

PLATÓN: FILOSOFÍA E IRRACIONALIDAD

Por: Carlos Julio Pájaro Muñoz

Universidad del Norte. Barranquilla

El problema de la **inspiración** divina en el conjunto de los *Diálogos* de Platón da lugar, por un lado, a una virulenta descalificación por su incapacidad para ser vehículo de conocimiento de la verdad, así como, por otro, se le atribuye un preeminente carácter en la satisfacción de exigencias cognitivas (y morales). En la obra de Platón encontramos una doctrina sobre la inspiración como condición de la creación poética, en la forma de un “vuelo” realizado por el poeta mediante las ‘alas de la imaginación’, e igualmente podemos establecer en ella una total concepción sobre la meditación filosófica como una **inspiración** o éxtasis, donde el filósofo en trance emprende el “vuelo” de la creación intelectual con ayuda de las ‘alas de la inteligencia’. Pero estas doctrinas no serían consideradas adecuadamente si se les examinase como independientes, pues, contrariamente, es la trabazón entre ellas el factor que, mediante la disquisición, nos facilita la comprensión de ciertas concepciones de Platón sobre la filosofía.

Cuando Sócrates dice tempranamente en la *Apología* (22b-c), que también respecto de los poetas se dio cuenta, “en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan oráculos”, y que “también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen”, para concluir que una **inspiración** semejante, le pareció a él, “que experimentaban los poetas” (consideraciones que se ven largamente corroboradas en el *Ion*), está anunciándonos que la actividad del poeta no produce forma alguna de conocimiento claro, tal que dé cuenta de sus fundamentos racionales. Pero, a la vez, podemos introducir, por ser forzosamente necesarios, los siguientes interrogantes: ¿acaso estaríamos en lo correcto al sostener que, en Platón, la filosofía, por ser la forma superior de conocimiento, se funda exclusivamente en la razón y sus productos? ¿Se halla la filosofía exenta de ser el resultado de un trance de **inspiración** divina, no obstante su rigurosa racionalidad? Y, en este horizonte, ¿la racionalidad filosófica se tiene a sí misma por fundamento? Estos interrogantes constituyen aquí el telón de fondo de nuestro enfoque de las relaciones entre **inspiración poética e inspiración filosófica en Platón**.

Dentro de nuestra pesquisa consideramos como razonable sostener que un posible comienzo de la filosofía de Platón lo constituye el diálogo *Ion*, cuya materia es precisamente una discusión sobre la poesía. Allí, como en la *Apología*, se da una explicación de la **inspiración** poética adjudicándole las características propias de lo irracional, con sus rasgos

de desvarío, por supuesto, divorciado de cualquier posibilidad de aprehensión de lo que las cosas son en realidad.

El acto poético, según Platón, posee una mecánica que, por una parte, deja de lado el conocimiento profundo y razonado (*sophia*) de cuanto se dice, implicando la anulación de la consciencia, y, por otra, la intervención a la par de un torrente divino llamado *enthusiasmos*. Es un proceso de “endiosamiento” vivido por el poeta (*éntheos*), y que el rapsodo Ion experimenta como un algo misterioso que no le permite hablar más que de Homero. *Éntheos* y *enthusiasmos* derivan de una misma raíz que remite a un “poner” al hombre con la divinidad en una fundamental unidad; unidad de un efecto misterioso que no es otra cosa que la inspiración (*epíphnoia*), definida como una “fuerza divina” (*theia dýnamis*), que conmociona al rapsodo y que, al igual que el efecto de la fuerza magnética del imán,¹ se comunica como por una cadena de anillos, partiendo de la Musa (*Móusa*), se transmite al poeta (*poietes*), de éste a su recitador, el rapsodo y el actor (*rápsodos kai hypókrítes*), y del recitador al espectador (*théates*), todos ellos como “atravesados” por la divinidad que el poeta haya elegido como guía. Así, la poesía es entendida como medio de comunión con lo divino. Platón comparte la vieja doctrina democritea del *enthusiasmos* o “endiosamiento”, pero su énfasis lo pone al señalar que este **estar colmado** implica la **exclusión** simultánea del *noús* (inteligencia) propio del poeta, como un éxtasis o **salida de sí**, factor no atendido por Demócrito: En un trozo muy literario del *Ion*, Platón dibuja, del modo que sigue, el “perfil” del poeta: “(...) es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras no posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar” (*Ion*, 534b).

Al decir Platón que los poetas se encuentran **inspirados**, no utiliza esta caracterización en un sentido positivo, el cual querría indicar que son empleados por la divinidad para “proclamar verdades” (Hesíodo) acerca de las cosas sucedidas y por suceder, reveladas por ella, y que en otro estado sería imposible conocer, sino tan sólo que, en ese trance, el poeta adquiere la capacidad de decir cosas que pueden ser de importancia para quien las escucha, y que al mismo tiempo le producen complacencia. Pero esta es una complacencia arriesgada, pues el que lo escucha puede llegar a creer sin reproches en algo irracionalmente concebido, y, si la poesía sólo puede ser creada bajo tales condiciones, no puede ser fuente de conocimiento de lo general, lo cual no es alcanzado sino mediante la *téchne*. Si la poesía constituyera una fuente de conocimiento, estaría en capacidad de promover la actividad de las facultades intelectuales, y eso la constituiría en algo valioso, tanto desde el punto de vista cognoscitivo, como moral. Por tanto, la poesía, no puede apelar a la razón, pues ésta inmediatamente pondría en evidencia su carencia esencial: no poder producir conocimiento real de lo que representa, aunque lo pretenda. Es sólo su eficacia en el dominio de las

1 Dice Sócrates a Ion en 553d: “... no es una técnica la que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética”.

emociones lo que hace que no se pongan en duda las cosas bellas que el poeta crea y que se les llegue a confundir con la sabiduría, pero el poeta no es autoridad, ni puede llegar a ser efectivamente maestro en ninguna de las múltiples técnicas que aparenta conocer.

Platón quiere, entonces, quitar a la obra poética el mérito, el poder tenido por ella, para reducirla a un hermoso juego, a un momento irracional del espíritu, alejado de todo conocimiento, y en consecuencia incapaz de enseñar nada, así como de ejercer función educadora alguna. El poeta, al carecer de aquello que realmente puede comunicar el verdadero saber,² y al tener que perder su inteligencia para poder entrar en el trance poético, no puede ya ser el maestro del pueblo ni su educador. Platón repite que el poeta no sabe si lo que dice es verdadero o falso ni comprende los fundamentos de su arte; no tiene parecido alguno con el filósofo, y por eso se le debe negar a la poesía aquello que había sido su papel más importante durante el siglo V a. c.: enseñar.

Ahora bien, contrariamente a lo sostenido en el *Ion*, en el cuestionamiento planteado en el *Banquete* en torno a los amantes, la poesía misma empieza a ser convertida en un medio por el cual el filósofo puede llegar al conocimiento de las verdades abstractas, originándose un nuevo tipo de reflexión de carácter poético, consistente en elevar las pasiones del alma hacia la esfera teórica. Se establece allí un enlace entre la inspiración y el concepto, dejándose ver clara la compatibilidad entre los deseos de los hombres de hablar de los dioses, y la necesidad de un discurso conceptualmente consistente.

Lo que la sacerdotisa Diótima realiza con Sócrates debe verse como una práctica **iniciática** en la que el propio Sócrates recibe una enseñanza por la cual es introducido a las profundidades del conocimiento de Eros, a través de grados que en una especie de **mística** consagración le elevan hasta una total *epoptéia* o contemplación, que en los misterios de Eléusis era el grado más alto de Iniciación. En este sentido Paul Friedländer define el *Banquete* como el diálogo en que “se encuentra descrito el camino que conduce hacia arriba, hacia las esencialidades eternas”.³

2 En este sentido le sobra razón a Gadamer al sostener que Platón conscientemente observaba que los más importantes cuadros de la vida, evocados por los poetas, se encontraban cargados de “enigmas”, y que Sócrates no aprendió la verdad del arte de vivir con lo descrito por ellos. Ver: GADAMER, H.-G. **Plato and the Poets**, en: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press, 1980, p. 42.

3 En FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón, verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Técnos S.A., 1989, p. 74,77,78. Allí se establece un correlato con otros diálogos, los cuales en conjunto delinean tres caminos para el acceso al conocimiento más elevado: “El camino principal fue tomado en la *República* en primer lugar en la famosa contemplación de los hombres encadenados, liberados y conducidos a la luz; después, en la explicación de la comparación, en donde él [Platón] lo recoge expresamente como el “camino dialéctico”. En el *Banquete* la vidente Diótima anuncia el camino gradual del verdadero ser a la belleza eterna; y para ello se puede también considerar el mito del alma en el *Fedro*, el del vuelo y salida de las almas hasta el lugar supraceleste. El *Fedón*, ensalza definitivamente la disolución del alma y el cuerpo, concibe la vida del filósofo como paso a esta meta, su muerte como la culminación

Según el *Banquete* Eros ocupa una zona intermedia (*metáxy*) entre lo bello y lo feo y lo bueno y lo malo, situación que ocupa igualmente con respecto al saber y la ignorancia, y a lo mortal y lo inmortal. Sobre la base de esta función de *metáxy* entre lo bello y lo feo, el saber y la ignorancia, Platón tiende el puente entre el Eros (la poesía) y la filosofía, pues lo que sucede es que ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse el sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. “Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar” (*Banq.*, 204a). Luego, ¿quiénes aman la sabiduría, quiénes son los verdaderos filósofos? “La sabiduría en efecto, es una de las cosas más bellas, y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría (*philosophos*), y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante” (*Banq.*, 204b). Tenemos, entonces, en este Eros platónico, el opuesto al Eros de Agatón, en el contexto del mismo diálogo. Donde Agatón colocaba al ser amado, Platón sitúa al amante, siempre anhelante y en permanente lucha por su perfección y su eterna dicha: el filósofo. Sin embargo, tal como la figura de Eros es degradada del rango de **dios** al de un *démon*, resultando así desmitificado, igualmente el filósofo es visto ahora, no como el que recibe de los sofistas un saber acabado, sino como un individuo consciente de su carencia, pero con la ventaja de no ignorar tampoco el deseo que le anima a buscar con afán el bien y la belleza.⁴

Platón, al exigir como meta de Eros la perfección de un bien último y feliz, empieza a llevarlo, en tanto que filósofo, **con el impulso de lo irracional** (el Eros), a aquello reprochado y propio de la poesía, pero habiéndole otorgado aquí “la mayor plenitud posible de sentido”.⁵ Eros, como el retrato del poeta pintado por Platón en el *Ion*, 534b (“es una cosa leve, alada y sagrada...”), posee todas las características de lo irracional —la *mania*—, atraído por el misterio, pero en lugar de perder la *sophrosýne*, es esta misma irracionalidad la que le hace generar el pensamiento justo, y lo hace lograr las conquistas intelectuales más elevadas.

de tan dirigida vida. Se pueden establecer así los tres caminos: camino del conocimiento, camino del amor y camino de la muerte. Son finalmente, sin embargo, uno sólo bajo tres formas. Pues también amor y muerte se realizan como conocimiento y el conocimiento, a su vez, no existe sin amor y tampoco sin la muerte que lo culmina. Como por sí mismo, se deduce la consecuencia de ver los tres caminos en uno solo”.

- 4 Según Pierre Hadot, “con el *Banquete*, la etimología de la palabra *philosophia*, ‘el amor, el deseo de la sabiduría’, se vuelve pues el programa mismo de la filosofía. Podemos decir que con el Sócrates del *Banquete*, la filosofía adquiere definitivamente en la historia una tonalidad al mismo tiempo irónica y trágica. Irónica, puesto que el verdadero filósofo siempre será aquel que sabe que no sabe, que sabe que no es sabio, y que por consiguiente no es ni sabio ni no sabio, que no está en su lugar ni en el mundo de los insensatos ni en el de los sabios, ni totalmente en el mundo de los hombres ni totalmente en el mundo de los dioses, inclasificable pues, sin casa ni hogar, como Eros y Sócrates. Trágica también, porque este ser extraño está torturado y desgarrado por el deseo de alcanzar esa sabiduría que se le escapa y que ama”. Véase *¿Qué es la filosofía antigua?* México: F. C. E., 1998, p. 59-60.
- 5 JAEGER, Werner. *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 581:

Diotima se propone “enseñar” a Sócrates las obras de Eros: “Eros, efectivamente, es como he dicho, y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas...” (*Banq.*, 204d). Esta “enseñanza” explica el amor de las cosas bellas como el Eros auténticamente socrático, aquel que se manifiesta como la aspiración del hombre a la *eudaimonia*, y no habrá nada más perfecto y culminante que la posesión del bien, aspiración que en el filósofo es un anhelo fuerte, que se halla profundamente arraigado en su naturaleza, y hacia el cual debe encauzar todos sus esfuerzos, pues toda voluntad humana de por sí tiende necesariamente al bien, sostiene Sócrates. De Eros, mero inspirador de toda poesía, y, por tanto, el poeta por excelencia, hemos pasado a tener en él, por obra de Platón, un concepto de contenidos eminentemente universales, convertido en el distintivo de la aspiración humana al bien.

Pero como Eros es además amor de la generación y procreación en lo bello, se expresa así con perfecta claridad el interés de la filosofía por hacer suyo el principal papel que la poesía ha desempeñado: la generación en las almas bellas es presentada como educación de jóvenes, de muchachos, pues “la verdadera pederastia es una pedagogía”⁶ en la que Eros es el gran maestro (el filósofo) capaz de enseñar la virtud. El alumno debe ser sometido a ver lo bello en una espiritualización que consiste en un camino que siempre avanza, y en cuya marcha el bien debe siempre tomar parte. Pero con todo, y como lo dirá Diotima, aunque el Eros despliega sus alas en primer lugar por encontrar un cuerpo bello, siendo éste el que inicialmente constituye ese “algo” que define el carácter “intencional” (Friedländer) del amor, el impulso erótico debe tender esencialmente hacia lo verdadero, hacia el alma, desde donde se seguirá “con rectitud” hasta lo verdadero por excelencia. Los contenidos y hasta el ideal poético, son entonces asumidos por la reflexión filosófica, que, conforme al espíritu y a la letra del platonismo, debe ser quien dirija la *paideia*, es decir, la formación de los individuos. Mediante esta reflexión, que se hace poética, los impulsos del alma son guiados por el Eros, el conductor que señala el camino, hacia los dominios positivos de la teoría, pero a condición de cerrarse, como habrá de quedar en definitiva con la visión que de la **belleza en sí** tendrá el iniciado, el puente entre la **inspiración** y el concepto.

La profunda relación que en el *Banquete* establece Platón entre el Eros y la “enseñanza” de la virtud explica el que no es sólo mediante la frialdad de los procedimientos dialécticos como el alma puede elevarse hasta la virtud; se nos indica que la dialéctica puede ser una cosa viva y ardiente, pues el razonamiento va en ascenso gracias al calor que anima el alma, al **entusiasmo** que arrebató, y a la **inspiración** que ilumina; en una palabra, al delicado Eros, virtualmente **identificado con el filósofo**. No es sólo mediante las fuerzas intelectuales como el iniciado avanza en el descubrimiento de la verdad, pues, en sí mismo está esa fuente de calor y de vida, sin cuya presencia el ascenso al bien no es tan sólo difícil, sino imposible. Así, Eros es, en este sentido, la construcción del hombre dentro del hombre, la creación de la verdad como interioridad, describiéndose así un original movimiento que,

6 BROCHARD, Victor. *Sobre el Banquete de Platón*, en: *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Bs. As., Losada, 1945.

por ser ascenso, es “salida de sí”, pero también es inmersión en la mismidad; movimiento que se inicia cuando el amante aprende a valorar en su propio espíritu la belleza moral por encima de la belleza del cuerpo. Por esto precisamente es más valioso engendrar por el alma, lo que garantiza al amante la inmortalidad,⁷ llegando a apreciar, desde luego, como superiores al cuerpo, las proyecciones de aquélla en las normas de conducta, las leyes y las ciencias.

En la “dialéctica erótica” por la que es conducido Sócrates a la contemplación de la **belleza en sí** se observa cómo entre lo físico y lo otro más elevado, lo espiritual, se introduce una gradación de orden ascendente, pero en el momento culminante de la iniciación socrática, esta gradación “se convierte en el principio fundamental de la construcción” (Jaeger). Diotima anuncia el “camino del amor” como el camino gradual del verdadero ser a la belleza eterna, pues Eros es el guía que prepara la senda y conduce a los “investigadores” (amante y amado) hacia la verdad. A través de una auténtica *vía mística*, en la que resuenan los “misterios”, los “ritos”, las “revelaciones” y las “iniciaciones”, el acercamiento de la poesía y la filosofía se va haciendo muy estrecho; el amor y la dialéctica, el sentimiento y el pensamiento se implican y se mezclan en un mismo acto, para concurrir al mismo objeto y gozar por partes iguales del conocimiento de las Esencias eternas, “... la Forma trascendente de la Belleza, la revelación final de los misterios del Amor” (Guthrie). Pero aunque este camino ascendente concluye en un acto de “intuición pura de la razón”, donde lo que se manifiesta son los caracteres propios de esa “*belleza en sí*”, que no son otros que las propiedades ontológicas del mundo platónico de las ideas (*Banq.*, 210a),⁸ el Eros debe acompañar la tarea intelectual del alma, pues “sólo un alma apasionada puede ser verdaderamente contemplativa” (Santayana, citado por Cornford). Eros ha sido un medio sin el cual el alma no hubiese podido remontarse al fin, a una meta (*télos*) que es precisamente su contrario; el filósofo, ha sido capaz de trascender el Eros personal y ascender, a través del deseo mismo, hasta el Bien. Platón confirma así la necesidad que tiene la filosofía de aprovechar los méritos de la poesía, logrando la disolución de la tensión entre ambas e iniciando la trayectoria que le llevará a una total armonía entre las dos.

7 Cabe señalar que al sostener Platón este punto de vista en el *Banquete*, parece estar anticipándonos su doctrina de la inmortalidad del alma, ampliada en diálogos posteriores. Precisamente las siguientes observaciones de W. K. C. Guthrie, así nos lo corroboran: “El filósofo logra su inmortalidad mediante el contacto con las Formas divinas y eternas. Pero este contacto, visión o conocimiento, descrito de un modo tan gráfico en el *Banquete*, sólo se alcanza por medio de la *anamnesis*, que a su vez implica la reencarnación y la inmortalidad. La doctrina de las Formas y de la inmortalidad del alma ‘en sí misma’ (...) son inseparables”. Véase *Historia de la filosofía griega*, vol. IV. Madrid: Gredos, 1990, p. 374.

8 Dice Guthrie que “la belleza en el *Banquete* (...) es el verdadero paradigma de una Forma platónica, prefigurado en el *Hipias Mayor* y ampliado en la *República*. Es aquello en lo que participan todos los particulares bellos a pesar de que exista también por sí misma, sin que le afecte cualquier cosa que a los particulares les pudiera acontecer. El razonamiento filosófico tiene que preceder a su aprehensión, la cual, no obstante, es un acto instantáneo de visión mental **que trasciende** al pensamiento, del mismo modo que ella no es en sí un pensamiento o un conocimiento”. *Ibidem*, p. 377-378.

Pero, aquello que en el *Ion* constituyó las razones para el desprecio del poeta, el encontrarse “**salido de sí**”, es ahora el porqué de la grandeza del filósofo. La experiencia que le permite vivir Diotima al filósofo es un verdadero **éxtasis**, además, de índole incuestionablemente **mística**: “**éxtasis**” porque la única forma en que el amante puede llegar a contemplar lo que absolutamente le trasciende, es “saliendo fuera de sí”; y “**mística**” porque la **belleza en sí**, el bien en sí, llegan a mostrarse como **revelación**, en tanto que resultado de “grandes esfuerzos” iniciáticos. Pero, como es posible contraargumentar que este tipo de iniciación mística se diferencia de otras porque en ella no sucumbe la inteligencia (*nóus*), sino que, por el contrario, termina en el más supremo de sus actos, se debe recordar, como lo hemos mostrado, y en consonancia con Cornford, que no se trata de algo puramente intelectual, sino de una conversión de todos los elementos del alma en virtud de la última transfiguración del Eros. Es el saber del filósofo **inspirado** por el Eros, que sutilmente se fue constituyendo mediante una combinación de pasión e intelecto.⁹

Esta apreciación nos la sugiere el mismo *Banquete*, desde luego, pues su tratamiento de la pasión erótica no descalifica su valor sino que nos muestra su naturaleza positiva, constituida en potencia metafísica, originaria del ascenso a la contemplación de la **belleza en sí**; y la belleza, en su función de verdad desempeñada en el *Banquete*, es la puerta de ingreso a lo absoluto. La imagen narrada por Platón, de la relación en que intervienen el *erómenos* y el *erastés* —los miembros de la pareja de amantes—, es eminentemente sexual, y, por tanto, una relación arrastrada violentamente por el ingenio de Eros. Pero la metáfora se adecua a los propósitos de Platón, por cuanto su fin es mostrar cómo se “asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes...” (211b), y, el deseo sexual y el deseo de sabiduría, en este contexto resultan, en su disposición, formando una total semejanza: ambas clases de deseo son fácilmente espoleadas por la belleza y el bien. De este modo, a partir de la belleza corporal que excita a los amantes, se puede, por obra del “recto amor”, comenzar a considerar como más **deseable** la forma general de la belleza, dándose inicio al **ascenso del deseo**, y lográndose una explicación de esta “forma general”, hasta considerarla superior a los eventos particulares que participan de ella. Esta función cognoscitiva del Eros, **la pasión**, es la misma actividad contemplativa del enamorado, el filósofo, quien alcanza a descubrir en este trance que la belleza no es algo útil ni nada buscado tan sólo por el gratificante placer físico que suscita, y, quien, por el contrario, estará de acuerdo con que “en este período de la vida, querido Sócrates (...), más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí” (211c). La imagen sexual del comercio entre los amantes es, entonces, un ensalzamiento de la contemplación filosófica.

9 En *La concepción platónica del arte*, David Sobrevilla dice: “(...) si Platón afirma decididamente los efectos positivos de la pasión, lo hace solamente en relación a la pasión que es liberadora [de las ataduras al mundo del devenir] y no a la pasión ciega. Esto explica su aceptación de la pasión filosófica y su rechazo de la pasión poética: mientras según él la primera apela a los afectos, pero al mismo tiempo a la razón, no sucedería así con la segunda”. (Véase *ECO. Revista de la cultura de Occidente*, No. 177, Bogotá, Julio 1975, p. 278-309).

Es en este sentido que el volverse hacia el “mar de lo bello”, con lo cual el enamorado engendrará muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado “amor por la sabiduría” (210d), consiste, en términos afines, en el encendido de una **pasión por el saber**, que el mismo Platón caracteriza como una **posesión**, difícilmente adquirible si se tomase un colaborador de naturaleza humana, pues no lo hay mejor que Eros (212b). De este modo, Platón da comienzo al emplazamiento de la irracionalidad en el corazón de la filosofía que, no obstante, es estructurada, como es natural, según patrones racionales.

Conviene señalar, en este lugar, que al advertir Diotima a Sócrates, que los hombres (a pesar de que existen diversas manifestaciones del “deseo de lo que es bueno y de ser feliz”), se reservan el término Eros sólo para designar la acción de aquellos que se encuentran **enamorados**; como de idéntica manera ocurre con la *poiesis*, que, expresando todo tipo de “creación”, designa únicamente un tipo especial de ella, la **poesía**, está Platón introduciendo el giro argumental que hace posible, en el *Banquete*, encontrar los momentos iniciales, pero muy significativos, de lo que hemos decidido llamar **inspiración filosófica**: ello implica extender la noción tradicional de Eros y la actividad erótica tal como la conocemos, de manera que no quepan en ella únicamente las relaciones interpersonales, sino la apetencia en general de lo que no se posee, tal como le muestra Sócrates a Agatón. Este giro aporta los fundamentos para la redefinición, por Platón, del concepto de Eros, y abre las puertas a la introducción de una nueva noción: el **Eros filosófico**. Esto se hace evidente cuando en 205d se dice que “en general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, ‘el grandísimo y engañoso amor’”. Aquellos que logren realizar avances en el **ascenso erótico**, serán capaces de ir reemplazando el objeto de su deseo, tanto en cuanto comprendan que lo bueno y lo mejor **trasciende** las cosas de su entorno, porque no está “infectado de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales” (211d). En consecuencia, practicar una vida verdaderamente filosófica consiste también en trascender las expresiones inferiores o “no regeneradas” del Eros, comprendiéndolas como manifestaciones deterioradas de lo que verdaderamente **es, la belleza en sí**. Asimismo, si retomamos este argumento, aplicándolo a la noción tradicional de *poiesis* (la poesía), tendremos entonces que esta noción no es la más cercana a la realidad verdadera, sino la que, por consiguiente, constituya una **poesía filosófica**, cuya construcción, podemos observarlo claramente ahora, viene siendo posible por obra del camino erótico que ha recorrido Sócrates de la mano de Diotima.

A pesar de que para Platón, “la contemplación puramente intelectual es siempre... la forma más perfecta de la vida” (Brochard), esta suprema contemplación a la que es conducida el alma del filósofo, se obtiene porque el autodinamismo de ella radica en que la energía que la arrebató en su vuelo más alto, no es otra que la manifestada en niveles inferiores por el instinto que perpetúa la especie y por las “formas de ambición mundana” (Cornford): la energía efectiva del Eros, que es la energía de la vida misma, por ello Diotima debe advertir a Sócrates en 210a, que no sabe si sería capaz de iniciarse o de seguirla, pues el acceso a los últimos misterios no sigue al *lógos*, sino que es erótico. Creemos entonces no equivocarnos al sostener que la figura del filósofo, originada en el discurso de Sócrates-Diotima, es la de

un individuo en trance **extático** como el poeta del *Ion*; pero, con ello, no queremos afirmar que se trate de un trance de irracionalidad **idéntico** al que Platón le imputa al poeta del *Ion*, pero sí presenta los signos de posesión y arrebató de aquél, aunque no es arbitrario sostener que el *Banquete* es un diálogo bivalente, pues inicia la revolucionaria transformación del irracionalismo, que deviene concepto, pero se niega a aceptar el mérito de los sentidos en el ascenso a la verdad.¹⁰ Conviene además precisar, con lo que queremos salir al paso de probables malentendidos, que no se puede hacer la lectura del *Banquete* como si este diálogo estuviese ya atravesado por las concepciones que en torno al alma “compuesta de tres partes” formulará Platón en la *República*, diálogo que, salvo excepciones, se admite que fue escrito con posterioridad al *Banquete*.¹¹

En la “subida” que nos muestra el *Banquete*, el filósofo ha empezado a convertirse, entonces, en poeta, o lo que es lo mismo, el poeta ha empezado a hacerse filósofo, tornándose intercambiables sus figuras. Es la unión establecida por Platón del Eros y la *paideia* como asunto principal del *Banquete*; allí la doctrina del “entusiasmo”, explicativa de los factores que pusieron alas a la imaginación del poeta, nos deja ver cómo empieza Platón a entronizar en ella la meditación filosófica. La dirección del pensamiento platónico iniciado en el *Ion* nos viene llevando hacia un total predominio del concepto sobre la poesía, como es necesario, aunque sirviéndose la filosofía de los recursos de la poesía, hecho que habrá de consumarse en el *Fedro*, pero es en el *Banquete* donde ha tenido ocurrencia esta revolucionaria transformación.

La palinodia de Sócrates en el *Fedro* está presentada por Platón como una justificación y defensa de la *mania* o irracionalidad: “(...) no es cierto el decir que afirme que, aún existiendo enamorado, se ha de conceder favor al no-enamorado, precisamente porque uno está loco, y el otro en su sano juicio. Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los “mayores bienes” se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación” (244a). El tono en que escribió Platón estas palabras ha sido considerado merecidamente como un “elogio de la locura”, es decir, de una clase de

10 En el *Banquete* “(...) la revelación de lo bello es verdad sólo porque **no** es una imagen (sensible)... ni se presenta **mediante** imágenes”, dice M. Nussbaum en: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.

11 Nos es de gran ayuda la siguiente apreciación de Terence Irwin, que nos puede servir de apoyo para hacer esta afirmación: “...desde el punto de vista de la *República*, el silencio que guarda Platón en el *Banquete* sobre la tripartición del alma oscurece un importante aspecto del eros del filósofo. No hay nada en el *Banquete* que explique por qué alguien podría sentirse tentado a describir el deseo dominante del alma tiránica como una forma del eros. Desde el punto de vista del *Banquete*, el hecho de que el alma tiránica esté dominada por el eros, no es más cierto que la posibilidad de que lo esté cualquier otra alma; y por lo tanto el *Banquete* no sugiere que si atribuimos una clase de eros a los filósofos, les estemos atribuyendo algo que posee la intensidad y la aparente irracionalidad que comúnmente se imputa al eros. En esta medida, el *Banquete* elimina la concepción común del eros a favor de la concepción socrática del deseo”. Véase IRWIN, T. *La ética de Platón*. México: UNAM, 2000, cap. 18: *El amor platónico*, p. 498.

locura: la locura (*mania*) inspirada por los dioses. Es esta una clase de locura que conlleva, según lo describe Platón mismo, todas las características de aquello cuanto le fue reprochado al poeta en éxtasis del *Ion*: un arrebato experimentado como literal *enthusiasmós* o posesión divina. Esta condición no sólo es propuesta por Sócrates en el *Fedro*, sino asumida plenamente por él, pues es bajo la influencia completamente insólita de la **inspiración** como Sócrates compone su “himno ditirámico a Eros”,¹² igual que un poeta llevado por la irracionalidad a exaltar su “locura divina” y el amor a la sabiduría por encima de la sobriedad racional.

Platón se propone entonces demostrar que el Eros es *mania*, la cual nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna,¹³ pero para tal propósito “es menester antes que nada comprender la verdad, viendo con relación a la naturaleza del alma divina y humana tanto las pasiones como las operaciones” (245c). Es decir, todo cuanto se pueda saber referido a Eros, depende en el *Fedro* de lo que sea la naturaleza de Psyqué.

Ahora, ¿cómo es el alma? No es posible que se responda esta interrogación si no es por un poder no-humano, capaz de conocer la naturaleza íntima de la *psyqué*. A lo sumo, dice Sócrates, podríamos decir, mediante un símil, que se parece a una fuerza que “como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga” (246a), donde el auriga es afín al pensamiento, a la razón o a la inteligencia (*noús, lógos, logistikón*); el caballo bueno al valor, al coraje o a la pasión (*thymós*) y, el caballo díscolo, al deseo, a la incontinencia o al apetito (*epithymia*). Este carácter compuesto¹⁴ del alma la convierte esencialmente en movimiento. El *Fedro* platónico nos presenta el alma como algo inmanentemente complejo, lo cual es un indicio también de su carácter esencialmente contradictorio y permanentemente sometido a la lucha y el conflicto. A diferencia de las concepciones cardinales del *Fedón* y de la *República*, “en el *Fedro* —dice Guthrie—, ha empezado Platón a ver como algo ilógico el atribuir las emociones y los deseos exclusivamente al cuerpo. La concepción del alma como causa última de toda vida y movimiento excluye esto, porque sin el alma todo cuerpo es simplemente inerte y carente de vida”,¹⁵ por eso, cuando las almas llegan al lugar supraceleste todo el *páthos* está presente en ellas, lo cual es confirmado por el hecho de que siempre existe el peligro del descenso a tierra por obra del caballo díscolo.

Pero así mismo, la *psyqué* siempre conserva la fuerza que le impulsa a la trascendencia, puesto que el logro de su “cualidad excelente” (*areté*) se ve realizado tan sólo cuando toma por “alimento” el sustento hallado en la “llanura de la verdad”, pues, el pasto adecuado para

12 CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. Madrid: Visor, 1987, p. 91-92.

13 Nótese que esta valoración de la irracionalidad constituye una concepción opuesta a lo que de ella dice Platón en el *Ion*.

14 Se advierte que esta concepción es opuesta a aquella que en *Fedón* 78b-c atribuye la simplicidad al alma. W. K. C. Guthrie ha desarrollado esta tesis en *op. cit.*, p. 404s.

15 *Ibidem*.

la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre (248b-c). Innegablemente esta metáfora hace referencia a la contemplación de “lo que verdaderamente es ser”. De tal manera, el alma, cuando en su retorno a la tierra, se ve amalgamada con un cuerpo, también conserva su divinidad y su “recuerdo” del mundo del ser. El antagonismo entre sus dos condiciones, “buena/mala”, como vemos, se hace imperecedero, haciéndose también imperecedera su eticidad como el auto-movimiento mismo. Realmente la justa no puede tener término, ya que la disolución del conflicto supondría la desaparición, el cese, del automovimiento del alma: la demora de “diez mil años” para recuperar sus alas el alma que no ha tenido éxito en la trifulca, y que no ha “podido alcanzar la visión del ser”, nos sugiere la indefinición en el tiempo de este proceso.

Podemos afirmar, entonces, que a la unidad-diversidad de la *psyqué* corresponde la unidad-diversidad de Eros, pues el amor es tanto el deseo (*epithymia*) y la pasión (*thymós*), por una parte, así como la condición alada del alma,¹⁶ por otra. Pero así mismo el amor es, según el *Banquete*, la armonía de los elementos (188a), y puesto que esta “armonía de los elementos” constituye la esencia de la belleza, el amor, al ser amor de algo, tiene por objeto propio y último **la belleza en sí misma**; el amor busca la belleza. Hemos visto que en la ascensión erótica y gradual del *Banquete*, la belleza particular, corporal, localizada en este mundo, provoca el amor y dirige el interés del enamorado hacia todas las bellezas, tanto exteriores como interiores, para culminar en el absoluto, en la **idea de belleza**. Y en el *Fedro* es igualmente la idea de belleza la que aparece destacada, entre todas, en “ese lugar que hay por encima del cielo” (247c). Dado que **la belleza** posee la gracia de hacerse “fenoménica”, podríamos decir, “tangible”, “al llegar a este mundo la aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad” (250c-d). “Puesto que la belleza está en esta posición privilegiada —dice I. M. Crombie—, la visión de un cuerpo bello por un hombre incorrupto, tiene la capacidad de hacer posible un acercamiento a la locura filosófica. En términos del mito, hace que le crezcan alas al alma (...) Puesto que lo que hace que crezcan las alas es la visión del amado, el comienzo de la locura filosófica se da a través de la pasión sexual, a la que, sin embargo, no debe permitirse que se convierta en carnal, siguiendo las incitaciones del mal caballo”.¹⁷

El Eros es, pues, ético y filosófico, a lo cual debemos agregar que es también *mania*, lo que se nos muestra ahora corroborado, si afirmamos que en este diálogo el Eros es, así mismo, conciliador de dos condiciones: es alado y carnal a la vez. “Su locura proviene del dios del que se es poseído en la procesión celeste de las almas (246d-247c), y proviene también de su fuerza pasional, la cual es al mismo tiempo deseo y memoria: deseo de la belleza presente, deseo y nostalgia de la Belleza absoluta que el alma gozó en su vida inmortal y trascendente”.¹⁸ Ahora, al comentario de Guthrie citado anteriormente podemos

16 Dice Friedländer: “(...) un alma es entonces completamente alma si es alma que ama”.

17 CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. I. Madrid: Alianza, 1979.

18 GONZÁLEZ, Juliana. **Psique y Eros en el Fedro**, en: EGGERS, Conrado (Comp). *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*. México: UNAM, 1987, p. 146.

sumar el siguiente de Martha Nussbaum, quien comparte con un importante número de estudiosos de Platón la idea de que en el *Fedro* se empieza a consolidar una corriente autocrítica de su autor, punto de vista que enseña un horizonte temático del tipo del que nos hemos propuesto en nuestra lectura de Platón: “En mi opinión —dice M. Nussbaum—, el *Fedro* presenta un cambio del planteamiento platónico sobre el papel de los sentimientos, las pasiones y el amor personal, ...por otra parte, la conclusión que se va a obtener sobre las pasiones influirá en la concepción de la función de la poesía y de las relaciones entre ésta y La filosofía”.

El retrato platónico en el *Fedro* (251a-e), de quien acaba de ser iniciado y cuya alma contempló muchas de las realidades que “ocupan aquel lugar”, al vislumbrar un rostro divino, o bien la hermosura de un cuerpo, nos pone, así, de frente a una nueva concepción de Platón sobre la locura. El influjo del Eros es entonces el origen de la readquisición de sus alas por parte del alma, en el instante en que aparece ante ella la belleza singular, concreta, terrenal, de un rostro o de un cuerpo humano.¹⁹ Y aunque este retrato realmente nos habla de un raptó cognoscitivo del alma, Platón nos muestra esta situación de la condición “alada” y espiritual de ella, en imágenes muy fisiológicas, corporales, lo cual pudiera ser llamado, modernamente, como “libidinal”. Pero los términos de Platón nos presentan también la conmoción erótica como un sano disturbio que además de comprometer la integridad de la *psyqué*, es un proceso activo y unificador. Este sintetiza la carne y el espíritu, lo real y lo ideal, de la misma manera que se ocasiona la mutua excitación y correspondencia entre el Eros y la belleza, mediante la reciprocidad entre el que ama y el que es amado. Eros y *Psyqué* se funden en una indisoluble unidad²⁰ provocada por la naturaleza contradictoria de ambos: Eros es al mismo tiempo Eros-violencia y Eros-respeto, así como el alma es, a la vez, razón, pasión y apetito. Por la intervención numinosa de Eros, resultan armonizados la *sophía* con la pasión y el apetito mismo, los componentes racional e irracional del alma, así como la *sophrosýne* y la *hýbris* representadas por aquellos: “la familiaridad (...) con el no enamorado, mezclada de humana cordura, dispensadora de bienes humanos y mezquinos, y que produce en el alma del amigo una disposición impropia de hombres libres, encomiada por la masa como virtud...” (256e), no es capaz de producir “tantos” y “tan divinos dones”. La partida en común de los amantes, integrando el séquito del dios al que estos hombres se asemejan y pertenecen, viene entonces a constituirse en el fundamento del Eros que les eleva a la trascendencia. El Eros es, pues, una fuerza metafísica, aunque anudada a lo natural-terreno, por la cual se explica el anhelo de hacer y de contemplar cosas bellas; no es, ya lo sabemos, un simple impulso sentimental de naturaleza humana, sino, un verdadero instinto que impele a los amantes a una especie de fin originario: el bien.

19 Es obvio que esta es una tesis opuesta a la del *Banquete*, donde, recuérdese, Platón considera que el ascenso sólo puede iniciarse si se abandona la belleza de un cuerpo particular, para pasar a la belleza de todos los cuerpos en general, hasta alcanzar la **belleza en sí**.

20 En esta dirección podríamos pasar de la afirmación según la cual “Eros da a *psyqué* sus alas”, a la más radical que dice que “Eros y *psyqué* son lo mismo”.

Pero, ¿cuál es el elemento que catapulta a las “aladas almas” de los enamorados hasta convertirse en divinas? Las imágenes mediante las cuales Platón nos presenta el **éxtasis erótico**, nos muestran al amante original como un individuo profundamente nostálgico, y no podría ser de otra manera, ya que lo que lo lanza con toda su avilantez a la seducción del amado es el “recuerdo”, la *anámnesis*: “Y —dice Cornford— el despertar de la *anámnesis* significa el comienzo de la filosofía”. En 249b-e Platón nos dice que, tanto la **dialéctica filosófica** como la **manía erótica**, caminos ambos de elevación al *eídos* y condición única para que tanto el filósofo como el enamorado se unan a la divinidad, adoptan el atajo de la *anámnesis*. El recuerdo de la vida perfecta, la vida bienaventurada de los dioses, de la cual Psyqué ya participó (antes de su caída), con la promesa de un magnífico festín (del cual también se regocijó), donde la saciedad fue realizada con la mirada, es lo que le causan todos sus desvaríos, al contemplar la belleza en el mundo terrenal. Cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas, inicia entonces el ascenso a la región de los dioses, de donde procede Psyqué, lugar donde será saciada, y realiza y experimenta de tal manera, la verdadera esencia del Eros.²¹

De este modo, podemos afirmar que el tema del *Fedro* es la **inspiración**, pues las cuatro manifestaciones de la *theia mania* se dan por obra del influjo del poder divino sobre los mortales. Acerca de el apartado 249d-e, en el que Sócrates se refiere al “afectado” por la **manía erótica** en estos términos: separado así, “de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado”; y, sigue diciendo Sócrates, “de todas las formas de ‘entusiasmo’, es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica...”, deberíamos decir que el movimiento no consiste precisamente en que el “enamorado” se encuentra “volcado a lo divino”, sino que lo divino se encuentra volcado en el enamorado, toda vez que el estar entusiasmado consiste en un estar *éntheos*, “lleno-del-dios”. Por tanto, el “amante”, quien desde el *Banquete* ha sido asimilado al filósofo, es un hombre fuera de sí, lo cual lleva consigo la idea de pérdida del autocontrol y la autarquía, es decir, de la *sophrosýne*.²² Sin embargo, en el *Fedro*, esta “pérdida” (de sí), se convierte en una “ganancia”: este hombre, que en Platón es el mismo que ha sido siempre considerado como “dueño de sí”, en libertad y capaz de la autodeterminación y de la inspección crítica, por

21 El siguiente punto de vista de E. R. Dodds favorece nuestro parecer: “Eros suministra (...) el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena. Abarca así el ámbito entero de la personalidad humana y constituye el único puente empírico entre el hombre tal como es, y el hombre como podría ser”. (**Las bendiciones de la locura**, en: *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1983, trad. de María Araujo, p. 205).

22 “Unidad de amor e *hýbris*. tal es la conclusión a que de una u otra forma conduce en el *Fedro* la dialéctica (discurso contra discurso) de Sócrates (...). Eros se muestra así como la unidad insostenible de luz y tinieblas, de razón y sinrazón, de éxtasis afirmativo y transporte disgregante...”. (GÓMEZ PIN, Víctor. *De usia a mania. Vino y éxtasis*. Barcelona: Anagrama, 1972). Guthrie, por su parte, considera que, “no obstante, los amantes enloquecidos por la divinidad del *Fedro*, si las partes mejores del alma vencen en la lucha a las más bajas, son también autocontrolados y ordenados”.

obra del conocimiento, de todo lo que le vulnera, sólo puede alcanzar la plenitud que su *psyqué* anhela, a condición de perder su autodominio como fruto de la posesión divina. Dentro de un “escalafón” de la excelencia, Sócrates coloca en el lugar de privilegio el alma que se implante en “los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor” (248d), en todo caso, un poseído por la inspiración divina, capaz de integrar las pasiones poniéndolas a desempeñar una función cognoscitiva. Pero de acuerdo con las consideraciones de Platón en el *Ion* y el *Banquete*, este lugar nadie podía disputárselo al único dueño de la sobriedad racional, el filósofo. Contrariamente ahora, según la nueva circunstancia del filósofo, su actividad no puede ser realizada sino bajo los efectos de la **posesión** divina, es decir, se trata de una actividad **inspirada**, producto de la *mania* de que es objeto el amante de las Musas. Ahora se ve claro cómo le es indiferente al filósofo ser llamado asimismo poeta, pues los dos nombres significan lo mismo, siempre que la poesía realizada por el filósofo dé cuenta de lo que dice mediante respuestas y explicaciones: es la **síntesis de poesía y filosofía**. Sin embargo, no hemos concurrido a la rehabilitación del poeta y sus obras, con todos sus defectos e ingenuidades que Platón enjuició duramente a sus contemporáneos, sino a una nueva visión de la filosofía, en donde la síntesis que hemos mencionado, entre ésta y la poesía, tiene el carácter de una **reinterpretación** (M. Nussbaum) de la distinción entre una y otra. Reinterpretación que, en nuestra opinión, deja ver claramente cómo mediante el recurso a Eros, *psyqué* y *mania*, la irracionalidad (la poesía) se inserta en el corazón mismo de la filosofía, sin dejar de ser ésta una actividad estructurada según los esquemas formales de la razón.

El instante de la contemplación final (246-247e), que había sido ya prefigurado en el *Banquete* (209e-210a), en el que advierte Diotima a Sócrates que, “en los ritos finales y suprema revelación”, no sabe si sería capaz de iniciarse, parece mostrarnos los límites a donde alcanzan los poderes de la razón por sí misma: el arco del cielo. Mientras el alma se encuentre transitando por la cara superior de la bóveda, se hallará practicando la meditación filosófica, razonando; si se hunde por debajo de la bóveda, se verá sumergida en la *dóxa* (el engaño y el error), pero, si, por el contrario, cruza el límite, “saliéndose fuera”, y eleva sus ojos a contemplar la verdad, teniendo ante su vista a la **belleza en sí**, no podemos —con base en la advertencia de que estos misterios finales no siguen al *lógos*, sino a furores eróticos—, asegurar que se trate de una sobria experiencia racional. De acuerdo con los términos de Platón, y a pesar de que es una visión exclusiva “del entendimiento”, esta contemplación no es propiamente un modo intelectual de conocer, sino un arrebato de características irracionales que, no obstante ser practicada por el alma privilegiada del filósofo, es lograda en razón de su condición de “amante”; por consiguiente, debe tratarse de una especie de **intuición amorosa de la belleza y de la verdad en sí** (y, en tanto que amorosa, bajo completa alteración **psíquica**), ideal del hombre en todas sus acciones, pero que a la vez justifica y sustenta a la filosofía.

Vemos entonces, con toda claridad, por qué hablar de **inspiración filosófica** es legítimo dentro de los marcos de la discusión aquí planteada, evaporándose toda sospecha de contradicción en los términos, pues, a pesar de la mediación de la irracionalidad en el

ascenso a la contemplación de **lo en sí**, la filosofía queda indemne en su estricta racionalidad. Tenemos entonces que, lo que Platón critica, punto de vista que comparto con la filósofa argentina Claudia T. Mársico, es la poesía cuyas realizaciones se sostienen en la ignorancia de **lo en sí**, lo cual la hace ser no verdaderamente bella, pues si lo fuera sería entonces expresión del arquetipo de **la belleza** y no merecería objeción alguna. Si la critica, es precisamente porque carece de aquello de lo que no puede carecer la poesía verdaderamente bella, la cual podría ser llamada entonces, con toda razón, filosóficamente bella.

Esta nueva visión de la poesía supone así la necesidad de que, quien haya contemplado **la belleza y la verdad en sí**, sea quien lo proclame a través de la creación de obras verdaderamente bellas. Ese es el poeta-filósofo protagonista del *Fedro*, y se puede ver entonces que la poesía objetada, lo es, pero por el hecho de no ser verdaderamente bella, de manera que la **inspiración filosófica** tiene por objeto —quedando ahora más claro que no es contradictorio afirmarlo—, la creación de una **poesía filosófica** verdaderamente bella.

Es muy posible que Platón estuviese pensando que su propia obra era la expresión de ese nuevo género poético,²³ en el cual la verdad y la belleza se armonizaban, de la misma manera que se encontraban en perfecta armonía en “ese lugar supraceleste”.

Podemos, entonces, finalizar nuestra tematización con unas pertinentes apreciaciones de M. Nussbaum, quien al referirse al *Fedro*, dice:

Ningún autor había servido antes a las dos Musas simultánea y adecuadamente, combinando el rigor de la argumentación especulativa con la sensibilidad a los particulares de la experiencia humana. El diálogo exige de nosotros una notable audacia y flexibilidad de ideas. Platón dice que no podemos rechazar las imágenes y el drama como si de pura ornamentación se tratase, ni extraer los argumentos de su contexto “literario” para diseccionarlos fuera de él. Menos aún podemos abandonar la argumentación o rebajar el nivel de exigencia de nuestras facultades críticas. En conjunto, el *Fedro* es un discurso “músico” que demanda la plena participación de todas las partes de nuestra alma.

23 Esta probablemente haya sido la razón por la cual Platón sea considerado como “una de las encarnaciones más espléndidas de los genios poéticos griegos, y... admirado y amado desde su tiempo, tanto como Homero, los poetas trágicos, Píndaro y Aristófanes”. Véase GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 40.

Platón: filosofía e irracionalidad

Resumen. *En el Ion se da una explicación de la inspiración poética adjudicándole las características propias de lo irracional. Pero a través de la problemática planteada en el Banquete, la poesía misma empieza a ser convertida en un medio por el cual el filósofo puede llegar al conocimiento de las verdades abstractas. Se establece entonces un enlace entre la inspiración y el concepto, dejándose ver clara la compatibilidad entre los deseos de los hombres de hablar de los dioses, y la necesidad de un discurso conceptualmente consistente. Pero la filosofía, todavía más, es asimilada al nivel superior de la locura, adoptando de este modo un carisma particular, que Platón antes ha atribuido, con explícita necesidad de desacreditarles, a la poesía y al poeta. La locura abre en el Fedro unas importantes perspectivas con las cuales cerramos el cuadro que hemos trazado a nuestra discusión, el Banquete y el Fedro, presentan, como fundamento del ascenso a las esencias eternas, no la curiosidad meramente intelectual, sino el Eros, una locura atravesada por la pasión, de naturaleza incuestionablemente divina. El decurso platónico nos lleva de tal modo a un completo dominio filosófico, en el que, sin embargo, poesía y filosofía, llegan a constituir una indisoluble unidad.*

Palabras clave: Platón, irracionalidad, Eros, locura, entusiasmo, poesía, filosofía.

Plato: Philosophy and Irrationality

Summary. *Ion provides an explanation of poetic inspiration granting it characteristics belonging to that which is irrational. However, through the reflection proposed in Symposium, poetry itself starts becoming a means by which a philosopher may reach knowledge of abstract truths. Then, a link is established between inspiration and concept, evidencing a clear compatibility between men's desire to talk to the gods, and the need of a conceptually consistent discourse. But philosophy is assimilated, even more, at the highest level of madness, thus adopting a particular charisma that Plato had formerly attributed to poetry and to the poet with explicit necessity to discredit them. Madness opens in Phaedrus some important perspectives with which we close the chart we have drawn up in our discussion. The Symposium and Phaedrus present as the fundament of ascension to eternal essences Eros, a madness crossed by passion, which has an unquestionable divine nature, and not simply the intellectual curiosity. Platonic discourse leads us in such a way towards a complete philosophical domination, in which nonetheless, poetry and philosophy constitute an indissoluble unit.*

Key words: Plato, irrationality, Eros, madness, beauty, poetry, enthusiasm.