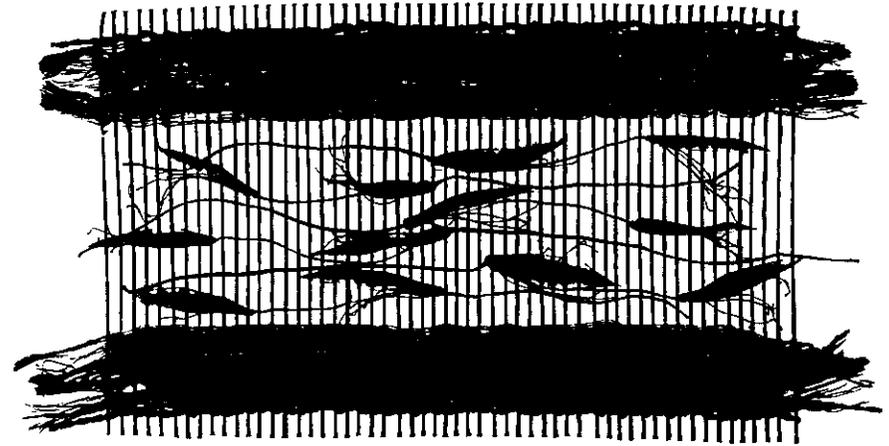


vertible en un programa de ordenador. Nada parecido se ha creado en lógica ni en retórica. A. C.: Sin embargo, se puede decir de la retórica lo que usted ha dicho de la analogía. Pienso que no dejado de incluir figuras retóricas aunque quizás no sea consciente de ello. Cuando Lévi-Strauss buscaba los principios de la mente humana en otras culturas (fuera de la occidental), intentó ya formularlos según las figuras de la retórica clásica. Y encontró, precisamente, que ciertas culturas de la selva del Amazonas empleaban la metáfora, la analogía, la metonimia, etc. D. H.: Le entiendo, le creo y estoy de acuerdo. Pero insisto en que disponer de una descripción exacta de las reglas de la retórica no significa que se pueda traducir a un programa de ordenador”.



Elogio de la locura. Amistad y amor en Platón y Aristóteles

Alvaro Vallejo Campos*

Eros y Philía en el Pensamiento Griego

Cuando queremos hacer un balance de nuestras lecturas sobre la amistad en la filosofía griega, sorprende la diferencia que encontramos en la atención que Platón y Aristóteles han dedicado a la *philía* y el *érōs*. En Platón hay tres diálogos, el *Lisis*, el *Banquete* y el *Fedro*, en los que el tema de la *philía* es una de las cuestiones fundamentales. Pero ocurre que en estos diálogos la *philía* no es más que un fondo difuso cuya estructura conceptual no aparece claramente definida por Platón, porque el amor inunda siempre el primer plano de sus consideraciones y

* Universidad de Granada. Este texto fue leído en el centro Koldo Mitxelena de San Sebastián con ocasión de las “IX Jornadas sobre la Antigüedad”.

acaba por imponerse haciendo que todas las demás cuestiones relacionadas pasen a un segundo término en el que acaban por diluirse como un decorado secundario que no recibe mayor atención. En cambio, Aristóteles ha dedicado dos libros de la *Ética a Nicómaco* y uno de la *Ética Eudemia* a tratar de la *philia* y, con el carácter sistemático que le caracteriza, ha definido perfectamente sus características y condiciones de posibilidad y sus diversas clases, mientras que no encontramos en su obra más que referencias meramente episódicas al amor, que pasa desapercibido como una cuestión sin interés en la arquitectura general de su filosofía práctica.

Para comprender esta notable diferencia en el tratamiento que los dos grandes filósofos han dado al tema, es menester que hagamos algunas precisiones lingüísticas sobre el significado de ambos términos. Las diferencias entre *érōs* y *philia* están bastante claras en los diálogos de Platón. En primer lugar, el término *érōs* y sus derivados, cuando se utilizan en el ámbito de las relaciones interpersonales, denotan un deseo sexual, a diferencia de *philia*, que hace referencia por su mayor amplitud a sentimientos de cariño y afecto que pueden ser totalmente independientes de las relaciones de carácter sexual. En el discurso de Lisias que se lee en el *Fedro* (233c) se dice que puede haber una *philia* intensa sin la existencia del *érōs*, como se pone de manifiesto en los sentimientos de afecto paterno filiales y en algunas amistades que no se engendran por un deseo (*ex epithymías toiaútōs*, 233d) de esta índole sino por otros motivos.

En segundo lugar, hay entre ambos términos también una notable diferencia en la intensidad de las pasiones implicadas, que es mucho mayor en el caso del *érōs*. En el *Banquete* (179c1-2) Fedro dice que Alceste fue la única dispuesta a dar la vida por Admeto, a pesar de que éste tenía padre y madre, porque los aventajaba a ellos en el afecto (*philia*) que profesaba a su esposo debido al *érōs* (*dià ton érōta*). En *Las Leyes* (837a8-9) el Ateniense afirma explícitamente que cuando la *philia* se hace vehemente (*sphodrón*) la llamamos *érōs* y Aristóteles dice igualmente que éste consiste en una cierta *hiperbolé* de la *philia* (*Ética a Nicómaco*. 1171a11-12), por lo que sólo puede experimentarse hacia una sola persona. En la literatura contemporánea se insiste en esta intensidad del *érōs* que lo convierte en una pasión arrebatadora que en algunas ocasiones lo aproxima a la enfermedad y la locura ¹.

En tercer lugar, tenemos la asimetría característica del *érōs*, tal y como es vivido en el mundo griego que nos describe Platón ², frente a la reciprocidad propia de la *philia*. En el caso de la relación erótica el vocabulario distingue el

sujeto y el objeto de esta pasión, es decir, entre *erastōs* y *erōmenos*, porque hay una gran desigualdad entre ellos que hace imposible la simetría. El esquema predominante de relación erótica que se describe en los diálogos de Platón, como en tantas otras obras de la literatura griega, es una situación en la que un varón maduro solicita los favores de un adolescente, que no experimenta el deseo sexual de su amante sino en todo caso esos sentimientos de afecto, gratitud y admiración que son propios de la *philia*. Muchas veces ni siquiera se da esto y el *erōmenos* se siente perseguido y hastiado o, como diríamos hoy, acosado, mientras que el *erastōs* experimenta una pasión que a veces le acerca a una locura irracional.

Aristóteles. Crítica del *érōs* y elogio de la amistad

El planteamiento de Aristóteles sobre la *philia*, que vamos a adelantar en unas líneas meramente esquemáticas, nos ayuda a comprender la originalidad de Platón en su teoría del amor y a la vez nos permite constatar la coincidencia del Estagirita con muchas intervenciones de los personajes que aparecen en los diálogos en manifiesta oposición a las tesis platónicas, porque tanto Aristóteles como éstos están más cercanos a los puntos de vista de la sociedad ateniense que el propio Platón. Aristóteles establece que hay tres clases de amistad: por placer, por utilidad y por el bien. En las dos primeras, no queremos a los que son objeto de nuestra amistad por sí mismos sino por el placer o la utilidad que nos deparan a nosotros mismos (*E. N.* 1156a10-16). Aristóteles las llama amistades como una concesión a la costumbre (*E. N.* 1157a29), pero en realidad se trata de una amistad, dice él (*E. N.* 1156a16), por accidente, porque no se ama a estas personas en virtud de lo que son por sí mismas sino por el placer o la utilidad que resulta de ellas. En cambio, la amistad perfecta (*E. N.* 1156b7) es la que se establece entre “hombres buenos y semejantes en virtud” que “desean el bien a sus amigos por ellos mismos”. Pero, aparte de este requisito esencial, para Aristóteles son ingredientes fundamentales en la verdadera amistad la igualdad y la semejanza de los amigos (*E. N.* 1159b2), que hacen posible además una segunda condición imprescindible como es la reciprocidad en el afecto (*antiphilōsis*, 1155b28, 1156a8, etc.). Aristóteles examina la relación erótica desde la perspectiva de la amistad perfecta y la encuentra claramente deficiente cuando enjuicia las bases sociales y éticas en las que se fundamenta.

El Estagirita tiene presente en su análisis el esquema de relación erótica predominante en los diálogos de Platón y, dadas las desigualdades que existen entre el amante y el amado, el *érōs* está más cercano a las formas accidentales de amistad por utilidad o placer que a la forma perfecta de *philía* basada en la igualdad de hombres virtuosos que pueden entablar una relación de carácter recíproco. Teniendo en cuenta las circunstancias sociales en las que se desenvuelve la relación erótica, Aristóteles observa que no se dan en ella los requisitos mínimos para la consolidación de una *philía*, aunque sea con el carácter imperfecto que atribuye a la amistad por placer o utilidad.

La amistad dura más cuando los integrantes de la relación reciben lo mismo uno de otro, pero no ocurre esto en el caso del amante y el amado, porque, cuando se trata de placer, no lo encuentran en lo mismo, sino que para el amante consiste en la visión del amado y para éste en los cuidados que recibe del amante (E. N. 1157a6-8)³. Otras veces la relación erótica es contemplada desde el punto de vista de la utilidad (E. N. 1157a12-14), que le parece un vínculo aún más débil como fundamento de *philía*. Tampoco aquí, efectivamente, puede darse reciprocidad alguna. Aristóteles observa que en lugar de tratarse de una relación amistosa entre iguales, parece encajar en el esquema de *philía* por utilidad que se da entre contrarios (E. N. 1159b15), como la que se constituye entre el pobre y el rico o el ignorante y el sabio. Por esta razón, dice el Estagirita (E. N. 1159b16), los amantes parecen a veces ridículos al pretender que sean amados como ellos mismos aman. Pero realmente Aristóteles parece incluir la relación erótica en las amistades heterogéneas (cfr. E. N. 1163b32 y sgs.), porque aquí el amante aprecia al amado por placer y el amado al amante por utilidad (1164a7-8), de manera que uno reprocha al otro que “a pesar de su amor apasionado, no es correspondido en su aprecio (ouk antiphileítai)” y el amado se queja de que el amante no cumple todo lo que anteriormente le había prometido. De manera que las amistades que tienen este fundamento son poco duraderas, porque en ellas el aprecio no está basado en la persona sino en determinados atributos que se dan en los amigos y, cuando éstos se alteran o desaparecen, se termina igualmente la amistad (E. N. 1164a9 y sgs.). En cambio, la amistad basada en el carácter (*philía tônōthôn*, 1164a12) de sus integrantes permanece porque es una amistad que se fundamenta en sí misma (*kath' hautēn oûsa*) y no en estas circunstancias externas.

Pausanias refiere en el *Banquete* (184a) que se consideraba vergonzoso que el amado concediera sus favores al amante rápidamente, porque sólo el tiempo

permitía discernir si la pasión del enamorado tenía por objeto sólo el cuerpo o más bien el carácter del amado, porque en el primer caso huiría rápidamente al marchitarse la belleza, rompiendo todas las promesas hechas, mientras que en el segundo el amante permanecería fiel por toda la vida.

Aparte de estas razones sociales, que impiden la reciprocidad propia de la *philía*, Aristóteles cree encontrar otros motivos de carácter ético que nos permitirán establecer un nítido contraste con la posición platónica respecto a este problema. La mayor parte de las relaciones eróticas tienen lugar según la dinámica propia de la pasión y por causa del placer (*katà páthos kai di' hēdonōn*, E. N. 1156b2-3)⁴, pero la *philía* no se basa en un páthos sino en una héxis, porque dice de la amistad que “es una virtud o va acompañada de virtud” (E. N. 1155a4). Aristóteles establece un contraste entre *philōsis* y *philía*: la primera se asemeja a una pasión y tiene la intensidad y el deseo (*diatásis kai orexis*, 1166b33) propios de ésta, que no existen en la amistad, pero no hay en ello necesariamente vínculo con una condición moral del sujeto que la experimenta, ya que puede darse igualmente hacia cosas inanimadas y parece residir en un estrato de la personalidad constituido por sentimientos más inmediatos y, por tanto, más sujetos a las variaciones características de lo que es efímero y periférico en la formación del individuo. La *philía*, por el contrario, con su reciprocidad característica, va acompañada de elección (*metá proairéseōs*, E. N. 1157b30) y ésta procede de algo tan estable y tan profundamente relacionado con la racionalidad como es la héxis o el carácter moral del sujeto⁵. Los amigos, dice Aristóteles (1157b32), desean el bien a los que aman por sí mismos, no según una pasión sino según un modo de ser.

La conclusión de Aristóteles, que, por otra parte, no trata específicamente del *érōs*, parece abrir, pues, un interrogante respecto a las relaciones de *érōs* y *philía*, ya que el primero con su carácter pasional y efímero carece de todos los requisitos necesarios para constituir la base de una sólida amistad. Está sujeto a diferencias estructurales de índole social que impiden la reciprocidad propia de la amistad perfecta y además parece residir en unos afectos que, al estar desligados del carácter moral, carecen de la racionalidad y la estabilidad propias de la *philía* fundada en un mismo mundo de valores compartidos. A mi juicio, con la valoración ética superior que Aristóteles otorga a la *philía* sobre el *érōs*, se acerca más que Platón a las opiniones que gozaban de mayor vigencia social, como pueden constatarse en los mismos diálogos por la intervención de numerosos personajes que coinciden con esta valoración. La tarea del filósofo moral, según

dice el propio Aristóteles (E. N. 1145b3 y sgs.), consiste en partir de los “pareceres” (*tà phainoména*), para resolver sus dificultades y ver si, después de esta tarea de elucidación moral, subsisten “todas las opiniones acreditadas” o si no “la mayoría y las más autorizadas”.

La defensa del *érōs* en Platón:

A. el amor y la personalidad del sujeto moral

Platón, a diferencia de Aristóteles, no está interesado sólo en los *éndoxa*, sino que está dispuesto a adoptar también una perspectiva normativa acerca del *érōs*, de manera que su punto de vista no consiste en determinar cuáles son las reacciones sociales más habituales y dar razón de ellas, sino establecer cuáles son los principios que deberían regular la convivencia humana. De ahí su insistencia, desde el principio de su obra, en la existencia de “un verdadero” o “recto amor” (*Lisis* 222a6, *gnōsios erastōs*; cfr. *Rep.* 403a7) que conectaría plenamente con la personalidad del sujeto moral e incluso rompería con la heterogeneidad de la relación erótica. Con ello podría existir también la reciprocidad de la *philía* en un amor correspondido que se convertiría así en el fundamento de una auténtica amistad.

La primera discrepancia con el planteamiento de Aristóteles está en la creencia platónica de que el amor es algo que puede conectar con la sustancia ética de la personalidad humana. Platón acepta con realismo las reticencias que la sociedad ateniense experimentaba respecto al valor de cierta clase de amor, que se consideraba incompatible con los principios éticos en los que debe fundarse la amistad. En el primer discurso que Sócrates pronuncia en el *Fedro* hay testimonio de ello. El *érōs* es condenado, en esta primera definición, como una forma de locura, porque se trata de una pasión cuya fuerza lleva al individuo a soslayar la opinión del principio que nos inclina al bien. Sócrates encuentra dos principios que conducen nuestra vida: uno es un deseo innato de placer y otro es una opinión adquirida que tiende a lo mejor. En caso de conflicto, cuando triunfa la opinión (*dóxa*), damos el nombre de *sōphrosynē* (*Fedro* 237e3) a ese dominio que se establece en el alma. Para la definición del *érōs* Sócrates parte del género del deseo: cuando éste se impone de forma irracional (*alōgōs*, *Fedro* 238a1), el sujeto incurre en *hýbris*, es decir, en un desenfreno o desmesura que tiene diversas formas según el placer que sea objeto de esta pasión (comida, bebida, etc.).

Cuando se trata del disfrute de la belleza, contemplada concupiscentemente como una belleza del cuerpo, el deseo que logra triunfar sobre cualquier otro principio que aspire al bien recibe el nombre de *érōs*, dice Platón, precisamente por la fuerza (*rōmē*, *Fedro* 238c3) de empuje que le caracteriza. Se trata de una pasión opuesta a la templanza o sensatez, que viene a consistir en una desmesura (*hýbris*) en la que el sujeto pierde la cordura. Por eso cuando pasa este amor, dice Sócrates, el sujeto deviene otro, porque recupera la razón y la templanza (*noûs kai sōphrosynē*) en lugar del amor y la locura (*érōs kai manía*, *Fedro* 241a3-4). Platón demuestra con esto conocer la fenomenología de la pasión amorosa y las inconstancias características que han constituido la base emocional de la literatura erótica.

El amado que actuaba con la esperanza de bienes futuros (*Fedro* 241a2) ve frustradas sus expectativas y se da cuenta de que el amante, una vez saciados sus apetitos desmedidos, se ha convertido en otra persona que ya no actúa privada de razón (*anó tos*, *Fedro* 241a-b). Pausanias en el Banquete había referido la creencia ateniense de que el enamorado es el único que obtiene perdón de los dioses cuando incumple sus juramentos, porque no tiene valor el juramento de amor (*Banq.* 183b7). Sócrates se complace en deducir las consecuencias nefastas que tiene esta pasión para el cuerpo, el alma y la educación del amado (cfr. *Fedro* 238e-241c), pero lo que mejor resume el espíritu de este primer discurso socrático es la imposibilidad que tiene un *érōs* de estas características de constituir el fundamento de una verdadera *philía*: “la amistad del amante no nace del buen sentido (*eunoía*, *Fedro* 241c8), sino que surge, como el deseo de comer, por mor de hartazgos”. Las inconstancias del amor nacen de la sinrazón en la que se fundaban sus promesas y son incompatibles con la solidez que debe tener una verdadera amistad. Sería, dice Sócrates, como el amor que un lobo pueda tener por los corderos, pues así es como aman (*philoûsin*, *Fedro* 241d1) los amantes a los mancebos.

Pero, junto a este amor, hay otra clase de *érōs* concebido no como locura y desenfreno humanos sino como una especie de locura divina. La *manía* a la que Platón atribuye una supuesta intervención sobrenatural consiste en una “transformación divina de las normas de conducta habituales” (*Fedro* 265a11). Pero no se dice aquí nada sobre el carácter irracional⁶ de este tipo de locura, sino de la necesidad de operar una inversión completa en el mundo de valores característico de lo que Platón llama en el *Fedro* “la humana sensatez”. ¿Qué es lo que ocurre cuando el sujeto está sometido a la experiencia de un amor arrebatador

que va más allá del mero deseo de placeres corporales? Sócrates afirma que el enamorado se olvida de madre, hermanos y amigos, que no le importa nada que se pierda su patrimonio por descuido y sobre todo que “desprecia las normas de conducta y las buenas apariencias con las que anteriormente se adornaba” (*Fedro* 252a). Platón acierta, una vez más, en la fenomenología del amor, porque se da cuenta de que ésta es una especie de locura que desposee de valor a todo lo que constituye el mundo de nuestros afanes cotidianos. Permite por eso una reorientación filosófica de nuestra vida que pone al sujeto en condiciones de romper con el universo de costumbres y usos en los que distraemos nuestra vida ocultándole el sin sentido en el que se fundamenta. El *érōs* permite así que se establezca una conexión entre el mundo sensible y el mundo inteligible⁷, confiéndole al sujeto una fuerza pasional que no debilita su racionalidad sino que, por el contrario, la potencia poniéndola en condiciones de acceder a otro género de realidad.

La locura del amor de la que trata el *Fedro* no consiste en una devaluación de las capacidades racionales del sujeto, sino en una metamorfosis de su voluntad, porque se ha forjado una nueva escala de valores y con arreglo a ella desprecia lo que antes valoraba más. La función esencial que Platón atribuye a la razón en la economía del alma es el conocimiento del bien y aquí, bajo el dominio de la locura amorosa de inspiración divina, esta función no sólo no se ve impedida sino que se impone con mucha mayor claridad a los simulacros y las falsas apariencias en las que dicha capacidad está apresada en nuestra vida cotidiana. La razón, gracias a la pasión amorosa, intuye una imagen del bien y la felicidad, que transforma sus juicios sobre lo que tiene verdadero valor en la vida del hombre.

Efectivamente, la encarnación de la belleza en un cuerpo humano, que suscita el amor, actúa movilizandole energías pasionales y éstas despiertan un anhelo de trascendencia que le lleva a despreciar las realidades mundanas que tiene a su alrededor. Ahora el sujeto ha tenido una especie de revelación de valores que operan en él una transformación de su voluntad, de manera que “se mantiene alejado de los afanes humanos y vuelto a lo divino” (*Fedro* 249d1). Por esta razón “la mayoría, dice Platón (249d2), le considera perturbado, pero les pasa desapercibido que está entusiasmado (enthousiádsōn), es decir, poseído o inspirado por lo divino”. Sócrates llama cuarta forma de locura a este entusiasmo erótico, pero sus razones son muy diferentes: entiende la *manía* como posesión o inspiración divina, es decir, el sujeto tiene ahora unos valores que le permiten

juizar la realidad que le rodea tal y como ésta es, es decir, como algo carente de la más mínima importancia a la luz de los nuevos horizontes que ha divisado. El amor, efectivamente, es desprecio de todo lo que no pueda satisfacer los nuevos anhelos por los que el sujeto está poseído.

En el *Banquete* Sócrates dice que el Amor es un deseo de lo bello (201a9-10; 204d3), pero lo bello no es más que un caso del bien (201c4-5, 204e1) o incluso podríamos decir que son intercambiables, porque las cosas bellas son buenas y lo bueno es bello⁸. De manera que Platón nos revela en su doctrina del *érōs* toda una metafísica de la voluntad⁹, pues, efectivamente al desear lo bello, la voluntad muestra que tiene una intencionalidad determinada y que su objeto no es otro que el bien¹⁰. En el mito del andrógino Aristófanes defiende en el *Banquete* la teoría según la cual el amor revela un deseo en el hombre por recuperar una unidad perdida. Pero Sócrates no está totalmente de acuerdo con ella, porque, a su juicio, el amor no lo es de una mitad ni de un todo (*Banq.* 205e1-2) sino que es deseo de poseer siempre el bien. Es verdad que en esta pasión se manifiesta la carencia constitutiva del ser humano como tal (*cf.* *Banq.* 200a y sgs) y en ese sentido puede aceptarse que el amor sea un deseo de alcanzar lo que nos es propio y connatural (*Banq.* 205e6), pero a condición de que esto se identifique con el bien, porque, a su juicio, “los hombres no aman otra cosa que el bien” (*Banq.* 205e7-206a1).

El amor se revela, por consiguiente, desde esta perspectiva, como un género más amplio de lo que aparentemente podría parecer, ya que especifica la dinámica propia de la voluntad no sólo respecto al objeto erótico sino respecto a cualquier otra cosa que pueda ser objeto suyo. Platón compara en ese sentido los términos *érōs* y *poiēsis*. Si el término “*poiēsis*” (*Banq.* 205b8) debería servir para denominar “toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser” y, en cambio, se utiliza sólo para denominar una especie de creación relacionada con la música y el verso, ocurre lo mismo con *érōs*, que debería definirse como “todo deseo de lo bueno y de ser feliz” (205d1-2) y no como una clase específica de la pasión. Platón descubre, pues, en el amor una dinámica general de la voluntad, que se ejerce de diferentes maneras según los diversos estratos o partes del alma y a través de distintos objetos, pero siempre bajo la apariencia del bien. Esto significa que tanto en el *Fedro* como en el *Banquete* Platón nos habla de un tipo de amor que está profundamente conectado con la razón y con la vida moral porque se trata de una pasión que involucra al alma en su integridad y no puede menospreciarse como un acontecimiento periférico en nuestra vida sin raíz

alguna en la sustancia ética de la personalidad humana. Desde el momento en que se ha divisado esta otra clase de amor, las consecuencias para el replanteamiento de sus relaciones con la amistad son evidentes.

La defensa del *érōs* en Platón.

B. Reciprocidad en el amor

En el *Lisis* (222a6-7) Platón distingue entre un verdadero amante y uno que no lo es y hace la arriesgada afirmación de que el verdadero y no fingido amante será querido por su amado. Con la reciprocidad de la relación erótica el amor podría ubicarse en los dominios de la *philia*, pero el *Lisis* no nos aclara la fórmula que lo haría posible. Para ello tenemos que acudir al *Banquete* y el *Fedro*. En la primera de estas obras, como hemos visto, Platón dice que el objeto de la voluntad humana es el bien (*Banq.* 206a3-4) y este punto de partida le lleva a definir el amor como un deseo de posesión perpetua del bien, pero esto significa que hay en él, efectivamente, un anhelo de eternidad (*Banq.* 207a), porque queremos que la posesión del bien se prolongue indefinidamente y ello mantiene vivo el deseo, aunque hayamos logrado alcanzar el objeto que ha suscitado el amor. Pero el hombre no puede aspirar a la eternidad más que por medio de la generación (*Banq.* 207d), de manera que el amor puede ser finalmente definido no meramente como un deseo de poseer lo bello sino de “*generación y procreación en la belleza*” (*Banq.* 206e5).

Ahora bien, hay quienes son fecundos por su cuerpo y se convierten en amantes que se dirigen a las mujeres para conseguir de esta forma, por medio de los hijos, “*inmortalidad, memoria y felicidad*” (*Banq.* 208e4), pero hay también quienes son fecundos de alma y éstos buscan la generación espiritual “*por medio de la inteligencia y la virtud*”. No debemos olvidar que se trata de una respuesta diferente pero desencadenada en ambos casos por una misma pasión sensual: la belleza física encarnada en el cuerpo humano es, dice Platón, la Moira y la Ilitía de la generación (*Banq.* 206d). Pero hay un tipo de amante que, ante la visión del amado, proyecta su fecundidad intelectual hacia la generación espiritual en la belleza. Platón sitúa aquí a poetas y legisladores cuyas obras son hijos del espíritu por medio de las cuales no persiguen otra cosa sino “*dejar tras de sí para todo tiempo futuro una fama inmortal*” (208c). Esta fecundidad intelectual necesita a la belleza como un factor decisivo que provoca la generación, porque

en presencia de ella el ser que es fecundo “*se siente propicio y contento para liberar su fruto*” y de esta forma “*alumbra y da a luz*” (206d), mientras que la visión de lo feo hace que se retraiga y retenga un fruto “*que sobrelleva con dificultad*” (206d).

No cabe duda, pues, del papel primordial que Platón otorga al objeto del amor en tanto que desencadenante de un impulso creador que gracias a él se vierte al exterior con obras de la cultura y la inteligencia. Pero la cuestión está en saber en qué lugar queda lo amado cuando el amante comienza a ascender por los diversos grados de la belleza y el conocimiento, una vez que ha desencadenado este proceso que lleva al amante muy lejos del punto de partida en el que se desató su pasión. Por un lado, es verdad que, según el punto de vista platónico, el amante debe hacer uso de la razón y “comprender” (*katanoêsai*, *Banq.* 210a8, *enno santa*, 210b4) que la belleza no reside sólo en la persona (a) que suscitó su amor.

Debe, por consiguiente, ser capaz de captar lo bello en otros cuerpos (b), y sobre todo en las almas (c), para a continuación proseguir hasta encontrarla en los principios morales y en las leyes (d) así como en las ciencias (e), y alcanzar finalmente el fundamento último de todas las cosas bellas que se halla en “*lo bello en sí*” (f), inmutable, eterno e idéntico a sí mismo (cfr. 211c-d). Lo que Platón solicita al “*verdadero amante*” es que su amor no le impida tener ojos para volverse a lo que él llama ese “*inmenso mar de la belleza*” (210d), porque sería “*una gran necedad*” (*pōlle ánoia*, 210b2) no percibir que “*la belleza es una y la misma*”, es decir, que existe también en otros objetos diferentes. En esta ascensión por los distintos grados en los que consiste la *scala amoris* debe haber una instancia refutativa o eléctica por medio de la cual el amante sea capaz de “*calmar*” (*chalásai*, *Banq.* 210b5) la vehemencia de su amor por un solo objeto, “*despreciándolo y considerándolo pequeño*”, porque, de lo contrario, el amor consistiría en “*la esclavitud propia de un hombre inferior o mezquino de espíritu*” (*Banq.* 210d3) que sólo es capaz de percibir la belleza de una sola cosa, ya se trate de una persona o de un ideal político (*Banq.* 210d2-3). El enamoramiento puede ser en ese sentido, como dice Ortega ¹¹, “*un estado inferior de espíritu*”, “*una especie de imbecilidad transitoria*” y convertirse en una “*atmósfera confinada*”, en la que un objeto entra en nuestra mente y desaloja a todos los demás. Platón ha sabido ver, por otra parte, que estas formas exclusivistas del amor van unidas, por lo general, a la violencia y los celos característicos de las pasiones irracionales (*Banq.* 213c-d). Hay, pues, en su manera de concebir el verda-

dero amor una *estructura triangular* en la que aparte del amante y del objeto del amor se divisa un horizonte de valores que trasciende a ambos. Alguna vez se ha dicho que la teoría platónica del amor se desentiende del amado una vez que éste ha cumplido su función y suscita la pasión amorosa¹². Pero precisamente la existencia de estos otros objetos que el amante descubre se convierten en ideales compartidos y en el fundamento de una generación espiritual con la que surge, dice él (*Banq.* 209c), “una comunidad mucho mayor que la de los hijos” y una “amistad más firme” (*bebaiotéran philían*), “porque estos hijos tenidos en común son más bellos e inmortales” (*Banq.* 209c). Platón nos habla de “alimentar en común” (*tò gennèthèn synektrépheí koinōi*, *Banq.* 209c.4) el producto de esta creación, por lo cual no puede afirmarse, a nuestro juicio, que haya olvido y menosprecio de la persona que lo ha suscitado sino apertura de ambos a un mundo de valores que engrandece su mutua relación. Como consecuencia, la heterogeneidad que, a juicio de Aristóteles, es una auténtica barrera para la consolidación de una duradera amistad queda limitada o eliminada. A ello contribuye el concepto de la *connaturalidad* u *oikeiôtōs* que recorre la teoría platónica del amor desde el *Lisis* hasta el *Banquete* y el *Fedro*.

Aristófanes había definido el *érōs* en el mito del andrógino como un deseo que persigue la restauración de nuestra antigua naturaleza (*Banq.* 192e10) y por eso había visto en la fusión erótica el acto en el que los amantes quedan maravillados por “la amistad, la connaturalidad y el amor” (*philía kai oikeiôtōs kai érōs*, *Banq.* 192b7-8) y subsanan las deficiencias de nuestra naturaleza actual (*Banq.* 191d3). El planteamiento platónico corrige a Aristófanes en un punto. Los hombres no desean en el amor restaurar su antigua naturaleza buscando la otra mitad que les falta por el mero afán de totalidad, porque están dispuestos a prescindir de aquella parte de su propio ser que sea mala (*Banq.* 205e). Lo que aman como “connatural y propio” (*oikeíon kai heautoû*, *Banq.* 205e6-7) es el bien (*Banq.* 205e7-8).

En la fórmula de Aristófanes “la connaturalidad” parece ser el vínculo que convierte a los verdaderos amantes en amigos, porque hallan el uno en el otro algo esencial con lo que creen encontrar lo que les falta para la integridad de su ser. Con las precisiones a las que hemos hecho referencia Platón puede aceptar este planteamiento. En el *Lisis* ya había anunciado que “amor, amistad y deseo” (*Lisis*, 222e4) apuntan a lo que es “propio” (*oikeíon*, *Lisis* 221e3) de uno, es decir, a algo que nos falta como privación, como carencia, como algo que nos es constitutivo para poder ser lo que debemos.

Este concepto de la connaturalidad, que el *Lisis* (221d-222d) presenta como una de las perspectivas desde la que debemos aproximarnos al objeto de todo amor, nos permite comprender por qué el verdadero amante tiene que ser correspondido por el amado y por qué, en consecuencia, la asimetría del *érōs* acaba transformada en la reciprocidad de la *philía*. El verdadero amante encuentra en aquel a quien ama algo que le es connatural (*oikeíōs*, *Lisis* 222a2) ya sea “en su alma, en el modo de ser de ésta, en su carácter o en su aspecto”: su deseo, no nace con la sinrazón del capricho sino como una tendencia en la que expresa su propio ser. En consecuencia, este tipo de *érōs* debe tener la misma estructura de reciprocidad propia de la *philía*, porque si el amante ama en el amigo algo que a él le es connatural, el amado hallará también en el amante algo congruente con su propio modo de ser y, por tanto, como se había dicho en el *Lisis* (222a6-7), “el verdadero y no fingido amante será querido por su amado”.

En el *Fedro* Platón profundiza en la existencia de esta afinidad y se anticipa a una de las objeciones que Aristóteles presenta contra la pasión amorosa como fundamento de la verdadera amistad. Ya hemos visto que, para el Estagirita, el *érōs* no es fruto de las decisiones que emanan del carácter moral de una persona sino una pasión que inunda nuestra vida de modo inopinado y no tiene conexión verdadera con nuestra personalidad moral. Sin embargo, Platón da una versión completamente diferente de lo que acontece en el caso de un “recto amor”. En el mito del carro alado las almas han recorrido el cielo contemplando las realidades trascendentes bajo el patronazgo de diferentes dioses (*cfr. Fedro* 246e-247a). Esto crea un carácter en cada persona que viene determinado por la naturaleza del dios en cuyo coro hizo el recorrido, de manera que “en su vida lo honra y lo imita en la medida de lo posible” (*Fedro* 252d2). Platón no da muchos más detalles, aparte de fijarse especialmente en los coros de Zeus y Ares¹³, pero parece claro que hay diferentes clases de hombres según los valores que tienen prioridad en su existencia y esto conforma la predilección de un tipo de vida con consecuencias inevitables a la hora de elegir en el amor. Como diría Ortega, “el tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón”¹⁴.

Cada amante, según nos dice Sócrates (*Fedro* 252d-e), elige entre los bellos de acuerdo con su carácter (*pròs trópon*): busca en el alma del amado aquellos valores de los que se ha forjado una especie de imagen (*ágalma*) a la que honra como un dios. Estos constituyen, sin duda, sus preferencias, es decir, aquellos ideales en los que se expresan los anhelos y el modo de ser del propio amante,

pero él los proyecta sobre el amado, porque considera a éste el causante de ellos (*tòn er menon aiti menoí, Fedro 253a5*) y de esta manera contribuye a su educación, porque quiere hacerle “*lo más semejante posible a su propio dios*” (*Fedro 253a7-8*), es decir, a estos valores que conforman la meta de su vida. Con esto resuena una vez más el tema de la educación del amado y ese engendrar en la belleza que era la perspectiva desde la cual el *Banquete* contempló la naturaleza del amor. Platón encuentra en el amor una forma excelente de *paideia*, porque el amante verdadero intuye en el *érōs* un ideal de existencia y quiere “*conducir a su amado hacia las prácticas y el modo de ser de su dios*” (*Fedro 253b6*), es decir, se esfuerza todo lo que puede por llevarle “*a una completa semejanza consigo mismo y con el dios*” (*Fedro 253b8-c2*). La consecuencia de todo lo que venimos diciendo es que la reciprocidad de la *philia* se instala también en la relación erótica.

Pero, en el *Fedro*, Platón va más allá, porque hace esfuerzos por extender la reversibilidad a la pasión amorosa en sí misma. El amado se da cuenta de que “*la porción de amistad (moira philías, Fedro 255b6) de todos los demás amigos y allegados no es nada en comparación con la del amigo poseído por un dios*”. Platón describe la reciprocidad engendrada por esta clase de amor con mucha más claridad de lo que lo haya hecho en ningún otro momento, explicando así la arriesgada afirmación del *Lisis* de que el verdadero amante es correspondido por su amado. El *érōs* es una “*fuerza*” de la que mana una “*corriente*” (*Fedro 255c1*) que llega al amante, pero, por su sobreabundancia, rebota en él y alcanza al amado. La “*corriente de la belleza*” se introduce en éste “*a través de los ojos*”, “*que es la vía natural por la que llega al alma*” (*Fedro 255c7*) y allí hace que “*el alma del amado quede llena de amor*”, aunque él no sepa exactamente que le pasa. Platón crea una palabra para este amor recíproco que es a la vez la forma más intensa de *philia*: la mirada del amante se refleja en los ojos del amado y llega hasta la profundidad de su alma donde engendra, dice él (255e1), un “*co-amor*” (*antérōs*)¹⁵.

Cuando el amado experimenta en sí mismo esta pasión, no sabe qué le pasa y “*se olvida*, dice Platón (255d6), *de que el amante es un espejo en el que se mira a sí mismo*”. Sócrates tiene presente las ideas socialmente más extendidas y a la vez se permite el lujo de corregirlas cuando afirma que el amado, por el estado de perplejidad en que se halla, “*crea que no es érōs sino philía y lo llama así*” (*Fedro 255e1*). Pero la metáfora del espejo subraya la perfecta correspondencia y la reciprocidad de este amor, porque nos hace ver que el amado con-

templa a su otro yo reflejado en el amante. En realidad, la relación erótica tal y como es descrita es posible porque ambos ven el uno en el otro algo que consideran no solo propio sino necesario para alcanzar su propia perfección personal. La metáfora del espejo aparecerá en Aristóteles (*M. M.* 1213a20-24) para dilucidar si el hombre autosuficiente necesitará de amigos y su respuesta es afirmativa: de la misma manera que cuando queremos contemplar nuestro rostro lo vemos mirándonos en un espejo, dice él, cuando queremos conocernos a nosotros mismos tenemos que mirarnos en nuestros amigos como en un espejo donde contemplar los rasgos de nuestra personalidad moral. La aplicación de esta metáfora en el ámbito del *érōs* es posible porque Platón considera que la relación erótica puede convertirse en un espacio que albergue la misma reciprocidad que Aristóteles considera posible sólo en los dominios de la *philia*.

Queda por explicar por qué razón hay en Platón esta rehabilitación del *érōs* al que sitúa indudablemente por encima de la *philia* como la forma más excelente de relación humana. A mi juicio, el motivo está en la intensidad¹⁶ de la pasión amorosa, pero también en la intencionalidad que ésta lleva consigo, puesta de manifiesto en el *Fedro* con mayor claridad, si cabe, que en ningún otro lugar. El verdadero amor del que se ocupa el segundo discurso de Sócrates es clasificado como una cuarta forma de la divina locura (249c). Platón lo llama así, como hemos visto, porque consiste en una “*transformación divina de las normas de conducta habituales*” (*Fedro 265a.11*). La fuerza del *érōs* está precisamente aquí, en su capacidad para hacer que el sujeto abandone el paisaje acostumbrado de sus “*ocupaciones humanas*” (249d1) y unos valores sociales que le llevan a olvidar la trascendencia del mundo al que verdaderamente pertenece. El papel que desempeña el amor en este proceso está ligado al carácter único que Platón otorga a la belleza por encima de las demás Formas que pertenecen al mundo inteligible.

En este mundo en el que vivimos, dice Sócrates (*Fedro 250b*), “*no hay resplandor alguno de la Justicia ni de la templanza ni de los demás ideales que tienen valor para las almas*”: en la realidad en la que estamos inmersos no puede contemplarse la Justicia ni cosa alguna que se le asemeje. Por el contrario, sí hay imágenes sensibles de la Belleza, de manera que ésta tiene un carácter privilegiado sobre todas las demás Formas, porque “*sólo a ella le ha tocado en suerte esta condición, de manera que es lo más deslumbrante y lo más amable*” (250d-e) que puede contemplarse en el mundo sensible. El impacto de esta imagen sensible es diferente según los estratos de nuestra personalidad. En el mito del carro

alado, el caballo negro experimenta al contemplarla un irreprimible deseo sexual (*Fedro* 254a), mientras que el caballo blanco experimenta otros sentimientos, porque es un “amante del honor” (*timês erastôs*, 253d6) y, en consecuencia, es sensible a otras motivaciones sociales, como la sensatez y la vergüenza (253d6). Finalmente, el auriga, que representa el papel de la razón en la dinámica de la personalidad, al contemplar la belleza, “siente cómo le viene a la memoria un recuerdo que le transporta a la naturaleza de lo bello” (*Fedro* 254b). Este “recuerdo”, como dice Platón en la alegoría del mito, o esta intuición de valores que tiene lugar en el amor hacen que el enamorado advierta que hay otras cosas por las que merece la pena vivir y, en consecuencia, a la vista de ellas desdeña todo lo que se le ofrece, porque nada en este mundo puede compararse a los ideales de vida que ha aprehendido gracias al amor.

La relación erótica es, pues, una relación en la que intervienen el amante y el amado, cuya comunicación y convivencia (*lógos kai omilía*, 255b3, cfr. 255b8) son necesarias para el establecimiento de los vínculos de este tipo de *érōs*, pero siempre está presente también ese tercer factor que son los valores intuitivos gracias a la pasión desatada por el amor. Cuando “la corriente de belleza” llega al amado, tiene el efecto de “regar los orificios de las alas” que hay en su alma (*Fedro* 255c-d), es decir, alienta también en él un sentido de la trascendencia que da una nueva dimensión moral a su vida.

La pasión erótica tiene, pues, en Platón una conexión indudable con la sustancia ética de la vida humana y no puede ser un mero sentimiento pasajero ubicado en la periferia caprichosa de nuestra vida, porque implica la percepción de valores e ideas que constituyen también indudablemente un ideal excelente de existencia. Lisias en su discurso sobre el amor había hecho un elogio de la sensatez despreciando la amistad con el enamorado, porque tenía a la vista solamente un amor que no es más que apetito de satisfacciones sexuales. Pero Platón, a la vista de los paisajes divisados en la geografía estética y moral del verdadero amante, se atreve a rechazar en nombre de la “amistad del amante” (*hē par’erastōū philía*, 256e4) la humana sensatez que no depara más que bienes mortales y mezquinos.

NOTAS

¹ Véase especialmente el Himno a Eros del *Hipólito* de Eurípides donde se afirma que “ni el dardo de fuego ni el de las estrellas es más poderoso que el que sale de las ma-

nos de Afrodita, lanzado por Eros, el hijo de Zeus” (vv. 530-3). También en la *Antígona* de Sófocles (v. 790) se dice que posee una fuerza invencible a la que no pueden resistirse dioses ni hombres y que hace enloquecer al que lo posee. En la citada obra de Eurípides, Fedra se lamenta de que no ha podido vencer a su amor con la cordura (*tis phroneîn*, v. 397; cfr. tb. 494-5) y ella misma percibe su pasión como una enfermedad (cfr. vv. 394, 401, 597) o demencia (*ánoia*, v. 398).

Platón parece argumentar en el *Fedro* contra este conglomerado de ideas, para rebatir puntos de vista como los expuestos en el *Hipólito*, porque aquí se ve el amor como “ceguera enviada por un *daímōn*” (v. 41) y, en consecuencia, como un gran mal o “enfermedad” recibida de la divinidad (v. 248). Si pasamos de la tragedia a la sofística, encontramos también testimonios semejantes: Pródico afirma (B7) que el deseo reduplicado es amor y reduplicado éste se convierte en locura (*manía*). Gorgias, por su parte, dice (B 11, 19) del *érōs* que es un dios dotado de fuerza divina o una enfermedad humana y una pérdida del juicio (*agnōēma*) en el alma que impiden recriminar a quien sufre sus efectos, porque no se trata de una falta sino de una desgracia que no llega por decisión de la inteligencia (*gnōmēs bouleúmasin*).

² Cfr., K. Dover, *Plato, Symposium*, Cambridge, 1980, p.4. Cfr. tb., C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996, p. 260-1; M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, 1995, p. 256-7; F. Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, 1995, p. 27-8. Cfr. tb últimamente, C. Calame, *Eros en la antigua Grecia*, Madrid, 2002, p. 28 y sgs. Una extensa nota bibliográfica sobre los diversos estudios y las discusiones suscitadas por el libro de K. Dover, *Greek Homosexuality*, (Cambridge, Mass., 1979) que sigue siendo una obra de referencia en este terreno, puede encontrarse en D. M. Halperin, “Plato and Erotic Reciprocity”, *Classical Antiquity*, 1986, V, 60-80, esp p. 65, n. 13.

³ Otra cosa es que la relación erótica dé lugar a otro tipo de tipo de *philia*, basada en la semejanza de caracteres una vez que se haya extinguido la motivación sexual. Cfr. E. N. 1157a11. En principio, parece lo más natural clasificar la relación erótica entre las amistades por placer (cfr. J. M. Cooper, “Aristotle on Friendship”, en A. Rorty, *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, 1980, 301-40, p. 305.), pero el propio Aristóteles (E. N. 1157a12-14 y en 1159b15-16) la incluye también como un caso de amistad por utilidad. En realidad, teniendo en cuenta la asimetría de la relación erótica, lo más probable es que se trate de una amistad heterogénea donde el amante “quiere al amado por placer y éste al amante por utilidad” (1164a7). En cualquier caso, nunca parece haber identidad en lo que intercambian, porque cuando se trata de placer, como hemos visto, no lo hallan en lo mismo. Cfr. R. A. Gauthier-J. I. Jolif, *L’Éthique a Nicomaque*, Lovaina-París, 1970, t. II, p.683.

⁴ Para la inclusión del *érōs* entre las pasiones sensuales o *epithymíai*, cfr. *Retórica* 1358a23 y 1392a23, lo cual no significa que Aristóteles identifique el *érōs* sin más con el deseo de la unión carnal (cfr. *Tópicos* 146a9, 152b9).

⁵ En E.N. 1105b22 Aristóteles incluye la *philia* en una enumeración de pasiones, pero es evidente que con el uso de este término no se está refiriendo en ese pasaje a la *philia* que califica en 1155a4 como virtud o algo acompañado de virtud, que es de la que estamos tratando. En E. E. 1129a20 se refiere al *érōs* como algo que tiene lugar *dià páthos alógistōn*.

⁶ Sobre el carácter racional, por paradójico que pueda parecer, de este tipo de locura hemos escrito en otro lugar. Cfr. A. Vallejo Campos, "El Fantasma de Helena. El papel de la razón en la teoría platónica del amor", *Er, Revista de Filosofía*, XXX, 2001, 83-109. Véase también en ese sentido, G. Santas, "Passionate Platonic Love in the Phaedrus", *Ancient Philosophy*, 1982 (XI), 105-114, p. 109 y en contra, A. W. Price, *opus cit.*, p. 66.

⁷ La función mediadora del *érōs* en la filosofía platónica está admirablemente estudiada en la obra de L. Robin, *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, París, 1964 (1933), p. 101 y sgs.

⁸ Sobre la relación entre el bien y lo bello, cfr. *Lisis* 216d, *Protágoras* 360b, *Hippias Mayor* 297b, c, *Filebo* 64e.

⁹ La tesis de que el bien es el objeto de la voluntad aparece también en otros diálogos como el *Lisis*, el *Protágoras*, o el *Gorgias*.

¹⁰ Una reflexión sobre el carácter "intencional" del amor puede verse en P. Friedländer, *Plato, An Introduction*, Princeton, 1969, p. 51 y sgs. De acuerdo con Friedländer, en Platón, esta estructura intencional del amor implica no solo un objeto del deseo sino una relación triangular donde hay, además de éste, un yo y un tú, incluso en la "visión de la más alta especie de belleza" (p. 52).

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, Madrid, 1966 (col. Austral), p. 108.

¹² Se trata de una cuestión debatida: algunos han sostenido que en el ascenso por la *scala amoris* los nuevos objetos reemplazan a los anteriores, con lo que la persona del amado quedaría relegada al olvido y superada por los grados sucesivos de perfección. Otros, por el contrario, sostienen que los objetos anteriores siguen siendo objeto del amor. Seguramente el ejemplo más conocido de lectura exclusivista es G. Vlastos, "Love in Plato", en *Platonic Studies*, Princeton, 1981, p. 30 y sgs.; véase tb. J. M. E. Moravcsik, "Reason and Eros in the Ascent Passage of the Symposium", en J. P. Anton and G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1971, p. 293; ejemplos de lecturas inclusivistas son las T. Penner, *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1979, p. 169 y A. W. Price *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989, p. 43-9.

¹³ Zeus representa la predilección por el ejercicio de la inteligencia, en sus dos aspectos de conocimiento y dirección de la vida, que Platón le atribuye habitualmente, y de ahí que el amante que pertenece al "coro de Zeus" busque en el amor a quien sea por naturaleza *philosophos te kai hēgemonikós* (252e3). Ares parece representar, por el contrario, el predominio de los elementos irascibles (cfr. 252c-d). Sócrates también menciona a Hera y Apolo (253b).

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el Amor*, (col. Austral), Madrid, 1966, p. 138. Cfr. especialmente, "La elección en el amor".

¹⁵ Me parece mejor esta palabra que "anti-amor", como traducen L. Gil Fernández (*Platón, Fedro*, Madrid, 1970, p. 255) y E. Lledó (*Platón, Diálogos*, vol. III, Madrid, 1986, p. 364), ya que este término parece inducir a pensar en algo contrario al amor, cuando se trata más bien de algo que nace en correspondencia con él.

¹⁶ Cfr., en ese sentido, C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 260: "Because *érōs*, as the most potent forma of desire, can play this decisive role in fixing the goal of a human life, it is of much greater significance for Plato than the concept of *philia*".