y se ocupa de cosas por el estilo (239d).

Mientras ama, el amante es dañino y, cuando cesa su amor, es incapaz de cumplir las promesas hechas, traiciona al amado y emprende la huida, dejándolo abandonado y vejado. En un lenguaje actual, Platón describe en este discurso todos los comportamientos propios de la violencia intragénero; violencia que Sócrates expresa metafóricamente con un dicho de Homero: «como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos» (241d).

No obstante, la intención de Sócrates no sólo se encamina a que Fedro medite sobre estas situaciones vitales, sino también a que se dé cuenta de que el éros pasional no puede constituir la base de una sólida *philía*, ya que «la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse» (241c-



d). Por eso, el filósofo no hace una valoración positiva de la propuesta de Lisias, aunque Fedro la esperase pues,

la intimidad con el que no ama, mezclada de mortal sensatez [...], produciendo en el alma amiga una ruindad que la gente alaba como virtud, dará lugar a que durante nueve mil años ande rodando por la tierra y bajo ella, en total ignorancia (256e-257a).

En opinión de A. Vallejo, la razón de esta valoración está en que tanto el enfermo de amor como el no enamorado comparten la idea de instrumentalizar al otro con un fin sexual, porque en el fondo ambos se encuentran dominados por el deseo carnal. En este sentido, los dos primeros discursos del *Fedro* coinciden. (Vallejo, 2001, 9-10)

Pero sigamos con la narración, casi al medio día, cuando el sol cae a plomo¹⁰, Sócrates termina su discurso y toma la decisión de irse. En ese momento, cuando está cruzando el río, escucha una voz procedente de su «duende» advirtiéndole que debe volver y purificarse. Momentos antes, había sentido la angustia de haber pecado contra los dioses, porque los dos discursos anteriores fueron simples e irreverentes (242a-d). Ellos pecaron contra el dios Amor, convirtiendo la bondad de la divinidad en maldad. Aquí, el filósofo denuncia la falsa retórica dirigida «a embaucar a personajillos sin sustancia» (243a). No obstante, hay un rito purificador que un

¹⁰ Según Nussbaum, basándose en Detienne, sostiene que los griegos asociaban el calor con la aparición de una sexualidad desenfrenada (2003, 281).



antiguo poeta lírico llamado Estesícoro practicó tras quedarse ciego por haber acusado a Helena de Troya de adúltera. Aunque este poeta, a diferencia de Homero, sí supo la causa de su desgracia. Por ello, inspirado por las Musas compuso una *Palinodia* dedicada a Helena, cuyos versos sanaron su vista: «No es cierto ese relato [...]» (343a-b). En esta retractación, el poeta se disculpa inventando que la esposa de Menelao vivió pacíficamente en Egipto mientras duró la guerra de Troya. En la *República*, Platón se hace eco de esta leyenda con el fin de analizar las letales consecuencias existenciales que acarrearán los simulacros del amor y del placer sustentados por el desconocimiento del bien o de la verdad:

¿No es, pues, fuerza que no tengan sino placeres mezclados con dolores, meras apariencias del verdadero placer y sombras sin otro color que aquel, aparentemente muy intenso, que les da la yuxtaposición del placer y dolor y que nazcan en los insensatos unos mutuos y furiosos amores, por los cuales luchan como cuenta Estesícoro que, por ignorancia de la verdad, se luchó ante Troya en torno a la apariencia de Helena? (586c)

A. Vallejo (2001, 4) indica que, en este diálogo, las apariencias del placer del bien generan vivencias falsas que cuestionan el papel de la razón en la teoría platónica del amor. Así pues, el *éros*, como una forma de *hýbris* enloquecedora sojuzga la razón, impidiendo la concordia (*phília*) entre las distintas partes del alma: «Y, por tanto [indica Platón en la *República*], el alma tiranizada, hablando de ella en su totalidad, no hará tampoco lo que quiera, sino que arrastrada



siempre por la violencia del aguijón, estará llena de turbación y de pesar» (577e)¹¹.

En el *Fedro*, en cambio, Sócrates inicia su segundo discurso sosteniendo que no siempre la locura de amor es un mal. Todo lo contrario, cuando la demencia es una dádiva de los dioses, se convierte en una fuente de bienes. Tal es el caso de la predicción del porvenir en un estado de posesión. Un bello arte que, al proceder del aliento divino de Apolo, los antiguos creadores del lenguaje llamaron *manía*. A ella hay que añadir, la locura misteriosa inducida por Dionisos, o la locura del poeta poseído por las Musas;¹² sin ese

¹¹ Es necesario subrayar que en los dos primeros discursos de esta obra, la definición del *éros* como desenfreno o locura en oposición a la *sophrosýne* aparece en algunos pasajes de la *República*. Tomemos como ejemplo el libro IX. En él encontramos, en el nacimiento de un tirano, la asociación entre el deseo concupiscible asociado a las pulsiones agresivas y thanáticas del ser humano: «el hombre se hace con todo rigor tiránico cuando, por su naturaleza o por sus modos de vivir o por ambas cosas, resulta borracho, enamorado o loco» (572c). O sea, «cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahído de manjares y vino y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar los propios instintos, bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier ser, humano, divino o bestial, de mancharse de sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás» (571d).

¹² El poeta enseña a las generaciones venideras la admiración por las epopeyas de los antiguos héroes: «Cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos [...] que, al ensalzar mil hechos antiguos, educa a los que han de venir» (245a). E. Lledó indica que Platón los califica de falsos educadores por entrar en liza con su propia



éxtasis divino, el intento de hacer poesía resultaría infructuoso. A estas tres formas de manía, hay que añadir la locura erótica debida a Afrodita y Eros por ser la más excelsa de todas, pues ella es la única que puede restituir la armonía del alma perdida, tanto del amante como del amado (245a-b).

Detengámonos por un momento en este punto, ¿significa esta conclusión una modificación del sentido que Platón da de la *manía* amorosa en la *República* o en el *Banquete*? Si atendemos a la respuesta que brinda M. Nussbaum, diremos que sí, puesto que aquellos hombres con autodominio, como Lisias, que someten las pasiones a la *téchne* no pueden ofrecer una solución nítida a los interrogantes éticos ni, mucho menos, establecer una línea divisoria entre la locura enfermiza y la sensatez. En este sentido, ella sostiene que el diseño general de este diálogo adopta la forma de la *Palinodia* de Estesícoro, lo cual supone una corrección a los planteamientos del *Banquete* analizados anteriormente (Nussbaum, 1995, 283-285).

A la luz de esta reflexión se distingue quién enuncia el segundo discurso de Sócrates. Ya no cabe la pregunta: ¿será Fedro el de Mirrinunte, hijo de Pítocles o Estesícoro, el de Hímera, hijo de Eufemo?; ¿Será Sócrates —avergonzado y cegado por su manto—, o el filósofo «piadoso» y «reverente», que «a cara descubierta» ofrece su palinodia al dios Amor? Realmente, es este último, encarnando a Estesícoro, quien pronuncia: «Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien

idea de la educación, lo cual fue la causa de su expulsión de la *República* (Platón, 2000, 338).



no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro» (244a). Es obvio que esta advertencia está dirigida al bello muchacho cuyo *demos*, «Mirrinunte», tiene una referencia sexual. La etimología de este nombre alude al mirto (en griego, *myrrhíne*), lo cual —señala M. Nussbaum— se asocia con la punta del miembro viril, «la rama de mirto» (*to myrrhion*), aunque también con los genitales femeninos (*myrrhís*) (Nussbaum, 1995, 282). Todas estas asociaciones andróginas muestran, según la intérprete, el modo de ser erótico y apasionado de Fedro, que Platón deja traslucir ante la presencia de un Sócrates, filósofo y poeta, que le interpela: «¿Adónde se me fue, ahora, el muchacho con el que hablaba? Para que escuche también esto, y no se apresure, por no haberlo oído, a conceder sus favores al no enamorado» (343e). En la respuesta de Fedro se adivina la armonía de dos corazones que laten a un mismo ritmo en la búsqueda de la verdad del Amor: «Este joven está cerca de ti, y estará siempre a tu lado por el tiempo que quieras» (243e).

Volvamos con ellos a la tarea de demostrar que la «manía nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna» (245c). Tal objetivo requiere partir del principio de que la inmortalidad constituye la naturaleza del alma (245c-e). Pero a diferencia de los dioses, los humanos han de recurrir a la imaginación y a la semejanza para describir su ser mismo. Podría decirse entonces que el alma se parece a la fuerza alada combinada de una biga y su auriga. Los caballos y los cocheros de las almas de los dioses son de casta pura y son buenos. En cambio, la naturaleza de los demás seres es una mezcla de lo bueno y de lo malo. De ahí, que los corceles del alma humana sean desiguales, espléndido uno, y el otro, inferior en todo, aunque ambos alados; pues ningún cuerpo es más excelente que el



ala por cuyo poder levanta lo pesado, «llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses» (246a-e)¹³. El plumaje de las alas se alimenta de la bondad, la sabiduría y la belleza de la divinidad. En cambio, la torpeza y la maldad lo consumen. Si se quisiera experimentar o nombrar la perfección del alma alada divina sería imposible, pero es posible imaginar en los confines de la bóveda de los cielos al alado Zeus, ordenador omnipotente¹⁴, seguido por un cortejo de dioses y démones felices que, con las alas de sus carros, conducen por las sendas celestes la maravillosa procesión de las almas a ellos asignadas, almas bienaventuradas que quisieron y pudieron seguir la marcha hacia las escarpadas

¹³ El viaje por los cielos guiado por los caballos celestiales ya estaba presente en los rituales solares asociados a religiones y mitos antiguos como el zoroastrismo. Parménides, en su poema filosófico, alude a las palabras que la diosa le dirige al recibirlo llamándolo «joven compañero de mortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te transportan, salve, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino, que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia», fragmento citado por (Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., 1994, 351). En el arte clásico también es recurrente el tema de la conducción del carro con el auriga como símbolo del control de la animalidad de los caballos. Hay pinturas paleocristianas que representan la ascensión de Elías al cielo en un carro de fuego.

¹⁴ T. Calvo explica que C. Eggers Lan interpreta el papel de Zeus como director de la procesión de las almas hacia al *topos uranus* como el modelo del filósofo-conductor en su papel de mediador entre el mundo sensible y el mundo de las ideas, lo cual justifica que este mito tenga un carácter ontológico-existencial y no genético. Desde su punto de vista, Platón pretende ilustrar el movimiento y la estructura del alma y no su génesis o destino (Calvo, 1990, 104). ¹⁶ También llamada Némesis o diosa de la justicia retributiva o de la venganza.



cumbres que bordean lo más alto del cielo para contemplar lo que está allende la esfera que corona el universo (247a-c).

¿Qué poeta podría cantar la verdad de este lugar supraceleste?, ¿la verdad de una esencia incolora, informe e intangible, cuyo ser es idéntico a sí mismo? Únicamente «el entendimiento, piloto del alma» ya que sólo él se alimenta de la ciencia de la verdad. Y, habiendo nutrido sus alas de la justicia y de los seres que verdaderamente son, vuelve al cielo y entra en su morada (247c-e). Así es la vida de los dioses. En cambio, las almas mortales, movidas por la envidia, se patean, amontonadas en sus giros, en su afán por divisar la celestial «llanura de la Verdad». Sus alas no resisten el embate y, agotadas, sólo les queda la opinión (*dóxa*) por alimento (248a-c). Así pues, es una ley de Adrastea¹⁶, que cuando el alma está llena del sustento del olvido pierde sus alas y, entonces, se precipita en la tierra. Allí, el hombre, cuya alma vislumbró la verdad en su viaje celestial, escucha lo que las ideas le dicen y, yendo más allá de lo sensible, recuerda las visiones de aquel tiempo (248c-d).

Si profundizamos en estas imágenes míticas que tanto se acercan al orfismo, observamos que el alma es una fuerza que, en su movimiento hacia la verdad, necesita de la colaboración de los elementos intelectuales y pasionales del ser humano. En este sentido, M. Nussbaum incide en el papel que el alimento de los corceles tiene en la fortaleza de sus alas para buscar el conocimiento y el bien. Incluso, «el alimento de la opinión» (248b) aumenta la fuerza motivacional del alma humana para ir de la diversidad de las sensaciones a la contemplación por el pensamiento de la unidad de lo que es en sí (Nussbaum, 2003, 284-285). Pese a ello, A. Vallejo



(2001, 11-10) opina que, en estos pasajes, Platón no está suponiendo que exista una capacidad diferente de la razón que lleve a la aprehensión de las esencias, ya que es el entendimiento, «piloto del alma», el que contempla su ser (247c)

Hecha esta salvedad, retomemos el discurso de Sócrates cuando comenta que el iniciado en las ceremonias de los misterios se desliga de las preocupaciones humanas para buscar el recuerdo de lo que se recoge en la idea. Entonces, la gente lo llama «perturbado» sin darse cuenta de que, en realidad, está entusiasmado o poseído por la divinidad (249d). Lejos de tener una intención religiosa¹⁵, Platón entiende «el entusiasmo» o la *manía* en este fragmento como una forma de inspiración divina que dota al filósofo de la fuerza necesaria para superar la estrechez de miras del vulgo, con el fin de adquirir nuevos valores que lo eleven a un mundo mejor (249d).

Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad (249c).

¹⁵ T. Calvo reseña que R. Bodeüs indica que la presencia de los dioses en este mito no tiene una pretensión teológica, sino, más bien, retórica porque, a su juicio, el objetivo de Platón es dilucidar las cuestiones existenciales (Calvo Martínez, 1990, 104).



Aunque las gentes también tachan de «loco» al que, admirando la belleza de este mundo, recuerda la belleza verdadera que le cupo contemplar antes de encarnarse en ese ser viviente. Ese hombre enamorado siente sus alas nacer y, queriendo echar el vuelo hacia lo alto, a la manera de un pájaro, desprecia lo terreno (249e). El amor provoca en su alma la remembranza de los sagrados espectáculos y «traspuesta» se pierde a sí misma por la deficiencia de sus percepciones, «tanto de la justicia como de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas» (250b). Con estas imágenes, Platón refuerza la tesis de que la sensatez (*sophrosýne*), siendo una cualidad valiosa para el alma, coincide en lo fundamental con la locura amorosa. Anteriormente, Sócrates comentó que la locura originada por los dioses era más digna y perfecta que el sentido común (244a-d). Por eso cabe colegir, aunque resulte paradójico, que la *sophrosýne* alabada en este fragmento, se identifica con la verdadera racionalidad. En este sentido A. Vallejo considera que el elogio de la locura de amor que Sócrates hace en detrimento de la sensatez propia del vulgo, supone una crítica a la falsa racionalidad implícita en las costumbres aceptadas por la sociedad de su tiempo, de las que son un ejemplo el discurso de Lisias. En cambio, la sensatez que se presenta como una verdadera alternativa a la locura, entendida como enfermedad, es la que encuentra su asiento en la razón y, a la par, en la locura divina. He aquí por qué el entusiasmo del enamorado se asemeja a la locura del filósofo pues en ambos casos la *manía* divina es la vía que conduce hacia las ideas, las cuales constituyen el fin propio de la racionalidad (Vallejo, 2001, 10-12). No se puede olvidar que, en esta parte del diálogo, los sentidos son evaluados favorablemente ya que sin ellos sería imposible «intuir» en las imitaciones del mundo sensible las ideas trascendentes (250b). Y, sin embargo, Platón sostiene a



continuación que la vista humana no puede ver la sabiduría misma, ni tampoco la grandiosidad y la amabilidad de la belleza en sí (250d).

Pese a todo, la vista, que es descrita como la más clara y fina de las sensaciones del cuerpo, aprehende en un rostro divino o en un cuerpo hermoso el fulgor atenuado de la explosión de belleza que, antaño, en un mundo supraceleste, contemplaron los iniciados en su viaje. Y al mirar este rostro y este cuerpo y reverenciarlo como a un dios, siente «un escalofrío» seguido de un «inusitado ardor» que alimenta «el río de deseos» (251a-c). Tal y como expresa el pasaje que se cita a continuación, la belleza del amado es el germen de la pasión que los dioses denominan Amor. El alma enamorada, henchida de vida, se transforma en su búsqueda de la belleza en sí. Atrás quedan «los convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba» (252a-b) porque, entusiasmado, el enamorado anhela imitar al dios de cuyo cortejo formó parte:

Recibiendo, pues, este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedían florecer; y, además si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz por dentro de la sustancia misma del alma; que antes, por cierto, estuvo toda alada. Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo y como con esa sensación de echar los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas.



Bullen, escuecen, consquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo —que por eso se llama «río de deseos»—, se empapa y calienta y se le acaban las penas y se llena de gozo. Pero cuando está separada y aridece, los orificios de salida, por donde empuja la pluma, se resecan entonces y, al cerrarse, impiden el brote de la pluma que, ocluida dentro con el deseo, salta como una arteria que late, y pincha cada una en su propia salida, de forma que, agujoneada el alma toda y por todas partes, se revuelve de dolor (251b-d).

Según M. Nussbaum, las metáforas de la germinación de las plantas, o del dolor y el empuje de los dientes salientes, en este fragmento, no hacen más que resaltar el valor de los aspectos pasionales o apetitivos en la ascensión del alma hacia el conocimiento. Las pasiones, bien encauzadas, desempeñan una función no solo motivacional, avivando la elevación del alma, sino también cognoscitiva puesto que permiten discriminar dónde se halla el verdadero bien. A este respecto, la intérprete sostiene que el bullir del alma es cognoscitivo, a diferencia de los diálogos intermedios en los que el saber filosófico sólo es posible a través de un intelecto puro o desligado de los lazos que lo atan a un cuerpo mortal. En el *Fedro*, en cambio, todos los componentes de la personalidad resultan afectados cuando la persona siente el amor y la belleza. En el pasaje citado, las expresiones utilizadas para ilustrar el crecimiento de las alas tienen una clara connotación sexual, lo cual indica que Platón abandona una concepción contemplativa de



la verdad, para tomar como modelo de la actividad intelectual el entusiasmo del enamorado¹⁶. En este sentido, ella añade:

Todo lo que el enamorado puede decir es que, repentinamente, se siente acalorado, húmedo, iluminado. Lejos de ser como un rayo seco de luz [así es el intelecto en el *Fedón*], recibe una misteriosa sustancia que comienza siendo luminosidad, pero que se transforma en fluido. (La fuente de dicha sustancia no se encuentra en el transparente paraíso de la *República*, sino, tal vez en el «húmedo cielo» de Píndaro (Nussbaum, 2003 p. 289).

Pero el amor no busca la satisfacción inmediata del deseo. Al contrario, Sócrates rechaza al que «corrompido», no siente estremecimiento alguno al mirar la belleza del cuerpo y se lanza «como un cuadrúpedo» a perseguir un placer contrario a la naturaleza (250d). En cambio, el enamorado busca la armonía de caracteres y, por ello, tributa veneración al alma de un bello

¹⁶ Solo Alcibiades en el *Banquete* fue capaz de concebir la filosofía como una forma de locura:

«Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido —pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de una alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer cualquier cosa— y viendo, por otra parte, a los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos y Aristófanes —¿y qué necesidad hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habréis participado de la locura y el frenesí del filósofo—...» (218a-b)



muchacho semejante al dios a cuyo coro ambos pertenecieron. Y, así, el amante que acompañó a Zeus busca el alma de un filósofo o la de un gobernante y al encontrarla la cuida para que desarrolle su naturaleza. Los que acompañaron a Ares buscan y aman a un alma guerrera, pero la inmolan si se sienten traicionados.

De igual forma, los seguidores de Hera o de Apolo y todos los que fueron en pos de un dios (252a-

c). Aquí, Platón, influido por el pitagorismo, insiste en la semejanza de las almas enamoradas con una divinidad que ellas comparten con el fin de fortalecer los lazos altruistas y respetuosos en la pareja, y de construir una vida en común en torno al dios que veneran (253a-c). En esta relación consolidada por el tiempo, la reconciliación entre *éros* y *philia* es posible porque los sentimientos del amante son sinceros. Sus cuidados conmueven al amado hasta el punto de modificar sus creencias en torno a la amistad:

Y, una vez que le ha dejado acercarse, y aceptando su conversación y compañía, la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado que se da cuenta de que todos los otros juntos, amigos y familiares, no le pueden ofrecer parcela alguna de amistad como la del amigo entusiasta (255b).

Sin embargo, los vínculos que unen a esta pareja no son sólo espirituales; entre ellos bulle el deseo sexual como el que brota del contacto de los cuerpos en el gimnasio o el que desbordó al Zeus enamorado de Ganimedes (255b-d). Aquí, Sócrates ensalza la



fuerza del sexo por su poder de revertir el manantial de la belleza al joven de quien partió, regando los orificios de sus alas e impulsando el crecimiento de su alma, llenándola de amor (255b-d). En este punto, el reflejo de la mirada en el espejo es fundamental para entender la estructura de la relación amorosa descrita: el amado «se está mirando a sí mismo en el amante» sin ser consciente de ello (255d). Un reflejo del amor, un anti-amor (*Anteros*) es lo que tiene (255e). Confuso, no sabe si siente amistad o amor, pero ambos son conscientes de que quieren «ver, tocar, besar, acostarse a su lado» (255e). Esta «aventura pedagógica» —tal y como la denomina Lasso de la Vega— ilustra cuál es la finalidad del amor en Platón. A su juicio, la relación erótica consiste en la educación del *erómenos* por el *erastés* hasta lograr asemejar su alma con el ideal divino que en ambos late (Lasso de la Vega, 1985, 118-119). Por consiguiente, se puede interpretar la continuación de esta parte del diálogo a la luz de la unión indisoluble entre amor y pedagogía. La razón es la siguiente: cuando ambos yacen, el amado enamorado, que «no tiene nada que decir» (256a) desea ceder sus favores al amante. En ese momento, los sentimientos de respeto y de veneración del amante hacia él se imponen impulsando a la razón detener el acto de consumación sexual. El triunfo de la parte racional del alma les garantiza una vida de felicidad y de concordia; una vida de amor entregada a la filosofía, «dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita» (256b-c). Es esta una decisión existencial fundamental para su destino y, así, tras la muerte, aligeros e ingravidos, tornarán los amantes a su prístino y celeste hogar.

En estos pasajes, Platón se muestra condescendiente con la pareja de enamorados. Puede que ellos escogieran un modo de vida menos



filosófico, y que, en un estado de embriaguez o de descuido, los caballos desenfrenados de ambos burlaran al piloto del alma, cumpliendo el placer supremo para el vulgo. Aun así, emigran del cuerpo sin alas, pero no al mundo de las tinieblas, sino allí, donde gracias al amor, el tiempo propicia su crecimiento (256b-d). No obstante, cuando Sócrates describe el encuentro del auriga con el bello semblante del amado, considera necesario utilizar el látigo para evitar el salto apasionado del caballo negro sobre él. La respuesta del auriga se ve reforzada al recordar a la belleza «alzada en su sacro trono y en compañía de la sensatez». Sentados los dos caballos sobre sus ancas, el dócil, avergonzado, obedece la voz y la palabra (253e). En cambio, el indómito, malhablado, no se resigna. Tras un nuevo castigo, «se le acaba la indocilidad, humillado, se acopla, al fin, a la prudencia del auriga, y ante la visión del bello amado, se siente morir de miedo. Y ocurre, entonces, que el alma del amante, reverente y temerosa, sigue al amado» (253c, 254a-c). Llegados a este punto, ¿significan estas imágenes volver a la perspectiva del *Banquete*, en cuanto a la exaltación del papel del intelecto como conductor de las otras partes del alma contrarias a la razón? No parece que sea así, pues el tosco corcel que intenta seducir al auriga, trayéndole a la memoria «los goces de Afrodita», motiva el crecimiento de las almas de los enamorados al ser sensible a la belleza. A su vez, el altivo caballo, que representa al alma colérica, es sensible a la opinión verdadera (253 e) y se deja aconsejar, modulando las respuestas del rebelde corcel. En definitiva, las pasiones cuentan con elementos cognitivos que ayudan a tener una correcta visión del bien y de la verdad y, con ello, de la felicidad.

4. CONCLUSIÓN



Así es cómo Platón ha ido articulando la «más bella y mejor palinodia» dedicada al amor que Sócrates ha ofrecido (257b). A lo largo de este comentario, se ha puesto de relieve la fuerza motivacional de la pasión amorosa, cuyo propósito es romper con los convencionalismos y opiniones del sentido común. A pesar de ello, también se ha mostrado que la pasión no es la fuente del conocimiento verdadero, aunque en ella existan elementos cognitivos que pueden ayudar a la razón a modular la visión del bien y de la verdad. De hecho, en el mito del Carro Alado, los caballos no ostentan una visión inteligente; sino que a menudo la obstaculizan por su lucha. Es significativo en relación con este hecho, un fragmento donde Platón incide de manera taxativa en esta tesis:

No llegará a esta forma [la humana] el alma que nunca ha visto la Verdad, ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad. Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad (249 b-c).



El impulso que el amor otorga al alma, alimentando sus “alas” para que pueda volar hacia la idea de la belleza; despertando el recuerdo y, con ello, el deseo de contemplar las formas eternas, hacen del amor un elemento esencial para unir eros y psique en este diálogo. De este modo, según Luis Gil, la sublimación que Platón hace del amor, lo convierte en la fuerza fundamental que nos lleva hacia la filosofía (Platón, 1970, 248).

Bibliografía

Calvo Martínez, T. (1990). *El Fedro en el II symposium platonicum*. (págs. 97-109). Méthesis, Brill. Recuperado el 16 de 11 de 2022, de Brill.com

Lasso de la Vega, J. (1985). El amor dorio en Platón. En M. Galiano, J. Lasso de la Vega, & F.

Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia*. Madrid: Coloquio.

Nussbaum, M. (2003). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Madrid: A. Machado Libros, S.A.

Platón. (1988). Lisias. En Platón, *Discursos I* (J. Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.

Platón. (2000). Banquete. En Platón, *Diálogos III* (E. Lledó, Trad.). Barcelona: Gredos.

Platón. (2000). Fedro. En Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (M. H. García Gual, Trad.). Barcelona: Gredos.



El Búho Nº 30
Revista Electrónica de la **Asociación Andaluza de Filosofía**.
D. L.: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.
Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Platón. (1970). *Fedro* [Bilingüe]. (L. Gil Fernández. Trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos. Platón. (2011). *La República*. (Pabón, & Fernández-Galiano, Trads.). Madrid: Alianza editorial. Rodríguez Adrados, F. (1996). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza Universidad.

Vallejo Campos, Á. (2001). *El fantasma de Helena: el papel de la razón en la concepción platónica del amor*. *Er: Revista de filosofía*.