

Descubriendo la doctrina del deseo. Un acercamiento a la concepción de Eros como principio del conocimiento en el *Fedro* y en el *Banquete*
Discovering the Desire Doctrine. An Approach to the Conception of Eros like Principle of Knowledge in *Phaedrus* and *Symposium*

Por: Cristhian Villegas Peláez

Universidad del Valle

crisvipe2@gmail.com

Resumen: *Sócrates fue declarado por el Oráculo de Delfos como “el más sabio” de entre todos los atenienses. Sabiduría que radica en el hecho de reconocer y aceptar su propia ignorancia. No obstante, hay una excepción, ya que en cuestiones “eróticas” (referentes a Eros) él es un gran conocedor. Encontrará que es preciso recurrir a una “doctrina erótica” para alcanzar el conocimiento, pues aquella gira entorno a las cuestiones del alma, el deseo y la creación; elementos esenciales a tal búsqueda. Partiendo principalmente de la lectura del Fedro y el Banquete, veremos cómo Platón depone, de cierto modo, el mito de Eros para reconstruirlo y articularlo a su “Teoría del Conocimiento”. Desde esta perspectiva, el Eros es quien impulsa a las almas hacia su lugar en el topos hyperuranos, lugar al que pertenecen por su naturaleza inmortal y donde se encuentra el Mundo de las Ideas.*

Palabras clave: *eros, doctrina erótica, teoría del conocimiento, mundo de las ideas, idea del bien.*

Abstract: *Socrates was declared for the Oracle of Delphi as “the wisest” of all Athenians. This wisdom lies in recognizing and accepting their own ignorance. However, there is an exception, given that in “erotic” issues (relating to Eros) he is a connoisseur. He will find it necessary to resort to an “erotic doctrine” to attain knowledge, since that revolves around the topics about the soul, the desire and the creation; all they are essential elements for this search. Beginning around the reading of the Phaedrus and the Symposium, we will see how, in a way, Plato deposes the myth of Eros to reconstruct it*

and articulate it in his "Theory of Knowledge". From this perspective, Eros is the one who takes the soul to its place in the topos hyperuranos, where they belong for his immortal nature and where they encounter the "World of Ideas".

Keywords: *eros, erotic doctrine, theory of knowledge, world of ideas, the idea of good.*

*“Acrecentóse tanto en mí el deseo de llegar
a la cima del monte que a cada paso que
daba sentía crecer alas para mi vuelo.”*

Dante Alighieri, La divina comedia.

La figura de Sócrates presentada por Platón resulta tan enigmática como fascinante, todo en él estaba empapado de una aparente contradicción. Ya para Nietzsche (2004) resultaba significativo el hecho de que sea Sócrates el primer heleno que fue feo (p. 298). Pero quizás lo más llamativo de este notable personaje es su autoproclamada ignorancia, la cual contrastaba con la declaración del oráculo de Delfos que aseguraba que él era “el más sabio”. Algo que él mismo confirmaría increpando a todo aquel que se jactaba de poseer algún saber, demostrándoles, finalmente, que tal era un falso saber y por tanto lo único que poseían era ignorancia —y la peor de todas.

¿Cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. (*Apología*, 29b1-6)

De modo que, la gran sabiduría socrática consistía en el reconocimiento y la aceptación de su propia ignorancia. Sin embargo, es bastante curioso que no ocurriera igual en lo que correspondía a los conocimientos del amor (*Eros*), pues, aunque fuera “negligente y torpe para la mayoría de las cosas, le fue dado, tal vez gracias al dios, conocer con cierta facilidad

al que ama y al que es amado” (*Lisis*, 204b9-c2). De hecho, no tiene reparos en aconsejar a sus interlocutores sobre dichas cuestiones. Incluso podemos apreciar en el *Banquete* que, a diferencia de los demás participantes, Sócrates enunciará “la verdad sobre *Eros*” y no un simple encomio donde lo único que hacen es enaltecer con una cantidad de bellas cualidades, sin preocuparse enteramente por la verdad de las mismas.

No cabe duda de que al menos en los asuntos amorosos Sócrates se ve a sí mismo como un gran conocedor, para lo cual es de gran valía lo aprendido por la sacerdotisa Diotima en tiempos pasados, especialmente en cuestiones amorosas, tal como él mismo lo señala en su intervención del *Banquete*. Y esto se debe a que tales enseñanzas giran en torno a las cuestiones del alma (*psykhḗ*), el deseo (*eros*) y la creación (*poiesis*); elementos esenciales a la búsqueda del conocimiento que él mismo emprende. El *Eros* permite a las almas ir en pos de lo bello, les imprime el deseo para engendrar en lo bello, crear. Esto sintetiza de cierto modo cómo obra *Eros* en las almas y deja entrever la importancia que ello toma para nuestro filósofo. A pesar de ello, no queda muy claro cómo se constituye una *doctrina erótica* que sustente la búsqueda del conocimiento, o cómo aquella ocupa un papel central para el filósofo en la visión socrático-platónica.

El *Eros* en buena parte de la tradición griega está asociado a la locura o la enfermedad (del alma) o, cuando menos, como apunta Aristóteles, a un “exceso” (*EN*. IX 1, 1164a3-15). De tal manera que lo que inicialmente hará Platón en su caracterización del *Eros* es echar por tierra tales vínculos; esto no en el sentido de desvirtuar o falsear los discursos que hablan de esta entidad, sino más bien dándole a los mismos el carácter de mera *doxa*, es decir, que no son propiamente verdad. Tales discursos apuntan a un solo y exclusivo objeto del deseo, a saber, simplemente lo apetitivo, lo más bajo. Sin embargo, como veremos más adelante, cuando Sócrates menciona a *Eros* lo hace para referirse al deseo en forma general, aunque teniendo especial preferencia hacia aquel que tiene por objeto la verdad y el conocimiento, que es el más propio del filósofo. Este deseo será el que encamina al hombre hacia cumbres más elevadas, le conduce al *en sí* de las cosas —lo bello en sí, lo bueno en sí— y a la idea misma del Bien (*tou agathou idéa*).

El alma que es inmortal busca elevarse al *Mundo de las Ideas* impulsada por *Eros*. Pero el alma humana no es homogénea y cada una de sus partes intenta arrastrarla hacia distintas direcciones; sólo el filósofo concede a la mejor parte de ésta el dominio sobre las otras dos. El filósofo es distinto a los demás hombres, de ello no cabe duda; ha aprehendido algo que los demás no y ha llegado a tal punto gracias a ese *Eros*. Su alma está organizada de forma distinta a las del resto, razón por la cual los efectos de *Eros* en uno y en los otros son tan distintos.

Pero el deseo no se agota allí, *Eros* imprime en las almas el anhelo de inmortalidad, lo cual sólo es posible llevar a cabo por medio de la generación, la *poiesis*. Así, del mismo modo en que las criaturas mortales aspiran a la inmortalidad por medio de la procreación, las almas impulsadas por el deseo buscan “engendrar hijos de la mente” (Cornford, 1974, p. 139). En este sentido, Platón indica que el amor no es meramente amor por lo bello sino, en últimas, “amor de generación y procreación en lo bello” (*Symp* 206e4). Vemos pues, que el aprendizaje de las enseñanzas “eróticas”, si podemos llamarlas así, son complejas y, por tal motivo, no todos las practican, pero son indispensables para el filósofo. Pero antes de señalar en qué consiste tal aprendizaje, veamos la distinción entre el *Eros* de la *doxa* y el *Eros* que le es más propio al filósofo, lo que nos dará luces sobre cuál es el papel que ocupa aquel *daimon*, como Sócrates lo llama, en la búsqueda del conocimiento.

El discurso de Lisias, presente en el *Fedro*, y el primero que se expone, representa una de las ideas más comúnmente asociadas al amor (*Eros*), a saber, que éste enferma el alma y que conduce a la locura. Opinión que incluso hoy día es tomada por muchos como un hecho. Platón nos muestra que se cree que esto es así dado que en los que aman, tal como lo indica Lisias, se manifiesta un amor viciado; en el que priman los cálculos utilitaristas y el interés propio, algo además desmedido y pernicioso, sobre todo para el amado. El deseo visto así parece que sólo constituye un problema para los hombres, algo que bien valdría evitar.

Incluso Sócrates, en un primer discurso –segundo en el diálogo–, apoya en buena medida lo expuesto por Lisias, identificando antes que nada, de manera general al amor con el deseo. De este modo, afirma que hay dos principios que “rigen y conducen” a los hombres: “el deseo natural de goce y una opinión adquirida de que tiende a lo mejor” (*Fedro* 237d6). Dicho de otro modo, es propio del hombre buscar aquello que le produce placer y que una vez asimilado desde tal experiencia propenda hacia un estado mejor, a una actualización de dicho placer.

Lo anterior conduce a pensar en aquel que ama como alguien desenfrenado (*hybristēs*) y que vive preso de sus deseos. En este caso, sólo la *sophrosyne*, entendida como sensatez o temperancia, es capaz de controlarle y dirigirle hacia aquello que como hombre le es mejor. Visto así, el amor o el deseo impide o dificulta salir de la animalidad, pues en este caso sólo buscamos saciar nuestros cuerpos con el cuerpo del otro; el goce sensual es lo único que importa y el otro sólo en la medida en que sirve como un medio para obtener tal goce.

Sócrates dibuja en este punto la figura de un amante posesivo y receloso que no busca más que su propia satisfacción, reduciendo al amado a una mera herramienta para alcanzar tales placeres. De modo que, el amado se verá afectado sobremanera por el amante, este último impedirá que aquél florezca y le iguale en cualquier aspecto; en otras palabras, le hará un hombre miserable y pusilánime. Dicha perspectiva se encuentra muy lejos del ideal platónico de felicidad, incluso de cualquier doctrina que tenga ésta como fin —salvo tal vez la hedonista. Y no podría ser de otra forma, puesto que “la amistad del amante no brota del buen sentido, sino de las ganas de comer, del ansia de saciarse: ‘como los lobos los corderos, así gustan a los amantes los mancebos’” (*Fedro* 241d1). Esta es pues una conducta más cercana a los animales que a los hombres, cuyas almas se suponen son racionales, de ahí que se tilde a tal estado como anómalo o patológico, pues es en últimas contrario a la naturaleza humana.

Sin embargo, no todo deseo ha de ser tal como se afirmó en primera instancia, así como tampoco la locura debe entenderse siempre como algo patológico.¹ Sócrates comprenderá eso y reconocerá el carácter divino de *Eros*, al tiempo que admite una “locura divina” (*maniké*), ésta, desde luego, no es la que reduce y simplifica el alma, por el contrario, hace que propenda a la búsqueda de una cumbre más elevada, y “sirve, entre otras cosas, para proyectarse hacia el futuro” (*Fedro*, 244a3-b4). Dicha locura, que se encuentra estrechamente ligada a la adivinación y a la poesía, es, en cierta forma, un conocimiento de lo divino que impulsa a su vez el alma a buscar aquello que es divino como lo más acorde a su naturaleza. Así como los oráculos que vaticinan el porvenir o declaran preceptos para hacer que los hombres se sirvan de ellos y procuren lo mejor para sí mismos; o como la labor del poeta, que una vez la “locura o manía divina” ha hecho brotar cantos, estos han de servir para educar a las generaciones venideras.

En este sentido, nos encontramos frente a dos concepciones de *Eros* o del deseo y de la locura relacionada a ello, ambas diametralmente opuestas. Por otro lado, se reconoce también la naturaleza divina y humana del alma; es divina dado que toda alma es inmortal, siempre está en movimiento, se mueve a sí misma. Desde este punto de vista, el *Eros* impulsa el alma, la parte divina del alma a elevarse hasta lo divino y alcanzar al mismo tiempo la inmortalidad que le es de suyo, es decir, evitar la transmigración a otro cuerpo. Sin embargo, a este punto no llega cualquier hombre; como vimos es más común que los hombres se dejen arrastrar por los apetitos y busquen deleite en los goces sensuales, dejando de lado el conocimiento de las verdades supremas y de la Idea del Bien. A estas últimas sólo podrá llegar el filósofo, aquel “amante del conocimiento”.

¹ Desde luego, el término locura no logra retomar el sentido que maníā guardaba para el pueblo griego. En ellos estaba estrechamente ligada a la experiencia mítica y religiosa, la maníā tenía un origen divino y como tal era de gran provecho a los hombres. Michel Foucault, en *Historia de la locura en la época clásica*, señala de qué forma la locura, entendida como enfermedad mental, es producto de procesos socio-económicos y distintos discursos que tienen lugar durante la época clásica (s. XVII y XVIII), dando así un giro a la visión que se tenía de la misma en la sociedad occidental.

Queda claro que desde la visión platónica el alma del hombre es inmortal, sin embargo parece que al encontrarse presa en un cuerpo mortal, un cuerpo humano, el alma desconoce su lugar natural, a saber, el *topos hyperuranus*, lugar supraceleste donde se encuentra todo lo inmutable y eterno. Platón atribuye esta falta de reconocimiento u olvido a un accidente del alma antes del llegar al cuerpo, de caer violentamente en él. Una pregunta obligada es ¿por qué siendo el alma inmortal se encuentra en un cuerpo mortal? ¿Por qué no ha de buscar su lugar? Una respuesta a ello la encontramos en el *Fedro*. Allí nos expone por un lado una representación del alma y, por el otro, el aparatoso descenso de ésta hacia el cuerpo humano. Siguiendo esta línea de ideas, encontramos antes que nada, que el alma es semejante a una “yunta alada y a su auriga” (*Fedro* 246a4). La de los dioses es homogénea y todo en ella es bueno; mientras que en el hombre está mezclada. En esta última tenemos al auriga como conductor y es arrastrada por dos caballos: uno bueno y hermoso, el otro todo lo contrario. Tenemos pues una de las representaciones del alma tripartita platónica, y si atendemos bien a la división que hace en la *República* estaría compuesta de la siguiente manera: “la racional o reflexiva, la impulsiva o apasionada y la concupiscente” (Cornford, 1974, p. 130). Desde luego, la parte racional corresponde al auriga quien ha de dominar los dos caballos y conducirse hacia ese lugar supraceleste que es a donde corresponde dado su carácter inmortal.

De acuerdo con este relato que nos presenta Platón, la yunta o alma humana sigue a los dioses en su vuelo pues son ellos los que le guían hacia ese lugar supraceleste donde se encuentran las ideas. Pero en el momento en que el alma se descuida y pierde de vista a su dios le sobreviene el olvido y la pérdida de las alas, precipitándose violentamente hacia un cuerpo humano, no uno animal o ser inferior, dado que ésta ha presenciado las ideas en todo su esplendor “porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana” (*Fedro* 249b4).

Si bien el hombre se encuentra, debido a este accidente del alma, en un estado de ignorancia (*agnoia*) que es olvido de la verdad, olvido de las ideas. No obstante, le es posible salir de éste y propender de nuevo a su lugar en aquel *topos hyperuranus*. Si lo

pensamos bien, el hombre en este punto se acerca muchísimo al estado inicial de aquellos hombres cavernarios que nos presenta Platón en su *Alegoría*, dado que en éstos también hay ciertamente un estado de ignorancia (*agnoia*) que, a pesar de ello, no resulta ser insuperable. Pero volviendo al alma que ha caído al cuerpo olvidando todo lo visto en aquellas alturas, encontramos que es gracias al *Eros* que consigue recuperar sus alas. Cabe aclarar, que al igual que en la caverna el proceso que emprende el alma para alcanzar de nuevo las alturas es violento y doloroso, algo sólo alcanzado por el filósofo.

Como hemos indicado líneas arriba, el alma como una yunta –ya no alada, puesto que ha perdido sus alas– está compuesta por un auriga y dos caballos, uno bueno y otro malo, el bueno es amante de la gloria con moderación y sensatez (*sophrosine*) y seguidor de la opinión verdadera (*alethine doxa*), es dócil a la voz y a la palabra (*Fedro*, 253e1). En cambio, el malo es compañero de los excesos y petulancias. En este sentido, cuando el deseo llega al alma del malo se desboca a saltar sobre el objeto amado, sin hacer caso a látigos o agujones; el bueno por su parte se contiene a sí mismo para no saltar sobre lo amado. Si es el malo el que domina conducirá el alma hacia lo amado y a deleitarse en los goces sensuales (de Afrodita). Pero si el auriga logra dominarle y hacer que se ciña a su mando, conseguirá contemplar al objeto de su deseo; como un dios, le venerará y le brindará lo que siente de verdad. Así pues,

si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de medida, subyugando lo que engendra maldad en el alma y dejando en libertad aquello en lo que lo excelente habita. (*Fedro*, 256a-b)

No se trata pues, de eliminar el deseo de cada alma, como tal vez si lo podría sugerir una doctrina cristiana, ya que cada una de las partes es poseedora de un cúmulo de deseos que posibilitan la vida del hombre, algunos, los más elevados, garantizan además la superación de sí mismos, una trasfiguración suprema.

Siguiendo a Francis M. Cornford (1974), vemos que Platón atribuye a cada parte del alma un objeto de deseo: “la parte reflexiva persigue el conocimiento y la sabiduría, la apasionada apunta al éxito, al honor, al poder. La concupiscente recibe tal nombre por la especial intensidad de los deseos que conciernen al sexo y la nutrición” (p. 131). Tomando esto en cuenta podemos decir que todos contribuyen en buena medida a la vida feliz del hombre, pero sólo si rigen los superiores será posible llevar el alma hacia la excelencia. Ya que

si escogieron un mal modo de vida, menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores podría ocurrir que los caballos lleven a las almas a donde se elige y se cumple lo que el vulgo llama feliz conquista.
(*Fedro*, 256c)

Vemos por tanto que el deseo o *Eros*, no es ni bueno ni malo, el alma del hombre le necesita tanto para sus funciones vitales primarias como para sus posibilidades más elevadas y que le son más propias en calidad de su carácter inmortal, esto es, la verdad, la sabiduría, la contemplación de lo bello en sí y, finalmente, la Idea del Bien. Una doctrina del *Eros* o del deseo, en este sentido, ha de procurar el dominio de los deseos, una *sophrosyne*, no para suprimirlos o negarlos, sino para que estén al servicio de la razón y propendan alcanzar su lugar natural, el *topos hyperuranus*.

Referencias

Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. España: Alianza.

Cornford, F. M. (1974). *La filosofía no escrita*. España: Ariel.

Nietzsche, F. (2004). *El Nacimiento de la tragedia*. España: Alianza.

Platón. (1997) *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*. España: Planeta DeAgostini

_____. (1985a) *Diálogos I: Lisis*. España: Gredos

_____. (1985b) *Diálogos IV: República*. España: Gredos