

EROS Y MANÍA EN EL “FEDRO” DE PLATÓN (un ángulo del discurso Estesícoro)

RACHEL GAZOLLA*

RESUMEN

El presente trabajo busca investigar dos asuntos en el diálogo el Fedro de Platón: en primer lugar, las relaciones entre *Eros* y *manía* a partir del encuentro de Sócrates con el bello Fedro en el paseo por el Iliso; y en segundo lugar, el discurso del poeta Estesícoro (el segundo de Sócrates) en el cual Platón aproxima *mitos* y *lógos* al establecer, por la vía de la memoria, la sorprendente conexión entre *manía* y filosofía. Tras mirar las circunstancias específicas del inicio del diálogo, se apuntará hacia cuatro ángulos básicos en la reflexión sobre Eros en el *Fedro*: 1) ese Eros hace la conexión sensible-inteligible dispensando el *logos* argumentativo; 2) el delirio (*manía*) es un modo de conocimiento no razonable y es fundamental para la filosofía; 3) el *logos* como palabra articulada en sentencias presenta límites para el conocer; 4) la Belleza, Eros y Logos crean lazos entre los campos que denominamos estético, ético, político y gnoseológico.

*Pontificia Universidad Católica de S. Paulo, Brasil. Este trabajo es parte de un estudio más amplio, en desarrollo, sobre “Eros y anamnesia en Platón”.

EROS AND MANIA IN PLATO'S *PHAEDRUS* (a side of Stesichorus' speech)

RACHEL GAZOLLA*

ABSTRACT

The present aims to investigate two subjects in Plato's *Phaedrus*: first, the relations between Eros and *mania* from the encounter of Sócrates with beautiful *Phaedrus* in the stroll by the Ilysus; and secondly, the speech of the poet Stesichorus (the second of Sócrates) in which Plato approximates *mythos* and *logos* establishing the surprising connection between *mania* and philosophy, using the concept of memory.. After taking in to account the specific circumstances of the beginning of the dialogue, this work will focus it self on four aspects of the reflection on *Eros* in the *Phaedrus* : 1) *Eros* makes the sensible-intelligible connection providing the argumentative *logos*; 2) Delirium (*mania*) is a form of non-reasonable knowledge and is fundamental for philosophy; 3) *logos*, understood as word, articulated in sentences presents limits to knowledge; 4) Beauty, Eros and Logos create links between fields that we call aesthetics, ethics, politics and epistemology.

*Pontificia Universidad Católica de S. Paulo, Brasil.

EN EL *FEDRO*, PLATÓN empieza con dos discursos retóricos sobre el amor, continua con una exhibición de los cuatro tipos de *manía* y concluye con reflexiones sobre la retórica. Hay por lo menos dos asuntos en ese complejo diálogo que pienso considerar: 1) las relaciones entre *Eros* y *manía* a partir del encuentro de Sócrates con el bello Fedro en el paseo por el Iliso; 2) el discurso del poeta Estesícoro (el segundo de Sócrates) en el cual Platón aproxima *mitos* y *lógos* al establecer, por la vía de la memoria, la sorprendente conexión entre *manía* y filosofía. Estos dos puntos serán parcialmente investigados y no siempre ellos están claros en otros diálogos como están en éste.

Primero se debe mirar las circunstancias específicas del inicio de ese diálogo: el hecho de que Sócrates está fuera de los muros de la ciudad, noticia rara en los textos platónicos; más aún, él está sin las sandalias (lo que es común para él) al encontrar al bello Fedro, quien también está descalzo (lo que no es común para él), como ha querido apuntar Platón, un hecho aparentemente irrelevante. Caminan por las orillas del riachuelo, la atmósfera es calurosa, y ese escenario es detallado con cuidado, estructurando la introducción al diálogo. Pienso que tal inicio indica un sentido fuerte cuando es comparado con los diálogos *Lisis* y *Simposio* ambos sobre el amor: en *Lisis*, hay un grupo de adolescentes que asisten a las enseñanzas cívicas; en el *Simposio*, un Sócrates bañado y con las sandalias va a la casa de Agatón para saludarlo por el premio que la ciudad le había concedido el día anterior. En el *Fedro*, sin embargo, es marcada la gran distancia con la *pólis* y la unión con la *Phýsis*, hecho no aleatorio, principalmente si nos fijamos en que el joven *Fedro* se queda encantado con el discurso que poco antes había oído en la ciudad, del orador Lisis, y está dispuesto a reproducirlo a Sócrates.

Contrastando lo urbano con el Iliso, el filósofo elogia la belleza del lugar dónde Bóreas secuestró a Orítiya, y describe poéticamente la pureza del aire, el frescor del agua, los perfumes y sonidos, la vegetación frondosa (229c)¹. Tal exposición sorprende y encanta al joven porque,

1. Sin duda Platón enseña. Pregunta Fedro si cerca de allí tendría Bóreas secuestrada a Orítiya. Ahora bien, cerca hay una fuente de la ninfa Farmacia, como es indicado por los historiadores.

además de encontrar a Sócrates allende los muros de la *polis*, lo escucha hablar de una manera inusual, así como un extranjero que por la primera vez aprecia ese paisaje. Sócrates, irónico, dispuesto a oír la repetición del discurso de Lisias, dice que está allí sólo como "... amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada y sí los hombres de la ciudad..." (230d). Este paisaje y la disposición socrática preparan, realmente, la "caza" de Fedro y su "secuestro" cumplido en el segundo discurso de Sócrates, en nombre de Estesícoro. Así como Ártemis, cuyo templo estaba próximo, así como Bóreas, él caza y secuestra a los jóvenes en las alas de su *logos* seductor, como Alcibíades había notado en el *Simposio*, seducido también por os *logoi* socráticos que tocan el corazón (en el final del diálogo).

Esa trama en el inicio del *Fedro* hace notar que Lisias es importante para esa composición. Él es considerado un gran rétor en la ciudad, y en la tiranía de los Treinta fue desterrado, la fortuna de su padre, Céfalo, confiscada, y su hermano, Polemarco, asesinado. ¿Por qué Platón empieza un diálogo sobre el amor y la retórica con ese personaje? ¿Y por qué Lisias hará la apología exactamente sobre la ausencia del estado amoroso en la relación entre dos personas? Éstos son los ángulos para pensar, que están imbricados en el embate platónico con la retórica sofística y con la condenación de Sócrates. Se debe notar que, en la *República* (Libro I), son Céfalo y Polemarco, junto con el sofista Trasímaco, los primeros personajes que hablan sobre lo que es la justicia; en el *Simposio*, es Fedro quien presenta el primer discurso en el cual Eros es representado como un dios antiguo al que se debe honrar; él hace que el amante amado, ambos, quieran parecer bellos y buenos ante el otro, por consiguiente, tiendan a actuar virtuosamente. Sin embargo, Platón muestra al encantado Fedro del Iliso aceptando prontamente la tesis contraria oída en la ciudad. Los detalles de esa introducción son abundantes y merecen ser estudiados, pero aquí escojo sólo algunos de ellos como relevantes para esta breve exposición.

Tal referencia indirecta a Farmacia (de *phármakon*, droga) no está casualmente relacionada con el mito presentado adelante, de Teuth y la invención de la escrita. Cerca de la fuente está también el templo de Ártemis Agraíia, la cazadora. Esta referencia importante indica la caza que el propio Sócrates hace de Fedro. Además, Ártemis es la diosa-guía de los grupos adolescentes para el aprendizaje de la caza fuera de los muros de la ciudad, siempre en tierra agreste.

Cuidando en tener tal escenografía en el horizonte, es posible apuntar hacia cuatro ángulos básicos en la reflexión sobre Eros en el *Fedro*: 1) ese Eros hace la conexión sensible-inteligible dispensando el *logos* argumentativo; 2) el delirio (*manía*) es un modo de conocimiento no razonable y es fundamental para la filosofía; 3) el *logos* como palabra articulada en sentencias presenta límites para el conocer; 4) la Belleza, Eros y Logos crean lazos entre los campos que denominamos estético, ético, político y gnoseológico².

II. LISIAS, SÓCRATES Y ESTESÍCORO

2.1. *Los dos primeros discursos sobre el amor*

RESUMO EL CONTENIDO de los discursos sobre el amor expuesto por Lisias y Sócrates (231a, 238c) y avanzo hasta algunos pasajes del mito presentados por Estesícoro, poeta de Sicilia de la mitad del siglo VI a.C., probablemente iniciado en los misterios órfico-pitagóricos. Tengo para mí que, una vez más, Platón usa de la destreza dramática al dar a

2. No entraré en la extensa controversia sobre la datación del diálogo, si debe ser considerado un texto de juventud o de madurez platónica. Creo, sin embargo, que personajes como Lisias o la edad temprana de Fedro no tienen peso para eso por que Platón, para mí, dramatiza. Así, pienso que la importancia es pequeña en cuanto a la juventud de Fedro en este texto, o si Lisias estaba o no en Atenas cuando Fedro lo ha escuchado (y se intenta definir fechas a partir de hechos como éstos). Platón crea situaciones al principio de los diálogos y hace elecciones de personajes que están directamente vinculados al tema que desarrollará; si de un lado es pertinente que el intérprete conozca sobre los dialogadores y sus relaciones con la ciudad y la Academia, de otro, el tipo de escenario y personajes de los diálogos son fundamentales para el desarrollo de las reflexiones platónicas, independientemente de las fechas fundadas en la descripción física de uno de ellos, por ejemplo. A pesar de la dificultad que esta trama dramática significa para los especialistas –precisamente porque trasciende la cronología–, considero cruciales el aspecto temático y la manera de desarrollarlo. Por ejemplo, en el libro I de la *República*, todo indica que Polemarco ya había sido asesinado cuando Platón pone en su boca sentencias sobre lo que es la justicia. Por qué quiso Platón que Polemarco dialogara con Sócrates sobre la justicia es el hecho que da qué pensar, y la fecha de la muerte de Polemarco no será importante para la datación del libro I de la *República* (para decir que ha sido escrito antes de los otros libros). Los datos históricos deben ayudar al intérprete de los diálogos, pero no determinarlos para el entendimiento de ciertas reflexiones platónicas. Dentro de este cuadro rápido, pienso que el *Fedro*, es importante por el tema y por la complejidad, no es un diálogo de juventud (para tal discusión ver el extenso comentario de ROBIN, L., *La théorie de l'amour platonicienne*, PUF, París, 1964).

un poeta el *logos* principal de Fedro, como ha dado a una sacerdotisa (Diotima) en el *Simposio*.

El discurso de Lisias es la defensa de una cierta manera de amar que debe ser seguida y que implica la huída del sufrimiento, de los lazos que el estado amoroso nos impone; los argumentos del *rétor* están encadenados dentro de las reglas retóricas más perfectas. Él usa de la persuasión al apuntar los efectos que el estado amoroso y el no amoroso causan en los hombres, y lleva al oyente a aceptar la utilidad y los buenos resultados sobrevenidos de una relación placentera y, sin embargo, sin amor. Bajo el dominio de Eros, nosotros nos quedamos en condiciones serviles, situación que no perfecciona nuestras acciones, y el objetivo de Lisias es el rechazo de la conturbación pasional que el amor provoca. Pragmático y cívico, puede decirse que él propone el alejamiento emocional del amante porque con semejante distancia cree que los bienes surgen si una pareja viene a dispensar el exceso afectivo del amor. Es precisamente tal condición la que propicia la amistad (*philía*), según el *rétor*, en función de la valorización de la gratificación sexual y la depreciación de las emociones del amor en sentido amplio³.

La respuesta socrática refuta la tesis y vendrá enunciada en la buena retórica: el amor no debe alejarse de una pareja, por que, de hecho, hay dos modelos de amar, uno que nos trae males y otro, bienes⁴.

2.2. *El mito de Estesícoro*

CON EL POETA, PLATÓN rompe el *logos* retórico e introduce el mito sobre Eros-Psyché de manera diferente si se la compara con otros diálogos.

3. Pienso que es comparable el *lógos* de Lisias con el segundo grado de la ascesis amorosa expuesta por Diotima en el *Simposio*, cuando la sacerdotisa apunta la necesidad de abandonar el amor a un solo cuerpo y a una sola alma y amar lo bello en todos los bellos cuerpos y bellas almas. En ese grado, hay un alejamiento del estado amoroso narrado antes por Aristófanes. Teniendo en cuenta las acostumbradas referencias entre los dos diálogos, no se deben leer por separado. Tratan, ambos, de la mirada para lo Bello en sí mismo por vías diversas, tan diversas cuanto pueden ser el esfuerzo del *logos* en la ascesis dialéctica, en la ascesis de iniciación por la vía del contacto con los misterios, en la ascesis sacerdotal y en el delirio daimónico del amor.

4. Platón parece decir lo mismo en el *Simposio*, en el discurso de Pausanias sobre Afrodita Uránia y Pandémia. Es muy difícil que se note el juego platónico entre las palabras al indicar originaria de mantinea (alusión a la mántica) y Estesícoro de Hímera (alusión a *himeros*, el deseo, el flujo del deseo).

Introduce cuatro tipos de *manía*, vale decir, el delirio y del entusiasmo (la presencia de lo divino en nosotros): la *manía* oracular, la adivinatoria, la poética y la erótica, ésta en cuanto manifestación de lo divino en el amante. Estesícoro expone un mito amplio y complejo sobre Eros (244a-257b), pero antes del hablar mítico explicita la naturaleza del alma como ser alado, la afirma argumentativamente como *ousía* inmortal, con movimiento propio, diferenciándola del cuerpo entendido como lo que no tiene movimiento propio, que es *apsychón*. Ese tema está presente en el mito cosmológico narrado por Timeo. Ambos diálogos, *Timeo* y *Fedro*, definen el alma como *ousia* además de relacionarla con la Belleza y Eros. En la cosmología, la idea de Belleza es contemplada por el demiurgo divino al fabricar el Alma y el Cuerpo cósmicos, como ya se sabe. En *Fedro*, tal contemplación es proporcionada, en primer grado, por la visión de las cosas bellas sensibles y, en el par amoroso, por la mirada del amante dirigida al bello amado. Por consiguiente, es lo sensible-emocional el motor del alma amorosa hacia la idea de Belleza. Tal modo de fortalecimiento físico y psíquico es, exactamente, la señal de Eros que posee al amante en la *manía*. Lo que subyace de común entre el demiurgo divino del *Timeo* y el hombre en el delirio amoroso del *Fedro* es la mirada de ambos dirigida a la Belleza.

En lo que se refiere al demiurgo divino, él necesita ‘mirar’ hacia las ideas, y entre ellas hacia la idea de lo Bello que será el modelo para su trabajo. Dado que el cosmos es bello y bueno, su artesano necesariamente contempló la Belleza, además de ser él mismo bueno, toda vez que imita el ser que siempre es (29a) y es un artesano amoroso (condición presupuesta por la expresión “exento de avaricia” –*phtónos*– en 29e), lo fabricará todo donando lo mejor de sí porque ama todo lo que hace. Su propósito es la Belleza de su obra. Como él es amante de su fabricación y es buen artesano, su trabajo necesariamente participa de la Belleza y del Bien. Toda vez que lo que es bello es bueno, ambas cosas están presentes en la obra por causa del eros del demiurgo. Esa producción presupone, de algún modo, un artista en estado de *manía* ante el amado, la Belleza en este caso. Eso, si no había sido él mismo, el demiurgo divino, el creador de los *daímones* (69c). Platón dice al principio del *Timeo* (28,ab):

[...] todas las veces que el demiurgo, con sus ojos sin cesar puestos en lo que es idéntico a sí, se sirve de un modelo de tal clase, todas las veces

que él se esfuerza por realizar en su obra la forma y las propiedades de aquello (*el tén idéan kaí dýnamin*), todo lo que de esta manera produce es necesariamente bello y bueno.

Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello (Trad. F. Lisi, Ed. Gredos).

En *Fedro*, la relación entre la Belleza, Eros y el Conocimiento tiene otro aspecto. Permítasenos ver, primeramente, la descripción de esa exaltación que es el amor cuyos efectos sensibles son dignos de cita. Hablando del mito de la *psyché* como ser alado antes de bajar a la tierra, compara su visión anterior de las cosas divinas con nuestras posibilidades de mirarlas en lo sensible. El alma humana cuando es poseída por el delirio amoroso puede saber de lo divino anterior si el amante es iniciado en los misterios de *Eros-Psyché*. Así, este divisa en el amado un rostro divino o un cuerpo hermoso que imitan la belleza divina (251a-d) y su alma.

[...] Una vez que lo ha visto, el estremecimiento da lugar a un sudor y calor desacostumbrados, pues al recibir la emanación de la belleza a través de los ojos, se calienta, y con ello se reanima la vitalidad del plumaje, ya que este calor derrite aquello que obstruía antes la salida de las plumas⁵ [...] Así, pues, cuando el alma dirige sus miradas hacia la hermosura del muchacho y recibe de allí las partículas que hacia ella vienen y fluyen (que precisamente por eso se llaman ‘ola de deseo’ – *hímeros*–) se reanima y se calienta, su sufrimiento se alivia y experimenta alegría.

La descripción del estado amoroso es físico-anímica, pues el cuerpo del amante pasa por escalofríos y sudores en vista del amado, se reanima, se acalora, se inquieta, estremece porque Eros es un *daímon* ligante, es lo que une, en ese caso el cuerpo y el alma, lo divino y lo humano, lo anterior y lo posterior⁶. La importancia del estado amoroso es incuestionable para todos los campos humanos, quiere ese estado estar referido al par amante-amado, quiere que sea la emoción provocada

5. Claro está que el plumaje es metafóricamente del alma como Eros, que siempre fue figurado con alas.

6. Dice Platón en la *República* que podremos nombrar Mal lo que destruye y corrompe y Bien el contrario (608e).

por el bello físico o por las bellas esculturas o las bellas leyes. Y siendo la visión el órgano más importante para impeler el encuentro de lo inteligible a través de lo sensible (250d), Platón dice que tal encuentro ocurre por el flujo del deseo (*himeros*), esa especie de corriente fluida que emana de los ojos del cuerpo para los ojos del alma, asunto complejo que no puede analizar aquí⁷. Es necesario recordar, también, la metáfora del sol presentada en el libro VI de *la República*.

Nosotros aprendimos que se conectan eróticamente los campos estético, afectivo y cognitivo, que a través de la *manía* erótica Platón consagra dignidad a lo sensible en cuanto propulsor para lo inteligible. Las cosas sensibles tienen algo propicio para eso. Lo corpóreo y lo incorpóreo, lo humano y lo inmortal son mezclados por la fuerza del *daímon* ligante y el ciclo de Eros se completa: de lo mortal a lo inmortal y de lo inmortal a lo mortal, sea por los anuncios transformadores y educadores del amor en los adolescentes (*Lisis*), sea por la ascesis iniciática según Diotima (*Simposio*), o por el camino del delirio erótico según Estesícoro (*Fedro*). Todos estos son posibles modos de alcanzar lo inteligible, y ninguno de ellos, es necesario señalar, es el dialéctico⁸. En la *manía*, el componente cívico se aparta tanto como el mito del componente argumentativo. Es digno de notarse, sin embargo, que los dos, mito y *manía*, son recogidos en la reflexión platónica que los rescata para la filosofía, lo que nosotros hoy, no hacemos.

Sabemos que para los sofistas y para el Platón dialéctico, quedarse apartado de lo cívico no es lo deseable y ciertamente el estado amoroso no es cívico. Pero hay algo en él de fundamental, una vez que, por caminos indirectos, Platón lo rescata para lo cívico. Permítansenos entender mejor este punto. En la *manía*, el conocimiento de lo inteligible depende de lo sensible y de los afectos sin la ayuda de la potencia lógico-argumentativa del alma.⁹ Es en la visión de lo brillante, de lo

7. Cfr. *Timeo*, 61 ss.

8. Cfr. *Carta VII*, 341a ss., sobre el esfuerzo dialéctico como tarea para algunos.

9. Joseph Pieper considera: "... If we consider all the aspects of manía which Plato mentions, we shall have to say that he uses the word to mean, primarily, a being-beside-oneself, a loss of command over oneself, surrender of autarchic independence and self-control; a state in which we are not active, but passive. We do not act, but suffer something...". Cfr. PIEPER, J., *Enthusiasm and divine madness*, St. Augustine's Press, EUA., 2000. pp. 49-50. (Edición Alemana: Közel Verlag, Begeiterun und Gottlicher Whansinn, 1962).

iluminado (*gánysthai*)¹⁰ dada al amante a la vista del bello amado –en el entusiasmo excelente –*enthousiasmo arísté* (249e)–, que el reconocimiento de la idea de Belleza en la belleza del amado se hace efectiva sin proposiciones. En este re-conocimiento es sugerida la conexión entre *manía* y memoria.

III. MANÍA Y MEMORIA

LA RAÍZ DE *MANÍA* como delirio, exaltación, furor divino, viene del verbo *maínomai-maíno* que quiere decir enloquecer, ser transportado violentamente por lo divino; conserva el sentido de lo que viene de súbito y desarregla. Se liga al verbo *mantéuô*, predecir, interpretar oracularmente, leer las señales, y de *mantháno*, aprehender. La memoria, Mnemosyne, es una de las Musas y tiene la raíz del *mnómai*, pensar recoger, queriendo para nupcias, para la unión, ambicionar, buscar. La reminiscencia o rememoración –*anamnesia*– es la acción de recordarse unida al verbo *anamimnésko* cuya raíz *mn* está en *mnéma* que es la seña para la memoria, el emblema que recuerda algo. *Anamnesia* indica tanto la acción que encuentra algo de súbito, un momento de brillo en el reconocimiento que se busca y se encuentra, cuanto la *manía* señala un estado en que lo divino irrumpe, brilla y se presenta por señales. El vocabulario en ese asunto tiene base común si es referido a lo que se da como marca reveladora de algo. No es demasiado sugerir que en la *méthexis* y en el símbolo se encuentra esa conexión de algo propiciado por otra cosa. A partir de la *anamnesia* en cuanto rememoración de lo invisible anterior en lo presente visible y de la *manía* en cuanto estado de contacto con lo divino, es posible pensar la noción platónica de participación (*méthexis*). Eso por que en el caso específico de la marca primera de algo y el trabajo secundario de buscarla como algo segundo, habrá una relación participativa de lo segundo con lo primero.¹¹

Esta breve exposición, permite apenas apuntar algunas perspectivas de esa cuestión. Hay un pasaje interesante en el que Estesícoro dice que el hombre deja su animalidad cuando contempla el *eidós* –en otros términos, cuando ve la multiplicidad y recoge en la unidad (249c)–;

10. Es de notarse que la raíz de ese verbo está en el nombre Ganímedes, amante de Zeus a quien fue regalado el *hímeros* (255c).

11. La cuestión de la *mimesis* se inserta en ese punto

haciendo eso puede recordar la idea de lo Bello, por ejemplo, al contemplar las cosas bellas del mundo sensible. Ese hombre es llamado “daimónico”, su *psyché* anteriormente alada es capaz de recordar la unidad previamente vista cuando es fortalecida por la belleza múltiple sensible. Ésta, porque participa de lo inteligible, señala algo que evoca otra cosa. Esa relación de evocación es la propia *anámnesis* asimilada a Eros en su modo de moverse. ¿Por qué? Porque aquello se mueve ante lo Bello, quiere sea la belleza del Iliso, o del bello Fedro, o de las bellas técnicas y leyes recibe la marca de la divina Mnemosyne y viene a conocer la propia potencia mnemónica que sostiene una presencia invisible anterior, ahora visible; de una sola vez, la presencia rememorada es señal visible de lo ausente y hace emerger un pasaje, una especie de tiempo o de línea que se establece entre esos dos puntos. Sin embargo, si la *anamnesia* es la acción de rememorar, ¿cuál es su relación con el recuerdo (*mnéme*)? ¿Habrá una diferencia entre tales nociones? Sí para Platón. En *Filebo* (34a-b-c) él dice:

[...] Denominar al recuerdo “conservación de la sensación” será, pues, según mi forma de ver, una expresión correcta. [...] Pero, ¿No decíamos que la reminiscencia (*anamnesia*) difiere del recuerdo (*mnémes*)? [...] Las afecciones que el alma ha experimentado en otro tiempo juntamente con el cuerpo, una vez que ella las recupera, tan firmemente como es posible, y sin depender para ello del cuerpo, sino por sus propias fuerzas, diremos entonces que tiene una reminiscencia (*anamnesia*) de ellas, ¿no es así? [...] Por otra parte, cuando, habiendo perdido el recuerdo (*mnémen*), sea de una sensación (*aisthéseos*), sea de un conocimiento (*mathématos*), el alma recupera por sí misma la posesión de este, tanto en un caso como en el otro, denominamos a esto reminiscencia (*anámnesis*) y no recuerdo (*mnémas*). [...] Traducción de Francisco de P Samaranch (Aguilar).

La *anamnesia* en el *Filebo* es tanto una manera de tener recuerdos señalados como sensibles, cuanto de rememorar una afección que ya había sido olvidada y que vuelve sólo a través de un esfuerzo del alma, o aún rememorar algo que no había afectado el alma por la sensación – por ejemplo, un *mathématos*, una aprehensión–, una afección propiamente anímica que vuelve como recuerdo. Éste es un punto en el que Aristóteles no sigue a su maestro, si consideramos que, para el estagirita (en *Tratados Breves de Historia Natural*) la *anamnesia* es un tipo de *sylogismós*, de inferencia. Dice (453a):

...el que practica la *anámnesis* razona lo que antes vio u oyó o experimentó, y es como una especie de indagación... La prueba de que es una afección del cuerpo y de que la *anamnesia* es la búsqueda de una imagen en tal estado, es que algunos se inquietan cuando pueden rememorar... pues a éstos los agitan más las imágenes...

Para él, la *anamnesia* es el esfuerzo del pensamiento por encontrar el recuerdo, así que, debe estar en el alma la imagen anterior de la sensación (al menos en el texto mencionado) que se ha olvidado. Platón no negaría tal colocación, pero la consideraría insuficiente, una vez que ciertamente hay recuerdos no sensibles pero inteligibles, como es el caso no solamente de las ideas sino de las aprehensiones matemáticas. El esfuerzo por rememorar es un trabajo del alma consigo misma, pero lo que resulta del rememorar no sólo viene de las sensaciones: ciertas rememoraciones pueden ser, por así decirlo, “marcas psíquicas”, por consiguiente, al margen del cuerpo. Ahora bien, como el alma es anterior al cuerpo, el camino conveniente para el filósofo parece apuntar al conocimiento que el alma tiene por sí misma, y a la manera en que es ejecutado el paso de lo psíquico a lo corporal cuando tiene lugar el encuentro de la imagen del bello amado con la idea de Belleza, como ha sido visto. En otros términos: ¿qué es el reconocer? Está claro que no es la *anamnesia*, en el sentido expuesto por Aristóteles, que tal pasaje es posible para Platón. Entenderla es entrar en el corazón de la filosofía platónica. Es dicho en *Lisis* (241a), confirmando las palabras de Homero (*Odisea*, XVII, 218), que “[...]un dios siempre lleva lo semejante a lo semejante”. En el *Fedro* es exactamente ese el transporte del que se habla.

Llegados a este punto, no se piensa penetrar en la comprensión de ese “trabajo divino” que es el de señalar en el alma algo similar al ser que es presencia, o sea, el poder de crear similitud entre la presencia y la re-presencia. Divino es, realmente, ese poder por lo cual el ser semejante a otro viene a surgir otras veces en el alma y es reconocido como similar al ser primero¹².

12. Sobre la memoria es importante la lectura de RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'Oubli*, ed. Seuil, Paris, 2000.

IV. EROS Y LOGOS

VOLVIENDO A ESTESÍCORO, después de su discurso y de la exposición de la *anamnesia* como acción del alma de recoger lo Bello en sí mismo, fortalecida por lo bello sensible, Platón empieza su crítica a los *logographoi*, productores de discursos, diferenciando la mala retórica de la buena, nombrando a esta Dialéctica. El mito de Teuth vendrá a reintroducir la cuestión de la memoria relativa a los discursos y enseñanzas. La crítica hecha a los *logographoi* –que hablan bien y nada saben sobre el ser de las cosas de las que hablan– posibilita el desarrollo de una *techne* que es *apáthe* (fraude) de dónde Eros está ausente, o sea, no hay lazos entre el que habla y el que oye, pero parece haber.

Empezamos a entender sólo ahora por qué el discurso de Lisias empieza el *Fedro*: cuando el joven encuentra a Sócrates en el Iliso está encantado por ‘el *logos* inteligente del *rétor*’. El *logos* que propone la ausencia del amor que persuade a los hombres conmueve a Fedro, debido al uso excelente de las reglas retóricas. Es lo que ocurre con la mayoría, los oyentes votantes de las asambleas y tribunales deciden bajo el impacto emocional de la persuasión retórica. Sin embargo, Lisias había construido los argumentos contra el amor en nombre de una técnica buena para vivir en comunidad. Rigurosamente, tales discursos no amorosos son desenlazados de las cosas, no unen en ellos lo bello y el amor porque no tienen *areté* técnica¹³.

Ahora bien, la *manía* puede ser narrada y utilizada, en parte, por la dialéctica; esa unión es garantizada por el que enseña, dice Platón, que alguien sea fuertemente amante es porque es un dialéctico (266b,c), o es dialéctico porque ama fuertemente. Y ser dialéctico es saber que las palabras no deben ofrecerse a los hombres como si fueran cosas que se consumen, siendo evidente que hay en ellas muchas posibilidades para trampas que aturden a la presa y a veces al propio cazador. Platón notó los límites de las palabras bien articuladas para la vida práctica y ha edificado la dialéctica como *techne* y *epistème* amorosas contra los *logographoi*. Las palabras escritas pueden destruir la *anamnesia* por

13. Tener *areté* técnica no es, para Platón, tener reglas buenas de retórica, sino que implica la búsqueda del *télos* en el proceso (Cfr. *República*, libros II, III; *Gorgias*, *Cármides* y otros).

creerse que lo que se oye o se lee es la propia presencia y no su similar, conforme expone el mito de Teuth.

Sin embargo, no hay mejor manera de enseñar que a través de las sentencias proposicionales, pese a los peligros y límites de este conocimiento en la medida en que es limitador, como nota W. Wieland, pues comporta sólo un ámbito de la realidad comunicativa que es la proposicional¹⁴. Platón ahondará en el uso de la fuerza del *logos* al mostrarlo como remedio y como veneno, *phármakon*, porque sabe que la *manía* no sostiene el propósito pedagógico; sabe que educar es persuadir por argumentos y definiciones, mientras que la *manía* es experiencia única, interna, sea oracular, poética o erótica, que no es para muchos, que es apartada de lo cívico. Sólo los *logoi* son comunicables. Al maestro cabe enseñar sobre la *manía*, usar *mito* y decir de la importancia de la *manía* como expresión de la pulsión erótica que coge el hombre bajo el *enthousiasmo areté*. Con ello, viene la rememoración de las ‘marcas psíquicas’, como he dicho.

Así, la dialéctica, como la buena retórica, presupone otra perspectiva para la reflexión y la enseñanza; recuerdo que, en 275b, cuando el filósofo habla sobre la invención poderosa de la escritura como *phármakon* para la memoria y adquisición de la sabiduría, cree que el poseedor del saber justo, bello y bueno (*dikaíon te kaí kalón kaí agathón*) es capaz de usar la dialéctica en tanto que arte amoroso del *logos* para sembrar el alma del discípulo con *logous epistémés* (275e, 277a). Platón invierte el sentido de la retórica como el arte público de hablar y callar en el momento oportuno al buscar, demiúrgicamente, la dialéctica técnica y epistémica en su movimiento transformador, una transformación desde dentro. Al contrario del registro de una tesis a ser reconsiderada –como ha hecho Fedro–, habría la siembra de una semilla que vendría a crecer. En ese sentido, y sólo en ese, el *logos* debe pensarse en unión con la *manía erotiké*. Recapitulemos: la dialéctica platónica, por ser erótica, tiene senderos que pueden limitar en parte la ‘tiranía del *logos*’, expresión de Sócrates en el *Gorgias*. Los límites pueden romperse por el amor así como los límites de la ciudad, que son indicados por sus muros, pueden ser superados de modo que otro paisaje viene a

14. *Méthexis*, vol. IV, pp. 19-37, FCE., 1991

ojos extranjeros. En otros términos, si la *pólis* no conserva a Eros ligante, la *Physis* lo conserva.

Sob Eros, o sob *phília* si se quiere, Sócrates y Fedro terminan su paseo con una reverencia a Pan, divinidad claramente no urbana. Es el discípulo Fedro, ya cazado y secuestrado amorosamente por el *lógos* socrático, quien afirmará con convicción (es decir, desde dentro): “...*koiná gár tá tón pilón*” (“entre los amigos todo es común”), frase que exigiría, para explicarla en la anchura entera que posiblemente quiso darle Platón, otra exposición.