

Nicolás Chalavazis Acosta

BÍOS EROTICÓS

La philología en el *Simposio* de Platón



Nicolás Chalavazis Acosta

Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia. Comunicador Social-Periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana y docente allí mismo. Escritor, poeta y acuarelista. Ha sido profesor de Teorías de la comunicación, Literatura grecorromana, Greco antiguo, medioeval y moderno. Actualmente tiene a su cargo los cursos de Semiología, Laboratorio de texto corto e Historia de la comunicación. Ha conceptualizado acerca de la *philocalía* (amistad, amor y tendencia hacia lo pulcro o bello), la *umbra* y lo femenino, la incomunicación y la semiosis. Ha escrito varios artículos, textos literarios y poemas.

Correo electrónico:

nicolas.chalavazis@upb.edu.co

Nicolás Chalavazis Acosta

BÍOS EROTICÓS
LA PHILOLOGÍA EN EL *SIMPOSIO* DE PLATÓN

Libro resultado de tesis doctoral en filosofía del Doctorado
en filosofía de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
de la Universidad Pontificia Bolivariana.

184
P718Zch

Chalavazis Acosta, Nicolás, autor
Bíos eróticos. La philología en el Simposio de Platón / Autor,
Nicolás Chalavazis Acosta -- 1 edición -- Medellín : UPB 2021.
485 pág., 16,5 x 23,5 cm. (Humanitas)
ISBN: 978-958-764-921-5

1. Platón, 427 – 347 a.C. – Crítica e interpretación – 2. Platón,
427 – 347 a.C. – Filología – 3. Platonismo – 4. Filosofía antigua
– I. Título (Humanitas)

UPB-CO / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Nicolás Chalavazis Acosta
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Bíos eróticos. La philología en el Simposio de Platón

ISBN: 978-958-764-921-5

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de Estilo: Silvia Vallejo

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Foto portada: Shutterstock, 244584736

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín-Colombia

Radicado: 1969-03-04-20

Prohibida la reproducción total o parcial en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Introducción	7
Advertencia.....	7
De lo que se entenderá aquí por thesis	9
La singladura deste trabajo	16
Del lexicón.....	18
Del estilo	19
Capítulo I. Del esperanzado	22
Fábula de lo inefable e insensato.....	23
Qué el cosmos. Origen del poeta, de la tragedia y del filósofo	25
La mirada esperanzada del filósofo	29
La filosofía, nuevo discurso, nueva significación	36
La admiración como inherencia para el mirar filosófico.....	45
La virtud como posibilidad ética	71
Capítulo II. De la φιλολογία	79
Qué se ha visto hasta el momento	79
La φιλία.....	85
Acerca de la estructura proyectiva (προτείνουσα), insensata (ἀσήμαντη) y útil (εὔχρηστη) de la φιλία.....	88
La φιλία en la antigüedad homérica	102
La τελετή como ejecución phíllica en el mundo épico.....	126
Breves voces sobre Hesíodo	131
La φιλία en el Sócrates de Platón	135
El Lisis y la φιλία	139
Encuentro de Sócrates con Hippothales y Ctésipo (204a-207c)	139
Conversación en la palestra (207c-211a).....	154
Diálogo con Menexeno (211a-213-e)	162
Conversación con Lisis (213e- 222b)	166
Colofón (222b-223b)	172
El Fedro y la φιλία	183

La φιλολογία φιλοσοφική, entonces	202
Laques (Fedro y Teeteto)	204
Capítulo III. Φιλολογία en El simposio	218
De la santa sobriedad a la sacra ebriedad	218
De la philología en El simposio platónico	234
El λόγος en su vastedad	234
La σαφήνεια de Sócrates como verdad erótica	244
De las φιλολογίαι discursivas	262
La dignidad poética en la φιλολογία féδρική	281
El λόγος de Pausanías: de la dominación y de la esclavitud a la virtud	289
La φιλολογία eriximaquea. Metronomía del eros aphiliado	300
La agnición ridente en la φιλολογία de Aristóphanes	315
El toque-ingición erótico en los verbos de Agatón	338
Sócrates erótico	346
a. Atoría erótica: tener amor, desear lo bello y ser persona (máscara)	346
b. La extranjera Diotima de Mantinea, la utilísima virtud del deseo	369
c. La μύησις, la iniciación	380
d. Alcibíades. El enamorado furioso	387
Conclusiones	399
Generalidad philológica: hacer saltar el corazón del hombre	399
Una φιλολογία pasible	408
Φιλολογία de la remisión o de la hermenéutica erótica	410
Φιλολογία de las τέχναι	414
Φιλολογία dramática, φιλολογία del encuentro	416
Φιλολογία verídica	417
Φιλολογία de lo inefable	418
Celebración de la vida paradigmáticamente	419
Φιλολογία temática y metafísica	424
Φιλολογία del allende lo evidente	425
Referencias	427
Lexicón	436

Introducción

Ἡ γραφή, αὐτὴ ἢ μανικὴ μου πράξι, ἐκεῖνο ποὺ παλεύω νὰ γίνῃ τέχνη καὶ μόνο ἐπιτυχᾶνον τέχνην τὴν ἀτελείωτην πᾶλιν. Ἰχνη τῆς πάλης αὐτῆς, τὰ ἡμιτελῆ γράμματα, οἱ ὡσὸν στίχοι τὶς καλλίτερες φορές

Νικολάου Χαλαβαζῆ, Ἄνοιξις μου καλὴ ἢ περὶ φιλοκαλίας

La escritura, ella mi maníaca acción, aquéllo que lidio porque devenga arte y sólo logro por arte a mi inacabada lid. Huellas de aquella lid, las letras a medio terminar, las cuales las mejores veces asemejan versos.

Nikólaos Chalavazis, *Mi primavera bella o de la philocalía*

Advertencia

La lengua greca me acogió crónicamente primero que la de Quevedo. Al nacer y vivir en las Américas, ésta terminó circundando y protegiendo a aquélla. Fui fundado en un entorno particular en donde se hablaba greco en el *oikos* mientras que castellano arcaizante heredado de los arrieros antioqueños en las intermediaciones familiares, en las lejanías de la ciudad y en las vastedades del Viejo Caldas. Noté, entre muchos asuntos, muchas similitudes fonéticas y sintácticas entr ambas lenguas, advertí las desigualdades en los modos de expresión, del chiste y de la poética.

El castellano, hermoso y exuberante, bullía generoso y versátil en las calles mientras que el puñado de grecos de Medellín, por su parte, se esforzaba por no perder su lengua greca, simultáneamente antigua y moderna, en la intimidad de los hogares. Somos forzados a navegar en los idiomas, esos océanos fértiles y embravecidos en los cuales somos arrojados y en donde a veces alcanzamos ciertos puertos luego de hartas

fortunas. Apenas si nos acomodamos en nuestras vidas aventajándonos con ciertas corrientes y favoreciéndonos con ciertos vientos. Toda vida humana, un periplo significativo.

Desde muy temprano supe que casi no entendía la existencia de los dos universos ingentes que, por un lado, me rodeaban y que me atravesaban y, por el otro, me maravillaban. Yo, el pequeño envase hadado a apretar ambas infinitudes. Mi contexto me situaba en un lugar que yo asumí como un deber de lo imposible y que me obsequiaría tantas alegrías, asideros y hasta algunas penas: contener en mí lo que, per se, no podía contenerse por completo. Si los idiomas existen cuando alguien los actualiza encarándolos, ¿cómo encarnar dos océanos que siempre sentiría como vastísimos? Me poseyó el deseo por entender y recorrer, por sentir la inmensidad que se asomaba ante mí. Me maravillaron los sonidos, las palabras y los colores. Traté a las palabras nuevas con una inenarrable emoción y todavía el encuentro con un nuevo vocablo me alborozaba; empero, a diferencia de quien se encuentra una moneda y la atesora, yo la comparto, diciéndola, escribiéndola y enseñándosela a mis estudiantes o contertulios.

Viví en el brumoso límite entre dos mundos, entre dos infinitudes posibles para hacer mundo, y no sabía dónde ponerme ni cómo componerme. Sentía que no hablaba plenamente ni la lengua española ni la greca y de ambos lados me acosaban expresiones que se me aparecieron insensatas: nombres de utensilios, nominaciones de lugares no vistos, relatos de gente que no me sería dado conocer, tradiciones variadas, vocablos de disciplinas ignotas que un niño no tenía por qué conocer. Pese a que opté por el afán de participar del mundo dado, la sensación de que ignoro más de lo que sé, y ya no sólo hablo de los idiomas, se ha fortalecido con los años.

En mi exploración, terminé volviéndome profesor de greco antiguo, medioeval y moderno, así como de literatura greca moderna, medioeval y antigua. Me empeño por explicarles en mis clases a mis estudiantes, con el mejor modo que puedo, las virtudes de las gramáticas española y greca, sus posibilidades semánticas, filosóficas y estéticas.

He predicho todo aquéllo para que pueda entender el ignoto lector que se topará con un esfuerzo filológico por alcanzar un rigor en las palabras ya que el presente trabajo versa sobre un texto greco, lo cual implica una exposición con los sentidos, con la metáfora, como dice

Nietzsche, así como una lid por alcanzar ciertas claridades conceptuales y filosóficas. Todo rigor en la argumentación quiere lograr alguna recititud en los conceptos filosóficos. En segundo lugar, se topará el lector con un empeño estético, el cual implica un particular tono de la lengua española, pues creo que la experiencia de leer no ha de ser sólo informativa, sino también sensitiva. No hubiera podido asumir el reto de escribir este texto —o cualquiera otro— de no sentir que me incumbía de alguna manera, de no advertir que había para mí un campo para jugar. Trato a las lenguas en las que hablo no sólo como herramientas para transmitir información (he aquí su dimensión meramente moral, de entendimiento y de pacto), sino también como una paleta llena de colores básicos con los cuales puedo lograr imágenes propias (he aquí su dimensión extramoral, artística, demiúrgica).

De lo que se entenderá aquí por *thesis*

En la lengua greca los nombres substantivos de la tercera declinación que terminados en -ις con su genitivo en -εως y que, además, se emparentan declaradamente con algún verbo, suelen significar la acción en el momento en el que ésta ocurre mientras que otros substantivos de la tercera, pese a provenir del mismo verbo, cuando terminan en -μα con su genitivo en -ματος, designan por su lado la concreción o la conclusión de la acción ya extinta, pero de la cual son un vestigio.

Es así como los vocablos πράξις (*praxis*) y πρᾶγμα (*pragma*) provienen ambos del verbo πράττω (*pratto*), “actuar”, “obrar”, significando el primer nombre substantivo la “acción aún en ejecución”, y por ello se lo traduce meramente como “acción”, mientras que el segundo significa “el producto concretado de la acción” y por eso se lo vierte como “cosa [terminada por una acción]”, y, en ese sentido, “asunto” o “subjeto” abordable, pues ya está dizque aquietado.

La misma lógica aplica para los substantivos θέσις (*thesis*) y θέμα (*thēma*), emparentados ambos con el verbo τίθημι (*tithēmi*), poner, disponer, asentar.

¿Qué entender por una *thesis*, entonces? En un sentido, puede entenderse con su definición escueta: *thesis* será una posición que está ejecutándose, que está teniendo lugar, cada vez, en un presente que

imagina un futuro. En la lengua greca antigua, así como en la hodierna, el vocablo *thesis* no remitía a un trabajo terminado sino a una posición ya de un objeto en el mundo, ya una anímica, ya una ética. La Hélade actual prefiere el vocablo ἐργασία (*ergasía*) para lo que puede esperarse de un estudio académico.

Una *thesis*, ya hablando con la acepción universitaria y doctoral, es un empeño por estructurar una posición. Una *thesis* puede entenderse como una suerte de “desde mi lugar esto pude entender e interpretar”. Por la *thesis* siempre responde alguien en un tiempo determinado, es la posición que alguien pudo, con sus limitaciones, alcanzar. Pero ese “yo” no es tan sólido como suele creerse.

La autoría individual y consistente es una especie de audacia. Diversos sujetos investigan, leen, elucubran, juzgan y deciden qué ir escribiendo (no huelga anotarlos, diferentes personas cada vez, confabulando se arrojan una imaginaria autoría individual), colaboran para acabar la obra emprendida. Mientras que se trabaja —en este caso, en la conformación y consistencia de un texto— la *thesis* puede comprenderse como empeños operativos, es decir, como los esfuerzos solidarios para concretar una obra.

Aquellos disímiles empeñados se atribuyen la autoría y firman imaginariamente —por vanidad, por desconocimiento o por pragmatismo—, encubriéndose, siendo ellos y su cooperación quienes en primera medida pueden denominarse estrictamente *thesis*; o, lo que es lo mismo, los *théticos*. No constato una unidad, sino un empeño común que se va entregando como una posta en una carrera de relevos, momento a momento, día con día, “autor” con “autor”, “juez” con “juez”. Así, no yace un único autor, sino *theseis* complementarias, comprometidas con el propósito. Puede, realmente, verificarse una *synthesis* engranada en virtud de un empeño por lograr una respuesta.

Así como no puedo afirmar una identidad de mí mismo con respecto a mí todo el tiempo, y en ese sentido este trabajo es una *syn-thesis*, una *com-posición*, así es la presente obra que se le presenta al lector con respecto a la humanidad toda. La humanidad toda es el esfuerzo por componer.

No se confunda aquesta explicación con los postulados del comunismo. Aquí no estoy mentando de los pueblos, ni de los sistemas económicos ni políticos; ahora hablo —quienquiera que sea el engréido que sostiene el cetro de la palabra— de una postura ética, del yo,

dese imaginario del que tiene que encargarse cada ser humano cada vez. Vivir querrá decir esforzarse en la composición de sí. Consentimos con Jorge Luis Borges cuando afirma en su ensayo “La nadería de la personalidad”: “la personalidad es una transoñación, consentida por el engreimiento y el hábito, mas sin estribaderos metafísicos ni realidad entrañal. (...) No hay tal yo de conjunto. Cualquier actividad de la vida es enteriza y suficiente” (Borges, 2017, 245).

¿Qué puede decirse que somos? Otras veces he intentado, vanamente, acercarme a una definición. Aventuraré hoy, sin mejores resultados, otra triste sentencia para definir al imaginario yo: será el yo τὸ ἄφατον μηδὲν πρὸς προσωπεῖον φορεῖ, “la nada inefable que luce una máscara”. Cualquier ser, cualquier consistencia, un delirio poético, una creencia, una imaginación (consistencia de la imagen).

El empeño consiste, entonces, en estar poniendo algo de sí (θέτοντας: *thétontas*, en griego actual), en estar disponiendo (διαθέτοντας: *diathétontas*, en griego actual) algo de sí en pos de una inquisición articuladora, en pos de una respuesta que se presumirá en el incierto futuro como posibilidad ante una verdad fijada por el corte de la pregunta misma.

Cuando la fatiga, la determinación o la ufanía, incluso, la perentoriedad, obligan a cerrar con un punto final el trabajo (como cuando el pintor dice que no hay que pincelar más, tan sólo porque sí), entonces las letras agrupadas dese único modo (al cual podemos denominar entramado, estructura o consistencia) se viran en un *thēma*. Éste, un vestigio siempre apodíctico de lo que fue una *thesis*... de lo que fueron varias *theseis* de los distintos empeños en sus diversos ahora. Recuérdese que el vocablo *thesis* implica a la acción viva, tal como se explicó al comienzo, mientras que el *thēma* supone la inmovilidad de la culminación.

Como en una película, como en una pintura, un observador puede examinar la obra aquietada, puede inspeccionarla, mirarla desde diversas ópticas y cotejarla con sus metros para suponer que a cada signo revisado lo impulsó y lo imprimió un ánimo vivo (siguiendo con nuestra lógica: unos ánimos disímiles).

La cosa podría quedar allí, simplificada, y reducirse exponiendo que debería decirsele *thesis* al momento creativo, al instante turbulento y arrojado, mientras que por *thēma* debería comprenderse la obra aquietada ya, desprovista del ánimo creador; *thesis* el esmero y la conturbación creativa; *thēma*, su resto, su despojo y su logro.

Sin embargo, la posibilidad de una *thesis* no se queda allí. Puede plantearse un segundo modo de entender lo que una *thesis* es. Mientras que haya alguien incumbido del lado de lo que injustamente se denomina un único autor, entonces no pausa de existir una posibilidad *thética*. Ella, con este segundo modo de entenderla, persistirá, vivirá, mientras haya un ánimo interesado por continuar, por enmendar, por corregir, por aumentar, por enriquecer y hasta por desdecir del *thēma* que quedó. Es decir, que un “autor” puede revisar su obra constantemente. La *thesis* siempre está abierta, incompleta, es siempre un conato puesto que prácticamente refleja a lo vivo mientras vive. La *thesis* es siempre un esmero creativo que lucha por adquirir unos sentidos y que padece luego las consecuencias lógicas de esa conformación. Por eso toda *thesis* puede entenderse como postura en el sentido de inspección y de creación esmerada e incumbida. Cuando, de nuevo, adviene un nuevo ánimo interesado, todo *thēma* puede pretextar otra *thesis*; tal como todo *prāgma* puede propiciar una nueva *praxis*. En palabras más simples, toda obra puede volver a conmover el ánimo, lo cual puede repercutir para que se alcance otra obra.

Impropia mente podría intentarse una categorización, denominando al primer momento *thético*, el de la *thesis*, tanto δημιουργία (*dēmiourgía*: creación) así como ἐνδιαφέρον (*endiapheron*: interés, incumbencia) mientras al segundo momento, al *thēma*, como un ἔλεγχος (*élenchos*: examinación) de las consecuencias conceptuales y vitales de aquélla creación.

Resulta, lo reconozco, inapropiado ordinarlos en el sentido de que toda *thesis*, en el momento en el que se esté ejecutando, implica *ab initio* un interés y consigue una creación, un engendramiento; quizás, puede objetarse, no siempre se alcance una obra concreta y material como un libro, una estatua o un aparato observable, mas se consigue una creación en cuanto que quien lee con ánimo incumbido se transforma, se crea. Toda *thesis* logra una transformación vital por el mero hecho de esmerarse y de incumbirse.

Mientras que subsista un interés por algún *thēma* planteado, entonces puede haber una *thesis*. Ese es el sentido que en latín tiene el término retractación, *retractatio*, la posibilidad de rehacer una *thesis* de lo que había permanecido como *thēma*; por eso, retractar quiere decir volver a tratar o hasta incluso, desdecir para corregir, completar o aclarar un

thēma. No toda retractación debe tomarse como una palinodia, como un arrepentimiento desdeñoso ni como un error; la retractación continua puede derivar en una suma o en una colección de tratados. Aunque tomemos rumbos contrarios a los iniciales, no hay más que *synthesis*. Toda obra literaria, pictórica, poética, filosófica o de cualquier índole son *thēmas* (*thémata*) que demuestran que hubo alguien (que hubo muchos que se disimularon bajo un mismo nombre) retractando, tratando, intentando. He ahí la humana dignidad. Toda *thesis* declarará la contingencia humana, siempre un tratar, siempre un conato.

Mientras exista un ardor dispuesto a retractar, habrá una *thesis*. Ésta pues, una postura anímica viva y atañida que gira con cierta insistencia, con cierta esperanza, en derredor de una consecuencia lógica, de una ilación. Entendido así, cerrar con punto final una obra no puede confundirse con un *telos*, con una esfericidad alcanzada. Se le pone punto final a un texto, transformándolo en obra, pero no al interés, no así al empeño. Uno puede cerrar un libro, culminar una novela, pero jamás cerrar a quien lo escribe. A veces, el punto final es apenas un respiro para poder distanciarse lo suficiente y reanimarse, para acercarse más tarde, siendo otro. ¿Vives, irremediamente, a la humana? ¡Pues condenado estás a tener que construirte como *thesis*! Allí hay una φιλολογία (*philología*) estructural humana.

Confirieron esos colaboradores *synthéticos*, quienes alguna vez fueron (y padecieron) una *thesis*, en el hecho de que por el presente libro, aquietado ya, se interesaría un ignoto lector, el cual podría ser cualquiera, que podría ser muchos, en distintas épocas, en distintos mundos. Cada quien, de hecho, es el resultado inconmensurable del apelmazamiento de una suma de mundos, discursos y de ánimos que se van desdibujando y que se van rehaciendo.

Sepa pues, oh apreciado y presunto lector, indeterminado y universal, que hubo aquí una *thesis* alguna vez. Interpretar, –labor suya, buen lector–, consiste en trabajar para tratar de reconstruir, o al menos, para tratar de vislumbrar cómo debió arder la flama ardorosa de la que ahora sólo queda un leño combusto. Labor suya, o lector laborioso, el creer que puede soplarse, tal como obró el mágico Parelso borgeano, para hacer resurgir la rosa de sus cenizas, con la salvedad de que hoy todos sabemos que tal resurrección es, por fortuna, inane.

De resultar exequible dicho lúdico empeño, no existiría la subjetividad, no existiría la evidencia de las múltiples interpretaciones, de las tantas poéticas de los intérpretes. La comunicación plena y el entendimiento de lo mismo (la comunión) serían hechos atroces que sólo deberían mostrársenos en las pesadillas.

Interpretar el texto, la labor del lector, es siempre un acto amoroso. Interpretar quiere decir tratar de entender el *thēma* ajeno. Toda interpretación será un acto erótico, puesto que toda *thesis* lo es.

No codiciamos ahora que el lector pueda entender al autor más que lo que aquél, supuestamente, se habría comprendido a sí mismo tal como lo pretendieron antaño los hermeneutas del siglo XIX; más bien, jugamos hogaño a la resurrección de una *thesis*, como el niño juega a que vuela porque se ha liado una tela al cuello o a que blande una espada mientras cimbra una rama seca que se encontró en el suelo. ¿Cuáles nuestros trapo y rama? La lejanía significativa (de *signare* o *signalare*: que señala) del *thēma* que nos queda. Hoy día, en un tono un poco más triste suele decirse que poseemos la obra del autor, no al autor.

El acto simultáneo de leer-interpretar supone para el lector una oxigenación de la flama que es su propio ánimo de lector incumbido. El lector lee para aprehender, para divertirse; ansía conmoción de su ánimo incluyéndose metáforas nuevas. Así como no hay más que una diferencia formal entre la prosa y la poesía pero, en lo fundamental (como nos lo recuerda Jorge Luis Borges en su conferencia *La poesía*), pues ambas, al consistir en hechos de lenguaje, se hallan idénticamente alejadas, poéticamente, desah cosa extraña llamada lo real, tal como acontece con la lectura de los textos académicos o literarios; ambos, en últimas, existen, porque permiten una fruición. El lector está tan alejado del autor como el lenguaje de lo real. Condenados somos, como lectores, como humanos, como autores, a la fruición, al momento estético, como consecuencia del significante. Tal como se aseveraba en la teología, la fruición consiste, en últimas, en un afectado modo de algún entendimiento, en una superación del entendimiento que permite un tope con lo sumo inflexible. La poesía, la filosofía, la teología son, si se piensa bien, modos de jugar. Entender es jugar con el delirio o saltar el delirio semántico.

Hay lectores tan ambiciosos que (como acontece en el modo usual del amor), quieren entenderlo todo, codician que se les diga y entregue

todo. Ahora me toca a mí, ¡hecho paradojo!, recordar que no puede accederse al todo de nada, que no puede decirse todo ni entenderse todo. Me lo ha enseñado, con perspicaz crudeza, amar.

Quero, en latín, significa buscar. Nos incumbe el modo en el que queremos-busamos, somos responsables tanto de cómo dignificamos el objeto querido así como la posición, *thesis*, que asumimos ante aquél.

Nos liberamos de un peso inútil cuando dejamos de codiciar la totalidad, la perfección o el pleno entendimiento de algo; sólo entonces conquistamos cierta alegría, cierta fruición, cierto entendimiento y cuando le permitimos a los demás que obtengan lo suyo aunque difiera de lo nuestro. Ama más dulcemente a otro quien lo trata como a un texto del que no puede sabérselo todo pero del que quisiera saberse algo, del que puede descubrirse algo nuevo cada vez. Puede amarse la *thesis* del otro para entender, para dialogar, para descubrir. Mas la alegría consiste en no lograr jamás el entendimiento pleno, en que el texto siempre tenga algo nuevo por decir (porque quien es siempre nuevo es el lector, una nueva *thesis* cada vez).

Toda perfección, todo entendimiento pleno, de lograrse, obturan, repleta y por ello angustia. Por fortuna sólo en las pesadillas, en las fantasías, o en los delirios se alcanza dicha repleción. Leer e interpretar podría ser uno de esos modos serenos de amar (con ἔρωσ and con φιλία). Se precisa de una apertura particular, de una determinación.

La *hermeneusis* serena de un generoso lector, entonces, consistirá en un tercer modo de lograr y padecer una *thesis* (el primer modo, el creativo del autor; el segundo, el de la retractación tal como se la ha concebido aquí, como interés por descubrir las aristas de una inquisición o de un empeño). Quienes escriben, mientras lo hacen, se alteran (devienen otros) así como les acontece a quienes leen. Leer redundará en la construcción dese otro que, en algún momento no muy lejano, operará y encarnará otra *thesis*. Al principio no reparamos en tales divergencias, mas cuando se evoca unas décadas atrás, advertiremos que otras aguas corrían bajo el molino. La *thesis*, pues, un humilde pretexto para jugar, para alterarse.

Si son propicios los dioses y se da que se topen en el espacio y en el tiempo dos mundos ignotos que son un lector (una *thesis*) y un escritor (otra *thesis*), —en realidad, que son un humano y otro humano— en un “ahora” determinado, se generará uno de los mayores eventos inusi-

tados: el diálogo en pos de un *thēma*. Acontece más frecuentemente, empero, el acto íntimo, no menos mirífico, de la lectura, de un ánimo nudo ante unas letras quietas.

Perdone el lector si, luego de todo lo antedicho y argumentado aquí, se topa con el uso contradictorio de los verbos en primera persona del singular tanto en esta introducción como en las conclusiones. En este confinamiento moral y delusorio del lenguaje, ¿qué otra cosa puedo ya hacer aparte de saber que, en esencia, soy un desgarrón, un *σπαραγμός* (*sparagmós*) que, por virtud del lenguaje mismo, se sabe desgarrado? ¡Ea, dejemos el asunto aquí pues acaso el lenguaje sea el causante de tal cisura incurable!

Son, pues, las presentes letras un *thēma*.

La singladura deste trabajo

Es propio ahora explicar en este punto qué se buscaba y con qué método se consiguió responder a lo preguntado. El presente libro se debe a la pregunta ¿de qué *φιλολογία* puede hablarse en *El simposio* de Platón?

Alcanzar algunas respuestas precisó de tres apartados. En el primero, se expone de qué modo se entenderá la tarea del filósofo. La *φιλολογία* puede llegar a ser comprendida, básicamente, como un modo de ser y de obrar del filósofo, aunque el término no le es exclusivo. No debe (se advierte desde ya, una única vez) equipararse el concepto de *φιλολογία* que aquí se propone con el que concibieron los alemanes en el siglo XIX y que aún hoy muchos estudian como profesión.

El primer capítulo intenta responder a las inquisiciones ¿qué es un filósofo, qué espera y de qué modo obra? Allí se declara de qué modo el filósofo, su obrar, esperanza al ser humano con la amistad, con la *φιλία*, prometiendo una tendencia hacia la *ἀρετή* (*aretē*).

La definición de filósofo se extrajo únicamente de lo que puede entenderse desde algunos textos de Platón y, claro, está, desde lo que algunos estudiosos de las obras platónicas tenían para decir al respecto, para luego examinar *El simposio* específicamente. Se abordan así vocablos como ética, virtud, armonía, diálogo y demás. La filosofía, se argüirá, esperanza con un modo particular, sugerirá un modo de vida y de tendencia específicos a los cuales en el presente trabajo se los denominará

φιλολογία (*philología*) filosófica. Esta particular *philia*, este modo de ser y de estar en el mundo, propicia una φιλολογία filosófica, que es de la cual querrá hablarse.

Justamente, de aquélla se ocupa el segundo apartado. Habiendo entendido más o menos qué quiere el filósofo, qué hace y quién es, resultó obligatorio definir el concepto de φιλολογία. Si bien el término no es exclusivo de la filosofía, comprendiéndolo de un modo específico, puede alcanzar a definir bien lo que la filosofía quiere y hacia donde tiende con él. Podría alguien objetar que la filosofía en su nombre mismo expresa su querer, la sapiencia, la σοφία (*sophía*). Mas la φιλολογία puede describir el cómo la filosofía ama la sabiduría, cuál es su específico φιλεῖν (*philein*), tomando al λόγος (*logos*) como objeto particular y tendiendo con la φιλία (*philia*), también de un modo particular.

Se examinan en este segundo apartado tanto las acepciones de los dos conceptos (*philia* y *logos*) dentro del idioma greco para desentrañar su estructura lógica, así como se los sitúa dentro de algunos diálogos platónicos que dieron pistas sobre el concepto de amistad y de la φιλολογία específicamente platónica en el marco de lo que Platón o Sócrates quizás pretendieron legar.

Habiendo alcanzado una definición precisa y clara de la φιλολογία filosófica, arribará el lector al tercer capítulo, en donde se examina *El simposio* a la luz del concepto específico. Allí, al fin, puede desarrollarse realmente la pregunta que impulsó la tesis doctoral (¿de qué *philología* puede hablarse en *El simposio* de Platón?). Aquí se sitúa la φιλολογία en el marco particular del texto y se desentrañan sus diferentes modalidades, las cuales luego se enunciarán ordenadamente en las conclusiones. En todo caso, el lector atestiguará que en los tres apartados, especialmente en los capítulos segundo y tercero, se van lanzando conclusiones que pueden resultarle fecundas al lector.

Tómese a queste cuerpo literal como una ἐρμηνεία (*hermeneía*: interpretación). No se olvide que interpretar es también el modo en el que alguien, con su instrumento, por ejemplo, una guitarra, logra hacer oír una composición ajena, la materializa como puede y la transmite como puede siguiendo ciertas reglas y determinándose por los límites de su propio instrumento. Hoy, por ejemplo, se puede prometer en la portada de un disco en la Hélade: “Στέλιος Καζαντζίδης ἐρμηνεύει τὸν Βασίλη Τσιτάνη”, “Stelios Kazantzidis *interpreta a* Vasilis Tsitsanis”, lo

cual quiere decir que allí Kazantzidis canta, interpreta con su voz y con sus *bouzoukis*,¹ como puede, introduciendo notas y exclamaciones emocionadas, a las composiciones *rembétikas*² de Vasilis Tsitsanis.

Toda interpretación, por plausible que pueda llegar a ser, por mucho que el compositor o autor pudiera llegar a validarla, está hadada a la creación, a la aportación y a la *maculación*³ por parte del intérprete. Tener que interpretar demuestra de inmediato que algo se ha perdido en la transmisión y que algo ha de arriesgarse. De no preexistir alguna pérdida, de no presumir una pérdida al menos, nada habría por interpretar, nada por entender, pues todo estaría claro e impuesto, la pregunta quedaría exterminada y no existirían los bellos y arduos querer y buscar humanos. La presunción del sentido nos destina a la interpretación. En la oquedad de la pérdida que queda al hacer de una *thesis* un *thēma*, el intérprete tiene algo que poner, su riesgo, su bello delirio.

Interpretar es también, necesariamente, una creación, no hay de otra.

Del lexicón

Consideraré necesario incluir un lexicón al final de los tres apartados, en donde se consignarían los términos griegos que no tuvieron explicitación en el cuerpo literal o que, por algún capricho, quise ampliar o clarificar. Se citan, primero, en griego, luego se muestra la transliteración que del vocablo hubieran hecho los latinos (lo cual no coincide con su pronunciación; error en el que caen los erasmianos) y, por último, entre paréntesis, se anota la pronunciación de los vocablos tal como se dice hoy en la Hélade, sean los vocablos del griego antiguo o del hodierno. La pronunciación anotada debe seguirse contando con el ceceo español, sobre todo para diferenciar el sonido de la letra θ, la cual se reemplaza con la zeta española.

¹ Instrumento cordado tradicional de la Hélade.

² *Rembétiko*: género popular helénico nacido en la segunda década del siglo xx, luego de la catástrofe del Asia Menor, en donde los griegos de dicha región, devolvieron los ritmos orientales antiguos a la Hélade peninsular.

³ Acción y efecto de macular.

Ejémplese. En el lexicón se encontrará el lector con un caso como el que a continuación se expone:

Θαυμασμός -οῦ ὁ. Thaumasmós -ou, ho (*Zavmasmós -ú, o*): admiración, etc.

La primera parte en griego (Θαυμασμός -οῦ ὁ) enseña al substantivo tal como lo indica la gramática, con su respectivo genitivo y luego, el artículo. Si se topase el lector con un epíteto, pues se incluirán sus tres formas sin genitivo: masculino, femenino y neutro, tal como lo prescriben las gramáticas clásicas.

Luego se encuentra el lector con la transcripción (Thaumasmós -ou, ho) que hubieran hecho los latinos, y que por ello no se tilda, y que preferí a la francesa que pone kh en vez de ch la χ. Insisto en que no debe confundirse esta transliteración con la pronunciación.

Por último, verá el lector entre paréntesis la pronunciación del término (*Zavmasmós -ú, o*) que sólo puede entenderse y ejecutarse pronunciando como indican las gramáticas españolas, ya que Latinoamérica no diferencia entre la be y la uve, entre la ce y la zeta, mientras que en griego (y desde luego, en muchas regiones de España) aquellos fonemas difieren.

Se incluyen también en el lexicón las explicaciones y traducciones de expresiones más, de sentencias completas en griego, que permanecieron sin traducción en el cuerpo literal. Muchas otras palabras quedan por fuera del tesoro por estar traducidas o explicadas en su contexto. En todo caso, se espera que para este trabajo, pese a todas las ayudas y traducciones pertinentes del lexicón, el lector tenga, de entrada, conocimiento de cómo leer y diferenciar las letras griegas.

Del estilo

Para mí, hablar, leer y escribir, constituyen una posibilidad y una opción eróticas. Me solazo con los vocablos y, simultáneamente, me sirvo dellos para expresar, como buenamente alcanzo, mis emociones o ideas. Obviamente, todo eso no significa que lo que expreso sea incontrovertible o necesariamente correcto. Sólo declaro de qué modo me gusta amar a las palabras. A la lengua también se la habita estéticamente, no sólo funcionalmente. Nunca me ha gustado pensar en los idiomas como una moda o una obligación unívoca. Prefiero sentirlos y habitarlos como una

posibilidad de la que puedo gozar y con la cual, y a la cual, puedo descubrir. Me gusta contar con las palabras que la gente da por conocidas y también me place sostener aquéllas que la gente ha ido olvidando o despreciando: mantener lo consabido y recordar lo que ha estado a punto de olvidarse son para mí modos de vivir. Yo soy de quienes se alegran cuando un texto me remite al diccionario. Siento una especie de feliz ansiedad, como cuando un niño sabe que recibirá un presente. Con una nueva palabra el mundo se amplía y siento el desespero por usarla pronto en alguna frase. No es petulancia, es alegría por el ensanchamiento.

Se topará el lector con que uso armonía y armonioso con hache, aunque los más se empeñan en olvidar a la letra muda. La Real Academia Española todavía acepta su uso. Así mismo acontece con el uso de los verbo *aprehender* o *comprender*. También notará el lector que me sirvo variada vez de los vocablos *aqueste*, *aquesto*, *aquesta*; *deso*, *desa*, *desos*, *desas*; *deste*, *desta*, *destos*, *destas*; *deso*, *desa*, *desos* y *desas*; *dello*, *della*, *del* y *dellas*, etc. Conservo las tildes en *aquéllo*, *aquéllla*; *ésto*, *ésta* y demás cuando reemplazan a un sustantivo previamente mentado. Me empeño en conservar la tilde en el adverbio *sólo*. Rescato deliberadamente, pero no sólo en el presente trabajo, el adjetivo propio y propia. Así con múltiples otros vocablos que ahora no recuerdo y que hice parte de la cotidianidad que me configuro. Como fuere, aún aquellos usos están avalados. ¡Y aunque no lo estuviesen!

No habla lo anterior de una petrificación espiritual ni de una imposibilidad de aceptar los cambios de una lengua viva, sino de un modo de sentir y de disfrutar de lo que me fue legado. Quien, como yo, ha crecido y vivido con el greco demótico y *katharévusa* sin sentirlos excluyentes, entenderá el placer que tenía Cavafis de poner en un mismo poema, por ejemplo, un sustantivo de la tercera declinación en el nominativo al modo antiguo en una estrofa y, luego, dos más abajo, otro sustantivo también de la tercera declinación pero esta vez a la usanza contemporánea. No he intentado jamás que mi placer le sea impuesto a nadie más. ¡Halle cada quien la pulcritud de la que quiera gozar, como en el amor! Poco les pido a los transeúntes: ¡Permítanme pintar con palabras las imágenes que emerjan de mi espíritu!

Espero que este gusto cromático, musical y literal, no le entorpezca al ignoto lector su atención y cavilación. La hoja en blanco: un lienzo que invita al juego, un espacio seductor y lúdico en el cual elegirme, conformarme y recrearme.

¡Buena lectura, oh ignoto! Agradezco si se ha acercado usted a este *thēma*.

El autor.

Medellín, Colombia. Agosto de 2020.

Capítulo I. Del esperanzado

*Ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχροὺν παντὶ τῷ θεῷ, τὸ δὲ καλὸν ἀρμοστών¹
Πλάτωνος Συμπόσιον (206 d)*

*ΣΩΚΡΑΤΗΣ: ...λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειῖξαι, οὐ τι
τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν
ἐκείνων.*

ΦΑΙΔΡΟΣ: Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῷ νέμεις;

*ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ
καὶ θεῷ μόνῳ πρέπει· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιούτον τι μᾶλλον τε ἢ αὐτῷ
ἀρμόττοι ἐμμελεστέρωσ ἔχοι
(Πλάτωνος Φαῖδρος. 278c7-278d6)*

¹ “Para todo lo divino, pues, lo inarmónico [ἀνάρμοστον: *anármoston*] es lo vituperable; así entonces, [para todo lo divino] lo bello es lo acompañable [Τὸ ἀρμοστών (*To harmottón*): lo encajable, lo que *harmoniza*]” (Platón, El simposio, 206 d).

“Sócrates: ...y si hablando él mismo es capaz de demostrar que los escritos son ordinarios, hombres de tal naturaleza no deben apelarse según aquellos escritos sino conforme con la acucia de aquéllos.

Fedro: ¿Cuáles, pues, son los nombres que les destinas?

Sócrates: El de sabio, Fedro, me parece demasiado grande y adecuado sólo para el dios. Pero el de amigo de la sabiduría [*philósopho*], o algún otro por el estilo, armonizaría [ἀρμόττοι: *Harmóttoi*] y se tendría más melodiosamente” (Platón, Fedro, 278c7-278d6).

Fábula de lo inefable e insensato

Iníciase con fábula originaria. Todo μῦθος, recuérdese, sostén de una verdad:

En algún instante arcano e ignoto, obscuro e inalcanzable ya para nos, un relámpago rasgó el firmamento; percutió su trueno a la natura. Ese torvo día, acaso esa nefanda noche, un golpe, un πλῆγμα, alteró entrañable y plenamente a un ente, por nombrarlo de algún modo posible.

En virtud del golpe, este ser resquebróse apareciendo para sí por vez primera bataneado y descentrado... naciendo ya que renacido. Desde entonces, ente de otro modo continuamente fluente, obligado a nominar y a entender su condición a posteriori sentida como nueva, acaso debido al cotejo con lo observado en otros animales.

Bastantes, impelidos por el afán de su condición, denominaron a aquéllo volición erótica; otros, más escuetos: don primordial *nycterino*; algunos fatalistas: labor de Μοῖρα y, por causa de ello, facto *moiraion*; otros, simplemente, arbitrio de Χάρις o hasta χάρισμα; otros, divinal volición; otros, participación del inteligente Σύμπαν; muchos, consecuencias del Λόγος único y múltiple, siempre providente. Algunos otros, más tardíos, lo conjeturaron consecuencia de alguna despreocupada jovial volición; otros, en cambio, más arcanos, y por ello más femeniles, afiliados a los nocturnos (o *nycterinos*), acaso también más torvos, se avinieron en nombrarlo como consecuencias de la alma Ψέα, correlacionándola con la despreocupada Δήμητηρ e incluso atreviéndose a afirmar que se trata de una misma deidad, una y tres al unísono; inclusive se atrevieron muchos otros a conjeturarlo como los resultados de los movimientos de las tres Γραῖαι. Bastantes místicos lo denominaron participación del sapiente Μέγας Νοῦς; otros, dizque efectos del γίγνεσθαι inmanente. Los más tristes denominaron σημαίνον ya al πλῆγμα, ya a sus consecuencias. Algunos más nombres otorgados en el esfuerzo por decir lo que no se presenció fueron Ἀρχή, Διόνυσος y hasta Θάνατος o Ἄδης.

Como fuere, en aras de la justicia, declárese que, obviamente, todos intentaron la experiencia mística; algunos varios, casi todos desde luego, la encarnaron para, ulterior y vanamente, empeñarse en una coja concreción de un legado referible.

Como fuere, podría por ahora mentarse que luego del *πλῆγμα* (forma que se adopta debido que denota un contacto, una *ἀφή*, signando el resultado de una acción sin fijarse en la personalidad que la ejecuta... lo que revela la ignorancia de quien ahora fabula sobre el tema), el *σῶμα* de este nuevo ente participó del *Λόγος* instaurándosele el *νοῦς* (la mente, posibilidad de inteligencia).

El suceso vivido encarnadamente produjo la intelección sensible y pasible del mundo y, subsecuentemente, de su sentido (cual intención, cual escopo). A partir de entonces: ente con posibilidades electivas de ser, ente que se sabe siendo: *ὄν ἐπιλεκτικόν, νοηματοδοτοῦν καὶ νοῦν ἔχον*.

Habría podido exclamar, el pasible, algo semejante instantes luego del conjeturado acontecimiento: “Ὅλα θολωμένα εἶναι, σάμπως ὕστερ’ ἀπὸ ἐπέμβασι δαιμόνιας χέρας, ὡσὰν νὰ ἔχω ἔρθῃ ἀπὸ βαθὺ σκοτάδι. ἮΩ!, νυχτερινὸ συναίσθημα μὲ ληθαργεῖ!”² (Chalavazis 2013 49).

Desde entonces, el ser humano sería otro, justamente porque a partir de ese instante, vertiginosamente, se constituiría en un ser humano: pasible ser surgido en virtud de una inaugural pasión (*τὸ πρότιστον πάθος*): el *πλῆγμα*. Ente sorprendido, ente sorpresivo, habitante del sentido y, por ello, nesciente de sí y del mundo.

El *ἄνθρωπος*, luego de aquéllo y gracias a aquéllo, un *παθητικὸν ὄν* estribado en la fe —su fundísima ferida e incurable presunción— en el sentido del mundo. El mundo debía tener sentido; es decir, debía ser mundo y justificarse como tal.

Se escucharía, pues, codiciando sentido, es decir, explicación, tranquilidad semántica, deste modo su trágica exclamación: “Ἀλλά, γιὰ τὸ κεῖμ’ ἐδῶ κάτω ἐς τὸ χαλί; Τὶ μ’ ἔδειρε;”³ (*Id*).

El *πλῆγμα*, *πάθος* inaugural *per se* insensato, estatuiría al ser humano como tal, depositándolo en la dimensión de otro *πάθος*, pasividad del sentido (de la significación, de la intención significativa).

Hasta aquí la fábula de lo inefable e insensato.

² “Todo está turbio, tal como sucede luego de la intervención de demoníaca mano, como si hubiese venido yo de funda lobreguez. ¡Oh, sentimiento nocturno me aletarga!”.

³ “¿Pero, por qué yazgo acá abajo, encima del tapete? ¿Qué me bataneó?”.

Qué el cosmos. Origen del poeta, de la tragedia y del filósofo

De las fábulas se encargaría el poeta. Pero en la Hélade fue conformándose un hombre posterior al poeta pero heredero del mismo; consideróse más perspicaz que aquél pero se mantuvo igualmente metafórico, no hay otra opción. A este nuevo molde de hombre se lo denominó filósofo, vocablo místico atribuido al mismísimo Pitágoras de Samos. Sin embargo, este nuevo personaje nunca le desconocería al poeta el primer lugar. El poeta había llegado primero y había ordenado primero. Aprendería de él que nombrar podía ser un intento taxativo... aunque no siempre eso. Tanto el poeta como el filósofo se situaban ante lo presuntamente divino.

El filósofo escrutaría también al *πλήγμα*. No era exento de sus consecuencias.

Se percató de que a partir del conjeturado momento inaugural, para el ser humano, el mirar, *verbi gratia*, no constituiría el mero sentido dado del mirar, la mera *ὄρασις* fisiológica, la mera captura lumínica o el funcionamiento óptico, sino un mirar recubierto e implicado por la antedicha presunción. Con esa condición denominada *νοῦς* tendría lugar la posibilidad de percatación de lo intangible y lo imposible de padecer a través de los sentidos corporales. El *νοεῖν*, posibilidad de atravesarle el sentido, la significación, al organismo. Dice Jaeger en *Paideia*: “Este descubrimiento no podía haberse hecho en otra parte que en lo profundo del alma humana. Nada hubiera sido posible hacer con tales telescopios, observatorios o cualquier otro género de investigación empírica” (159).

Codició este nuevo ser el sentido, *σημασία*, una definición-límite, *ὄρος*. Se instaura, pues, no sólo la posibilidad de significar y entender a través de lo significado, sino, sincrónicamente, la conminación a significar y a entender.

De seguro, en la arcanísima Hélade, cada quien atribuyó sus sentidos. Mas, poco a poco, más o menos, una interpretación fue legitimándose, imponiéndose sin excluir a las otras. He aquí un posible esbozo de lo que pudo ser aquella explicación: conforme levó este nuevo hombre, el desde abajo *ἄνθρωπος*, —*ἄνθρωπος* que en significando, quien signi-

ficante, se sintió abajo, se significó bajo,⁴ se legitimó a sí mismo, se situó a sí mismo, siempre como resultado de un cotejo, de un descentramiento, como un *κάτωθεν ὄν*⁵— esa nueva mirada a los altísimos cielos, cuando pudo sostenerla con bizarría y constancia a su alrededor intentando escrutar lo que él consideró le era circunstante para comprenderlo, interpretó, fundado en la regularidad de algunos signos naturales atestiguados y en la de algunos movimientos estelares que en aquella presunta estabilidad subyacía una ley (*ὑποκείμενος νόμος*); es decir, una razón ordinadora (*Λόγος*) y una causa (*αἰτία*) ordinadora (un *ἄτιος Λόγος*) entendida cual una superior volición (*θεῖα ἐπιθυμία*).

La percatación y presunción tanto de una razón legal subyacente como de una causa intencional justificaría la existencia humana en ese mundo justo. El ser humano no estaría ocupando un lugar debido a la mera insensatez. Siguiendo esa lógica, el *ἄνθρωπος* se inauguraría como un ser capacitado para examinar y corroborar allende la permisión sensorial.⁶ La conjetura se entendió a partir de allí como cualidad humana que superaría las limitaciones de los sentidos, progreso del mero presente constatable (Jaeger, 1992, 155), excentricidad padecida. Ello propiciaría la concepción de la dimensión de un pasado justificado (*ἀρχή*)

⁴ Porque hubiera podido significarse arriba, hubiera podido sentirse superior por significar, por detectar el orden. Hubiera podido elegir otra significación inicial. De ser así, nuestra civilización hubiera sido otra.

⁵ Es decir, ser que desde abajo mira si alzaba su vista pero, también, un *ἄνωθεν ὄν* si suponía a los dioses hipogeos o a seres que hubiera supuesto inferiores. Su posición, en todo caso, en la significación, dependía del resultado de un cotejo con otra cosa. La situación humana descentrada por situarse reverencialmente. Un mejor término, más que nominar al humano un *κάτωθεν*, sería nombrarlo un *μεσῆιον ὄν*. Medio entre lo de arriba y lo de abajo, sino que se definía según al lugar al que estuviera mirando, medio entre la natura sin nous y los dioses, etc.

⁶ Es decir, ser que, morando en la insistencia del sentido luego del *πλήγμα*, codicia una sensata definición de sí, de lo otro que no sería él. El ser humano, ser que habita el corte que instala la significación. La excentricidad sería la morada en el sentido. En últimas, haber recibido al *πλήγμα* que instala al *νοῦς* aparecía ya como una evidencia, una razón, de una inteligencia, de un *τέλος* que así lo habría dispuesto.

y de un futuro alcanzable (lo δέον o lo πρέπον). Pero, paradójicamente, le permitiría al mismo vidente establecer, en otra dimensión más lejana que la del presente, saber dónde no estaba y trazar una meta moral.

No hay en este orden un mero azar —habría cavilado el recién aparecido, el codicioso de límites y de significación— sino una disposición (διάθεσις), una razón de ser, de estar y de moverse. Las cosas no serían azarosamente tiradas una al lado de la otra del mismo modo en que el movimiento observado no era sentido como errático. Las cosas del mundo, se especuló, habrían sido, entonces, διατιθέμενα.

Si se evidenciaba —debió decir el emergido— una regularidad que no implicaba repetición de lo mismo —la primavera de hogaño no se identificaba con la de antaño— preexiste y subsiste una ley, una intención y constancia, acaso una voluntad de disposición. Que los astros, las estaciones, las fases lunares, solares y los estros tuvieran épocas constatables —y al cabo, medibles— permitiría concluir que las cosas no se movían de cualquier modo sino, con un buen orden. En toda regularidad subsistiría una εὐταξία reveladora de la intención al haber sido dispuestas.

Al predicho preexistente y subsistente esquema, es decir, a la regularidad evidenciable y hasta mensurable, a la llegada a un supuesto punto de partida que no implicaba una repetición exacta de lo mismo, nomináronlo los antiguos κύκλος.

Además, el alterado ente aseguróse (padeciente del imperativo en el que había quedado sumido gracias al golpe): “Lo que se me evidencia como errático no ha de ser insensato sino que ha de serme todavía incomprendible. Todo posee un sentido, una razón. El todo, mayor que yo, me supera en inmensidad. El ciclo, mayor que yo, supera mi mirada y mi inteligencia. Ahora, perplejo (ἀμήχανος), habiendo sido reducido a uno y por ello excluido del Uno supremo que se confunde con el todo (ἄπομονούμενος, entonces), excéntrico con respecto a la medida del todo (ἄμετρος o al menos ἀνάρμοστος), sintiendo en la carne la certeza en el sentido del mundo, debo correr a comprender. ¡Comprender al ciclo, mi único destino ahora! ¡Comprender mi ametría —o al menos mi parametría—, mi único hado!”

El movimiento cíclico aparecíasele cual soporte del magno todo, cual vestigio de la subyacente regia ley. Insístese; ley sobreentendiese cual volición, intención suprema. Arbitrio bello que intenciona, evi-

dencia de una perfección y de un Τέλος. A ese magno todo dispuesto cíclicamente se lo nominaría κόσμος (*cosmos*), por bien ordenado (εὖτακτος), por exornar con belleza al todo. A la condición de ser parte de ese buen orden que la regia ley procuraba se la denominó εὐνομία, y a la situación de ser conforme sus consecuencias, εὐνομος.

Michel Onfray, el controvertido filósofo francés, advierte en su libro *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, desta interpretación que, sin dudas, excede a los tiempos posteriores a los del filósofo clásico (socrático, platónico): “Los pitagóricos y su maestro decretan que el cielo está habitado por un principio único monolítico. Importada de Egipto y de Babilonia, la creencia en el mundo celeste y en el Dios-Uno propone un modelo de perfección inaccesible” (161).

La revolución filosófica de la que se versará en renglones más arriba, la que justificará el actuar filosófico y el ser filosófico —que consistirían en lo mismo— en Grecia, se manifestará, justamente, al desear superar el epíteto “inaccesible”. La subversión filosófica, pues, consistirá en esperanzarse en el acceso inteligente y drástico.

Por ejemplo, Jaeger, en su didáctica *Paideia* (159), al versar sobre la concepción de cosmos ya sólida en Anaximandro, expone la siguiente definición:

No se trata de la simple uniformidad del curso causal en el sentido abstracto de nuestra ciencia actual. Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma universal más bien que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. El conocimiento de esta norma del acaecer de la naturaleza tiene un sentido inmediatamente religioso. No es una simple descripción de hechos, sino la justificación de la naturaleza en el mundo. El mundo se revela como un *cosmos*, o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas sujetas a un orden y una justicia.

Cosmos, pues: evidencia de la existente, intencionante y subsistente ley dadora de sentido (movimiento, coordinación y justo ritmo). Signo de que las cosas, más que estar tiradas, estarían coordinadas, bien dispuestas cual una consecuencia de la legal acción, siguiendo sin reproches, siendo entonces sin rebeliones, la suprema voluntad lógica; por lo tanto, sentidas las cosas mundanas como ingentes y bellas... juiciosas y pacíficas. Vestigio de una magna forma de estar y de ser gracias a la

subsistente regia ley: justa y bellamente. Cosmos, el moderado flujo. Cosmos, justo por todo ello, belleza, divinidad, perfección y justicia. Cosmos: lo para el hombre mirífico.⁷

¿Quería atestiguar la belleza, a la divinidad, a la perfección y a la justicia el ἄνθρωπος? ¿Quería deleitarse, aprehender de ella o, peor aún, compararse con ella? ¡No debía más que alzar su mirada y sostenerla, contemplarlo detenidamente! Tanto a la estatura y condición de coordinación del cosmos como a la percatación de sus cualidades antescriptas, el nuevo ente las llamó διακόσμησις; percatación de que hay cosmos (κόσμος) a través (διά-) de todo, en todo lo visible y, acaso, lo invisible.

Con este golpe fabuloso no sólo había nacido el ἄνθρωπος, también se había conformado, gracias al nacimiento de esta criatura quebrada, justo por su renacimiento, para él, el mundo; cosmos cortado en partes correlacionadas, cosmos percatado, cosmos sentido.

La mirada esperanzada del filósofo

Luego del golpe fabuloso y de sus conjeturadas consecuencias (consecuencias de estupor, individuación y cosmética, de dotación en la certeza en el sentido del mundo), en los primeros instantes luego del bataneo, este ente renacido quedó concernido, supeditado a elegir cómo asumir lo provocado y percatado por el golpe. Se establece el primerísimo imperativo del ἦθος, impulsión electiva, condena (sin juez) por la elección (obligación de elegir). Ya que se era, elegir ser, optar por qué ser y asumirlo. En ese sentido, no había otra elección, si se optaba por la vida.

Emergió la obligación —ya que desde entonces la mirada era significada—, la necesidad, de significarse al sentirse ser, sabiéndose algo ignoto, incomprendiéndose; simultáneamente, incomprendiendo al mundo. Conminación a la elección de una postura con consecuencias significativas (semántica, signifiante), conminación por la elección gracias a los límites de la significación; con ello, asunción de las consecuencias de la misma, lo que implicó, forzosamente, un comporta-

⁷ Vid. también, acerca de esta definición de cosmos (Posada “El canto” 21).

miento ante el cosmos, ante el otro y ante sí; para el cosmos (para los dioses), para el otro y para sí.

En otros verbos, ya que ἄνθρωπος, es decir, ente que presume la significación, por lo tanto, un orden, un sentido y una intención, ente conminado a tratar de descifrar en el mundo el orden que él mismo presume. Conminación del golpe que lo funda, golpe de significación.

Este nuevo ente, entonces, presume una unión donde los sentidos no lo evidencian y lo denomina ley. La habitación en la intención significativa lo fuerza a ver una unión entre las partes que se unen a un todo, lo fuerza a corroborar un encajamiento. Los sentidos (αἱ αἰσθήσεις) captarían a la ley en sus fenómenos; el νοῦς permitiría deducir del fenómeno una ley y, además, captaría el encajamiento entre los elementos afectados por aquélla que los sentidos orgánicos no podrían evidenciar.

El ἄνθρωπος, pues, ente conminado a la presunción y padecimiento de un cosmos. Entonces, propulsado por esa misma presunción a definir en qué sentido existe ese orden y cuál su mecanismo. Al habitar el sentido, se ve forzado a demostrarlo en sí, en el otro, en el entorno. Dirían ellos: sentido que no es evidente a los sentidos pero que el νοῦς nos evidencia.

Podrían traerse, acaso forzarse para este contexto,⁸ las voces del profesor Iván Darío Carmona en su libro *Séneca. Conciencia y drama*, quien viene exponiendo de Aristóteles, para señalar la conminación a la elección luego del golpe fabuloso y conformador:

El hombre no se puede dar el lujo ante las encrucijadas que se le presentan en su existencia, según da a entender la ética aristotélica, elegir es algo que el hombre no puede eludir, es una condena que hace parte de la condición humana; hoy diríamos que es inherente a su condición de ser racional (20).

⁸ Se fuerzan sus letras porque, en su original contexto, venían describiendo a la polis ya conformada y a la actitud del ciudadano dentro della; mientras que en estas, conjeturales y fabulosas, la imposibilidad de una elusión electiva se debe a lo que se impone inmediatamente después del fabuloso origen prodigado por el golpe. Aquí, pues, condenado a elegir por haber brotado como cortado, como habitante del sentido y como ser que ha de asumir posición ante el mundo coordinado que recién ha brotado ante él.

Hoy podría formularse así: condición inexorable e inherente a la condición de ser habitante del lenguaje... en esta época donde el lenguaje se ha hecho objeto de estudio.

Según significó y ordenó este ente nacido al orden presunto, lo denominó cosmos. Cosmos, pues, una postura significativa (donde se supone la verdad con sus respectivos cortes y consecuencias significativas), es decir, consecuencias de verdad. Pudo sentir el ἄνθρωπος en esos instantes primeros fabulosos que aquí designáronse golpe, ante la percatación y suposición de las conformaciones simultáneas —suya y del cosmos— ora terror, ora consuelo.

Si sucedió lo primero, es decir, si se optó por la primera postura, advino una sensación de imposibilidad ante el cosmos y ante sí, sensación de precipitación, de desconsuelo (ἀμηχανία, ἀπορία). Imposibilidad de entender plenamente, imposibilidad de suportar cómodamente la condición de ser y de contar sólo con el deseo, entonces con el padecimiento ante la ley que se opone, de llegar a ser otra cosa que no esa ley.

A esta postura puede denominársela sensación trágica. Gonzalo Soto Posada define esta precipitación, este desconsuelo, mentando al mito trágico, tratándolo de “testimonio de un drama original cuyas secuelas se manifiestan cada día” (Soto 2010 36). En otras palabras, lo trágico se despliega en lo cotidiano, en lo humano, en el constante presente pasible.

Mas la tragedia no reviste una resignación. La resignación supone una renuncia y ausencia de toda lucha. La tragedia humana radica en haber visto lo divino —haber observado de frente a eso que lo conforma como una especie de κῆρυξ ὄν— y, podría ser, querer alcanzarlo sin poder, debido a las humanas limitaciones o, al contrario, desdeñarlo para optar por los propios deseos de gobernar y gobernarse. Es decir, la tragedia señalaría la lucha de lo humano por darse un lugar, ya sea intentando alcanzar a los dioses, a lo divino entendido como una meta o, al contrario, intentando gobernar y gobernarse, teniendo por verdad al imperativo de sus propios deseos.

Declárase una interpretación, un reconocimiento luego de una significación, primero, de un lugar: existe lo divino, existe una ley. Segundo, de un lugar de sí: estoy acá y en estas condiciones. Tercero, yo quiero ser otra cosa más allá del lugar que habito. La lucha se entiende como acto de la interpretación.

Así entonces, lo trágico supone, de alguna manera, aunque es reductiva e injusta esta afirmación ante un tema mucho más vasto, la percatación de las posibilidades humanas cotejadas ante lo divino, intentando darse un lugar divino con las posibilidades humanas. En otros verbos, lo trágico se instala irremediablemente, “ínstitamente”, como consecuencias pasibles para el ser que no puede más que significar-cortar. Este ser padece las derivas de las significaciones que pacta, del orden —siempre moral— que instala y de sus subsecuencias de verdad.

Ya para los tiempos de la tragedia ática, que se sitúa del lado de la moral virtuosa filosófica, la lucha humana era producto de la definición que se le dio a lo humano en relación con el cosmos. Esta percatación se vuelve lucha, casi siempre perdida, ante otras potencias mayores. El deseo humano, siguiendo la lógica de esta interpretación, siempre será lábil, siempre errará si no opta por la vía recta y justa de la volición divina. “El pesimismo, la melancolía, la angustia, están en la tragedia, en el mundo de los dioses” (Zambrano 31). Aunque la tragedia ática le sirve a la moral del discurso filosófico, todavía tiene que signar, para poder ejemplar, la rebelión humana ante el discurso moral.

Sin embargo, la dignidad humana (se afirma ahora en contra de la tradicional moral filosófica de la época clásica) estaría en que intenta con celo abrirse un lugar pese a las consecuencias funestas de la interpretación que inicialmente eligió.

El sentimiento de precipitación se estriba en el entendimiento de los límites humanos ante esta ley mayor, ante las potencias más fuertes que aplastan con facilidad los deseos humanos, los cuales casi siempre se enseñan como injustos al compararse con los preceptos superiores o ajenos.

Afirmará A.-J. Festugiere en su libro *La esencia de la tragedia griega*:

De ahí que, en este problema capital que plantea la tragedia griega —el insecto humano expuesto a la fatalidad sobrenatural—, el primero de los trágicos, Esquilo, haya buscado una solución en la idea de la justicia. Si el hombre sufre, es necesario que haya sido culpable: sin ello, el Dios justo se viene abajo (17).

Cada que el hombre alza su deseo, cada que lucha por él, si éste contradice la divina volición, se le llamará codicioso, injusto, excedido, loco, protervo. Aquí adviene el padecimiento, consecuencia del lugar

donde se ha supuesto la virtud, verdad cósmica, y de la cotejada definición del ἄνθρωπος.

A propósito del entendimiento trágico de lo humano, el profesor Cardona en su libro de Séneca ya mencionado refiere:

En la tragedia griega, por ejemplo, se hace presente esta conciencia que el hombre había adquirido acerca de la brevedad de su existencia, se muestra ese cara a cara con la muerte, con el destino, con el riesgo de perderse en la absoluta nada del ser... (13).

Sin embargo, se dijo, la tragedia no es ni una mera atestiguación o reflexión sobre la brevedad de la vida —los poetas épicos también lo sabían y lo cree casi cada persona cualquiera—, no implica la muestra de una mera resignación a las leyes cósmicas, sino también la evidencia de una insurrección en contra de una resignación ante lo inexorable en pro de una moral todopoderosa.

La tragedia ática revela consecuencias, se enfatiza nuevamente, de una interpretación de sí y del cosmos para los tiempos filosóficos clásicos, pero, a su vez, señala para poder hacer tragedia, una insurrección ante la interpretación, un lugar dentro de la interpretación, una rebelión contra la ley moral del cosmos, contra la virtud del filósofo. Se declara a ese lugar como lugar meramente humano.

La sensación trágica implicaría un torvo enfrentamiento de la muerte, intentando forjarse una posición vital ante lo superior inevitable. Implica, sabiéndolo, una constatación del deseo humano como poder y posibilidad de decisión, como capacidad para optar por otras vías, aunque siempre recibiendo iras ajenas y divinales, es decir, morales.

Paradojo, mas la sensación trágica resulta en virtud de la mortal noción instalada del πλῆγμα fabuloso, fundador e inicial; noción mortal resultante de la emergencia del ἄνθρωπος, de su génesis. El hombre se sitúa, dividido, entre la ley divinal constatada y las limitaciones del deseo humano o, también, entre las nociones de las leyes morales ajenas y antitéticas al deseo del sujeto.

A la ley ajena sólo la padece el ser humano tratando de hacerse un lugar diverso. Todo padecimiento trágico es insurrecto porque se opone a esa ley en forma de ἀμαρτία. El extravío siempre se opone a una volición ajena.

Si, por otra parte, acaeció lo segundo, si se eligió la postura que se denominó sensación de consuelo, brotó entonces la sensación de la posibilidad de saber de esa ley y, con ello, los subsecuentes ánimos y empuje por conocer lo que se presentaba ante los ojos.

Es decir, ambas posturas se definirían según se significara la ley. En esa significación hay, siempre, consecuencias cósmicas. La postura de propulsión toma otra significación de la ley divina. Ya no sería aquélla algo que se padece como obligación opuesta al deseo, sino algo que se admira, algo que debe ser aprehendido e imitado. La ley ya no sería volición sentida como contraria.

No obstante, en esta segunda postura posible, se constata una definición de lo humano: extraviado, producto de la posición de la verdad virtuosa externa a él. Lo humano sigue siendo lo incompleto en sí para esta segunda postura. Un ser consciente, sí, pero para interpretar que había salido de un telos, lo cual acarrea infelicidades, desdichas y cuitas. La promesa de esta segunda opción radicaba en la posibilidad de poder volver a la plenitud y perfección perdidas, posibilidad de llegar a ser, a vivir, conforme con el afuera perfecto y virtuoso. Postura de consuelo, pues. Postura supuestamente optimista, propulsiva, pero requiriendo para justificar al optimismo una definición de hombre incompleto, extraviado, inmoral.

Nietzsche criticaría sin miramientos esta posibilidad. Toda virtud así entendida dejaría al hombre con una sensación de ser lo que no se debe, de habitar y de ser (en) una falta resultado del cotejo con la virtud, y con un anhelo producido por ese mismo cotejo: tener que ser lo que no se es, la perfección exotérica, ajena. El deseo de ser sintiéndose sin falta, siempre se sentiría como pecaminoso o como incivil. Sirvan las palabras de Heidegger en su texto sobre Nietzsche: “El ente, lo que es, no debe ser apreciado de acuerdo con lo que debe ser o lo que está permitido que sea” (Heidegger 2014 154). Por ello, acaso, Nietzsche afirme en su *Así habló Zaratustra* que ninguna virtud brinda embriaguez (245).⁹ El súper hombre nietzscheano es, en ese contexto, antifilosófico

⁹ La exhortación completa se da en el siguiente contexto: Zaratustra llega a un pueblo y exhorta a quienes contemplan a la virtud como algo excelso,

ya que supera la virtud de la herencia platónica, virtud universal, metafísica, única para todos y por siempre. Es, más bien, un cínico el súper hombre, se expresa cual un Diógenes. Toda consecuencia padeciente dependerá de las lógicas de la verdad pactada y de la legitimación o no que cada persona le atribuya a esos pactos.

Con Nietzsche surge la pregunta de ¿para qué instalar la virtud? Ello asesinaría a la tragedia ática, no al gozo por vivir del ser que se sabe finito que supone Dionisos en las silvas, verdadera tragedia: no el llanto, no el sollozo ante la moral divinal, sino el berrido espumoso del macho cabrío en pleno estro.

Sin embargo, eso no aconteció en la antigüedad. Los trágicos, acólitos femeniles y dionisios, fueron excluidos o integrados en la moral de la polis. Se privilegió la postura moral, única aparentemente posible para sustentar una polis, cierto orden, cierto bienestar social. La segunda postura que aquí se denomina de propulsión, postura esperanzada, contiene en sí misma el alto costo de la definición de lo humano como un ser “todavía no instalado en la virtud”. La función de la filosofía,

sublime, que termina por aminorar la condición humana tal como es, tal como puede expresarse. Anunciando su Superhombre, entonces, arguye contra aquéllos “virtuosos moralistas”: [llegará la hora en que digáis] “¿Qué me importa mi virtud! Todavía no me ha procurado un momento de embriaguez” (245). Es decir, la virtud criticada por Nietzsche, aquélla que se sitúa exógena a la condición humana, que lo significa con desprecio, que hace que se instale una falta en la condición humana, luego de la comparación con dicha virtud; pone en entredicho a la virtud que impide la expresión de la condición humana vital, libre.

Para el filósofo alemán, la virtud única debería ser la condición humana en sí misma: esotérica que no exotérica, verdad “idiotípica” y liberadora del deseo que no verdad universal impositiva y obliteradora del deseo; virtud que permita vivir sabiendo que se tiende hacia la inexorable muerte, que permite vivir “inmoralmente”, es decir, sin comparación moral impuesta que minusvalore. En últimas, virtud que permita la emergencia del deseo humano gozoso, hedónico, ánthropos dionisio. Entonces, sólo así se justifica su afirmación —que de no tener en cuenta lo explicado parecería contradictoria— del mismo Así habló Zaratustra, unas páginas más adelante: “Yo quiero a quienes aman su virtud, porque la virtud es la voluntad de morir y una flecha de deseo” (246).

entonces, advertir de la virtud; en consecuencia, establecer una esperanza moral, percatar al sujeto de “su falta”, para prometer una felicidad. Pudo haber sido otra definición, pero prevaleció esta. La filosofía, entonces, llega como una nueva postura, respuesta ante la arte poética, ante la tradición, mas nunca sin ella.

La filosofía, nuevo discurso, nueva significación

Cada que aparece una nueva significación, se elabora un revolcón moral. La postura de consuelo plantea otra moral, otro ἥθος que no el de la postura de precipitación. Aparece la posibilidad de conocer como posibilidad para ser otra cosa. Que la ley fuera no una obligación de un yo divino sino un inconsciente devenir natural, haría emerger la esperanza por conocerla. La ley no sería más enemiga o un imposible de entender o de encarnar, de ser. En vez de agachar la testa humillado o en vez de alzarla sintiéndose horrorizado, el ser humano pudo, con esta nueva propuesta discursiva, alzarla, con cierto orgullo, en virtud de la nueva significación.

Por ello, sensación de elevación, de propulsión. Ascenso en comparación con la postura trágica. Propulsión como sensación de poder ser, de poner el deseo en lo divino, antes inaccesible a no ser que los antiguos dioses decidieran divinizar a algún mortal. Ahora, cualquier mortal podría acceder a lo divino, sin necesidad de ser héroe noble o aristócrata de cuna. “Y así vemos que en Grecia el optimismo, la esperanza, se abrió paso a través de la vía del pensamiento. La razón, el hermosísimo descubrimiento griego correlativo al ser, era liberadora. Razón y esperanza iban entonces, juntas” (Zambrano 31).

El filósofo presume, impone en su presunción, una excentricidad para pretextar una esperanza. María Zambrano en su libro *Filosofía y poesía* declara la esperanzada intención de la filosofía como la humanización de la justicia (31). Sin embargo, esta esperanza esconde una nueva forma de dominación, aunque bien intencionada: El filósofo sitúa una falta moralizada para pretextar una tendencia ascendente y moral. La filosofía pone la virtud en la altura para poder ser el amo del método que tiende a ella, aunque tiene a su favor que hace responsable a cada ser humano de su existencia.

El revolcón filosófico propuesto por Sócrates se opuso a la aristocracia, pese a que mantuvo las antiguas ideas épicas y poéticas de virtud y excelencia para resignificarlas; se opuso también a quienes cobraban y pagaban por el saber, arguyendo que la sabiduría era posibilidad de todo humano y, desde luego, refutó con vehemencia a quienes creían ostentar el lugar de la verdad alcanzada y supuestamente comprendida.

Jaeger da en el clavo cuando apunta que esta sensación de consuelo surge cuando el ser humano niega algo de su muerte, cuando aparece la idea oriental, acaso pitagórica u órfica, de que no todo desaparece con la mengua y desaparición del cuerpo, sino que algo se mantenía. Es decir, cuando aparece la posibilidad de alcanzar la eternidad del cosmos contando con una inmanencia, con algo que permanece y que puede alcanzar a lo divino.

Lo divino cambia de lugar, ya no sólo habita afuera en los dioses, sino que en el sujeto mora algo de lo divino que puede fundirse inmanente en lo externo divinal. Se le indica al ἄνθρωπος, a modo de signación luminaria y reveladora, de sacudida espabilante, de ἀφύπνισις se diría hoy, entonando con esperanza que él, el ser humano, participa de la divina Ley, ya que parte del cosmos. Esto le brinda una parte divina y excelsa en sí que en griego se denomina ἔνθεος.

Esta es la nueva interpretación de la ley ajena, divinal: posibilidad de alcanzar lo divino y no morir extraviado, inmanencia del yo inherente a esta nueva moral. Todo es, de algún modo, divino. Lo clarifica Jaeger en su *Paideia*:

La sobria mirada del espíritu de investigación ofrece al hombre, en la profundidad de la naturaleza, el espectáculo del devenir y el perecer incesante, gobernado por una legalidad universal indiferente al hombre y a su destino insignificante y que trasciende, con su férrea “justicia”, su breve felicidad. De ahí que surja, en el corazón humano, como una fuerza interior que se opone a esta dura verdad, la creencia en su destino divino. El alma, inaccesible al conocimiento natural, se muestra en este mundo inhospitalario como un extranjero anhelante de su patria eterna. La fantasía de los simples pinta la imagen de una vida futura en el más allá como una vida de goces sensibles. El espíritu de los nobles lucha por su propia afirmación, en medio del torbellino del mundo, con la esperanza de una redención en la plenitud de su camino. Ambos

coinciden, sin embargo, en la seguridad de su más alto destino. Y el piadoso que llega al umbral del otro mundo pronunciará como santo y seña de la fe en que ha fundado su vida la intrépida sentencia: “También yo soy de la raza de los dioses” (166).

No se afirma, de ningún modo, que en la posición trágica no pudiera conocerse; de hecho, la posición trágica es una manera de ser y de conocer porque, necesariamente, es una manera de (asumir el) padecer. Toda cosmética supone una posibilidad de conocer y de padecer. Se conocería, de alguna manera, la verdad inevitable y las terribles verdades del padecimiento.

Esta segunda posibilidad de mirada ante lo dado —ante lo “dato trágico”, elección ante eso dado— permitió el advenimiento de la filosofía.

La filosofía se sobrepondrá a la mera sensación de precipitación contando con la tradición épica pero ponderándola, a veces vehementemente, contando con la tragedia humana, con el dolor de existir y con la posibilidad trágica de conocer, con las angosturas del existir pero cuestionando aquella postura en el mundo, sospechando de la posibilidad de que fuere aquélla la única opción, poniéndola en crisis (Carmona 12, 14).

Al proponer un nuevo ἦθος, entonces, supone una revisión del lugar de la ley en el orden; por lo tanto, una resemantización de lo divino y, desde luego, del lugar del sujeto ante lo divino. Resignificación de la virtud; ergo, reasignación semántica de la verdad y del poder. Si antes el sujeto caía, ahora podía volar hacia la morigerada Ley. Si antes la ley no permitía ser, ahora se podría elegir ser la ley.

Empero, el costo seguía siendo muy alto: propone un imperativo moral al ἄνθρωπος: “¿Sé la ajena ley que no te es tan ajena!”, “¿Abandona tu extravío, la vida que tienes, para, llegando a ser cósmico experimentar cotidianamente, en vida, la felicidad y, acaso la sabiduría tan ansiada!”.

La filosofía, al menos algunos de sus representantes iniciales, nace desprovveyendo a los dioses de la noción caprichosa de yoes humanizados y le devuelve esa noción al hombre. La ley divinal no obedecerá a un capricho o a peleas olímpicas. Se despersonaliza a los dioses para que aparezca la redención del hombre como pequeño yo conocedor. Si los dioses existen como entidades, acaso no sean caprichosos, sino

reflejos del cosmos: morigerados, perfectos, felices,¹⁰ armoniosos. Así justifica la filosofía su promesa propulsiva: la ley ya no es caprichosa, individual, sino cósmica. Seguirla no podría ser un capricho. Más bien: no querer verla, no perseguirla, se denominaría estulticia, locura, extravío deseado, necedad, mantenimiento en la ὕβρις, ἀμαρτία pese a las advertencias.

En ese sentido Jaeger recuerda en su obra *La teología de los primeros filósofos griegos* la postura de Aristóteles al mentar de la teología de los poetas y, desde luego, de las primeras ideas de lo divino que tenían los filósofos naturalistas o presocráticos:

Escritores anteriores a Aristóteles advirtieron ciertas relaciones entre algunas ideas de los filósofos naturales y las de los más antiguos poetas griegos. (...) [Aristóteles] Los llama, en efecto, πρῶτοι θεολογήσαντες, exactamente como desde el mismo orden de ideas habla de los más antiguos filósofos, los πρῶτοι φιλοσοφήσαντες. Esto implica que ya en el siglo IV podía usarse la palabra θεολογεῖν en un sentido muy propiamente aplicable al θεολογεῖν de los filósofos. Pero cuando Aristóteles emplea la palabra πρῶτοι, ésta entraña además la nota de algo no desarrollado y primitivo, de algo a que debe seguir una etapa más alta de desarrollo. En otro pasaje opone los filósofos a los antiguos teólogos del tipo hesiódico: Lo esencial a los filósofos, dice, es que proceden por métodos rigurosos de demostración; los teólogos, en cambio, son μυθικῶς σοφίζόμενοι. Esta es una fórmula llena de sentido; pone de manifiesto a la vez un factor común y un elemento diferencial: los teólogos se parecen a los filósofos en que promulgan ciertas doctrinas (σοφίζονται); pero no se parecen a ellos en que lo hacen en forma mítica (μυθικῶς) (15-16).

Habría que afinar agregando que el verbo σοφίζεσθαι significa “adquirir una sapiencia”, “alcanzar la sapiencia”, “transmitir esa sapiencia” y hasta “vivir conforme con esa sapiencia adquirida”. “Se trata de un auténtico σοφίζεσθαι aunque sea μυθικῶς” (ídem 19). Si los teólogos pue-

¹⁰ Herencia esta de tiempos de Homero, cuando se los denominaba “felices dioses”.

den alcanzar una sapiencia, será por otras vías. Entonces la diferencia yace en el método: los unos lo alcanzan por las vías de inspiración, por metáforas “algo oscuras” ya para la época filosófica clásica, mientras que el filósofo clásico lo hace a través de un logos racional. Entonces, como se ve, no les está vedado a los poetas la verdad de lo divino. Ellos viven la verdad de otro modo, Aquélla llega a los poetas luego de una funda preparación, dieta y limpieza, fueron los primeros que con sus palabras lograron esbozar de lo divino, pero se quedaron en el placer del padecimiento y en la “bruma” del mito, fueron, como los denomina Jaeger (17 2013), una suerte de figura anónima para la posesión de las musas. Los filósofos deben adoptar una actitud activa, energética ante la verdad, deben ir a buscarla para nombrarla, para entenderla, para alcanzar un padecimiento último en virtud dese entendimiento.

Esta posición llevó a Platón a tratar el tema de a qué verdad divinal puede alcanzar el poeta en *Ión* o de qué manía puede participar el filósofo en *El Fedro* y en *El simposio*.

Cambian para la filosofía, pues, con respecto a las anteriores concepciones, las definiciones de lo humano, de lo divino y de ley. La ley ya no será el incompreensible capricho de un pequeño dios, sino una ley única sin caprichos. Será la justicia perfecta y cíclica de la natura. El hombre ya no verá temible a esa ley, sino mirífica. Servirla o querer imitarla no será más un acto servil o temeroso sino un acto admirable.

La ley no tendrá un yo encarnado en una deidad, sino que ahora la filosofía instala la noción del yo como buscador que necesita de un tú, otro yo, para dialogar. El filósofo puede mirar distinto al poeta épico, entonces, conocer distinto.

La filosofía será, sí, una ruptura con la épica, con la más antigua tradición poética, pero, al tiempo, una reinterpretación de lo heredado. “No hay duda alguna de que la idea filosófica del cosmos representó un rompimiento con las representaciones religiosas habituales” (Jaeger 2013 159). Jamás un abandono desdeñoso; más bien, un abandono cuidadoso, luego de haber escrutado analíticamente. El amor a la verdad debía primar más que el amor a la tradición, a las costumbres o a las personas particulares.

Tráiganse los luminosos y aportantes verbos del profesor José Antonio Míguez, que se encuentran en la introducción a las obras completas del alado Platón:

Las deidades míticas de la antigua poesía estaban maculadas por todas las formas de la flaqueza humana, pero semejante idea de los dioses era incompatible con la concepción racional de lo divino que tenían Platón y Sócrates. Así, pues, al proponer Platón en *La república* ciertos τῦποι περὶ θεολογίας (ciertos esbozos de teología), brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios (Platón 14 1966).

Querrá la filosofía ascender, querrá propulsarse, querrá saber del cosmos y de sí, no importando el costo, los rompimientos que hubiera que proponer, los poderes que se enojasen o hasta el rechazo de una cultura entera, acostumbrada al ensueño. Se impondrá la filosofía, primero, saber de las causas de lo observado; segundo, establecer sus esencias y categorizaciones. Tercero, permitirse una forma de vida honesta, conforme a lo aprehendido intelectualmente. Con la filosofía se instala el problema del conocimiento, se examina la verdad.

La filosofía le brinda con ánimo sincero una oportunidad de lo que entiende por realización del deseo humano, de la existencia humana, de la felicidad. Sin embargo, no será cualquier deseo, no se trataría de cualquier felicidad, no se lograría de cualquier modo. Como se ha mostrado hasta el cansancio en estas letras negras, se debía tender hacia el metro divino que ya venía siendo de siempre, acompasarse, armonizarse con el metro que se mostraba en su actuación a los ojos.

He aquí una herencia del pensamiento trágico; el deseo no debía extraviarse en la frivolidad individual, debía vivirse conforme la ley. De nuevo, aparece la posibilidad de que el deseo fuese una consecuencia de la negación del deseo, ya que podría contrariar a la armoniosa existencia.

Para la filosofía, en esta propuesta de propulsión, no se tratará de saber del padecer extraviado sino de saber para propulsarse y lograr ser sin sufrir o, al menos, sufriendo menos. ¿Cuál el problema de la filosofía? Nombrar, categorizar, acusar, establecer correctamente, evitar el error ilusorio de haber entendido. Entender mal supondría seguir extraviado, arruinar a los demás por tener una idea errónea de la armonía. Entonces, entender bien, decir bien, conceptuar bien sería un acto de vida o muerte para el filósofo. No se trataba de un mero acto conceptual vano, sino de algo que tendría consecuencias en la felicidad de la humanidad.

He aquí el peso que la filosofía echó sobre sus hombros al promulgar el revolcón discursivo: entender erróneamente supondría un tomar un metro erróneo por correcto, una definición divinal errónea y un ser erróneo por veros. Importante por ello, era un ver bien (εὖ βλέπειν) para luego discernir bien (εὖ νοεῖν) y, así, llegar a un conceptuar bien, a un bien decir (εὖ λέγειν). La eunomia supondría ser correctamente (ὀρθῶς εἶναι), conforme (κοσμικῶς) y honestamente (ἀρμοδίως).

Adoptaría para sí la filosofía en primera medida, y sugeriría para los demás, la posibilidad de sentir al mundo cual mirífico prodigio, cual una maravilla, cual un θαῦμα, *mirum* accesible, estatuyendo revolcando la postura inicialmente trágica, sugiriendo al conocer como medio para poder ser distinto y actuar distinto, proponiendo una torsión del hombre meramente trágico antes avasallado por las grandes potencias, prometiendo alcanzar la condición del hombre que superara la condición de aporía, de imposibilidad, de desconsuelo. Propondría entonces la posibilidad de un hombre que se superase a sí mismo gracias a sus mismas condiciones. Antes pues, la mera precipitación, sabiendo de ella; ahora, la posibilidad de una propulsión, que no una negación de la tragedia de existir sino la inclusión de una esperanza ante la tragedia.

Así, en la época dorada que va desde Esquilo hasta Sófocles, la tragedia serviría como drama educativo al servicio de algunos valores filosóficos.

La filosofía pondría entre su manojito de cartas a la vida esperanzada, desde luego, aferrándose a las paredes de la brecha existencial corroborada en la homérica jovial cuita: “ὦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοῦς βροτοὶ αἰτιόωνται· ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ’ ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε’ ἔχουσιν” (Od. I 32-35)¹¹ y la posibilidad que Esquilo presenta en las *Euménides*, cuando Atenea le entrega la propiedad de la justicia al ser humano.

Con estas letras examinadas a la luz de la filosofía, el hombre, ya que ineludiblemente hombre, no estaría tirado en el mundo para padecerlo incomprendiendo, para simplemente ser en el mundo sin otras

¹¹ “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas”.

posibilidades. Ser humano implicaría poder saberse inexorablemente en el mundo, pensarse como finito en el mundo. Así, entonces habría surgido un nuevo grito existencial que pudiera decirse más o menos así:

¡No sólo vivimos el desconsuelo – habría exclamado el filósofo- no sólo somos meros ἀπορούμενοι! ¡Podemos ser algo más! ¡Cual el pez volador, podemos saltar, superarnos, mirar allende así debemos caer de nuevo! ¡Mucho de nuestro desasosiego se debe a nuestro propio actuar y vivir! ¡Somos responsables del obrar con nuestras παθήματα! ¡No busquemos más en los dioses las causas de nuestras desdichas o alegrías, desprendámonos, no culpemos a otros, queramos dentro de nos! ¡Si nosotros nos traemos nuestros propios males, pues, entonces, también tendremos el poder de traernos nuestros propios bienes!

En ese sentido afirma Wener Jaeger en su *La teología de los primeros filósofos griegos* que la filosofía será un acto de confianza en el hombre (29).

La filosofía reniega de la vida resignada e inerte para preguntarse por los límites de la existencia, por los límites de la humanidad, para constreñir y potenciar sus posibilidades. Posibilidad de inquisición, de sapiencia y, por ello, de asunción de otras posibilidades, asunción sapiente y responsable. Justifica, así mismo, a la vida como una tendencia a la virtud entendida y definida.

La filosofía, oportunidad de acción, adopción de una postura existencial ante el devenir, verso de la mirada, posibilidad de alteración vital que se aprecie en el momento en que se vive.

Estribado en el deseo de saber, podría el filósofo, (esa nueva particular manera de ser un ἄνθρωπος), escrutar las leyes más profundas para alcanzar una respuesta a su propia condición. La vida esperanzada, entonces, se incluyó como la εὐκαιρία de la filosofía, como el momento oportuno, como la ocasión decisiva.

Paulatinamente, se propondría al cosmos no cual una amenaza que precipita, sino como una posibilidad de ascenso, un acceso al saber subyacente, una comprensión superior, una sabia respuesta para las inquisiciones humanas... esto llevaría a la posibilidad de una distinta actuación, posibilidad de alteración de sí para ser y actuar diferente, hacia otro escopo más que el del mero existir. En tiempos del Imperio,

Séneca todavía le dictaba a Lucilio en sus *Epístolas morales*: “se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum”¹² (Ep. IX, 13).

Entonces, la filosofía establecería un ἥθος esperanzado, una esperanza para el humano, desde luego, costosísima. Dependería, obviamente, de que el ἄνθρωπος eligiese curar su habitación trágica, que deseara superar la resignación de “estar tirado en el mundo”, del “desconocimiento del mundo”, para convertirse en un ansioso por conocer, no para regodearse en la vana erudición, sino como posibilidad para alterarse a sí mismo, para ser otro hombre, hombre mejor, sapiente. Esto exigía, empero, responsabilidad hacia sí mismo, en primera medida. En otras palabras, la filosofía, queriendo saber de lo divino, encuentra un deber ser que lo obliga a hacer del hombre un objeto de estudio para sí mismo.

La profesora Diana Lucía Lacan Torres en su artículo “La filosofía en Grecia: un encuentro entre mythos-logos”, lo resume del siguiente modo:

El cambio es substancial: lo que antes era concebido como designio de los dioses, ahora se concibe como el resultado de las acciones humanas y como consecuencia directa de asumir o no, con responsabilidad, los actos que comprometen el curso del destino humano.

Una de las consecuencias que se deriva de esta noción de responsabilidad ética y política, tiene que ver con el compromiso que cada quien asume con el destino que le es propio de tal modo que sea posible dirigir sus acciones de manera, crítica y responsable. En suma, comienza a validarse la idea de que cada ser humano es el artífice de su propia vida, lo cual implica que cada acción cometida incide en la vida particular y, por supuesto, en la pública. Tal sentido de responsabilidad va en contra de las creencias tradicionales, según las cuales, el dominio de la vida humana permanece intervenido por la voluntad de los dioses, sin admitir la posibilidad de sustraerse a ello (Muñoz 2009 10).

¹² “El sabio se contenta consigo mismo para vivir feliz, no para vivir simplemente”.

Filosofar, morar como filósofo, contaría en el mundo como ardua posibilidad de una opción beata. Morar no sólo trágicamente, pues, sino también confiadamente. A esta confianza, esperanza se decía anteriormente, se la denominará *φιλία*. Ésta se definirá como un poder sobre sí, una *ἐγκράτεια*, y una posibilidad de conocer.

La admiración como inherencia para el mirar filosófico

He aquí que tanto la posición trágica como la filosófica torsión y vuelco de la primera, consistieron en interpretaciones, en asunciones significativas.

Para lograr el ansia de elevación, el hombre debió haber sido primeramente sojuzgado, debió sentirse, interpretarse, como inicialmente horroroso, insuficiente o parvo para justificar la ulterior propuesta de alteración, presumiéndolo abajo para proponerle un arriba.

La tradición greca más arcana ya situaba al hombre en errante¹³ condición, en paulatino alejamiento de lo divino y perfecto, en un constante caminar errático; las generaciones envilecíanse irremediablemente habiendo surgido de áureos seres y degenerando en los héroes fundadores de las polis; permutando desde la carne heroica patriarcal a las subsiguientes generaciones arrojadas que pelearon en Troya y, también, continuando desde aquéllas para arribar en el hombre común que se jactaba de descender de todos ellos pero que, en realidad, se hacía más innoble.

¹³ Aunque el castellano hereda del latín *errare* dos sentidos básicos: cometer errores y deambular, en lengua helénica ambos se diferencian. Para quien yerra o marra suelen usarse los verbos *σφάλλω*, *ἀμαρτάνω*, *ἐξαμαρτάνω* o *αστοχῶ* que suponen, en su estructura, un blanco recto que debe ser alcanzado pero del cual el sujeto se extravía o al cual no logra acceder; mientras que para quien vaga, para quien deambula, *πλανῶ*, *ἀποπλανῶ* o *περιπλανῶ*, denotando que dicho blanco no existe para el sujeto por lo que, simplemente, se mueve sin determinación, sin tendencia.

Michel Onfray en su libro *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, indica que una consecuencia de esta significación de la humana condición, a la que muchos designan como mitos de la caída o relatos de precipitación, resulta en consecuencias decadentes para la vida humana ya que implica entender al pasado como algo óptimo, a lo divino como algo mejor y a lo humano como a un inferior que debe recuperar una posición perdida (49).

Para el heleno común, el hombre se alejaba de la cristalina fuente, enlodándose, enturbiándose. Lo peor, no se percataba de su deterioro jactándose de su linaje. No en vano, en poesía —que en este caso se iguala a la épica—, al ser humano se lo llama βροτός, el errante (el que yerra, marra), sustantivo tomado del aoristo poético ἤμβροτον, proveniente del verbo ἀμαρτάνω. En eso consistiría la condición humana: ser situado en la ἀμαρτία, condición paulatinamente más alejada de lo perfecto, de lo divino, y cada vez más enraizada en la finitud imperfecta, en el amustiamiento. Esa su estatura, su condición inherente, su ἄξια, desde luego. Sin embargo, lo reprochable: el no detenerse ante ese envilecimiento para retornar, para remar contra la inercia de las aguas.

No hubieran existido quizás ni ἀμαρτία, ni ὕβρις, si no se hubiera significado y situado tal como se hizo a la virtud; es decir, si no se hubiera instalado una moral que sumiera al humano en un “todavía no eres la ley, mas debes serlo para alcanzar la felicidad”.

La filosofía, en términos generales, desde sus orígenes presocráticos, contando con esta primera intelección tradicional, supondría en la natura lo laudable y en el hombre cierta inmoderación corregible. Algunos filósofos, no obstante, criticarían más duramente que otros a la épica y a la poesía.¹⁴

Recuérdese, en todo caso, que la filosofía es hija de la poesía y no había en sus inicios una cisura. Los primeros filósofos tenían lenguaje poético y religioso pese a que muchos renegaran de la herencia homéri-

¹⁴ Podría al menos señalarse que en la elección interpretativa, la filosofía no contó, por ejemplo, con otra tradición, también poética, que designa a la natura como ὕβρις, como desproporción, como creadora de seres híbridos, de hecatónquiros y de monstruos con cien ojos, de seres que destruyen a las civilizaciones, cíclopes, silenos, centauros, etc.

ca. De ese modo, no desechó la filosofía la primerísima interpretación del humano ni de lo divino, mas la escrutó con severidad para tomar, resignificar o desechar. Lo explica así el profesor José Antonio Miguez en su introducción a la obra completa de Platón: “La aproximación racional a Dios es siempre, de todos modos, un acercamiento natural en el que la poesía mítica cobra dimensión cósmica y se hace rigurosamente, en mayor o menor grado, poesía teológica” (Platón 15 1966).

El ser humano, advertía este nuevo discurso filosófico, constituía parte del todo pero algo lo había alejado, o él se había alejado; simplemente, ya no encajaba... como debería. El verbo ἀρμόσσω implica originalmente eso, que una cosa quepa en la otra perfectamente, que encaje, que cuadre sin esfuerzo porque en su condición está el encajar, el pertenecer, el ensamblar. De allí el vocablo ἀρμονία, modelo deseable, que podría ahora traducirse en este contexto como “pertenencia encajada”, como “consistencia”, como “consonancia”, como “conformidad”, como “ensamblaje”, es decir, cual el ser, estar y obrar que permite esta forma de pertenencia.

Sin embargo, en el ser humano se verificaba, como se ha dicho, un estar en el mundo sin poder cuadrar, desencajado de él aunque vivo en él. Perteneciendo, pero inarmónicamente, es decir, sin llevar el ritmo que debería ser llevado. El ser humano aparecía como ἀνάρμοστος en medio de la “harmonía”. Su ruina consistía en su desencaje y en la ignorancia de cómo reencuadrarse. Al suponer un cosmos, él mismo conjeturó que debía haber una manera de ser que permitiese ocupar el lugar adecuado, único para él, como una pieza encajable de un rompecabezas.

Sócrates, el filósofo pivote, anhelaría a la harmonía evidenciada por él, a la supuesta en su interpretación del cosmos, pretendiendo un ascenso posible, humano y salvador, divinizador. Por eso, su lenguaje es musical, acompasado y cuidadoso. Hablar bien, supone hablar poéticamente... matemáticamente, bellamente, provocando a la pasión. Los poetas sabían de música, de metro y de lo divinal, Sócrates no podía hablar más que armoniosamente, intentarlo al menos. La manía, el furor poético, podría afirmarse ahora, era una manera de dejarse poseer por la harmonía y por la música. No obstante, Sócrates, si bien admiró a la manía, prefirió a la poética mesurada apolonia, la cual permitía el mantenimiento de la consciencia de sí y del otro, además del habla articulada. De la manía dionisia, del furor dionisiaco y de la posición de

Sócrates ante ello, se hablará en un capítulo ulterior. Como fuere, por ahora afirmese que hay intentos poéticos constantes en el hablar socrático, intentos harmónicos y musicales, sus referencias al encajamiento, a la armonía, al acompasamiento son constantes. Constituyen su anhelo místico. Cotéjense nada más los influjos musicales y harmónicos que se señalan en la traducción del epígrafe deste primo capítulo.

La poesía épica originaria de los helenos revela el germen de la condición trágica, ingresando al hado y, a su vez, a la ajena volición superhumana, la caprichosa volición de Zeus en *La Iliada*: “Διὸς δ’ ἔτελείετο βουλή”¹⁵ (*Il.* I: 5). La épica, luego la tragedia ática, retrataría, describiría (ἀπήκαζεν) la lucha pasible del humano ante la inexorable precipitación y la imposibilidad de cambiarla; declararíala la agonía evidenciada en las pasiones, πάθη. Se define allí una dignidad “agónica”. La vida, un ἀγών con otros, con lo externo y consigo.

La filosofía, entonces, se asoma en una época trágica con los deberes de educar en la virtud aristocrática. Acogerá la interpretación trágica, agónica, del humano en el mundo. No obstante, no abandonaría al hombre allí. Le propondría, originalmente, otra agonía, contando con la que ya le era dada. No sonaba muy prometedor. Más que una ἀπείκασιν, estirará la mano con una παραίνεσις, exhortación y consejo en pro de la ἀρμογή, es decir, de la ejecución y acto posible de la armonía.

Exhortaría el filósofo: “¡No es suficiente la lucha que llevas por el mero vivir, aún te falta otra, más ardua, más onerosa! ¡Insuficiente la aristocracia, el abolengo, pese a que observemos ciertas excelencias allí”. La filosofía propone un allende la épica, allende la aristocracia, allende la nacionalidad. Es decir, basta ser un ser humano que desee bastarse a sí mismo, que desee conocer lo divino de sí, que desee cuidarse. Empero, conserva el antiguo vocablo de ἀρετή para intentar reajustarlo a las nuevas pretensiones.

La filosofía entrevería en esas aguas del vivir humano, alejadas de la fuente, todavía la posibilidad de gotas puras y potables; sugeriría un inconformismo, una intención de transmutación de sí. La filosofía, se ha repetido ya, se proclamaría cual εὐκαιρία del ἄνθρωπος, como duro

¹⁵ “Y el designio de Zeus se cumplía”.

juicio del mismo. Propondría una depuración, un sometimiento a una criba de sí para extraer lo purísimo, lo pulquérrimo.

Para ir más allá de sí mismo se debía escrutar ese sí mismo. Sólo en la profundidad de sí, en la observación de sí, en el amor hacia sí mismo, en esa *φιλαντία*, estaba la pista y toda fuente de la armonía deseada. Siguiendo la lógica de la exhortación de la filosofía, puede decirse que el destino no dependerá de exógenas fuerzas, sino del esfuerzo por la detección de lo harmónico en sí. Evidénciase aquí el allende el abolengo o nacionalidad que se predecía líneas arriba.

La detección, el entendimiento y la cotidiana ejecución de la *ἀρετή* era responsabilidad de cada quien, posibilidad de cada quien, opción de cada quien. El destino sería el humano mismo, él mismo su posibilidad de elevación sin esperar más a que los dioses decidieran transformar al sujeto en constelación. El camino a las estrellas podía alcanzarse con el propio *κράτος*, es decir, con *ἐγκράτεια*. Había de buscar en sí, conocerse, para hallar lo divino íntimo del cosmos de lo que cada quien participaba, íntimo en cuanto dentro, pero externo porque sobrepasaba los límites individuales ya que esencia y fenómeno cósmicos, musicales, enteros.

Con estas condiciones, pudo la filosofía proponer otra vía que no solamente la de la resignada y torva existencia en la *ἀμαρτία*; edificó sobre las bases de la vía trágica para plantear la factibilidad de una elección por vivir esperanzadamente pese a la vía trágica, contando con sus hallazgos; es decir, propuso la posibilidad de vivir justa, bella, divina y felizmente... cósmicamente, armoniosamente, musicalmente. Propondría, pues, una posibilidad de un *ἐπαναρμόζειν* para el ser humano, una salida, si se había caído en la *ἀμαρτία*. La *ἀμαρτία* no sería únicamente fatal e inexorable, no sería irreversible, no había ya necesidad de que el ser humano se arrojase sobre su espada.

Para lograr la felicidad sintónica, el mundo debía ser observado, primeramente, *θαυμασίως* con una particular admiración, con una manera idiótica de admirarse (*τρόπος τοῦ θαυμάζειν*).

El *θαυμασμός* filosófico suponía una postura de aceptación de la *διακόσμησις* que iba más allá del observar apático, desinteresado. ¿Aceptación de qué allí? ¿De lo vero, del deber, de las obligaciones (*τὰ πρέποντα, τὰ δέοντα*)! Se pedía a la guisa de un imperativo ético la sumisión a la magna ley.

El θαυμασμός filosófico implicaba ver sintiéndose incumbido, haciendo suya la observación de lo considerado vero, padeciendo gracias al asombro de lo visto, superando la ἀδιαφορία. Hacer suya la observación implicaba un deseo de cambio de sí, pues el cosmos ya era cosmos. Se observaría al cosmos con interés, con admiración, no para alterarlo sino para, en observándolo, en escudriñándolo, salir alterado el vidente, el observador. Verlo, entendiéndolo para poder serlo. Desde luego, serlo implicaba vivirlo, obrarlo con consciencia y prudencia.

La suposición de lo vero es lo que asombraba. El θαυμασμός, entonces, resulta de una suposición de lo vero en algún lugar. Así puede comprenderse que la admiración permitiera ver al cosmos para aprehender de él, para poder tomarlo como metro, como objeto del cual podía extraerse la verdad.

La contemplación filosófica, es decir, admirada, supondría aceptar *ab initio* un vidente turbado ante la constatación de su propia ἁμαρτία, atestiguada analógicamente cotejándose con la cósmica perfección. Ἅμαρτία aquí significa la atestiguación de lo vero afuera y adentro, haber puesto a la verdad como punto de referencia. Entonces, situarse en relación con la verdad y poner el deseo en su alcance.

Lo exotérico, pues, al mostrarse —al considerarse como objeto vero escrutable— ante el turbado y admirado, enseñaría tanto el metro de lo esotérico (su deber ser) como la presente condición del observador (su ser y estar). Ἅμαρτία: no ser lo que se debería ser, es decir, lo supuesto como vero; no ser lo vero pese a haberlo atestiguado.

El primer maestro, de alguna manera, el cosmos mismo sin saberse maestro; Λόγος cual fenómeno. Es decir, morada prima de la verdad, fluencia deseable, evidencia de lo vero en acción. Se había instalado para el vidente asombrado la futura figura exotérica del maestro, de lo externo a sí, como espejo que refleja tanto lo que se es como lo que ha de serse. En el cosmos y en su observancia se cimentó el germen de una futura educación. Con el establecimiento de la ἀρετή, pues, se inaugura la παιδεία expresada como transmisión consciente de la moral con consecuencias prácticas hacia la cual tender.

Al θαυμασμός turbador del que no se salía indemne se lo propondría como vida paciente, vida lenta, vida contemplativa con posibilidades de salvación. Se miraba con asombro para poder aprehender algo y participar de la armonía. El θαυμασμός conllevaría al θεωρητικός βίος

como modo de vida, como método filosófico, porque se concentraría en lo vero como lo supuesto escudriñable, lo inteligible (τὸ νοητόν) y posible de ser luego de la intelección y comprensión.

Hacerlo así declararía una percatación de la armonía revelada, armonía en acción como devenir intencionado y veraz. Esta manera particular del asombro declararía el reconocimiento de la belleza y perfección del cosmos. Desde luego, sería una aceptación de la pequeñez humana, una percatación del extravío humano, pero ya no para caer precipitadamente, trágicamente, sino para brindarle al vidente la posibilidad práctica de obrar para la ascensión.

La conmoción, el padecimiento del asombrado, debía incitar el deseo por alcanzar la grandeza observada. Posibilidad de acceso a una verdad que no sólo llevase a la muerte o al desmembramiento, como en algunas tragedias, sino que condujese al ensamblaje, a adquirir el justo ritmo cósmico.

Así pues, el θαυμάζειν: modo elegible, que permitiría la aceptación de la perfección exotérica, para asumir un sentido en el mundo y en la propia existencia. El θαυμάζειν, actitud favorable que podía elegirse luego del golpe conformador, testificación de un πάθος, posibilidad de saberse distinto y golpeado. Todo θαυμάζων, pues, un παθών, por la incumbencia de la verdad. Entonces, todo παθών, μαθών.

Θαυμάζειν, en últimas, un abrirse para recibir un golpe alterador y así poder devenir otro en la vida, imitación vital posterior del primer πλήγμα, esta vez elegido, trabajado, forjado y actuado. Τρόπος τοῦ ζῆν, pues. Aceptar padecer para aprender a ser otro, aprender a dejar lo que se es para avenirse con la armonía. Suposición y situación de lo vero en algún lugar e, inmediatamente, poner el deseo en pos de su alcance.

De ese modo, el cosmos no aterrará cuando, al observarlo, se reconociera su ignorancia sino que, justamente, ignorarlo permitiría verlo (βλέπειν) como un θαῦμα, como un *mirum*, como objeto cognoscible del cual aprender para ser otro, para poder adoptar su bello ritmo. El cosmos sería lo deseable, lo cognoscible, lo inteligible, morada de una verdad, ya no caprichosa, ya no de dioses que se pelean entre sí afectando a los hombres incomprehensiblemente, sino, morada tranquila de la verdad que puede ser observada, entendida y alcanzada.

En otras palabras, la advertencia de la ignorancia (ἁμάθεια) de las leyes cósmicas, del *modus* del cosmos (τρόπος κοσμικός), no entrañaría

una aplastante advertencia de lo imposible de alteración sino, por el contrario, el atestiguamiento de la posibilidad de alteración de sí, de superación de sí, de mejoramiento de sí, del alcance de una vida otra (Foucault 2010a) gracias al deseo de ser lo visto y aprehendido; es decir: deseo de ὁμοίωσις.¹⁶

Sócrates en el diálogo *Teeteto*, versa de la admiración en la filosofía:

ΘΕΑΙ. Καὶ νῆ τοὺς θεοὺς γε, ὦ Σώκρατες, ὑπερφυῶς ὡς θαυμάζω τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα, καὶ ἐνίοτε ὡς ἀληθῶς βλέπων εἰς αὐτὰ σκοτοδινῶ.
ΣΩΚ. Θεόδωρος γάρ, ὦ φίλε, φαίνεται οὐ κακῶς ταπάζειν περὶ τῆς φύσεώς σου. μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· ἄλλη οὐ γὰρ ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν (155d).¹⁷

¹⁶ Para entender a la ὁμοίωσις como motor de la ascesis griega, ver la definición del término en el lexicón.

¹⁷ “Teet: por los dioses, Sócrates, que mi admiración aumenta al plantearme estas cosas.; y sube hasta tal punto que a veces aliento vértigo sólo con mirarlas. Soc: ¡Ah querido Teodoro!, no has lanzado vanas sospechas en la crítica de ti mismo. Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que este, y bien dijo (pues era un entendido en genealogía) el que habló de Iris como hija de Taumante”. La presente es la traducción de María Araújo del texto griego, tomada de la edición de Aguilar (Platón 1996). Nosotros encontramos un par de apreciaciones: en la respuesta de Sócrates, el nombre Teodoro está en nominativo y no en vocativo, como lo sugiere la traducción. Sócrates le habla a Teeteto y no a Teodoro, aunque se encuentre éste circunstante. El vocablo “querido” (importante subrayar que se trata en este caso del vocablo φίλε, fundamental en esta investigación), efectivamente, se encuentra en vocativo, débese a Teeteto y no a Teodoro, quien se evidencia en nominativo en el texto, Θεόδωρος. Ha habido, consideramos, una pequeña confusión en la traducción. Sugerimos la siguiente, intentado mantener la estructura sintáctica del original helénico: “Soc: Teodoro pues, oh querido [Teeteto], parece que no mal pondera acerca de tu naturaleza; muy propio del filósofo es este padecimiento, el admirar”. Resaltamos tres asuntos:

- Sócrates tiene una actitud amistosa, de amor, de jovialidad en el trato con Teeteto. Al llamarlo amigo, o como quiso bien traducirlo Araújo, habla de una tendencia particular del filósofo que declararemos más

Sócrates, admirado de la admiración de Teeteto, sorprendido del vértigo que lo obscurece, mientras versaban acerca de la posición para buscar la verdad, mientras discutían las premisas de Protágoras, exclama: “muy propio del filósofo es este padecimiento, *el admirar*”.

Se admira Sócrates al advertir el vértigo que obscurece, la σκοτοδινία, a Teeteto al dirigir verdaderamente la mirada hacia esos asuntos (ἀληθῶς βλέπων εἰς αὐτὰ).

Lo que Teeteto dice es: “y a veces, en tanto verdaderamente estoy mirando hacia esos asuntos, padezco de vértigo que obscurece”.¹⁸

La σκοτοδινία es un sustantivo compuesto. Σκότος significa obscuridad; δινία, dar muchas vueltas, girar múltiples veces, remolinar. Si bien puede traducirse como vértigo, la semántica es muy fuerte y, en virtud de ello, sutil, constreñida; se trata de un vértigo que obscurece. La persona se siente desfallecer, todo le da vueltas, está a punto de

adelante en el cuerpo literal. Hay una φιλία, es decir, una postura ante el mundo, ante sí y ante el otro, para poder mirar la verdad, para poder alcanzar la virtud.

- Araújo tradujo πάθος por “estado del alma”. Lo juzgamos correcto. Empero, en la nuestra propuesta signamos “padecimiento” porque deseamos resaltar que se trata de una turbación, de un cambio, tal como lo venimos trabajando desde que hablamos del golpe πλήγμα al inicio destas letras. Aristóteles y Platón coinciden en el término πάθος para hablar de las alteraciones y del admirar.
- Araújo, en su propuesta, tradujo τὸ θαυμάζειν por admiración. Es comprensible en el contexto. En el texto se usa el infinitivo del verbo con el artículo, lo que en castellano podemos traducir, calcando la expresión griega, “el admirar”. Aunque el cambio sería leve, nuestra propuesta expone que se trata, no de un sustantivo ajeno al sujeto, sino de una acción que se efectúa siendo el pathos (padecimiento), gracias al padecimiento. “El admirar” puede entenderse como “estar admirándose”, “estar siendo alterando mientras se admira”, como acción en proceso. Por eso τοῦτο τὸ πάθος, “este padecimiento” supone en la lógica del texto platónico al admirar, τὸ θαυμάζειν.

¹⁸ Disentimos aquí, entonces, de la traducción de Araújo. El texto platónico reza: καὶ ἐνίοτε (y algunas veces) ὡς ἀληθῶς βλέπων (en tanto verdaderamente estoy mirando) εἰς αὐτὰ (hacia esas cosas) σκοτοδινῶ (padezco vértigo que obscurece).

desmayarse. Puede plantearse como quien apenas pisa el umbral del arrobamiento, del éxtasis. En el texto en cuestión se muestra un verbo conjugado en primera persona del singular: σκοτοδινῶ, es decir, “yo padezco el vértigo que oscurece, todo me da vueltas [en ese mismo momento] y el mundo se me oscurece”.

¿Cómo podría interpretarse el oscurecimiento? Acaso como una disolución de los límites del mundo, de las formas, y, por lo tanto, de la posibilidad de orientación. El mundo, el referente, el asidero, se desforma, se desdibuja, se borra. Entonces, σκοτοδινῶ: “estoy al borde de la disolución, padezco el límite mismo de mi propio límite”.

Borramiento, pues, el desdibujamiento de los usuales contornos por donde el sujeto se pasea, desaparición de lo acostumbrado y cotidiano superficial. Todo se disuelve, todo se cae... En ese arrobamiento, en esa casi lipotimia, Sócrates se detiene y señala.

Pero hay otro asunto que debe resaltarse: Teeteto afirma: “A veces, cuando verdaderamente ando mirando hacia esos asuntos”... es decir, que se trata de un mirar verdaderamente, no de cualquier mirar. Podría deducirse, en consecuencia, un estar mirando falsamente, un ψευδῶς βλέπων o hasta un estar mirando indiferentemente, un ἀδιαφόρως βλέπων. La consecuencia ética del mirar, representada en el adverbio, es determinada por una elección, por una postura... por lo tanto, está en juego una ética. Por otro lado, en la expresión εἰς αὐτά, se signa el objeto al cual se mira: “esos asuntos”. El objeto está allí, de antemano. Lo que determina al mirar no es el objeto en sí, sino el saber mirar, el querer mirar, el poder mirar.

Aquí es donde puede enlazarse el tema con la admiración filosófica. No se trata de un mirar despreocupado, se trata de una manera de mirar, un estar mirando verdaderamente, es decir, de frente, sin rodeos, fijando la mirada hacia esos asuntos.

Entonces, no sólo se dice de un modo de mirar, sino también de un objeto identificado con ese mirar, que se hace existir para el vidente. Se mira con un escopo, se apunta hacia un asunto, hacia un sujeto tal como lo entienden todavía hoy tanto el castellano como el inglés con su *subject*.

La evidencia de que sendos interlocutores, de que sendos inquisidores, están llegando a una verdad es acaso la turbación del joven Teeteto, cuando todo le da vueltas y se le oscurece. Sócrates se percata dello y lo exclama, hablando del admirar(se) filosófico, del τὸ θαυμάζειν. Estarse

admirando, el infinitivo que implica acción, refiere un padecimiento, una turbación, πάθος.

Identificación del πάθος como fenómeno del encuentro con la verdad, al menos, con “esos asuntos”. La detección padeciente, paso previo a la comprensión. Recuérdese la etimología de la ἀλήθεια, tal como la enseña Heidegger repetidamente en su *Ser y tiempo*. Toda verdad es un descubrimiento (239), es “apofántica”, un des-olvido.

Retomando, se trata de un mirar que comprometa al vidente, por ello no puede salir inmune. ¿Qué otra cosa podría alterar, batanear, tumbar, marear de tal modo? ¡La verdad! El objeto de la mirada, allí donde apunta con el εἰς αὐτά, compromete a la verdad.

El tope con la verdad, al menos con este mirar concernido, se refleja en el πάθος. No cualquier πάθος pero sí un πάθος. Sócrates se esmera en constreñir, en identificar, justo al πάθος como fenómeno de verdad. Para esto se precisa de una actitud particular; la filosofía hallará en el antiguo término φιλία una acomodación de sus nuevos valores.

Sócrates quizás advierte en la σκοτοδινία, en el padecimiento de Teeteto, una primera impresión de la verdad, un ingreso a la verdad. Cuando se la logra mirar de determinada manera y se logra enfocar, fijar, la mirada, justamente debido a la fijeza una mirada concernida; entonces, sólo allí, adviene el padecimiento como fenómeno sentido por el sujeto y como evidenciable para el otro. Aprendizaje este obtenido de la tragedia. La verdad altera y golpea alterando. Se puede rastrear a la verdad con la evidencia de un padecimiento. Desde luego, la pasión altera, pero también se advierte una posibilidad de evidencia en ese padecimiento que el otro, desde fuera, puede evidenciar, para aprehender de él. Este padecimiento es un indicio del que acaso pueda deducirse el tope con la verdad.

Se puede entender algo del padecimiento, el padecimiento puede educar. Si se le pregunta al sujeto qué ha visto, qué ha padecido, en qué se ha alterado, acaso pueda transmitirse una verdad. Esto es lo que intenta advertir Sócrates.

Sócrates se sorprende porque supone que la verdad está allí, que hay que saber mirarla para hallarla, que hay que inquirirla. La filosofía se propondría un aprender a mirarla para acceder a sus consecuencias pero no sólo para el sujeto. Se le exhorta a que hable para que transmita, para que otros puedan padecer a la verdad.

Teeteto viene diciendo: a veces (ἐνίοτε) miro verdaderamente. Esto quiere decir que no siempre mira de ese modo. Teeteto no siempre resiste el vértigo de la verdad, el impacto turbador y alterador. ¿Qué pedirá la filosofía? ¡La valentía constante del mirar hacia lo vero presunto pese a la sensación de atropello!

Propondría el filósofo (es decir, expondría su propuesta ética, que siempre tiene el carácter implícito en la práctica) a Teeteto que suprima el adverbio ἐνίοτε; le propondría que cambiase la frecuencia, que la aumentase; sugeriría que obrase distinto, y que, más bien, exclamase desgarradora y comprometidamente: ἀληθῶς βλέπων σκοτοδινῶ ο, incluso hasta mejor: βλέπων εἰς ἀλήθειαν σκοτοδινῶ. La exhortación filosófica consistiría en pedir que fuese esa manera de mirar una vida constante, una manera cotidiana de obrar y padecer, un ser ahora y cada ahora que durase la vida. “¡Padece cotidianamente a la verdad, ten valor!”.

Reitérase: la admiración como condición de identificación de algo de lo vero, se padece, alterando y, en virtud dello, enseñando. Todo πάθος altera forjando, forja alterando, debido a que supone un estar abierto al mundo, ante lo exotérico, ante lo que excede a la persona para que la afecte y, por ello, para que le enseñe.

Luego del πλήγμα, como se dijo: πάθος primitivo y fundador, se vive padeciendo, quedando en una constante πάθησις. Este hecho, justamente, conforma al ἄνθρωπος como un παθών advertido de su πάθος. Ahora bien, todo ἄνθρωπος un παθών, un ὄν ἐν παθήσει; inclusive, el más ordinario y repetitivo de los hombres. Pero el filósofo, se insiste, exhorta la búsqueda, la elección de un particular modo de padecer admirado y advertido. Ergo, si todo ζῆν supone para el ser humano un πάσχειν, la vida no puede sino experimentarse, sentirse, interpretarse... asumirse. El τρόπος τοῦ ζῆν se igualaría a un τρόπος τοῦ πάσχειν. Sobrepasar a la mera vida biológica para forjar una vida bella.

En su libro *El humano adjetivo. La poesía de Borges*, la lúcida Inés Posada cita al ya mencionado aquí también Heidegger, a modo de epígrafe, en el apartado del capítulo “Cómo leer la poesía”, regalándole a este cuerpo de letras una posible descripción de las vitales implicaciones *pathéticas*. Se reproduce aquí:

Hacer una experiencia con algo significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma... Hacer una experiencia quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por lo que nos interpela, entrando y sometiéndonos a ello (ctd en Posada 2012 18).

Toda μάθησις inherentemente deviene παθητική. Lo vero se padece. El escopo del padecer admirado (padecer filosófico y poético) le apunta, justamente, a alcanzar una perplejidad que no despedace al sujeto, sino que le permita saberse alterado, reconocerse conmocionado por lo que él mismo ha legitimado como excesivo, para reconocerlo perfecto y, así, desear tanto conocerlo como alcanzarlo. No todo en la persona se desvanece aunque todo él pareciera obscurecerse en una disolución. Algo de sí debe quedar para atestiguar padeciendo y para interpretarse a sí mismo como mutado. En este sentido, padecer no tiene un sentido meramente pasivo, sino secundariamente¹⁹ activo. Ha de haber voluntad de abandonar algo para devenir algo, para padecer algo; abrir el alma para que lo exógeno pueda contactar.

El filósofo Martín Heidegger, en sus *Seminarios de Zollikon*, el 18 de marzo de 1969, explicaba la posición del humano que inquiere, posición ínsita pero también electa, expresada en sus términos como un “abrirse para” donde algo del mundo se presenta pero también se ausenta, donde la presencia de ese algo brinda una referencia mas puede propulsar a tratar de conocer lo ausente (Heidegger 1987 227). Lo humano, argüirá el filósofo en su clase del 8 de septiembre de 1959, no es un mero objeto del mundo, no puede ser objetivado y mantiene “abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las

¹⁹ Luego de haber nacido y de ser fundado por el πλήγμα, después de la “condena a padecer”, que sería en sentido estricto el padecimiento universal de lo humano (o, en algún grado, de todo lo vivo); se trata de un padecimiento secundario, que supone un forzamiento del primer padecer intrínseco. En cuanto se elige el modo de padecer, el modo de propulsarse y de enlazar el deseo al saber y al ser en el mundo, se refiere aquí de un padecimiento secundario, a una fundación de sí en la medida de lo posible para asumir la existencia, una posibilidad de esculpirse ante el basamento que ya ha sido dado.

cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despojamiento de éste” (*Id.* 30) Para decirlo en helénico, lo humano incluye una apertura, una ἄνοιξις, que puede empujarlo a querer padecer-saber, a padecer para saber (que resulta casi un pleonasma). Quepan para designarla los neologismos προσάνοιξις o εἰσάνοιξις, en la lengua greca.

El filósofo pide a quien ame la sabiduría —independientemente de qué se entienda por aquella aquí y ahora— que llegue a sus límites, límites de sí, para, justo al arribar, antes de la desintegración, exigir una detención y un ulterior retorno. Petición de voluntad padeciente, he aquí el carácter activo, petición de un padecer sin exterminar los límites propios. Un padecer para, luego, abstraerse del estar padeciendo y, en actitud reflexiva, apartada si se quiere, versar sobre aquello padecido. Padecer para poder permanecer y entender. No se pueden exterminar los límites de la persona, pues en ese mantenimiento puede ejecutarse ese vaivén. De proseguir en el padecimiento, de ser sólo un padecer, se permanecería solamente en una manía que no podría ser, por su natura, filosofía, sino mero gozo insensato. La filosofía precisa de un más allá del pathos, no sin él, pero no sólo él.

¿Cómo legitima la filosofía este padecimiento? Diciendo: ¡Se trata de la verdad y de sus consecuencias, vale la pena, vale el padecer para llegar a ver, a ser y a obrar! En otros verbos, la filosofía lo legitima con esta exhortación: ¡La verdad lo vale porque sus consecuencias se palparán en el sujeto mismo, que no será el mismo sino que devendrá otro!

No se trata de una observación alejada solamente, como pudieran pensar muchos. El padecimiento es un *a priori* de la filosofía... del arte, de la existencia misma.

Entonces, tal particular θαυμασμός evidencia la situación de la verdad supuesta y propulsa el deseo de saberla, alterarse para alcanzarla y serla, vivirla, padecerla. La σκοτοδινία resultaría el apodíctico de un contacto, de algo del encuentro que acaso, al ser mero padecer, deba luego ser significado, palabreado. Pero, no importaría, habría sido un primer encuentro con la verdad, verdad que deshace los contornos, verdad que marea, verdad padecida, aún inefable.

El πάθος manifiesta el contacto del sujeto con el interior que desea chocar con el exterior, roce alterador y significativo con lo exotérico, atestiguando la extrema sensibilidad (εὐαίσθησις) del vidente quien lo ha sentido cual duro impacto. Lo interior se abre para que salga y, bus-

cando y hallando, se hiera. Lo interior es rozado por lo exterior, llevándose algo de él, una alteración, una suerte de pedazo.

¿Por qué no convenir, al menos en estas letras, en este preciso punto, una definición tentativa de πάθος como la evidencia agónica de estar siendo ya otro? ¿De un constante e indetenible devenir, lucha o fluencia entre el dejar de estar siendo algo para llegar a estar siendo otra cosa?

La traducción del vocablo πάθος superaría en este contexto a la de mera pasión, como podría entenderlo comúnmente algún lector actual, que supone una mera intimidación espiritual. Implicaría, más bien, una evidencia de la alteración que lo exotérico causó en lo esotérico, el deseo de lo esotérico de dejar de ser como era para toparse con lo exotérico; la posibilidad del contacto del afuera con el adentro y su respuesta sentida como pasión.²⁰

Aquí, para ser considerado filosófico, el πάθος se lía con la presunción de la verdad, al posible encuentro con la verdad, posibilitando atar hacia allí el deseo. En ello radica el valor del fragmento del *Teeteto*.

Hay muchas admiraciones, como cuando la humanidad se admira por un invento o como cuando se admira un automóvil de último modelo, o como cuando se admira la obra de un artista o los movimientos gráciles de un deportista reconocido. La vida suele deslumbrar, la cultura se llena de elementos deslumbrantes; sin embargo, Sócrates se centra en un deslumbramiento filosófico donde el padecer, allende el meramente estético o erudito, resuena en el ser del sujeto, en lo que venía siendo y en lo que dejará de ser, en lo que podrá llegar a ser, ver y obrar.

La filosofía propone, con Sócrates al menos, una manera de admirarse que se fija en “otros asuntos”, que tiene consecuencias que “exceden la erudición o la admiración de materialidades”, que excede a la mera fisiología, ya dada por la natura. No los niega a la natura ni a la

²⁰ Intentando aclarar el concepto de voluntad de poder en Nietzsche, Heidegger explica a la pasión correlacionando al exterior y al interior: “pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos” (Heidegger 2014 54). Y, a propósito de lo dicho aquí de la σκοτοδινία como el padecimiento de algo que detenta ya una verdad, podríamos continuar con la explicación de Heidegger: “Lo característico no es aquí el asalto y la excitación, sino el extenderse clarividente, que es al mismo tiempo un recogimiento del ser que está en medio de una pasión” (Id).

erudición, dice superarlos debido a que lo que está en juego no es el ser natural o el acumular datos eruditos, sino lo que puede llegar a serse en el ánimo, en la vida, en la manera de padecer.²¹

A propósito de la admiración, del θαυμασμός, como posibilidad comprensiva, *pathética*, didáctica y por ello filosófica, el estagirita recuerda en su famoso fragmento de la *Metafísica*:

“Ὅτι δ’ οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δὲ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἰεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων) ὥστ’ εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν²² (Metafísica I, 2 982b 11-21).

²¹ La relación del πάθος con la verdad sigue presente hasta los tiempos de Aristóteles, incluso se revelará todavía en los siglos del cristianismo. En Aristóteles, desde luego herencia esta de origen socrático (en el *Cratilo*, por ejemplo), al menos, ya no se versará del padecimiento como condición previa para el entendimiento, como evidencia para el otro del encuentro con lo vero, sino ya como adecuación. Lo recuerda Heidegger en su *Ser y tiempo* (235): “Las pasiones del alma son adecuaciones de las cosas”. El padecimiento sigue coligándose con la verdad. Verdad patética.

²² Que no se trata de una ciencia productiva [poética] es evidente ya por los primeros que filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo un filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento y no por alguna utilidad. (Los corchetes son autógrafos).

Se observa el uso del vocablo como alteración, como cambio conviniendo así con lo que se venía afirmando en el corpus literal.

Refiere el maestro del Magno Alejandro que, de alguna manera, la arte poética implica ya un asombro; con ello, un padecimiento y, entonces, un aprendizaje. En otros verbos, la filosofía se apoya en lo aprehendido de antemano por la poética para cuestionarlo y, desde luego, continuarlo, escrutarlo, ponderarlo y potenciarlo. La filosofía supone, inclusive, una admiración ante la admiración de la poética. En toda admiración se supone una suerte de encuentro con lo vero.

Aseverar que el mito tiene elementos maravillosos (θαυμασίων) no implica elementos mentirosos, como podría pensarse incautamente, sino, al contrario, disposiciones *pathéticas* y, entonces, en consecuencia, condiciones de verdad, posibilidades de aprendizaje.

Si el πάθος se instaura como condición inherente para el aprendizaje y la alteración del sujeto es debido a que la condición de la πάθησις se correlaciona con la verdad, se sitúa ante ella.

¿De qué padece el aprendiz? ¿De qué aprende el padeciente? ¿A razón de qué es παθών el μαθών? ¡Pues de la verdad! Sólo en torno a ella se valida todo ser padeciendo.

La filosofía reconoce la correlación hallada por los poetas entre el padecer, el saber del padecer y la verdad y, por ello, Aristóteles podrá afirmar sin reparo que todo φιλόμυθος será de algún modo un φιλόσοφος. Ambos se fundamentan en el θαυμασμός para intentar acceder a sus verdades. El θαυμασμός le revelará al propio sujeto una intención hacia alguna verdad. Es decir, tanto el φιλόμυθος como el φιλόσοφος tenderían hacia la verdad, serían unos φιλαληθεῖς, aunque por diferentes caminos. Es digno de resalto la condición del prefijo phil-, φίλ-, del cual se versará luego.

El asombro sería en aquel suprascripto fragmento aristotélico de la *Metafísica* condición del hombre para aceptar su tragedia, su descentramiento mas, igualmente, posibilidad de una propulsión para recuperar la “harmónica” condición. El cosmos sería también en ese fragmento el espejo donde se refleja la posibilidad de aprehender, desde luego, padeciendo asombrado. En la mirada particular, asombrada, virada hacia el cosmos se obtendría una μάθησις, posibilidad de una conducta, de una ἀγωγή. El cosmos sería el trampolín permisivo de la admiración, del asombro y padecimiento para luego, reflexionarse. De eso, justamente, se encargará la filosofía.

¿Cómo entender la ἀγωγή, la conducta, en la lógica de la filosofía platónica? Las consecuencias evidentes de la ejecución del deseo propulsado hacia la verdad.

Pero el asunto de la filosofía no se quedó allí, en esa visión exotérica que daría inicio a las discusiones sobre la esencia del saber y de las posibilidades del conocer, de la ἐπιστήμη, la *scientia*. Díjose ya que conocer no es sólo conocer las cosas externas y su esencia, sino que el filósofo haría suyo el mirar para, justamente, alterarse, para ser otro gracias a ese mirar. Es decir, haberse incumbido ante la situación de la verdad que se desea para sí. El mundo se hizo deseable, en principio, en cuanto posibilidades de llegar a la verdad. Mirar las παθήματα, del cosmos para concentrarse en las παθήματα de sí, en sí.

Luego de admirarse del mundo y de preguntarse por él, por sus leyes, para aprender de ellas, volcó su mirada el filósofo hacia sí para, análogamente, revisarse como había revisado antes al cosmos externo, para cotejarse con él.

Describe Jaeger en *Paideia*:

El problema del hombre no fue considerado, en un principio, por los griegos, desde el punto de vista teórico. Más tarde halló en el estudio de los problemas del mundo exterior, y ante todo de la medicina y de la matemática, intuiciones del tipo de una *téchné* exacta, que le sirvieron de modelo para la investigación del hombre interior. Recordemos las palabras de Hegel: el camino del espíritu es el rodeo. Así como el alma de Oriente, en su anhelo religioso, se sumerge inmediatamente en el abismo del sentimiento, pero no halla allí un terreno firme, el espíritu griego, formado en la legalidad del mundo exterior, pronto descubre también las leyes interiores del alma y llega a la concepción objetiva de un cosmos interior (152).

En esas aguas turbias del alma humana debía quedar algo divinal de donde se había provenido. La espiritual φθορά no significaba más que un cierto extravío inocente y corregible. Al menos de ese modo lo consideraba Sócrates.

Los griegos antiguos no separaron a la *physis* de sí mismos, de su espíritu, justamente porque los unía la verdad. No había brecha... de hecho, era un error que la hubiera. La ley cósmica tenía ingerencia tan-

to en la *physis* como en el ser humano, ente dentro de la *physis*, ente también cósmico.²³ Así puede entenderse la afirmación de Jaeger en su *Paidea*, coincidente y pertinente con lo que se ha expresado en este corpus literal, refiriéndose a los primeros helenos atónitos ante el magno cosmos:

El concepto de naturaleza que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas le pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido (9).

Separarse de ese ensamblaje, abrir una brecha en esta concepción orgánica del mundo (*ibid*) fue sentido cual un magno error. El espíritu humano participaba de la cósmica ley como cualquier cosa de la φύσις pero, por alguna razón, al examinarse, halló el filósofo que en sí, con más evidencia en el varón que en la mujer, no se repetían los ciclos naturales, la cósmica “harmonía”.

La mujer, al menos, se hallaba más cerca del cosmos: ella alumbraba, germinaba como la tierra y en ella se evidenciaba la repetición de los ciclos. Atenea las prefería, por ello les había brindado el símbolo de las Parcas, de las Greas: el telar, su virtud, la urdimbre de la vida y la evidencia de la muerte. Lo femenino representaba la “harmonía” cósmica en la especie humana, verdad torva y ancestral femenil. Ella vivía la verdad del cosmos. Sabía (entendiendo el vocablo “saber” sin presumirle un entender significativo sino un padecer, un ser insensato), de la vida y de la muerte, daba a luz pero también “umbraba”, sabía de los ciclos, aunque no sólo porque los viviera en su cuerpo.

²³ Recuérdese que φύσις significa lo que “brota de sí”, entonces, lo que se mueve, lo que padece alteración, la evidencia de la alteración misma, del padecimiento mismo. La φύσις, todo en ella, supone παθήματα.

Sin embargo, se le aparecía al antiguo que la mujer tenía un problema para esa lógica, pues ella incitaba al deseo, al fornicio, a la desiderable disolución en virtud de los φυσικὰ παθήματα; ella, ese ser misterioso, despertaba en el varón el empuje por ser realmente la φύσις, a dejar de ser individuo para sumirse en ella. El filósofo, al verla, recordaba la nefanda figura de Penteo y debía preguntarse si daba el paso con la subsecuencia del abandono de la filosofía, dejando así de ser el pequeño individuo sapiente, hablador, conceptor para morir en brazos de las únicas παθήματα.

La mujer, verdad insoportable para el ordenador, para el λογιστής, por insensata, por incontenible desde la intelección significativa, taxativa, determinadota de verdades semánticas. Saber padecido lo femenino para los antiguos, saber místico, saber físico que a los ojos del significante parecía locura debido a su ἀνοησία (y hasta tildada de μωρία por los más desesperados) porque no permitía significación sino sensación, disolución.

Sin embargo, cuando la mujer hablaba decía incoherencias que debían desentrañarse, como la pitonisa. La φύσις hacía mucho esfuerzo por traducirse en la precariedad de los balbuceos humanos (viriles). La mujer siempre necesitó de médium, de intérprete a los ojos varoniles. La filosofía, Sócrates al menos, siempre les supuso una verdad arcana, pero no supo qué hacer con ella.

Desde antiguo, desde los presocráticos, interpretó el filósofo que lo humano, sobre todo lo varonil, pese a ser parte del todo, no se movía con regularidad, que el humano podía comer sin tener hambre, podía cesar su alimentación debido a la persecución de algún ideal, que podía exterminar por placer, que podía someter, que podía tomar diversos modos de ser y de actuar en el mundo que no eran repetitivos, “harmónicos”, justos o simétricos.

Participando del cosmos, el filósofo se caviló excéntrico... al menos, contando con ello, consideróse un excéntrico advertido. El ser humano, análogamente, se revelaba tan desconocido para sí mismo como el mundo externo circundante, con la diferencia de que él no parecía participar plenamente del metro moderado exotérico.

En otras palabras, y perdone el lector que ya hayan sido predichas, ponderándose, observó el filósofo la inexistencia de la regularidad (ἄστασία, ἀταξία), que podía entenderse, si se tomaba a la magna ley del mundo como metro, excesivo, fluctuante, desmesurado (ἄμετρος)

y caprichoso. El ser humano se interpretó, entonces, en condición de ἄκοσμία. La ἄμαρτία consistiría en la inadvertencia de ello; peor, en la proterva elección del mantenimiento del camino errado como acaecía en algunas tragedias. La ἀστοχία consistía en malinterpretar dónde estaba el metro aquel.

Sin embargo, el θαυμάζειν como condición de querer comprender al cosmos, (condición de posibilidad de poder llegar a serlo plenamente de nuevo, a vivirlo de nuevo), propició una dimensión moral en él ἄνθρωπος: deseo de ser como el cosmos, perder la condición de irregularidad, de exceso, de extravío, para poder ser el cosmos.

El cosmos sería lo desiderable, lo alcanzable.

El θαυμάζειν prodigaba no sólo una vida contemplativa y reflexiva sino una posibilidad de una vida práctica, de poder alcanzar una nueva estatura; elección de mirada, entonces, forma de mirar que permitiría ponderar, comprender y actuar.

Saber y entender no sería el fin último, sino el inicio para entender, y luego, poder saber hacia dónde singular. La singlarura, el curso, el periplo, supondría ya el ser otro.

El θαυμάζειν consistiría, entonces, en una elección que se evidenciaría en un tipo de mirada expresiva del deseo de ser parte del cosmos centrado, de pertenecer a su “harmonía” nuevamente, de re-alcanzar lo interpretado como lo bello extraviado por el ἄνθρωπος (que todavía estaba dentro), lo justo perdido por el ἄνθρωπος, lo regular perdido por el ἄνθρωπος, de volver a ser parte de la intención (-movimiento fuente) divinal del cosmos, de ser conforme las consecuencias de la Magna ley regular, de ser parte del moderado flujo.

El θαυμάζειν filosófico, intento y posibilidad comprensiva para alcanzar lo divinal, oportunidad para salir de la ἄμαρτία.

Ser ἄνθρωπος tal como lo exigiría el discurso filosófico, eligiendo un θαυμάζειν como postura vital, supondría saberse descentrado identificando el lugar, de antemano, al que se desea arribar, a un τόπος ἀληθινός que quedaría en sí, para encajar en el ensamblaje moderado del cosmos. Obrar con θαυμασμός, entonces, θαυμασίως, implicaba saberse, interpretarse, ἄκοσμος pese a ser parte del mundo, ἐγκόσμιος, anhelando llegar a ser κόσμιος. Ser un κόσμιος ἐγκόσμιος y no un ἄκοσμος ἐγκόσμιος.

Ser ἄνθρωπος eligiendo una suerte de θαυμάζειν como postura vital, además, supondría la percatación de la διακόσμησις teniéndola como pre-

sunta, preexistente y manifiesta (ἀρχή) y como meta (τέλος), reconociendo lo bello-divino-perfecto-justo como presunción incomprendida pero como cosa cognoscible. Aristóteles refiere en el texto citado anteriormente, que la postura filosófica lleva a un reconocimiento de la ignorancia.

Así las cosas, retomando, al revisarse el ἄνθρωπος con pretensiones filosóficas, al volcar su mirada hacia sí e identificar su supuesta disparidad ante el cosmos, su particular posición ante el cosmos, instaló una moral: impuso un deber ser espiritual atado a lo supuesto como verdad, una deontología, que se igualó a un “querer ser”, un “poder llegar a ser” y, al mismo tiempo, una evaluación de sí, “una ontología”. En este punto se separa Sócrates, el filósofo fundador de Occidente, de los antiguos filósofos físicos. Ya no se trataba de encontrar la causa de la natura y de su diversidad, sino del lugar de sí en esa natura, de poder ser conforme con esa natura, de las posibilidades humanas en esa natura. En este sentido podría aseverarse que Sócrates humaniza a la filosofía, hace que el humano se concierna profunda y vitalmente. No sólo instaló un precepto “aforístico”²⁴ de la tradición, sino, y por sobre todo, instauró una posibilidad ética, estética y vital, lo que quiere decir: posibilidades reales de acción, de satisfacción, del vivir de otro modo. Posibilidad de pensar la humanidad.

El filósofo sería quien, en principio, se fijaría en sí, se miraría a sí mismo, con tanto rigor como había mirado al cosmos anteriormente, mas no sólo para humillarse con lo excelso. Fungiría cual un examinador de sí, un juez de sí (ἑαυτοῦ κριτῆς καὶ ἐξεταστής).

Sócrates —el filósofo— determinaría, aceptaría y configuraría, sí una observación categoremática de las esencias, de las ideas, pero, y sobre todo, propondría una ética valiente, prometiendo una superación de sí, una vida vivida dignamente, virtuosamente.

No hace más que indicar desde qué punto de vista aborda nuestro pensador la cosmología. Para los griegos fue siempre evidente que lo que consideraban como principio del orden humano debían buscarlo tam-

²⁴ Aquí, literalmente, usando de la significación del verbo ἀφορίζω (*aphorizo*): marcar un límite, hacerse un límite, definirse, marcar distancia, hacerse un confín, demarcar.

bién en el cosmos y derivarlo de él. Ya hemos comprobado repetidas veces esto y lo encontramos confirmado una vez más en el caso de Sócrates. La crítica de los filósofos de la naturaleza viene a demostrar, pues, indirectamente que la mirada de Sócrates se proyectaba desde el primer momento sobre el problema moral y religioso. En su vida no nos encontramos con ningún periodo que podamos considerar como específico de un filósofo de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza no daba respuesta al problema que Sócrates llevaba dentro y del que, según él, dependía todo. Por eso podía dejarla a un lado. Ya la seguridad inquebrantable con que sigue su camino desde el primer momento es el signo de su grandeza (Jaeger 408 1992).²⁵

El paso socrático fue incluir a la humanidad como centro, aunque de la natura toma una noción antigua de la existencia de un metro. Por ello, cuando se mencione aquí un cosmos, no se trata del cosmos de los físicos sino del cosmos como expresión de una ley moral.

Foucault, analizando y versando tanto sobre el *Alcibiades* como el *Laques* platónicos, en la obra que se ha intitulado *El coraje de la verdad*, en la lección del 22 de febrero de 1984, a propósito del concepto “de sí”, del “sí mismo” sobre el que se viene exponiendo, del *ἑαυτό* en griego pues que ha de examinarse y judicarse, sentencia:

²⁵ Disentimos respetuosamente de Jaeger, empero, en su afirmación aparecida en *Paideia*, en el capítulo “Sócrates educador” donde declara que la idea socrática de bondad es plenamente auténtica, sin responder a precedentes. Dice exactamente el maestro Jaeger: “Es cierto que la búsqueda socrática de la esencia de lo bueno nace de un planteamiento del problema absolutamente peculiar suyo, no aprendido en parte alguna y, desde el punto de vista de la filosofía profesional de la naturaleza de su tiempo, deberíamos decir que es un problema de diletante, que el escepticismo heroico del investigador físico no sabe contestar” (410). Si bien nosotros consideramos fundamental la idea de bondad en Sócrates, creemos, en cambio, que se trata, en Sócrates, de una reinterpretación del metro antiguo supuesto por los pitagóricos o algunos físicos (quienes presumían una ley, un logos en el cosmos), una posibilidad de vivir conforme con el metro cósmico (ya no físico como se ha venido aclarando, desde luego, sino de carácter espiritual).

La cuestión pasa —el texto lo dice más adelante— por la manera como se vive (*hontina tropon nyn te ze*). Compárenlo, entonces, si les parece, por un lado con lo que sucede antes, y también con el *Alcibiades*. En el *Alcibiades* teníamos el problema “¿qué es ese sí mismo?” [al que es preciso] prestar atención? ¿Aquí hay que rendir cuentas de sí mismo, pero ¿qué es ese sí mismo, qué ámbito debe abarcar ese rendir cuentas de sí mismo? No es el alma sino la manera como se vive (*hóntina trópon nyn te ze*), de qué manera vives hoy, y también, de qué manera has vivido tu vida pasada. Ese ámbito de la existencia, ese ámbito de la manera de la existencia, del tropos de la vida, va a constituir el campo donde se ejercerán el discurso y la parrhesía de Sócrates. No es pues ni la cadena de racionalidad como en la enseñanza técnica, ni el modo de ser ontológico del alma; es el estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que damos a la vida (158-159).

La importancia de este fragmento foucaultiano radica en que la filosofía no sólo identifica una moral sino que, inicialmente con Sócrates pero llevado al culmen en el helenismo, poniendo en tensión a Sócrates aunque nunca sin él, permite la posibilidad de vivir bellamente, de otro modo, de “modificar la cotidianidad”, si se permite la expresión heideggeriana del *Ser y tiempo* (201) entre los presentes renglones.

La filosofía de Sócrates trasciende la imposición preceptiva porque se vuelca hacia la ética valiente. El filósofo francés coteja en su la citada clase de 1984 sendos momentos dialécticos, dramáticos porque *pathéticos*; ambos situados en momentos diversos pero no por ello independientes conceptualmente. En el *Alcibiades*, se trata de establecer qué es el alma. El filósofo debe mirar, mirarse, entender, para categorizar, para conceptualizar y, así, constreñir la verdad de lo mirado para alcanzar un entendimiento que impacte la vida del luego entendido. En el *Laques*, en cambio, ya no se trataría del mirar para conceptualizar y entender, de categorizar, sino de, además, poder vivir la vida, sus contingencias, para asumir la existencia. Mirar lo excelso, la esencia, lo eterno en el diálogo primo; vivir la cotidianidad de otro modo en el segundo. Admirarse, empero, en entrambos. Para mirar, para admirarse, hace falta valentía.

Esclarézcase con el mismo Foucault este tránsito implicativo del mirar para conceptualizar al mirarse para vivir, paso de la mera deontología conceptual y preceptiva al vivir de otro modo:

Dicho decir veraz afronta, no el riesgo metafísico de situar, por encima o al margen del cuerpo, la realidad otra que es el alma; afronta ahora el riesgo y el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que éste les costará para dar a su vida un estilo determinado. Coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma. Coraje del decir verdad, también, cuando se trata de dar forma y coraje a la vida. Tenemos allí, en el cotejo del Alcibiades y el Laques, el punto de partida de las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental. A partir de este tema primordial, fundamental, común del *dídonai logon* (rendir cuenta de sí mismo), una [primera] línea se encamina hacia el ser del alma (el Alcibiades), otra hacia las formas de existencia (el Laques). Y el famoso “dar razón de sí” que constituye el objetivo obstinadamente perseguido por la parrhesía socrática —en ello radica su equivocidad fundamental, que va a marcarse en toda la historia de nuestro pensamiento— puede ser y ha sido entendido como la tarea y el trabajo consistentes en dar estilo a la existencia (Foucault 2010a 173).

¿Cuál podría ser la equivocidad señalada por Foucault, equívoco que influiría a todo Occidente? Acaso fuere el que, por un lado, se solicita mirar a la esencia, a lo bello eterno, al metro cósmico establecido por herencia como un deber ser para, luego, elegir hacer de la existencia algo bello. Es decir, hacer de la vida algo distinto no puede ser de cualquier manera, allí ingresa el precepto, el horizonte impuesto. Acaso la equivocidad se estriba en que se une el precepto deontológico del metro, del alma en el caso del Alcibiades, con una propuesta de poder vivir de otro modo.

Pareciera dar razón a este argumento Foucault, unos renglones más adelante, aunque no refiere explícitamente que se tratan aquéllos de la equivocidad, aunque puede connotarse como tal según la ilación de la exposición:

En la práctica, no hay casi ontología del alma que no se haya asociado de hecho a la definición o la exigencia de un estilo determinado de vida, una forma determinada de existencia. Y casi no hay tampoco estilo de existencia, forma de vida que se haya elaborado o desarrollado sin referirse, de manera más o menos explícita, a algo parecido a una metafísica del alma. Pero querría destacar con claridad que esa relación

entre la metafísica del alma y estilística de la existencia no es jamás una relación necesaria o única.

En otras palabras, la estilística [de la existencia nunca podrá ser] la proyección, la aplicación, la consecuencia o la puesta en práctica de algo parecido a una metafísica del alma (*Id.* 176).

Si bien corresponde lo anterior a una interpretación de Foucault —mucho más adelante volveremos sobre ella—, filósofo que define el culmen del siglo xx y con cuyos verbos enfrenta la humanidad los albores del XXI; el filósofo griego, Sócrates, consideraba posible una estilística de la existencia que fuera, por un lado libre y bella, y por el otro, es decir: a su vez, debiera tender hacia una esencia perpetua, un metro cósmico, preexistente y comprendido. Para el filósofo antiguo, una vez detectado lo bello, lo perfecto, lo divo, no podría obrarse de otro modo sino tendiendo hacia aquéllo, queriendo serlo durante la existencia, deleitándose dello; no se precisaría de una necesidad exotérica, de una imposición preceptiva externa, puesto que salir del error, de una falsa interpretación del cosmos, no podía sino conseguir el deseo de ser como eso y, hasta allende: desear ser eso. Experiencia mística, entonces. No se trata de una moral impositiva sino de un lograr la emergencia del deseo del metro.

La admiración, el θαυμασμός que se viene exponiendo: subsecuencia lógica del mirar anhelando a la verdad presupuesta, atisbo del metro que facilitarí la emergencia del querer serlo, constituiría el primer paso, no sólo para saber del cosmos excelso, sino para saberse ignorante de sí y, en consecuencia, permitirse pensarse, pensar cómo está ese sí mismo y, luego, proyectarlo, encausarlo.

Clarifica Gonzalo Soto Posada sobre el lugar de la admiración en su libro *En el principio era la physis*, al mentar del parágrafo de la *Metafísica* precitado:

Este texto del Estagirita, tantas veces repetido e interpretado, remite a una admiración que no es de cualquier tipo; es la admiración socrática en el sentido mayéutico del “sólo sé que nada sé”, es decir, el darse cuenta que aquello que uno cree conocer perfectamente, al cabo de la pesquisa, se le revela como desconocido e ignorado; esta ignorancia como asombro y admiración motiva la búsqueda y así aparece la filosofía (9).

¿Qué está en juego allí? Sí, desde luego, la verdad del cosmos; pero la admiración, como puede ya argüirse, resulta muchísimo más potente. ¡La propia vida está en juego! La vida, el teatro de la verdad de sí, que no puede sino estar en las manos del propio pensante, de quien asume el mundo con admiración filosófica. Por ello, se dijo antes, se trata de un acto dramático, *pathético*: la verdad, como en la tragedia, verdad de sí como en el *Edipo rey* sofócleo, verdad de la humanidad como en *Prometeo encadenado* esquiléo, están en juego.

Admirarse no supone sólo permanecer perplejo; para el griego, para Sócrates y para los demás de allí en adelante, admirarse supone un padecer para llegar a ser otra cosa. Desde luego, otra cosa tachada de mejor.

El filósofo, al igual que el trágico, cotejóse con el cosmos asumiéndose de otro modo, significando la verdad de otra manera. Mientras aquél deseaba entender las leyes de la arquitectura orgánica del cosmos (Jaeger 10 1992) deseaba estotro, describir los padecimientos heroicos, dramáticos, para conmover a quien los atestiguaba. Sí, el filósofo quería conmover, tambalear, agitar, despertar de la tranquila pesadilla cotidiana aparentemente segura.

De esta comparación asombrosa y esperanzada del filósofo nacen todos sus anhelos venturosos, todas sus categorías ideales, todas sus creencias y definiciones. A este anhelo surgido de la comparación, a este deseo de llegar a ser el cosmos del que parecía haberse alejado el hombre, es decir, a este deseo de llegar a ser lo que se había entendido cual vero, lo llamaron los antiguos ἀρετή, virtud.

La virtud como posibilidad ética

Conforme con esta lógica, puede entenderse la sentencia, cual si apotegma fuera, revelado en las letras del profesor Carmona: “La virtud es lo deseable por sí mismo” (30). Deseable en cuanto en sí misma se constituiría como lo desiderable, imperativo moral adonde debe apuntarse el deseo, lugar de la verdad con implicaciones patéticas, por lo tanto, estéticas. Séneca, verbigracia, se lo revela a Lucilio en su espístola LXXXIX, que algunos libros denominan “De las partes de la filosofía”, al lacónicamente definir: “Quidam ex nostris, quamuis philosophia stu-

dium virtutis esset et haec peteretur, illa peteret tamen non putaverunt distrahi posse”²⁶ (38).

Pero, la virtud no sería una cosa material del mundo, más bien, posibilidad de adquisición, recompensa, luego de la opción y asunción de una manera espiritual con consecuencias “dienergéticas”, activas, prácticas. Requería de rigor, de tiempo, de mucho esfuerzo.

La virtud surge como posibilidad de la forja humana con la claridad del lugar hacia donde ha de tenderse, como oportunidad de ser mejor, posibilidad de advenir ἄριστος, de donde obtiene su etimología. La noción de virtud es producto de una interpretación filosófica, valoración del filósofo de la herencia épica:²⁷ una vez mirado el cosmos,

²⁶ “Algunos de los nuestros, aunque la filosofía sea el estudio-deseo de virtud y ésta sea buscada y aquella la que busca, pensaron que no podían separarse”.

²⁷ La virtud, el concepto de la ἀρετή, no fue invención filosófica, sino que, en buena medida, constituyó una herencia homérica escrutada y resignificada. Sin embargo, en la sociedad épica, se instauraba como condición de nobleza, de abolengo, de valor divino en cada creatura. La filosofía recibe el concepto y lo resemantiza. Le extrae los límites de raza, clan, tribu o precio, es decir, los confines excluyentes del poder tradicional, para dejarle su significado de condición divinal. Sí, en la épica la virtud remite a la participación de lo divino, pero la filosofía no la hace ínsita, sino adquirida, no la hace de los óptimos tradicionales sino consecuencia del coraje por saber de sí y empujarse hacia lo mejor. Tender a lo divino no es privilegio de la sangre, de la ascendencia. Se trata de un tránsito desde el poder político y religioso a la ética y a la estética de la existencia. Para saber algo más del concepto de la ἀρετή en la época homérica, acérquese el lector al lúcido capítulo “Homero educador” del maestro Jaeger, en su *Paideia*. Revítese la relación épica [poética]-filosófica del concepto de ἀρετή en *El coraje de la verdad* de Foucault, en la clase del 29 de febrero de 1984, pese a que allí la llame vida bella. Se trata de la virtud. La virtud no puede sino explicarse en el mundo greco como vida bella: “Sería del todo aberrante fijar en época tan tardía el instante en que surgió del desvelo por una existencia bella. Sería del todo aberrante fijarlo tan tarde cuando se piensa que dicho desvelo por una existencia bella apareció ya como un tema muy dominante, sea en Homero, sea incluso en Píndaro. Pero lo que yo quería recuperar, al situarme en este momento socrático de finales del siglo V, es el momento en que en la cultura griega se estableció cierta relación entre esa inquietud sin duda arcaica, antigua, tradicional, por una existencia bella, una existencia brillante, una existencia memorable, y la preocupación por el decir veraz” (Foucault 2010a 174-175).

habiéndolo ponderado, el filósofo se versó, se miró a sí mismo, pero con la medida del cosmos idealizado en su horizonte, e interpretó (sojuzgó) la condición humana. No somos, no participamos del horizonte.

Sin embargo, en la virtud se engancharía la esperanza filosófica, es decir, el deseo: posibilidad de llegar a ser como el cosmos y, por ello, deseo de llegar a serlo. El cosmos, la natura, ya no sería lo imposible, lo que lanza a la precipitación. Ya no habría sino posibilidad de torsión hacia sí para forjarse, para plasmarse hacia la virtud.

Se entenderá por ἀρετή aquí a la posibilidad de obrar, de vivir, con el objetivo de llegar a ser lo supuesto en el cosmos, un Logos; es decir, a la obra que tienda a ese lugar deseable. De ese modo pueden entenderse las palabras de Iván Darío Carmona en su libro *Séneca. Conciencia y drama*:

Quando el griego se interroga por la virtud, lo hace gracias a que ha podido desviar la mirada, antes puesta en el cosmos, hacia sí mismo; se ha producido un giro, una abertura enorme se presenta en la conciencia, el lenguaje mismo ha sufrido un remezón. Preocuparse por el hombre y por la construcción de un modelo que lo lleve a la excelencia hace de la polis un obligatorio campo de discusión. Grecia es tierra abonada para la filosofía ya que permite el desplazamiento de la mirada, convoca los diferentes puntos de vista, permite la multiplicidad y el diálogo. De ahí que el filósofo viva en permanente tensión con las formas de la cultura, con la lengua y con la totalidad de aquello que nombramos como polis. La virtud se busca en ese contexto, en la actividad propia del hombre, va de la mano de los fines que le dan sentido y que lo configuran, en la evidencia del movimiento, en el desplazarse, no como un mudar de lugar o de sitio sino en el giro que se hace en el interior; desde allí se produce un cambio en la óptica, en la perspectiva que hace posible la ciudad y la forma de relaciones entre los individuos que la legitiman (11).

Ἀρετή, posibilidad de ser actuando la codiciada ἀρμογή cósmica, posibilidad de ser ἀρμόδιος, de ser consonante con el Logos cósmico. Paradojo que el filósofo no encajara en la polis, en sus farfullas como las denomina Onfray, y pidiera desencajarse de lo pequeño político para ensamblarse en lo grande cósmico. Paradojo igualmente que supusiera en la mujer la participación del cosmos en lo humano, que le supusiera

una verdad y, sin embargo, que su actitud se detuviera ante ella en muchas oportunidades.

La virtud, entonces, no estaba dada de antemano, a diferencia del mundo épico; el ser humano debía, primero, identificar la ley virtuosa, divinal, bella y justa en el cosmos; debía escrutarla para deducirla y entenderla, para obtener una γνῶσις. Luego, debía quererla para sí, es decir, situarse en una ἐπιθυμία ἀρετῆς. Ello suponía examinar todo lo que lo desviaba del escopo ἐξέτασις καὶ κρίσις ἑαυτοῦ, examen y juicio de sí.

La virtud consistía en un deseo que implicaba una forja, una acción, un juicioso y duro ejercicio (ἀσκησις). La virtud sería tanto lo desiderable pero implicaría la ostentación activa. Aunque la virtud fuera el horizonte, suponía el remar hacia él. Para diferenciarlo, empero, la lengua greca llama al objeto desiderable ἀρετή y ἐνάρετος a quien alcanza, en la forja de sí, ser y obrar la ley. Remar hacia el horizonte para descubrirse horizonte remero.

Pero esta ἀρετή no es una forja individualista. La filosofía, al menos en Platón, no pretendió la individualidad egoísta. El examen de sí sería el primer paso, constante. Sin embargo, el filósofo entendió que haberse percatado de la virtud del cosmos, de la posibilidad de alcanzarla, lo impulsó a advertirle a los demás que cualquiera podía alcanzarla.

El filósofo advirtió que los humanos quizás erraban debido al desconocimiento del cosmos o debido a una mala interpretación de la virtud. Supuso que el error humano, que la ἁμαρτία, que la desviación de la ἁρμονία, era una ingenuidad remediable. La ἀρετή acercaba a la divinidad, era tan bella que arrobaba al espectador. Su belleza máxima, una vez advertida, sería imposible de olvidar.

En su advertencia, en su forja, quiso el filósofo avisar del placer excelso a todos. Es decir, se revela en él una φιλικὴ τάσις allí, una tendencia *philica*, querer para el otro ese bien porque de lo divinal, de lo virtuoso, de lo armonioso, todos podían participar. Este acto amoroso, este deseo del bien supremo para todos, hizo que la filosofía no fuera una mera meditación egoísta, sino también un acto político. Deseo del bien para sí, lo que suponía necesariamente una φιλαυτία. Deseo del bien para los demás, lo que suponía una actitud política, la φιλανθρωπία.

El filósofo, en ese éxtasis, en ese arrobamiento, en esa esperanza, se sintió responsable de la condición humana. El filósofo sería un

φιλόανθρωπος porque quería la ἀρετή para todos. En otros verbos, ser filósofo no implicaba una naturaleza especial, no se trataba de la nobleza o abolengo, era una posibilidad humana, revelaba una humanidad esperanzada, una posibilidad de vida que podía alcanzar cualquiera.²⁸

¿Cuál era la exhortación (la παραίνησις, la προτροπή) del filósofo? Ἐπιθύμει ἀρετῆς! (¡quiere la virtud!), exclamaría.

Debía, luego, el filósofo conocerse a sí mismo y, luego, habiéndose conocido, habiendo luchado contra su propio descentramiento, habiendo accedido a la idea virtud y habiendo deseado la virtud, lo que implicaba vivir virtuosamente, vivir superándose, forjándose, observándose, entonces, sólo entonces, podrá tener autoridad para mirar las cosas humanas para llevarlas, para proponer llevarlas, hacia el camino hacia donde él mismo se había dirigido.

Cuidar de sí para cuidar a los otros. Observarse a sí para observar a los otros. Quien alcanzare la virtud podría ser llamado sabio. Pero, mientras tanto, al menos, debía el ser humano moverse para buscar.

El sabio podría vivir de otro modo y querría que los demás alcanzasen su propia felicidad cósmica. El filósofo, que no era sabio pero que deseaba serlo, se sentiría no sólo capacitado sino obligado a revisar las instituciones humanas, las profesiones humanas, para, primero, despertarlos de su vida descentrada. Debía advertirse a los demás de su sueño para alcanzar el logos vero. ¿Qué mayor acto de φιλία que ese? ¡Despertar al otro y atarlo, no a la angustia, sino a la esperanza!

La grandeza del filósofo consistía en haberse percatado de lo que no se percata fácilmente, del descentramiento. El hombre creía estar viviendo bien, bellamente pero lo hacía sin saberlo, no era del todo culpable. Nadie haría el mal sabiéndolo, nadie viviría mal sabiéndolo. Una vez conocido el descentramiento, el empuje, pese a la angustia, sería hacia la felicidad del sabio.

²⁸ Hablando de la *parrhesía*, dice Foucault en la segunda hora de la lección del 9 de febrero de 1983 contenida en el libro *El gobierno de sí y de los otros*: “de aquí en más, la que debe dar esa *parrhesía* ya no es la ciudadanía y tampoco el ascendiente moral o social ejercido por algunos sobre otros. La *parrhesía*, el decir veraz en el orden de la política, sólo puede fundarse en la filosofía como consejo” (Foucault 2011a 228).

Pero, desde luego, no sería fácil la empresa. El sueño del hombre prodiga cierto placer y comodidad. En el sueño siente placeres que toma por verdaderos y no quiere despertar. El filósofo, entendiendo el placer de la ignorancia ajena pero sintiéndose obligado ante el placer divinal, agujonearía al otro, lo obligaría a entender que sueña para que desee despertar. Figura de pesadilla que fuerza a despertar. Jamás podría ser una obligación. El otro, así como le acaeció al filósofo, debe querer despertar, es decir, debe desear por sí mismo la virtud. Pero, el deseo de la virtud, la ἐπιθυμία ἀρετῆς, no se consigue con la obligación, igual que acontece con el amor. El sujeto debe querer despertar para aferrarse en la forja de la virtud.

El filósofo por excelencia, cumpliendo esa lógica, sería Sócrates. Él era un ser político; moraba en la polis punzando, increpando, dialogando, haciendo emerger la verdad. ¿Cuál? ¡No sabes lo que dices! Este sería el primer paso.

La virtud alcanzada, o al menos el intento de alcanzarla luego de haberse sabido extraviado, implicaba un continuo examen de sí y del otro. Examen de sí mirando al cosmos como metro. Examen del otro mirándose a sí mismo como metro. El filósofo precisa del otro, no porque él mismo sea mejor, sino porque requiere que el otro también lo agujonee. El filósofo ansía diálogo con otro que también desee y busque la virtud. ¿No es ese un acto político?, ¿un acto de amor (φιλία)?

Entonces, querer a la virtud implicaba moverse del propio extravío teniendo claro el objeto del movimiento. Recuérdese, moverse sin errar (οὐκ ἀσκόπως), lo que supone tener clara la diana, el escopo. Al menos, saber hacia dónde apuntar.

Luego, teniendo clara la tendencia, despertar al otro de su inocencia, de su inercia, para impulsarlo hacia el objetivo de la virtud.

La virtud sería un imperativo humano, el deber ético por excelencia, el deseo noble por excelencia. ¿Por qué ético? Porque suponía tener que moverse de donde se estaba para ser otro, para obrar distinto. Toda ética es un obrar siendo, un ser obrando. La ética será una forja, un modo de vivir que apunta a un objetivo intencionado, un τρόπος τοῦ ζῆν. La virtud requeriría de una atadura del deseo, es decir, debería ser un acto de amor (φιλία).

La virtud identificada y deseada permitiría la dirección en la tendencia. Al saber se puede actuar con consciencia del acto, de la direc-

ción. Entonces, implicaba la virtud algo más allá de la existencia; se esperaba que la virtud se opusiera al vivir desinteresadamente, al vivir dormitando al ἀδιαφόρως ζῆν.

Entonces, la virtud, no sólo lo desiderable sino lo que permitía actuar. En este sentido, el deseo atado a la virtud permitía a la ética.

Vivir conforme con el cosmos, tendiendo al cosmos a la manera humana hacía que la vida consistiese en una obra de arte, porque debía ser pensada, porque dependía de una forja no dada por el instinto, porque tendía a lo divino, a lo justo, a lo bello, a lo acabado.

Interesarse por la virtud refería a la ética, al modo de ser, al modo de vivir ante el cosmos, consigo y con el otro.

El filósofo, Sócrates, entonces, exhorta a la ética, prometiendo, en consecuencia, la felicidad de ser conforme al cosmos. El logro de la virtud, brindaría sabiduría, sapiencia para entender y sapiencia para actuar; es decir, para vivir.²⁹

Vivir felizmente implicaba vivir sabiamente.

Hablar con el otro siempre incluiría un acercamiento para encontrar la verdad. Verdad del error de sí para, en condición de aporía, poder iniciar la búsqueda de verdad de la virtud.

Revisar a la ciudad implicaba revisar las instituciones humanas, los pactos humanos para establecer qué tanto se acercaban o distaban del metro cósmico. Con la ciudad se obraba como consigo mismo. Cada acto debía tender a la virtud.

Revisar desde lo más íntimo hasta lo más público tenía ese objetivo, en el fondo. Desde el amor íntimo hasta la justicia pública, la mayor manifestación del amor (φιλία). Cada espacio era escrutado, ponderado y recriminado, llamado a responder.

²⁹ Jaeger lo dice mejor en *Paideia*, en el capítulo llamado “Sócrates educador”: en el sentimiento profundo de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo, Sócrates coincide plena e inquebrantablemente con la conciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él. La nota nueva que trae Sócrates es la de que el hombre no puede alcanzar esta armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física, por mucho que se la restrinja mediante vínculos y postulados sociales, sino por medio del dominio completo sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubra indagando en su propia alma (Jaeger 422).

A ese metro que hasta ahora se ha denominado cósmico, manifiesto en el devenir de la natura, a ese metro bello, justo, divino había otra forma de nombrarlo: Λόγος.

En últimas, ser filósofo significaría ser amigo de la sapiencia, tender hacia ella, quererla; lo que implicaba, ya se dijo, obtener una consonancia, una ἁρμονία, una ἁρμογή, un modo de ser encajando, una ética. No habría nada por fuera de la ética para el filósofo. Y si, la sapiencia era sapiencia del Λόγος, por lo tanto φιλοσοφία sería una φιλο-Λογία.

El examen de cada estado (cósmico-natural, esotérico-espiritual o exotérico-político, amistoso erótico), tendería a saber y ser Logos.

El presente texto se ocupará de exponer, inicialmente, las posibilidades éticas de un simposio. En otras palabras, ¿por qué hay consecuencias filosóficas en un simposio? ¿Subsisten acaso en un aparente acto de comer y beber con otros posibilidades de amor a la virtud? ¿No supondría el comer y beber acaso una de las pocas condiciones que no deberían examinarse porque se está satisfaciendo una necesidad natural? ¿Hay acaso extravía en un simposio?

En un simposio también existen consecuencias éticas, también hay posibilidades de virtud. Entonces, también posibilidades de amores (φιλία pero también de ἔρως) y, por supuesto, consecuencias de verdad.

El filósofo, pues, con su amor por la virtud, con su amor por los demás seres humanos, ingresará con un amor por el Logos en el simposio, lugar con unas leyes distintas, donde, paradójicamente, el filósofo por excelencia, Sócrates, no obra plenamente como filósofo porque otros aspectos, Eros, Diónisos y la verdad femenil tienen lugar allí. Ante Eros puede el filósofo tomar una posición, hacerlo suyo, hacerlo útil... sin embargo, frente a Diónisos, el asunto es diferente, paradojo.

Capítulo II. De la φιλολογία

Donde se precisan y repasan los conceptos de φιλία y λόγος para comprender en qué medida Sócrates se vale dellos, otorgándoles una significación específica, lo que permitirá explicar la ética, la educación y estatura particulares de la sanación filosófica y la verdad de la pasión erótica

Qué se ha visto hasta el momento

En el apartado anterior se inició una general descripción acerca de la postura filosófica que permitió concluir con la siguiente afirmación: el filósofo encarna una actitud *philológica*.

La presente investigación se centrará en Sócrates (en una particular interpretación de algunos de sus verbos y acciones),¹ para desentrañar una inicial definición de φιλολογία; persona de la cual, en parte, ocupará el presente texto aunque no exclusivamente. Si bien Sócrates resulta para muchos en el emblema de la filosofía occidental, aquesta investigación anhela extraer un concepto que no encarna necesariamente las enseñanzas socráticas, es decir, que no defiende netamente las intenciones platónicas.

El capítulo anterior permitió reconocer que la actitud del filósofo, actitud *philológica*, consiste en un escrutinio arrojado, vital, que se

¹ Interpretación de una interpretación, una ἐρμηνεία de algo que no es plenamente sensato o inteligible. ¿No encarna el Sócrates platónico, el jenofónico, el de cualquier filósofo, el de algún hombre teórico o de bellas letras, una interpretación? (Hadot 2006 79). ¿No recibimos un legado, eso que estudiamos como vida de otro, obra ajena, una consistencia literal, γράμματα ἐνιαῖα? Ἐρμηνεία ἐρμηνείας, pues.

inicia —desde tiempos presocráticos— con la presunción de un orden “armónico” en la *physis*, (mejor decir: una coordinación necesariamente “armónica”) orden significado, presumiendo, cual divinal desiderable, alcanzable de algún modo desde las posibilidades humanas.² El filósofo encarnaría un escrutinio esperanzado, una posibilidad de ser —pagando un altísimo costo— luego de una aminorada definición de lo humano ante el todo perfecto... proposición aminorada, mas con invitación a la paridad, al alcance, a la fruición y al éxtasis. Desde luego, definición aquélla heredada desde tiempos épicos y conformada con las generaciones subsiguientes.

Hizo suyo el filósofo aquel acto ético del poeta: encarnó el lugar legitimado de la verdad en la cultura. La filosofía en general subvirtió, trajo consigo una revolución. Toda revolución consiste en la tracción de nuevos significantes, de nuevas acepciones al discurso, aduciéndose como nuevo lugar de la verdad. ¿Qué supone ello? Una suerte de “los demás erraban o andaban a tientas, pero yo ahora sé de qué posición se precisa para percibir y padecer a la verdad”.

Sócrates asumió sobre sus hombros la definición del orden divo, la comunicación entre lo divinal y lo humano y, en suma, el destino moral de la humanidad toda al habersele minado esta responsabilidad a los dioses —tal como se atestigua en la entrega de las leyes que hace Atenea en *Las Euménides*—. No se trataba ya del plan de Zeus, como se dijo, sino del deseo que debía incubarse en cada humano de alcanzar a lo divino en la vida.

² La filosofía va permitiendo un cuestionamiento de la tradición poética fijando a la *physis* como fenómeno y verdad en la cual basarse. Aunque esto no supone de inmediato una descalificación generalizada de la espiritualidad o un mero materialismo. La filosofía sigue creyendo en lo divino, pero introduce la pregunta de lo humano y sus posibilidades dentro de la divinidad del cosmos. El poeta había organizado al mundo con sus dioses; Heráclito, por ejemplo, supuso en el cosmos un Logos que no pasa por la significación humana (por el logos humano), un orden que no puede ser significado pero sí evidenciado; los pitagóricos, por ejemplo, suponen una perfección que puede ser alcanzada por la humanidad luego de una disposición espiritual, mental y corporal (arte dietética) específicas.

Si fracasaba el filósofo en el entendimiento y transmisión de lo más excelso, se hundiría la humanidad toda. De triunfar, la humanidad toda ejecutaría el θρίαμβος a guisa de felicidad “harmoniosa”.

A la carísima esperanza vital de la filosofía se la denomina ἀρετή, usando el vocablo evidenciado de antiguo en los poetas. De este modo se comprendió aquí, en el capítulo primero, la sentencia del profesor Carmona:³ “La virtud es lo deseable en sí mismo”. Lo divinal existe y se manifiesta. Para lo humano, la actualización y ejecución de dicho divinal en la propia vida, tanto íntima como políticamente, se lo denominará virtud, y a quien lo logre (ἐνάρετος) virtuoso, κόσμιος (morigerado), μακάριος (bienaventurado).

A ese empeño de ser, de vivir otra nueva vida, existencia vital actual y posible, esperanzada en la posibilidad del alcance de lo divo tal como Sócrates lo configuró, se lo puede entender como ética filosófica. Desde luego, con la instauración de toda ética, se encuentran consecuencias en el ordinamiento social y en el modo en que se vive la propia vida, hasta en el modo en el que ha de padecerse. ¿No es eso lo a lo que conlleva el ἔθος, reflejándose en lo que todavía en la Hélade actual se denominan los ἔθιμα? ¿No implica también un movimiento y forja íntimos, un ἦθος?

Pensará el filósofo: ¿Ha de padecerse de un modo determinado, uno que permita saber de lo divinal y que procure la emergencia del deseo de serlo, de encarnarlo, hasta las últimas consecuencias!

Aunque vivir implique padecer, la filosofía propone un modo especial para lo pasional, modo etico-*pathético*, una ligazón significativa que permita admirarse de lo padecido. Esta forma otra de padecimiento que propone la filosofía conlleva una implicación en la verdad de sí, verdad única y con algo de inefable.

¿Cómo controlar la pasión humana, tan diversa? ¿Cómo, si la pasión podría ser justamente lo más idiótico, lo inconmensurable y lo inefable de sí? La filosofía, Sócrates, propone un padecer encauzado para llegar a ser lo divinal, un conocimiento y cuidado de sí —lugar donde se alberga lo divino de lo que cada quien participa— para vivir conforme con el ritmo universal, viviendo como humanos en el lugar harmo-

³ Vid. apartado anterior.

nioso que supuestamente corresponde. Pica como un tábano para que el sujeto haga un giro, una conversión, una ἐπιστροφή. Conversión a sí para lograr una alteración de sí, una conversión hacia la felicidad, hacia el vivir morigerado. Por un lado, Sócrates en su actuación se mostrará como el canon, pero cuando se le pregunta, él sólo ignora, no acepta que se le apele maestro. Pareciera que en su actuación demoníaca, a veces estático como una garza, a veces móvil en la conversación, a veces callado y contemplativo, mostrara que algo falta (por saber, por tener y por ser) pero que algo se tiene (una tendencia, una noción de lo divino, vero y bello). Dice ignorar, pero siempre señala el error en el saber y a cada rato acepta el reto de examinar las verdades del otro porque él tiene ya algún saber, el de un despojo, el de la nesciencia. A Sócrates es imposible agarrarlo, mas siempre agarra al otro para desbaratarlo. Sócrates, también un martillo para el discurso de su tiempo, golpe para cada interlocutor. Canon que golpea pero que no se deja asir.

Aunque las intenciones socráticas fuesen benevolentes, puede hoy denominarse a esta propuesta que otros comprenden como parenética, una virtualización de la pasión. Sócrates propuso un padecer que permitiese propulsarse hacia la virtud, hacia lo divino. Nunca sin ello, vivir sólo para ello, dar la vida por ello; ser y padecer por ello. Aquí, acaso, pueda entreverse su divisa mística. Nietzsche, contundente, expone en su *Ocaso de los ídolos*, en el capítulo intitulado “La moral como contranaturalidad”, que dicha actitud acusa una: “espiritualización de la pasión” (141).

El πάθος no podía ser entendido por el filósofo ateniense sólo como una consecuencia inherente de la vida, sino que entendía en el humano una posibilidad de padecer κοσμικῶς, una decisión de hacer algo diferente con las pasiones; él entreveía una abertura que podía forjarse: proponía un particular ἄνοιγμα πρὸς τὴν ἀρετήν, un padecimiento virtuoso, un modus de abrirse a la pasión.

Hay una manera de padecer, que supone una manera de vivir de la cual la admiración —el θαυμασμός— es el primer vestigio, el primer paso para impulsarse hacia esta nueva forma de vivir. Se trata, ya se ha expuesto, de un padecer ante la suposición de la verdad hacia la que luego hay que tender: conversión para asumir la verdad de sí. Habría que encauzar al *pathos*. Nietzsche diría: espiritualizarlo, moralizarlo. Espiritualizar sería incluir una deontología, un imperativo hacia el cual tender.

La metafísica platónica será una exhortación pero, a su vez, una suerte de situación aminorada del hombre, aunque prometiendo su engrandecimiento; concepción donde al ser humano le falta algo pero, además, proponiendo dónde y cómo plenarse con eso que le falta asumir: lo divinal, la virtud, la consecuencia armoniosa. Esta visión metafísica de todo el vivir será una forma de poder que se evidenciará, por ejemplo, en el nomoteta o legislador que aparece en el *Crátilo*, texto del que no se versará aquí.

Sócrates es un filósofo del poder, del κράτος filosófico. Este κράτος en todo caso, es un κράτος *eticizado*, moralizado. ¿Por qué?, porque se propone como una tendencia hacia una verdad única, hacia algo vero, hacia algo divo. En algunos textos platónicos, se versa de cómo gobernar a los demás, pero siempre teniendo como base la capacidad de gobernarse a sí mismo, la ἐγκράτεια; sin ella, ningún gobierno de los otros sería posible.

Pero este gobierno de sí, este κράτος filosófico que ha de llevar a la ἐγκράτεια, este asidero, depende de un despojo, de un abandono de la pretensión del todo yo, para que entre la moral propuesta por la filosofía, para que ingrese el deseo del entendimiento de lo divinal, de la reverberación y acoplamiento con lo divinal.

El mayor abandono de sí consistirá en un acto místico, del cual se mentará algo en este apartado, pero también en el próximo, cuando se examine de lleno *El simposio*. La moralización socrática consistirá en un modo filosófico de forjarse en lo vero, de tender a lo vero y de abandonarse a lo vero filosóficamente. El que siempre esté en juego el eje áureo de lo vero-divo-bello-justo-cósmico implica una moralización.

Contra esta definición platónica de lo humano pelearán los cínicos, proponiendo su *Sócrates maniaco*. Sí, —argüirán los de la vida canina— ha de buscarse la felicidad; sí, el cosmos es perfecto pero como physis evidente y ya presente, sin profundidades ni alturas. No hay tal metafísica, tal idea, tal moralización, tal espiritualización de la pasión. El cosmos es la physis y ella es en lo que permite y puede vivirse. Los cínicos permanecerán en la superficie de una physis significada como emulable, tumbando todas las metáforas morales y culturales, viviendo lo que el cuerpo permite, lo que la natura exige: poco. Los cínicos, en todo caso, serían tema de otras letras.

De todos modos, reitérasele al ignoto lector que el escritor autógrafa considera que Sócrates realmente creía en sus afirmaciones, creía vitalmente en su misión; de veras sentía que suportaba el destino de la humanidad entera. Había encontrado algo excelso en sí mismo, postura ante el saber que compartía sin egoísmos. Dio su vida por ello; mientras vivió, actuó conforme con la significación de sus afirmaciones. Resulta imposible para el autógrafa que todo hubiera sido un drama con libreto, que se tratase de un timo, de una broma o de un libreto muy realista que provoca la muerte real del actor.

Para Sócrates, el oráculo divino, su apolonio designio —que no deja de ser su propia interpretación del oráculo—, su lugar dentro del deseo de lo divinal, lugar del deseo Otro de la verdad y su interpretación, la que el mismo hijo de la partera le supuso, fueron llevados hasta las últimas consecuencias. La vida fue la consecuencia: vivir actuando hasta el extremo de la franqueza. Παρρησιαστικῶς ἐβίωσεν. Sócrates no supo que con ello, con el acto de su vida, fundaba la noción de παρρησία filosófica tan importante en todo el mundo post socrático antiguo anterior al cristianismo de la que se ocupa Foucault en *Hermenéutica del sujeto*, en su *El gobierno de sí y de los otros* y en su *El coraje de la verdad*.

Aunque Nietzsche, con los cínicos, se hubiese irritado con el Sócrates de Platón y con las nociones de virtud que se proponen como un más allá del hombre (πέραν ἀνθρώπου) para que el hombre las asumiese, como un allende negador de la voluntad de poder que tiende a hacerse dueña de sí en el acto de vivir (Heidegger 2012 175), ha de aceptarse que el filósofo ateniense consideraba que conducía a la humanidad a un mundo mejor, a un vivir feliz y bueno en el presente mundo. Inclusive las escuelas posteriores a Sócrates y las menos metafísicas toman del maestro su franqueza y bizarría por ocuparse de sí mismo, por convertirse en dueño de sí.

Ya en el capítulo anterior comenzaron a esbozarse algunas posibles maneras de la φιλολογία. ¿Pero puede constreñirse a la φιλολογία sólo como el vivir que tiende a la virtud a la manera socrática?

El concepto de φιλολογία cuenta con Sócrates, pero no depende sólo de aquél ni de los ideales que Platón quería que el lector extrajese o entendiese. Sin embargo, su semántica primordial se extraerá de aquél para luego examinarlo y resemantizarlo. Será con el predicho concepto

que se extraiga que se escrutará y se concluirá la posibilidad de una φιλολογία posible en *El simposio*.

El concepto capital de la investigación está compuesto por dos vocablos: φιλία y λόγος. Ambos potentes y fundamentales en la filosofía greca.

Inicialmente, dígase que el vocablo φιλία indica la acción y el λογος al sujeto hacia donde la acción tiende.

La φιλία

Se intentará establecer el concepto de φιλία para Platón. Alcanzando esta precisión, entonces, podrá definirse el concepto de *philo-logía*.

Traducir φιλία por amistad puede procurarle un riesgoso tropo al lector, al propiciarle la coincidencia de su propia noción de amistad con la de otros tiempos. Sin embargo, el término latino *amicitas* resulta correcto. Se conservará en helénico el vocablo en estas letras. Aquéllo tampoco impide que se hallen ciertas coincidencias semánticas y ciertos usos que en la actualidad se conserven.

La φιλία reviste un arreglo cultural, un corte con efectos semánticos que regula o patrocina una determinada tendencia. Nietzsche afirmaría, anticipándose a la semiología y a la lingüística saussiriana, que se trata de una metáfora, de un pacto significativo (Nietzsche, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*).

Su inclusión como valor, como virtud, en Occidente se le debe inicialmente al mundo de la epopeya y de la filosofía, lo cual no significa necesariamente que antes de aquéllas no aconteciera eso que intentará constreñirse como tal. En otros verbos, la filosofía, legitimando la dimensión heredada de excelencia épica, de la ἀρετή, dignificó (resignificó, *zusrpó?*) a la φιλία, alzándola a la dignidad de concepto fundamental del discurso filosófico. Esto acarrea que la filosofía consideró como su deber establecer qué debía entender por esa metáfora a la luz de las nuevas exigencias de la verdad filosófica, a la luz del nuevo discurso que estaba gestando, a la luz de una nueva época que venía prometiéndose.

Así, se empeñó en averiguar cuál habría de ser el modo de entenderla, de asumirla, de obrarla; es decir, de sostenerla como ἀρετή, como significante de verdad en el nuevo discurso —respetando a la tradición

pero, simultáneamente, novándola—,⁴ actualizando la significación de lo que la virtud implicaría para aquél, para esa nueva ética, para ese nuevo modo de vivir, manera de propulsar la vida, de significarla, que implicaba la filosofía.

En términos nietzscheanos (que acaso sean más cercanos al lector actual, pero que resultan impropios para el discurso antiguo, para las ilusiones significativas del antiguo), la filosofía consideró su obligación —al no dudar del valor virtuoso que los antiguos poetas le habían endilgado a la *φιλία*— dilucidar cuál habría de ser el valor ético del concepto, cuál la imposición absoluta (de verdad-moral) del término.

Sócrates consideraba haber elucidado un nuevo acceso a la verdad en el mundo, alegoría (interpretación suya) del designio apolonio, asumiendo la responsabilidad del examinador de la tradición; impúsose sobre los hombros el imperativo de cribar la herencia para concluir qué de ella realmente era lo vero y qué lo falso; se sentía obligado a limpiar las supuestas brumas dejadas por el discurso precedente de los poetas y de los filósofos anteriores para, al fin, liberar al ser humano de las falsías y prodigar, de una vez y para siempre, una vida feliz, humanamente divina, con la medida de lo que él consideraba las posibilidades humanas: pretendía un vivir *ἀνθρωπιστί*.

La *φιλία* para Sócrates consistía en una posibilidad para asumir la existencia con una original cotidianidad, ejercitándose hacia lo divino ya que lo humano participaba de lo divo, permitiendo un nuevo conocimiento y una alterna manera de ser. Justamente en virtud dello, debía la *φιλία* permitir una tensión hacia la virtud. Faltaba definirla porque, es bien sabido, la nominación correcta, el decir recto, suponía un contacto con la esencia misma que podía ser llevarla a la mente y, así, entendida correctamente para obrarla. Revise el lector los animosos empeños del *Crátilo* y del nomoteta, ese vigilante moral de la nominación y de las esencias.

No es posible establecer una univocidad del concepto en cuestión. Dentro de una misma época, cada persona entendía a la *φιλία* de modos diversos. Además, un mismo filósofo, si se encontraba en su juventud o

⁴ Entendiendo aquí al verbo *novare* con su significado más simple, amplio y primordial: hacer de lo viejo algo nuevo.

madurez, podría definirla de diverso modo. ¿Qué no decir del paso de los evos, de los pueblos?

David Konstan define con sencillez el concepto al inicio del juicioso libro: *Friendship in the classical world*:

While the idea of friendship is not uniform over various cultures or even within a single culture at any given moment, the core of the relationship with which we shall be concerned may be characterized as a mutually, intimate, loyal, and loving bond between two or a few persons that is understood not to derive primarily from membership in a group normally marked by native solidarity, such as family, tribe or other such ties. Friendship is what anthropologists call an achieved rather than an ascribed relationship the latter being based on status whereas the former is in principle independent of a prior formal connection such as kinship or ethnicity⁵ (1).

En otras palabras, la *φιλία* como tal, puede evidenciarse análogamente en varias culturas y en varios tiempos, obteniendo significaciones diversas según la época que se examine o hasta según el personaje que se estudie en el marco de un mismo tiempo y de un discurso determinado. La definición de Konstan revela que se trata de una manifestación social que no deriva de la sangre o de la genética; se revela, según arguye, cual una conquista cultural: el triunfo de una relación con consecuencias significativas que desplaza al instinto o a la pertenencia a la jauría. Entonces, no está desprovista de significación, de discurso. Como todo

⁵ “Mientras la idea de la amistad no es uniforme en varias culturas y ni siquiera entre una misma cultura en un determinado momento, el núcleo de la amistad que habrá de incumbirnos podría ser caracterizado como un lazo mutuo, íntimo, leal y amoroso entre dos personas, o entre unas pocas más, que se entiende que no derivan primordialmente de la pertenencia a un grupo normalmente marcado por la solidaridad nativa, como la familia, tribu u otro de tales yugos. La amistad es lo que los antropólogos llaman más una relación lograda que una prescripta, siendo ésta basada en el estado donde el anterior es en principio independiente de una descendencia formal como puede ser la realeza o la etnicidad”.

significante, sufre, debido al uso, debido al contexto, debido a las mutaciones significativas de todo discurso, de tropos.

Por ejemplo, tal como lo menciona Emilio Lledó (Platón 1987 274-275), el vocablo pudo significar tanto al cuerpo amado y reconocido, tanto a los bienes exteriores a los cuales se les tenía un apego o a los que se les debía una honra como a los familiares, a los camaradas más queridos y a los amigos mercenarios. En todo caso, señala que conforme pasaba el tiempo, el vocablo fue delimitándose para denotar actitudes menos colectivas, para privilegiar las manifestaciones privadas. Ante tal amplitud semántica, el filósofo español termina aseverando que hablar de la *φιλία* supone hablar de “una parte importante de las relaciones humanas entre los griegos” (*Id.* 274).

Para entender una posible concepción del concepto, hay que revisar los intereses del discurso o de la lógica significante e intereses de un determinado personaje. En el caso de este trabajo, recuérdese, se trata de arriesgar la concepción de una *φιλολογία* platónica extraída desde el texto *El simposio o del Eros*. Así las cosas, el concepto de *φιλία* ha de emerger, en buena medida, de la propia obra platónica.

Acerca de la estructura proyectiva (*προτεινουσα*), insensata (*ἀσήμαντη*) y útil (*εὔχρηστη*) de la *φιλία*

Antes de penetrar de lleno en la lógica significativa platónica, es decir, antes de examinar algunos textos platónicos de donde podrán deducirse lógicas o posturas propias del Sócrates, se examinarán algunos asuntos de la obra *Universidad filológica* (Chalavazis 2011) en donde se han especificado algunas particularidades de la *φιλία* entendida como tendencia. La obra se muestra útil para este texto en la medida en que Chalavazis medita allí, lingüísticamente, el concepto de *φιλολογία*. Para confinarlo, se acerca primero a la *φιλία*, su sufijo, su raíz y, sobre todo, la que explica la tendencia y la verdad del concepto.

Afirmar que el autor escruta lingüísticamente el concepto refiere a su intento por extraer una cierta estructura revelada en el vocablo mismo, deducida desde el uso vivo evidenciado en la lengua helénica; por un lado, allende las diferentes significaciones que pudiera ir adquiriendo, cambiando o perdiendo el concepto a través de los evos o de

los diversos personajes que lo configuraran; por otro, deduciendo las potencias del vocablo desde las significaciones que él mismo hubiera podido brindar.

No puede hablarse de una hermenéutica propiamente dicha en el libro mencionado ya que en su *corpus* no se responde a qué significa el término en un determinado texto o en un determinado contexto histórico sino que, al contrario, pareciera propender por una extracción de una semántica útil allende los diversos textos específicos donde esta lógica se verifique; se lee entre líneas en aquella obra de Chalavazis un empeño por lograr una cierta “descontextualización” que permitiera entender la lógica allende el contexto independientemente de los discursos específicos en los que el vocablo *φιλία* se usara. En otras palabras, el autor identifica una inmanencia estructural en el vocablo pese a las aplicaciones significativas diversas, dependiente esta inmanencia del sentido pero en sí misma insensata.

El autor intenta declarar una estructura usual (de su uso), una estructura útil del vocablo en cuestión que se cumple en las distintas épocas más allá de los significados puntuales que adquiere en cada época, en cada contexto o en cada hablante. Esto, desde luego, puede reprocharse, ya que, justamente, sin excepción, un significante adquiere un significado luego de su uso correlativo dentro de un sintagma particular, dentro de un marco, dentro de un autor. El vocablo *pato*, *verbigracia*, cambia su sentido en las expresiones y contextos: “el pato pone huevos” y, como dicen los jóvenes en algunos lugares de Medellín, “¡Qué tipo tan pato”, es decir, tan soso.

Lo interesante es que la discusión en *Universidad filológica* no es estrictamente semántica aunque permita extraer una semántica o aunque admita entenderse en una semántica; es decir, no es objetivo allí deducir qué significa este vocablo en este o aquel contexto, sino que parece empeñarse en el desvelamiento de una particular lógica móvil y diacrónica del vocablo que termina potenciando los distintos significados que el significante *φιλία* pudiera haber tomado en los distintos tiempos, discursos específicos, textos o expresiones particulares. Adhiérese a este modo de inteligencia Pierre Hadot en su libro *¿Qué es la filosofía antigua?* cuando afirma, para hablar del vocablo aquí en cuestión, que “desde tiempos de Homero” (Hadot 28 1998) aquél puede comprenderse de una manera más o menos global como interés.

En otras palabras, la estructura móvil del vocablo *φιλία* que en sí misma no es semántica pero que permite la semántica, se verifica en todas las épocas del idioma griego desde Homero hasta el día en que se consignan las presentes letras negras. A diferencia de lo evidenciado en el ejemplo con el vocablo “pato”, el significante *φιλία* refiere a una tendencia, a un movimiento, a un reconocimiento que adquiere significación dependiendo de hacia dónde se mueva, mientras que el vocablo “pato” consiste en un significante deíctico, que que señala a una cosa del mundo “animal” primero, “persona sosa” después.

En sus letras pareciera Chalavazis desear responder las inquisiciones ¿Qué vieron los griegos en los humanos que decidieron llamarlo *φιλία*? ¿En qué se diferencia aquélla de otras tendencias?⁶ Se percata también de un uso diacrónico que por ahora puede denominarse uso de prefijación de la palabra (haciéndose prefijo).

Para alcanzar el constreñimiento del concepto se vale, en buena medida, de Platón, pero también de algunos usos coloquiales y de acepciones brindadas por algunos lexicones.

Su trabajo resulta pertinente para esta investigación ya que contribuye en el constreñimiento del aquí fundamental concepto *φιλολογία*, aportando características básicas que habrá de tener todo aquello que en el presente contexto se denomine filológico.

Argumenta Chalavazis que la *φιλία* se determina y se define más allá de los detalles semánticos de cada época, de cada autor —aunque nunca sin ellos—, declarándose principalmente como una tendencia de posible manifestación en cada ser humano, tendencia que sólo puede atestiguar en acto (testimonio tanto para el agente activo, el *φίλιος*,

⁶ Aunque el autógrafo está advertido de que el sentido en sí mismo, la “semiosis”, conlleva cierto delirio, la creencia ciega en la significación, opta por ella para establecer alguna estructura del concepto. Sabiendo que no todo puede ser significación, expone: “Suponer a una verdad del lado de la arte etimológica es estimar que en el sentido hay una verdad o, mejor, que la verdad tiene sentido. Obviamente, esto tiene el riesgo de incurrir en la trampa, siempre algo delirante, siempre presente, de creer que la verdad se halla en ese discursar significante y que tiene, además, sentido explicativo (noemático-semántico). Pero era eso o escoger la de los maníacos” (Chalavazis 92).

como para otro acaso análogo, un testigo, un μάρτυρ σύμφιλος), como su deliberada puesta en movimiento, como decidido empeño tendiente hacia un objeto. Aseverará que no mienta el término a una fuerza natural sino a una muestra en puro accionar (106), a una potencia, una δύναμις (108) *philica*. El sujeto elige si desea manifestarla o no, si plácele actuarla o desea dejarla en potencia, en inacción. Aquí movimiento no puede entenderse sólo como desplazamiento, como μετακίνησις o μετατόπισις, porque muchas de las afectaciones de la φιλία parecieran hacerse en un reposo espacial. Más bien, podría comprenderse como τροπή, como ροή, como posibilidad de ser y de la ἀλλοίωσις, μετατροπή o hasta de ἐπιστροφή.

Esta tendencia, que nada tiene que ver con la energía de la física sino con el ánimo del sujeto, con sus opciones y con la posibilidad de elegir significativamente, es llamada literalmente por el autor una θέσις, una postura electa se diría en otras palabras (111-112). ¿En qué sentido se elige? En la lógica de la significación, al quedar definido en virtud de la elección misma (109).

¿De dónde deduce todo ello? Tanto del uso vivo harto común que el vocablo tuvo en la antigüedad y aún tiene en la lengua helénica contemporánea como prefijo, atándose a cualquier otro vocablo (el cual deviene el objeto hacia el que la φιλία tiende, demostrándose cual tendencia), así como de una de las acepciones principales del verbo φιλῶ incluido en el substantivo φιλία: “tener gusto por, tener costumbre de algo” (*Id.* 93).

Chalavazis lo expone del siguiente modo: “Desde la definición que el tesoro da de φιλία, puede extraerse una dimensión ética, aquí con el sentido más elemental de ἔθος, es decir, de lo que se hace costumbre” (*Id.* 99). Agréguese lo que en el corpus ahora analizado viene de obvio: se trata de hacer costumbre lo que ha sido libremente elegido que no impuesto.

Justamente, la ausencia de una imposición de una energía física brindada por la natura de antemano, de un instinto, instala la posibilidad ética: la conminación de una elección del objeto al cual puede atarse la tendencia. No se busque la potencia conceptual en la inexorable ἀνάγκη, común a todo vivo; no se indague a la φιλία en el respirar, en el comer o en el beber para sobrevivir, sino en la posibilidad electiva, en la posibilidad de la estimación (posibilidad libre del reconocimiento, de la significación y del placer) donde satisfacer la tendencia.

Ahora bien, en sus letras se esfuerza el autor por constreñir cuál sería la estructura de una φιλία, cuáles las condiciones repetitivas de elección para que pueda hablarse de φιλία como tal y no de cualquier otro asunto, como por ejemplo del ἔρως.

Para Chalavazis, tanto el ἔρως como la φιλία se revelan como tendencias que piden satisfacción y que socilitan un objeto, como tendencias que se pretextan en el objeto. Sin embargo, se hallan diferencias fundamentales: en el uso lingüístico, por ejemplo, es substancialmente menor lo que aquí se denominó prefijación en el ἔρως.⁷ La φιλία, por otro lado, frecuentemente se prefija, adhiriéndose a otro vocablo para indicar su tendencia y sus implicaciones. Se presenta como un vocablo hartamente versátil en la lengua griega, de por sí ya bastante ingeniosa en la manera de cortar, en su forma de “cosmetizar”, de hacer cosmos.

El cotejo de sendos conceptos, ἔρως y φιλία, le dificulta al autor el hallazgo de una discriminación plena; la intenta examinando las diferentes naturas del objeto al que pueden tender o la forma que esas tendencias pueden tomar aunque, como tendencias, aparentasen ser las mismas.

Logra establecer dos diferencias: la primera, estribada en la naturaleza del reconocimiento o ἀναγνώρισις, y la segunda, en la condición de inconsciencia o locura con la que se manifiesta en la persona en el primer vocablo, así como en la aparente consciencia y deliberación en el segundo. Para los helenos, pues, pareciera que el concepto de φιλία supone una elección deliberada, un deseo de tender al objeto y extraer una utilidad, una fruición, un placer. En el ἔρως la persona siente que es arrastrada, que no puede obrar aunque en el momento de la manía erótica, sienta que su voluntad coincida con la del ἔρως.

En la introducción que hace Emilio Lledó para la casa editorial Gredos del diálogo *El Lisis*, se expone lo siguiente: “El término philón significó en principio aquéllo a lo que se tenía más apego, el propio cuerpo, la propia vida”⁸ (Platón 1987 274).

Pareciera que la semántica de sendos vocablos, mientras se los examina retrocediendo en el tiempo, aparecen casi como sinónimos, mas

⁷ Exceptuando algún nombre propio de mujer como Ἐρωφίλη.

⁸ Coincide con ello Konstan (28).

la φιλία fue atenuando las significaciones sexuales que, por ejemplo, tenía la representación tardía y mítica de *Philotes*, mientras que el ἔρωσ las conservó, sin ser tampoco su exclusiva acepción. Por ejemplo, en su obra *La teología de los primeros filósofos griegos*, Werner Jaeger enseña la casi homosemia de ambos vocablos al mostrar el uso que hace del Eros hesiódico Empédocles:

Podemos ver, por ejemplo, la forma en que la peculiar de la concepción de Eros como el primero de los dioses que tiene Hesíodo es desarrollada más tarde por Parmenides y Empédocles. En realidad, esta idea ha sido de una fecundidad casi ilimitada a lo largo de la historia de la filosofía, incluso hasta las teorías del siglo XIX sobre el amor cósmico. Para Empédocles, es el Amor (o como él lo llama, la Φιλία) a causa eficiente de toda unión de fuerzas cósmicas. Esta función está simplemente tomada del Eros de Hesíodo (Jaeger 2013 21).

Para el autor de la *Universidad filológica*, empero, parece una evidencia infalible que los helenos trataban a los conceptos como dos asuntos distintos porque, verbigracia, se atestigua el vocablo φιλεραστία, tener φιλία hacia el ἔρωσ y las relaciones eróticas, y porque los mismos poetas y filósofos de distintos evos los diferenciaban. Aunque tengan semánticas parecidas en sus inicios arcaicos o míticos, entonces, debe sospecharse una diferencia, puesto que el uso ha sido diferenciado desde siempre en la cultura.

También en *Universidad filológica*, el autor declara que al mentar el vocablo objeto no refiere únicamente la condición de cosa tridimensional del mundo, cosa del mundo (*res* o στερεὸν πρᾶγμα), sino que también puede sobreentenderse al objeto cual una idea abstracta o una tendencia. La φιλία puede tender hacia cosas del mundo como caballos (φιλιππος), tender hacia sí tomándose como objeto concreto del mundo (φιλαυτία), pero, también hacia asuntos abstractos o ideas como la libertad (φιλελεύθερος) o hacia tendencias como la complacencia al ser escuchado (φιλήκοος), amar a la vida y a todo lo animado (φιλόζωος) o hasta amar a lo bello (φιλόκαλος).

Pierre Hadot (1998) declara, por ejemplo:

De una manera general, desde Homero, las palabras compuestas con *philo-* servían para designar la disposición de alguien que encuentra su interés, su placer, su razón de vivir, en consagrarse a tal o cual actividad: *philo-posia*, por ejemplo, es el placer y el interés que se toma por la bebida; *philo-timia* es la propensión a adquirir honores; *philo-sophia* será pues el interés que se toma en la *sophia* (28).

Hadot no profundiza en aquella afirmación, debido a la intención que tienen sus letras, aunque alcanza a declarar lo fundamental de la estructura a la que le apunta el vocablo en la lengua greca.

Tratando de constreñir aún más el concepto, Chalavazis enseña algunas afirmaciones útiles para esta investigación:

“Τoda φιλία es, pues, una ἀναγνώρισις” (Chalavazis 99). Aquí subyacería una posible diferencia entre el ἔρωσ y la φιλία sin llegar a ser concluyente o contundente; es decir, acaso se diferencian en las implicaciones del reconocimiento, en las condiciones en que el reconocimiento se efectúa o hasta en las pequeñas diferencias entre las modulaciones del reconocimiento. El autor de *Universidad filológica* sigue siendo brumoso, se acerca pero quizás a algo indecible y hallar los vocablos que precisen la diferenciación, si es que la hay plena, siguiendo arduo. Lacan, en el *Seminario 8, La transferencia*, concreta algo más lo que Chalavazis apenas a tientas quiere decir: “Ἐρωσ quizás reconoce al otro como objeto de deseo, objeto de placer, mientras que la φιλία reconoce al otro en su ser (Lacan 64).

Pero este constreñimiento tampoco es suficiente para diferenciar a los conceptos plenamente y, dígase, resulta injusto. Los fenómenos eróticos no se reducen al mero obtener placer del objeto de deseo. En el mismo *Seminario 8, La transferencia*, aparece la siguiente definición de amor erótico, que reconoce que el amor es más que libido, mucho más que un modo en que la especie humana hace con la reproducción. Hablando de la mujer como ídolo, como sombra, como imagen, específicamente de la Eurídice que va subiendo del Hades acompañada de Hermes, adelante su amante Orfeo, Lacan define al amor, a ἔρωσ:

Los dioses no le mostraron a una mujer, sino a un fantasma de mujer. Esto concuerda bastante con lo que fue hace rato la introducción de mi discurso sobre la relación con el otro, o sea, la diferencia que hay entre el objeto de nuestro amor, en tanto queda cubierto por nuestros fantasmas, y el ser del otro en la medida en que el amor se pregunta si puede alcanzarlo (Lacan 58).

Es decir, que el amor no sólo se queda en la búsqueda de un placer sensorial, somático. No persigue sólo aquéllo. Al parecer persigue algo más. Lacan dice, el amor se pregunta si puede alcanzar al ser del otro, pero está enredado primero por los propios fantasmas, ídolos de donde se pega el deseo. Hay una posibilidad erótica que se pregunta por el ser del otro, que no busca exclusivamente el deseo ni el placer, que traspasa las ataduras imaginarias. Acaso la *φιλία* consistirá en Platón en el asunto que permita subsanar la ceguera de Ἔρως. Mientras éste cree ver de inmediato a la esencia en sí, la *φιλία* permite saltar dicho arrobamiento.

Platón, en *El Lisis*, diálogo del que se hablará en breve en este mismo segundo apartado, entenderá esta diferencia de la imagen de sí puesta sobre el otro, un “falso εἶδος” y otra cosa, el ser del otro, que tendrá que ver con la belleza, que se transformará en la teoría platónica en el εἶδος en sí, en las ideas, en otros diálogos. Pero es justamente en ese diálogo en donde aparece el lío, el anudamiento, la colaboración entre los conceptos del ἔρως y de la *φιλία*. De esto se mentará más adelante. En ambos casos, tanto en los fantasmas propios que ponemos sobre el otro y la suposición de que hay un ser en el otro por el que pregunta el amor, la pendulación de ἔρως es “idólica”, se da entre el ídolo del fantasma propio y la suposición de que hay un ser, pero los dos son εἶδος, tienen consistencia de imagen. Lo que pasa es que Platón considera a una mejor, más útil que la otra, considera que el εἶδος verdadero, al ser la divinal belleza, es mejor que la otra y, desde luego, más pura.

Toda la discusión sobre Alceste y Admeto en *El simposio*, cuando habla Fedro, remiten al amor más allá del placer, incluso, a la entrega de la propia vida en nombre del amor, que en ningún momento deja de llamarse ἔρως y al que no se le cambia el nombre por *φιλία* ni mucho menos por ἀγάπη. Es decir, el ἔρως puede tender y reconocer otras cosas que no sólo el placer que se extrae del otro como objeto de deseo. Y a esa tendencia, a ese reconocimiento, a ese seguimiento, se le sigue llaman-

do ἔρωσ. Esta prosecución del ἔρωσ por algo más es clara en el mundo antiguo, pero no se la denomina φιλία. La exacta diferenciación entre ambos conceptos sigue siendo vaga, mas es diáfano el hecho de que la filosofía de Platón se apropia de características de ambos conceptos, se sirve de ambos, para declarar su propia posición ante la verdad. Pero prosígase con el escopo ahora, el de decir algo más sobre la φιλία.

Intentando desentrañar una definición como amor propio, amor del cuerpo y reconocimiento de sí, correlacionándolo con lo descrito hace pocos renglones, Chalavazis expone una dimensión ética del reconocimiento *phílico*:

El cuerpo fue el primer objeto reconocido por la φιλία; con este objeto, pudo la φιλία significar el acto de amor que se enfocaba hacia ese objeto generoso que podía prodigar tanto placer por vivir. El cuerpo era, en primer lugar, el objeto donde se gozaba la vida; segundo, el medio que permitía que algo más lo constatará. En esta dignidad debió descansar la primera dignidad de la φιλία, en ese reconocimiento de objeto. Empero, la φιλία debió dar el paso de ser el amor al cuerpo para convertirse en el amor a la fruición que ese objeto-cuerpo permitía.
(...)

La φιλία tuvo por definición, luego de este paso, quizás la de ser “amor hacia todo objeto médium que permitiese sentir el objeto último de toda φιλία: el regocijo de estar vivo”. Con esta meta última de la φιλία advino una de las primeras nociones de felicidad que fácilmente le incumbía a la filosofía. De nuevo, he aquí una dimensión ética de la φιλία (105).

Entonces, no es exactamente la dimensión erótica de satisfacción hedónica, (pulsional o libidinosa diría Freud), en el propio cuerpo, sino la complacencia del estar vivo que se verifica en el cuerpo, gracias al cuerpo y sus sentidos, gracias a la habitación en la significación que hace cosmos.

Chalavazis brinda otra descripción de la φιλία: “Podría afirmarse, entonces, que se trata la φιλία de una tendencia anudada a su escopo, de la opción que cada sujeto tiene para elegir hacia dónde la conduce y en qué la usa” (106). Empero, esta definición refiere que la φιλία se manifiesta como una tendencia, mas tampoco alcanza a definirla plenamente. No obstante, brinda una condición importante: aquélla declara una

libertad, una libre elección y un uso que tiene consecuencias padecientes en el sujeto que elige dicho uso. Mostrar que la φιλία permite un uso es declararla inmediatamente como fundamentalmente útil (εὐχρηστική, χρήσιμη, χρηστή), comprendiendo la utilidad tal como interpreta Foucault en su *Historia de la sexualidad* (Foucault 2011c) al verbo griego χρῶμαι, es decir, algo de lo cual alguien puede “servirse” para ser y vivir, lo que le permite al filósofo francés hablar, por ejemplo, del “uso” de los placeres. Igualmente, Heidegger en la lección VIII, incluída en la segunda parte de las conferencias dictadas en el año 1973 y tituladas *¿Qué significa pensar?*, conforme analiza también la etimología del verbo χρῆσθαι y relacionándolo con el vocablo mano, χεῖρ, asevera que:

Usar tampoco significa el mero utilizar, gastar, y aprovechar. El utilizar es solamente una derivación y una degeneración del usar... el auténtico usar no rebaja lo usado, sino que el usar está destinado a dejar lo usado en su esencia, y este dejar de ninguna manera significa lo descuidado de la dejadez, o la negligencia. Por el contrario, el auténtico usar lleva a lo usado por primera vez a su esencia y lo sostiene allí. El uso, así pensado, es la exigencia de que algo sea introducido en su esencia y de que el usar no deje de hacerlo. Usar es introducir en la esencia, es un cuidado de la esencia (Heidegger 2010 157).

Puede afirmarse entonces que usar, en su sentido amplio, este “servirse de algo”, supone un cuidado, una ἐπιμέλεια con la acepción más alta que le dio la filosofía antigua, que no una ἀμέλεια o un despilfarro de lo usado. De la φιλία el ser humano puede servirse,⁹ entonces, más allá del gasto, allende la mera utilización o usufructo material. La lata semántica del verbo incluso permite inferir que el χρῆσθαι permite vivir relacionándose con el mundo para cambiarse según el sujeto se correlaciona con él y, a su vez, cambiar al mundo mismo en ese proceso de utilidad. La φιλία adquiere todo el valor de utilidad en este nivel, en

⁹ Este verbo contiene dos nociones semánticas básicas complementarias: por un lado, muestra la carencia de algo, la necesidad de algo pero, a su vez, señala la posibilidad de servirse de algo.

donde se le apunta a lo esencial, no sólo entendido como algo abstracto, meramente teórico, sino -ya se irá viendo cómo- para terminar en lo fundamental, en lo esencial, la vida misma en su manera de ser y de vivir, en su modo de relacionarse consigo y con lo otro.

Cuando se afirma que alguien se sirve de algo, significa que se juega el modo en el que vive, el modo en el que comprende, el modo en el que se relaciona y, sobre todo, el modo en el que viene siendo en el mundo. Ser φίλιος de algo acarrea jugársela para mutar, para devenir, conforme se aprovecha de ese algo siendo φίλιος de ese algo. En ese sentido el φίλιος sabe que está abierto al mundo y, a través de esa apertura, lo conoce, se deja alterar por él... puede llegar a ser otro en el mundo, un φίλιος allí.

Hacerse φίλιος de algo implica anhelarlo y mantenerlo mientras se anhela (para servirse de ello). La φιλία se declara como reconocimiento de lo que no se tiene pero de lo cual se presume una utilidad. Cuando sea que la persona lo decida puede desanudarse de lo electo para correr a anudarse en otro lado, sin que aquello implique necesariamente una negación o abandono rotundo de la φιλία anterior. Se puede ser φίλιος de muchas cosas simultáneamente. Más bien, entonces, la φιλία pareciera determinar una actitud de vivir, una tendencia enfocada hacia el vivir, un modo de vivir; es decir, un τρόπος τοῦ ζῆν.

Agrega Chalavazis unos parágrafos más adelante: “La manera idiótica en la que cada quien usa a esa fuerza para regocijarse es lo que podemos denominar su φιλία” (*Id.* 107); entonces, su modo particular de sostenerse, de manifestar esa tendencia-interés, en la vida.

También puede verificarse en sus letras la siguiente conclusión: “La φιλία (...) se revela como aquella tendencia que hace que el sujeto agente se muestre ante sí y ante el mundo con una postura de regocijo soportada en un objeto” (*Id.* 111).

Y enfatiza: “la φιλία permite un regocijo. Esta es, realmente, su condición fundamental” (*Id.* 112).

Para el autor, entonces, la manera particular de elegir el escopo y de anudarse a él, consistiría en la manera particular, “idiótica”, de elegir y de actuar su φιλία y de regocijarse en la vida gracias a ella (*Id.* 107). Cuando se actúa la tendencia *philica* es lo único que tienen tanto el sujeto agente como el análogo, puede reconocerse y atestiguar que hubo un humano con φιλία allí.

No sólo se verifica una ética *phílica* porque ha elegido un objeto (un reconocimiento, una anagnórisis del objeto y del placer que prodiga), así como una subsiguiente repetición de la ejecución, sino que, además, se declara una deliberada ética particular que concierne al reconocimiento vital, tratándose de un reconocimiento voluntario del regocijo del cual el sujeto quiere fruírse y servirse. El concepto parece tener como condición fundamental, según el autor, el anhelo de vibración con la vida para concienciarse de dicho anhelo y elegir cómo vibrar vitalmente. He allí a la *χρεία* de la *φιλία*: permite el regocijo de estar vivo, reconociéndose como libre y brindándole el espacio a otro análogo para que sea testigo del regocijo, pero, para que a su vez, se regocije con el mismo objeto *phílicamente*. Elegir a la *φιλία* como tendencia y postura implica, en primera medida, saberse vivo y libre para desear vivir vital y libremente.

La *φιλία* establece el reconocimiento del otro unido a un objeto común de regocijo (*Id.* 118): por ejemplo, si varios aman la libertad como objeto, por dar algún ejemplo, devendrían φίλιοι de la libertad, se reconocerían como tales, se afiliarían y mantendrían reuniones, se desarrollaría un afecto gracias al mutuo regocijo. Es decir, se denominarían φιλελεύθεροι, quedando definidos y reconocidos en ese acto amistoso que los agremia. Esta anagnórsisis, pues, permitiría diferenciar, en algunos casos, a la *φιλία* del ἔρωσ: mientras que la *φιλία* no excluye al análogo que desea también regocijo, el ἔρωσ puede excluir, anular al otro o hasta producir odio cuando se detecta que aquél ajeno desea el mismo objeto que yo deseo. A esto se le puede llamar celos, inimizia o rivalidad (aunque, desde luego, no siempre acontece).¹⁰

He aquí una consecuencia política y útil del reconocimiento del otro: se lo entiende como semejante en cuanto σύμφιλος, pero esto le otorga no sólo un lugar sino unas obligaciones sociales con los demás.

¹⁰ Coincide Konstan (7-8) cuando afirma: “Alternatively, one may insist on the phenomenical differences between the experience of friendship and that of love, pointing, for example, to the relative absence of jealousy and possessiveness in friendship opposed to romantic love”. Traducimos: “Alternativamente, uno podría insistir en las diferencias fenoménicas entre la experiencia de la amistad y la del amor, señalando, por ejemplo, la relativa ausencia de los celos y del afán de posesión en la amistad opuesto a lo que se ve en el amor romántico”.

Por esto Chalavazis afirmará que la *φιλία* es un acto social, una agremiación —puesto que busca asociar— que requiere del otro, de mínimo otro, que no se basta en sí misma, que no quiere una satisfacción del propio sujeto, sino que pasa por el reconocimiento del otro análogo. Tan se trata de un reconocimiento del otro que al mismo Zeus se lo denominaba, por ejemplo en *El Fedro*, Zeus hospitalario o Zeus *philios* (234e).

Para el autor mentado, esta jovialidad no podría verificarse en el exilio ya que pareciera ser que su principal semántica rescata y valora a la vida reconociendo al otro análogo. Tener un φίλος, hacerse σύμφιλος de algo o de alguien en la época en la que interesa en este trabajo investigativo, los evos de Sócrates, sólo puede cimentarse y disfrutarse en la polis, lugar donde se expresan los iguales. “Toda formación de polis es evidencia de que hay *φιλία*; inclusive, para expresarse con mayor exactitud, sin la *φιλία* no puede hablarse de polis ya que toda manifestación política es, necesariamente, una manifestación *phílica*, de *afección*” (Chalavazis 130 2011).

Sin embargo, puede contestársele a las letras de la *Universidad filológica* que la *φιλία* no sólo se manifiesta en sociedad, pese a que implica el reconocimiento de algo exótico a la persona. La *φιλία* es una condición íntima que puede tener o no consecuencias sociales. Así puede interpretarse la insistente expresión de Chalavazis cuando dice que la *φιλία* es una posición, una θέσις.

La dimensión íntima de la *φιλία* se expresa, en últimas, en la estesis del regocijo que aquélla permite. Existen términos como φιλομόναχος (amante de la soledad, solitario), φιλοθάνατος (amigo de la muerte, de Thánatos, triste, depresivo, melancólico, atrabiliario), φίλαυτος (amigo de sí mismo, que se cuida a sí mismo; vanidoso) y φιλόνεικος (amante de las disputas, pendenciero). Estos vocablos usan al prefijo *φιλ-* pero acaso, según se los interprete, niegan el lazo social o se sostienen en el lazo social oponiéndose a él o quejándose de él. El vocablo φιλοθάνατος no niega la vida, aunque lo pareciera, porque aunque se ame la muerte, pese a que se tienda a ella o a que se la pregone como modelo, se precisa de estar vivo para manifestar esta tendencia o para lamentarse de que la vida es un mal.

Desde luego, a muchos filotanáticos les habrá servido para brindar a otros una eutanasia o para exponer a thánatos como único bien, como se le atribuye a Hegesías. Sin embargo, si se acepta como se viene argu-

yendo, que la φιλία básicamente se expresa en el reconocimiento y en el regocijo, puede así mismo declararse que aquélla implica un reconocimiento de lo exótico para entenderlo, para hacerlo suyo el reconociente, para asumirlo o para tomar una posición ante él.

Si bien la φιλία puede hacer lazo social, reconociendo a los otros como lo indica Diana Lucía Madrigal Torres (En: Muñoz 2009 3) en su texto *La filosofía en Grecia: un encuentro entre mythos y logos*, también puede resistir la significación de la soledad o de la asunción de la muerte como manera de vivir. En otros términos, la φιλία supone un modo de reconocer y de regocijarse en la vida, así sea para vivir en polis, en soledad o hasta en el reconocimiento de una semántica de la vida o la aceptación del sinsentido y del tedio para segar la propia existencia.

En Platón se advertirá una característica que se supone y se atisba en las letras mencionadas en este apartado: la utilidad del objeto (ή χρεία) al que la φιλία se apega y reconoce así como su beneficio (la ωφέλεια). Desde luego, utilidad del objeto pero, además, utilidad del reconocimiento del semejante en donde se instauran unos lugares y funciones legitimados: es decir, se estatuye un lazo social ritualizado, político y útil.

Es menester destacar que, en todo caso, la actitud *philica* del filósofo implica un empujón a la φιλία como mera tendencia que reconoce los lugares y funciones de la estructura social. No se tratará aquélla postura exclusivamente actuada por Sócrates de un reconocimiento que permite conocer lo establecido, sino que derrumbará las certezas y, por ende, los establecimientos que se cimentaban en ellas. De ser así, no se distinguiría de cualquier φιλία anterior. La postura socrática, la φιλία que él encarnó y cuyo método evidencióse en la actuación de su vida, en el examen y atención de sí (la εξέτασις y la φροντίς) y en el particular ritual de su diálogo y de su ironía; obras que luego sus discípulos e intérpretes habrían querido emular, acarrear un empuje, un giro diferente allende del de la φιλία tal como venía entendiéndose hasta entonces.

Efectivamente, la φιλία socrática es útil, es política, mas gira en torno a otro asunto: la vida pasible. No examina desde afuera, no documenta consignando datos, no describe analíticamente los lugares de la polis, no recopila información. No se trata de ese reconocimiento ni de aquel beneficio erudito que contenta con certezas taxonómicas, con jactancias memoriosas. Al contrario, lo que ya consiste en una bizzaría

inclusive para los humanos destes tiempos, anhela el vaciamiento de erudición, de la serenidad estulta de quienes se mecen sobre sus verdades, para que la persona “voluntariamente vaciada” se enfrente, sola, allí donde la palabra del otro ya no cuenta, con su *pathos*; el hombre solo ante sí, luego de haber pasado por la fealdad, el descuido e ironía de Sócrates. Mas luego, de todo la purga de sí, desta especie de catarsis, la *φιλία* particularmente filosófica propulsará hacia la virtud pasible. No solamente la angustia abisal, del precipicio de sí, sino la liberación para propulsarse conociendo ese vacío, contando con él.

Pero para cavilar cuál la titánica propuesta *philica* de la filosofía que instaurará Sócrates para Occidente, han de exponerse rápidamente algunas consideraciones sobre la *φιλία* que Sócrates hereda y enfrenta.

La *φιλία* en la antigüedad homérica

Múltiples veces se ha expresado, tanto en estas simples letras como en otras más excelsas y eruditas, que la filosofía propuesta por Sócrates acusa un examen del discurso heredado, unas veces más severo que en otras. La concepción de amistad en Platón revelará algunas acepciones sostenidas y actuadas al menos por la aristocracia, -algunas otras imitadas o reestructuradas por el pueblo simple (el *δῆμος*, *λαός* o *λεώς*) provenientes de la poesía épica antigua, de esos relatos mayores, como él mismo los llamaba. El Sócrates platónico revisará detenidamente para legitimar algunas de esas acepciones, desechar otras y generar otras.

—...ἀλλὰ οὐκ ἔννοῶ οὐδὲ τοὺς μείζους τίνας λέγεις.

—Οὐς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. Οὗτι γὰρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσιν¹¹ (Rep. 377d).

¹¹ “—...No sé a ciencia cierta a qué fábulas mayores te refieres. —Pues a las que nos han dejado Hesíodo, Homero y los demás poetas. Estos son los que han forjado las falsas fábulas que vienen repitiéndose indefinidamente” (Rep. 277d). Anotación prescindible: yo propondría, en vez de “No sé a ciencia cierta”, la expresión “no vislumbro”, que acaso cuadre mejor con el sentido de οὐκ ἔννοῶ.

Homero, independientemente ahora de la cuestión homérica, cohesionó a la Hélade. Conocidísima la reflexión de Jaeger al respecto, evocando *La república*:

Cuenta Platón que era una opinión muy extendida en su tiempo la de que Homero había sido el educador de la Grecia toda. Desde entonces su influencia se extendió mucho más allá de los límites de la Hélade. La apasionada crítica filosófica de Platón, al tratar de limitar el influjo y la validez pedagógica de toda poesía, no logra conmovier su dominio. La concepción del poeta como educador de su pueblo —en el sentido más amplio y más profundo— fue familiar desde el origen, y mantuvo constantemente su importancia. Sólo que Homero fue el ejemplo más notable de esta concepción general y, por decirlo así, su manifestación clásica. Haremos bien en tomar esta concepción del modo más serio posible y en no estrechar nuestra comprensión de la poesía griega sustituyendo el juicio propio de los griegos por el dogma moderno de la autonomía puramente estética del arte (Jaeger 48).

¿Podría quizás aventurarse que las subsecuentes generaciones a Homero fueron una posición ante su canto? ¿Posición ante la armoniosa y excelsa significación de la oda para la Hélade desde tiempos remotos? ¿Ante las posibilidades de la *virtus* que aquéllos cantos habían instaurado? Si bien la voz homérica y los sentidos que legó se transformaron en paradigmas, la lírica y la filosofía, verbigracia, se constituyeron en cierta creación resistente, en una nueva valoración de la verdad de la humanidad.

Toda ponderación de la *φιλία* por el Sócrates platónico se efectuará desde las nuevas verdades conjeturadas por el filósofo, desde la situación esperanzada que se mencionó en el apartado anterior.

Desde luego, el filósofo no opera maníaco, como el poeta, no se vacía para que la verdad divinal femenil arcana refiera a través de él, sino que escruta desde el yo consciente de su ignorancia,¹² desde la duda de

¹² A través del poeta habla la verdad; ésta es palabra que permite memoria. En el filósofo la palabra es medio para hallar la verdad.

lo que cree saber, desde el πάθος por la verdad presunta, sirviéndose del diálogo y del argumento demostrativo como método. Cree el filósofo indubitadamente, empero, en lo divinal y en la ἀρετή; legados honestamente homéricos; noción de lo divinal que, pese a estar plagado de divinidades con voliciones individuales, esconden un pasado mucho más arcaico que sitúa a la verdad en lo femenino y en lo natural, evos que suelen llamarse en la tradición alemana “época trágica”, en donde cuerpo y alma aún no estaban separados (Jaeger 391).

Consígnense pues algunos vocablos sobre la φιλία homérica para entender qué exactamente examinaría el Sócrates platónico siglos después:

Desde antiguo, la lengua greca usó (aun hoy) la raíz φιλ- para manifestar un interés amable por lo reconocido y observado, tratárase ya de un objeto, ya de otro ser humano, del cosmos, ya de lo intangible o hasta de las partes del cuerpo propio; tratárase ora de algo precognocido, ora de algo novedoso. Se mentó ello en el apartado anterior.

En su amplitud, la raíz φιλ- remite a una humana experiencia sosegada y una receptiva disposición hacia algo reconocido como alterno, hacia algo que se ha dignificado como un objeto (ἀξιούμενον¹³ πράγμα: objeto digno para sí, digno de sí), exótico de algún modo aunque llegare a entenderse endógeno. Declara una amabilidad admirada que jamás acarrea indiferencia y que puede oscilar desde una deleitosa habitación incauta de aquello otro presunto hasta la aspiración consciente y esmerada por reconocerlo y entenderlo. Define esta amplia raíz a una manera particular de ser que puede manifestarse en infinidad de modos de estar (dependiendo tanto del objeto interesado como de la posición significativa del interesado por el objeto). Precisa de un modo especial de observar, de fijarse, de acoger las cosas o asuntos que pueden aparecer ante esa videncia o experiencia.

Actuar bajo lo que implica la raíz examinada lleva a una dignificación del mundo, a un cambio de situación ante lo que se presumía de aquel. Esta consecuencia oblitera la sensación de un mundo hórrido, indistinto o deleznable. Así, la raíz φιλ- promete un apaciguamiento, un aplacamiento de los posibles excesos de sí y del mundo, suspendiendo

¹³ También ἀξιοποίητον.

la propia supuesta disposición agresiva del mundo hacia la persona, facilitando un acercamiento y una correlación tanto de quien mira como de lo dignificado. Esta disposición, pues, permite tanto un modo de ser como un modo de aparecer del mundo. Pero no está dada; es menester elegirla, encarnarla.

Con ella, la balanza deja de inclinarse hacia un lado, el mundo se asienta y se hace asequible y respetable. Lo que se encontraba elevado e inaccesible desciende a la altura del *philico*. Lo que se hallaba hundido emerge para ser escrutado, poniéndose a la altura del *philico*. El mundo puede dejar de ser las exageradas y monstruosas consecuencias de Caos y Ἔρως. En otros verbos, la significación de la φιλ- permite que la persona que la encarna se ponga a la altura del mundo y que el mundo se configure como igual, amable y asequible pero limitado; es decir, no es invasivo pero tampoco puede sobrepasarse para domeñarlo o someterlo a una injusticia desmedida. Se declara una manera de conformar al cosmos para luego acceder a él y vivir en él. El mundo se hace respetable.

Así, puede escrutarse al cosmos, no para desechar lo entendido luego suponiéndose superior a lo escrutado y asumiéndolo ya inútil, no para entender sus leyes y explotarlo hasta agostarlo, sino para valorar a lo entendido luego de asimilado y, así, conferirle un justo lugar dentro de la propia vida, en el propio mundo: el observador obtiene un sitio en el mundo luego de lo asimilado y el propio mundo del observador se amplía, se redistribuye, deviniendo nuevo orden dignificado.

La raíz φιλ- reviste un modo de ser, una modo de pararse, una que-rencia que permite padecer (πάσχειν) sin ser destruido por la afectación misma, consintiendo un afectarse para estatuir(se), para construir algo, para poder ser de otro modo, de un modo ampliado. Foucault, en *El coraje de la verdad* (260), lo denominará “una vida otra”. Esa φιλ- permitirá otra vida, porque el sujeto está implicado afectivamente en la φιλ-.

Retómese la explicación mítica con la que se inició este texto: si el πλῆγμα inicia o funda en una apertura, la φιλ- será la posibilidad amable de mantenerla, de suportarla, sin sentirse superado por ella.

En su lata expresión, articula φιλ- una postura jovial y acogedora que no promete dañar sino atraer hacia sí, incorporar algo, anhelando escrutar. Más que la ingesta del alimento del cual se aprovecha el organismo pero que al devorarlo desaparece al objeto del que se aprovechó, la φιλ- implica más bien una incorporación de algo que no supone la

desaparición o mengua del objeto del cual quiere servirse sino la transformación (μία μετατροπή) del sujeto mismo que incorpora. En esta modulación subyace la dinámica del conocer.

Lo otro¹⁴ se ha dignificado en la medida en que se lo considera atraíble y no temible, en la medida en que puede afectar al *phílico* sin dañarlo. La afección se comprende ya no como dañación, no como dolor, sino como posibilidad de cambiar, de mejorar, de aprehender, de sentir de otro modo a la vida. La φίλ- instituye entonces, la noción de buena afectación como afecto. De modo análogo a la comparación con la ingesta del alimento, se trataría más bien no de que se afecte para anular o dañar, sino para conservar y ampliar.

Podría afirmarse que la raíz φίλ- declara un padecimiento, un deleite, pero presupone una institución de un límite-continente para que pueda resistirlo, para que el padeciente no se desbarate al padecer, para que permanezca luego del padecimiento y pueda asimilarlo de otro modo. Tal vez la raíz φίλ- lleve a una aspiración de un lugar medio entre el conocer y el padecer, entre devenir alguien nuevo y el dejar de ser lo que se era.

Se revela una utilidad admirativa, una utilidad intelectual, utilidad vital en la raíz φίλ-: al reconocer y escrutar, al querer, se obtiene un lugar, se renueva la mirada misma que investigaba. Quien encarna a la φίλ-, quien vive con las implicaciones de esa actitud, obtiene un beneficio: sale transformado por el pasible saber.¹⁵ Aquel saber resulta útil, le sirve a quien mira *philicamente*. Se escruta para poder moverse con seguridad en el mundo, con ciertas certezas, pero también para poder preguntarse y propulsarse desde ellas; permite ser otro sin dejar de ser alguien.

Este modo asumido para poder saber y poder ser precisa no sólo de un reconocimiento de lo visto, de lo otro, puesto que el ἔρωσ también re-

¹⁴ Eso otro que no puede ser sin quien observa, porque siempre consistirá en una posición medida desde quien observa, como una especie de no-yo o de un “yo-no-entendido-aún”, “yo-todavía inexplorado-pero-sentido-en-sí” (una especie de ἐμαυτό) que busca ser incorporado.

¹⁵ Toda φιλία lo será de γνώσις. A su vez, toda γνώσις pasará por el πάθος. De ese modo, toda φιλία entrañará una φιλογνωσία y toda φιλογνωσία una especie de φιλοπάθεια. He aquí una grande utilidad de la φιλία: poder padecer para saber, saber para padecer. ¡Vivir!

conoce en su fragor y, desde luego, permite sapiencia, sino también de una auténtica postura jocunda que se mantenga en el tiempo más allá del furioso ímpetu de la satisfacción presente. La raíz φιλ- implica interés constante, permite la reflexión y la palabra, facilita un continuo examen en distintos momentos y desde diversos prismas. La φιλ- consiente un establecimiento y conocimiento que pueden pasar luego por la palabra, mientras que el ἔρωσ de algún modo pide que se arribe al límite donde cesa la palabra, solicita que se acabe la división que demuestra la existencia. Ἐρωσ empuja a fundir lo separado, al menos a unirlo al máximo, mientras que la raíz φιλ- permite dignificar y reconocer a lo distinto. La implicación de la raíz φιλ- dignifica los límites, por eso no afecta para dañar y por eso no enguye. Aquí límite quiere decir, en términos antiguos, límites de los entes, no un oclusión. Membre el lector ignoto que la admiración y la afectación precisan de una apertura que iguala de la que ya se ha explicado.

Mientras que el ἔρωσ distribuye en posiciones asimétricas (de superioridad e inferioridad, de actividad y pasividad) que inserta el deseo de fusión y posesión, la φιλία iguala las alturas (Konstan 38) que instauran el regocijo en el reconocimiento de los límites sin poseer, eliminar ni menguar, lo cual establece una posibilidad de reciprocidad cuando se topan iguales (Foucault 2011c 259). Como se predijo, obsequia aquella consistencia en el tiempo y estatuye la dignidad de dicha igualdad. Muchos siglos después, Aristóteles interpretará que la amistad es una especie de espejo de igualdad y una posibilidad de reverberación de las almas de los amigos. No pudiera comprenderse esa lógica si no se examina realmente la significación primigenia de la raíz φιλ- que se ha venido escrutando y de sus consecuencias de igualdad y acceso sin avasallamiento. Refiere Konstan lo que Aristóteles detecta de igualdad en la amistad: “Friendship (...) depends on mutuality and equality, as reflected in the jingle philotês isotês, ‘amity is parity’”¹⁶ (39).

De algún modo, las implicaciones de lo que la raíz φιλ- significa hacen al mundo, permiten a un sujeto con una peculiar posición en ese mundo, le obsequian constancia a este estado en el tiempo; es decir,

¹⁶ La amistad depende de la reciprocidad e igualdad reflejada en el proverbio “philotês isotês”, “la amistad es igualdad”.

aquella δια-κοσμεῖ. Se corrobora ella como un interés de un humano por el mundo en cuanto existencia del mundo, permanencia del mundo y ampliación del mundo.

En otros verbos, le permite a cualquier humano vivir, vivir de un modo *philico*, amigable, afectuoso, admite una posibilidad de elegir modos, padecimientos y de hacerlos costumbre. No distingue cultura, clase social o idioma aunque permite una *idiotypia*, una manera particular de ser y de deleitarse. Esto acaso explicaría la afirmación de Konstan (1) de que la amistad es un logro cultural que se verifica en todos los tiempos. Refiere a una de las posibilidades de la vida humana en sociedad. Los antiguos griegos se empeñaron en definir a esta amplísima posibilidad con la raíz estudiada que más que poseer una definición única, constriñe una de las posibilidades de la afección social.

No obstante, este interés humano por el mundo, esta posibilidad de ser ante el mundo, se manifiesta en las variopintas particularidades de cada cultura, de cada clase social, de cada tiempo, en cada idioma. En otras palabras, la φιλ- se manifiesta dentro de las posibilidades de cada discurso social y, desde luego, de cada humano que ha tomado una posición inevitable en aquel.

Esta amplia acepción explicada de la raíz semántica φιλ- se verifica en los distintos usos gramaticales en los que puede expresarse en la lengua griega: cual nombre sustantivo: φιλία o φίλος; cual epíteto φίλος o φίλιος (del cual se derivarán los adverbios) y cual prefijo, φιλ-.¹⁷

The word that most closely approximates the English “friend” is the noun *philos*. Accordingly, the substantive *philos* (as opposite to the adjective) is not normally used in the classical period of family members,

¹⁷ “In all periods, Greeks employed the vocative of *philos* (singular *phile*) as a conventional term of endearment, and the parallel use of the superlative ‘dearest’ (*philtate*) it’s a reminder of its adjectival character” (Konstan 30). Traducimos: “En todos los períodos, los griegos emplearon el vocativo de *philos* (en singular, *phile*) como una fórmula convencional para hacerse querer, y el uso paralelo del superlativo ‘amicísimo’ (*philtate*) es un recuerdo de su carácter adjetivo”. Para dar un ejemplo entre los muchos en toda la obra platónica, vid. *Symp.* 173e. Tales usos se verifican aún en la Hélade actual y en quienes aún hablan griego.

for example, or fellow citizens any more than “friend” is today; rather, philos as a noun refers to people who associate voluntarily on the basis of mutual affection¹⁸ (Konstan 28).

El mundo épico no se exenta de manifestar las consecuencias de la raíz estudiada en su propio discurso. A la luz de lo explicitado se puede entender lo que Konstan expone:

In the epic diction, the word philos is used primarily as an adjective. It may modify terms for close companions or relatives, and in such contexts is naturally translated as “dear”; the adjective preserves the sense in classical and later greek as well.

(...)

In archaic or archaizing literature, philos is applied also to parts of the body, such as knees and hands, as well as the parts of the psyche such thymos (the seat of intense feelings)¹⁹ (*Ibid*).

La raíz φίλ- que se expresa en la tendencia φιλία entonces, es una electa disposición lata que se verifica en cada momento de la existencia, mostrando un modo particular de interesarse por el mundo.

La literatura épica se centra básicamente en las acciones y deliberaciones de los héroes. La noción de φιλία (su modo particular de mirar para saber, su utilidad), se liará y se expresará en este discurso adqui-

¹⁸ “El vocablo que más se más se aproxima al inglés ‘amigo’ es el nombre sustantivo philos. Conforme con ello, el nombre sustantivo philos (opuesto al adjetivo) no es normalmente usado en el período clásico de los miembros de la familia, por ejemplo, o incluso entre conciudadanos más que lo que nosotros usamos ‘amigo’ el día de hoy; mejor, philos como un sustantivo se refiere a la gente que se asocia voluntariamente teniendo como base la mutua afección”.

¹⁹ “En la dicción épica, la palabra philos es usada primariamente como un adjetivo. Podría modificar términos para los compañeros cercanos o familiares, y en tal contexto es natural traducirlo por ‘caro’; el adjetivo preserva tanto el sentido en el griego clásico tanto como en el ulterior. (...) En la literatura arcaica o arcaizante, philos se aplica también a partes del cuerpo como las rodillas y las manos, así como a partes de la psyche como el thymós (el asiento de los ánimos intensos)”.

riendo las significaciones particulares de esos evos, revelando la intención dramático-educativa del aedo.

El más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática helénica es Homero, si designamos con este nombre las dos grandes epopeyas: *La Ilíada* y *La Odisea*. Es para nosotros, al mismo tiempo, la fuente histórica de la vida de aquel tiempo y la expresión poética permanente de sus ideales. Es preciso considerarlo desde ambos puntos de vista. En primer lugar hemos de formar en él nuestra imagen del mundo aristocrático, e investigar después cómo el ideal del hombre adquiere forma en los poemas homéricos y cómo su estrecha esfera de validez originaria se ensancha y se convierte en una fuerza educadora de una amplitud mucho mayor (Jaeger 21).

Se afirmó en el capítulo anterior que la virtud es lo deseable en sí. En el mundo épico, cuando se habla del héroe, la *φιλία* está moralizada, ella misma debe tender a la virtud. Casi podría aventurarse que la *φιλία* se declara como el modo particular en el que el héroe elige: a. la tendencia hacia la virtud, b. el modo en el que se interesa por ella y, c. la manera peculiar en el que la ostenta.

La *φιλία* que atestigua el lector en las epopeyas se evidencia fundamentalmente en los óptimos, pues son acaso el tema central de las obras épicas, si es que pudiera hablarse en esos términos. Otros ambientes se esbozan cuando los héroes tocan otras esferas o mientras en sus peripecias se topan con otros pueblos, otras clases sociales o con otras naturalezas. Sin embargo, tanto los animales como las cosas tienen virtud, han sido hechas o viven con su propia *ἀρετή* (Jaeger 21), por lo cual debe mostrárseles respeto y admiración con *φιλία*: debe hablarse bien de las cosas, enseñárselas bien al otro héroe y debe cuidárselas de la mejor manera. Konstan refiere sobre la intensidad del afecto de lo *φίλον* homérico, dando cuenta de lo que la raíz *φιλ-* implica, un *positive affect* (*Id* 31).

Podría esta característica temática de las obras engañar al lector haciéndolo creer inicialmente que la *φιλία* incumbe sólo al reconocimiento de la igualdad entre iguales, siendo un asunto sólo atinente únicamente a los óptimos. Esta idea, aunque cierta, apenas reviste una parte de lo que la *φιλία* implica. En el mundo épico esta disposición positiva y útil se revelará como una actitud amable y exigente hacia la vastedad de lo otro que se aparece, como un ávido examen sobre qué lo igual y qué lo

desigual —inferior, humano superior o dioses— al héroe. Se afirmó, la *φιλία* hace cosmos porque lo iguala y lo torna asequible.

Aunque la *φιλία* no es exclusiva de los “mejores”, pues reviste un interés hacia el mundo, para aquéllos deviene una responsabilidad mayor puesto que sus acciones siempre se replican en consecuencias sociales vastas, son ellos considerados mejores, notables y ejemplares.

La *ἀρετή* es el atributo propio de la nobleza en las epopeyas aunque (Jaeger 21), como el mismo autor de *Paideia* reconoce, es un uso moralizado y poético que no ha de conducir al lector que el vocablo no tuviera un uso cotidiano y vulgar.

La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la de *áristos*, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza. Era natural para el griego, que valoraba el hombre por sus aptitudes, considerar al mundo en general desde el mismo punto de vista. En ello se funda el empleo de la palabra en el reino de las cosas no humanas, así como el enriquecimiento y la ampliación del sentido del concepto en el curso del desarrollo posterior. Pues es posible pensar distintas medidas para la valoración de la aptitud de un hombre según sea la tarea que debe cumplir. Sólo alguna vez, en los últimos libros, entiende Homero por *areté* las cualidades morales o espirituales. En general designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido. No es verosímil que la palabra *areté* tuviera, en el uso vivo del lenguaje, al nacimiento de ambas epopeyas, sólo la estrecha significación dominante en Homero (Jaeger 21-22).

No deben confundirse *φιλία* y *ἀρετή*. Mientras que la *ἀρετή* es propia de lo que participa de alguna nobleza-optimación, y esto en al época homérica dependía de un linaje, de una posición social, de una acción constante, de ser la divinidad en sí o de ser objeto perfecto y bello, la *φιλία* se declara como un interés por el mundo. Los nobles, en-

tonces, debían enfocar su *φιλία* hacia la virtud, mientras el hombre ordinario no podía acceder a la máxima virtud, en los evos de la epopeya, aunque podía interesarse por el mundo de manera amigable e intentar emular acciones virtuosas. La participación del linaje divinal le exigía más héroe en la vida para sí mismo y para el pueblo.

La *φιλία* del héroe, lo que, se dijo, equivale al interés por la virtud, se mostraba como postura amable e interesada, se expresaba como pregunta por el mundo y por el otro, mas no como una inquisición incauta o pasajera, sino siempre como posibilidad de comprensión de lo divinal, de sus cánones y de los lugares que estos cánones estatúan para el mundo. La *φιλία* así entendida se revelaba como una responsabilidad por dilucidar el complejo *ordo mundi*, no para envanecerse con la erudición, sino como inminencia vital para la supervivencia y aceptación (y en consecuencia útil), puesto que el héroe gobernaba debiendo mantener dicho orden y así no enfadar a los dioses, no estragar a su propio linaje o al pueblo gobernado. Sin virtud, advendría la ruina individual, familiar y colectiva-política. Se trataba de una regla inamovible.

Permitía la *φιλία* actuar en el mundo sabiendo qué lo divino, qué la volición divinal y entonces, qué lo igual (virtuoso) para quien se pregunta por el mundo y qué lo desigual (no tan virtuoso o desdeñable). Esta actitud vital reviste un interés por el mundo, por sus lugares y personas, por lo evidente y lo oculto en él; literalmente, interés por la *σπουδαία*; es decir, por los asuntos verdaderamente importantes en cuanto permiten saber, reconocer y ser. Las epopeyas podrían considerarse como una *σπουδαιολογία*, teniendo en cuenta lo que el verbo *σπουδαιολοῦμαι* realmente significa: hablar seriamente, referirse seriamente acerca de lo importante, de lo esencial. Las cosas se considerarán *σπουδαία* por cuanto participan de una ley que puede entenderse, por cuanto ocupan un lugar que debe valorarse.²⁰

²⁰ No obstante, afirmando con una lógica distinta, alguien podría argüir que no existen las *σπουδαία* en sí mismas sino que la *φιλία* misma las conforma como tales. Aunque consentimos con este pensamiento, ha de decirse que el antiguo presumía unas cosas anteriores, eternas y preexistentes que debían examinarse. Hoy, desde luego, más del lado del lirismo de Safo de Lesbos,

La *φιλία* le faculta al héroe una posibilidad de ser en el mundo para no quebrantarlo. Sirve, pues, a la supervivencia pero también a la prudencia como virtud. Además, una actitud *philica* posibilitaba en un mundo bélico e inestable, hacerse de aliados, protegerse de invasiones, planear pillajes y defender el honor de alguno de los σύμφιλοι. “The purpose of friendship... was to help friends by defeating enemies”²¹ (Konstan 5).

Los φίλοι en la época heroica no son necesariamente equivalentes a los amigos de estos tiempos tecnológicos, globalizados y consumistas,²² aunque sí se verificaban los amigos.

La homérica *φιλία*, una comprobación noble entre nobles, situación de los “eugenios” (εὐγενεῖς) y gallardos (ἀνδρεῖοι), justamente debido a ello con el derecho del primor de la gobernanza (ἄνακτες o βασιλεῖς casi todos). Ellos el interés del poeta. Todos ellos descendían de dioses y reconocían la primacía de Zeus portador del rayo, el primor de la Negra Noche, de la Moira y de las triadas femeniles. Esta descendencia divina que corría por sus venas les confería, de por sí, ya una condición superior a la de los demás mortales. Ocupábanse ellos durante años de sus propios reinos: de las esparcidas ínsulas enteras, de partes dellas, o de porciones extensas continentales.

diríamos que lo que se nos hace interesante —bello, dice ella— es porque uno lo ama, porque uno ha puesto sobre ello un interés que lo hace importante, σπουδαῖον. En últimas, y esta es una afirmación que puede darse en un mundo donde prima la experiencia estética, ¿no es todo lo σπουδαῖον, toda σπουδαιολογία, justamente, una manifestación de aquello que le ha interesado al sujeto, de lo que lo ha vejado, de donde ha halado algún regocijo? La *φιλία* conforma al mundo para que sea mundo interesante, amable.

²¹ El propósito de la amistad era ayudar a los amigos mediante la derrota de los enemigos

²² El ordinamiento significativo, simplemente, era muy otro. En nuestros tiempos no hay una pregunta única ya por lo divino y no se considera que las leyes divinales organizan al mundo. No hay un Zeus por el cual preguntarse o no hay un Creador único que desea algo del creado. En este contexto, la *φιλία* no puede ser la misma que la de tiempos homéricos, mucho más cuando los derechos humanos hacen iguales a todos indistintamente de su linaje. Ya no puede haber una pregunta por lo igual y lo desigual implicada anclada en lo divino. Todo cambio de discurso supone una mutación del orden social, de las significaciones y de los significantes que funcionan como veros.

Los φίλοι no se frecuentaban constantemente, no había la obligación de estar pendientes cotidianamente del otro, tampoco de mantener un asiduo contacto con el amigo por algún medio de comunicación de la época.

Aunque en las voces de *La Iliada* no se declare como tema central la frecuencia y la visita placentera, tampoco realmente puede excluírse las ya que *La Iliada* no es un recuento de la cotidianidad de los héroes en tiempos de paz. *La odisea*, por su lado, refiere la posibilidad de las visitas inesperadas o avisadas.

A veces los años sucedíanse sin que entre aquellos varones hubiera noticias o contactos. Los movimientos políticos y religiosos solían, sin embargo, conjuntarlos e igualarlos. La guerra y sus decisiones, desde luego, también los reunían. La φιλία, más que una elección sentimental de identificación resultaba un lugar hadado en el mundo para un noble, una obligación política conforme con la condición de nobleza y de “hermandad” dada la consanguinidad o descendencia, en últimos términos, olímpica.

Si la raíz φίλ- expresa un interés amplio por el mundo, un amable escrutinio de todo lo que se aparece, entonces, los φίλοι, inicialmente, no podrían ser más que aquellos a quienes el héroe mira con aquel interés, aunque se tratase inicialmente de un desconocido. Esto podía incluir a los miembros de la familia, pero también a desconocidos; inclusive, a lugares recordados y amados como la Itaca de Odiseo. La φιλία, entonces, sería la encarnación y revelación de dicho interés en general (Konstan 30-31).

Sin embargo, ha de diferenciarse entre una actitud, llámese sacropolítica, exigente y prudente, de otra: una particular elección afectiva de los héroes por otros seres humanos. Si bien es cierto que tenían la obligación de la φιλία tendiente hacia lo virtuoso para no quebrantar el orden del mundo, para no ofender el honor de otros humanos o de los dioses, para no maltratar a las cosas miríficas, para entender la colocación y correlación del mundo; también cada héroe dentro de ese mundo (regulado, ritualizado y difícil de entender), debido a las acciones y a las convivencias, podía sentir —como cualquier humano de cualquier evo— predilección o deferencia por algunos miembros de su pueblo, deferencia por las tripulaciones que sufrían con ellos o por los extraños que los acogían con generosidad en momentos aciagos. Estos últimos

se acercan más a la noción contemporánea de amistad en cuanto a que eran personas elegidas por el afecto, puesto que eran sentidas como más queridas y por ello únicas. Konstan lo muestra cuando examina la diferencia entre los camaradas (ἑταῖροι) y los φίλοι, vocablo que en este contexto sí puede traducirse como “amigos” con la significación actual.

The contrast is instructive: *hetairoi* refers to Odysseus' shipmates, while *philo* indicates his dear ones back in Ithaca. Same companions or *hetairoi* may be particular dear.

(...)

While *hetairos*, then, covers a relatively wide range of companionable relations, these *hetairoi* who are singled out as *philo* belong to the most intimate circle of a man's companions ad age-mates and may reasonably be regarded as friends. *Philos* is not the only adjective to denote such a special status. Ulf (1990: 136) notes that the term *pistos*, “faithful” or “trustworthy” is reserve to describe the closest companions²³ (Konstan 32-33).

Es decir, pueden discriminarse dos cosas que en el mundo épico podían señalarse con un mismo término: los φίλοι. Hay una disposición positiva hacia el mundo para escrutar sus leyes y poder valorarlo bien, dándole un lugar a quien la encarna bien; díjose: disposición sacropolítica tendiente a la virtud.

Por otro lado, también hay personas elegidas y queridas, predilectas, que el héroe se ha ido topando en su vida y que hablan de sus

²³ “El contraste es insrtuctivo: *hetairoi* se refiere a los compañeros nautas de Odiseo mientras que *philo* indica a sus más caros allá en Itaca. Aunque los mismos compañeros o *hetairoi* podrían ser particularmente caros. (...) Mientras que *hetairos*, entonces, cubre un relativo amplio rango de relaciones asociativas, estos *hetairoi*, quienes se han discriminado como *philo*, devienen el círculo más íntimo de entre los compañeros de un hombre y coetáneos y pudieran razonablemente ser considerados como amigos. *Philos* no es sólo un adjetivo que denota tal estatus especial. Ulf (1990:136) nota que el término *pistos*, “confiable” o “digno de confianza” es reservado para describir a los camaradas más cercanos”.

sentimientos y de sus intimidades. A ambas tendencias se las puede designar en griego con el mismo vocablo porque, recuérdese que la raíz $\phi\lambda$ - describe más a una manera de interesarse por el mundo que a una substantivación (un intento de nominar una esencia).

Sin embargo, la actitud sacro-política reviste una imposición social que determina cuán sabio y prudente es el héroe, cuán digno de su condición. Reconocer a la ley divina que todo lo ordena y saber valorar las cosas del mundo de acuerdo al orden entendido hace que el héroe sea digno de canto por los poetas, recordado, considerado justo y prudente. Por otro lado, los “amigos” son elegidos personalmente, se sostienen en el “afecto” del personaje por la particular significación que adquirieron en su vida.

La primera consiste en una obligación social de la época heroica; la segunda, una elección sentimental. La primera, una casi obligación hacia la virtud así como una ejecución de la misma. La segunda, una elección que, desde luego, no implica el abandono de la virtud. Se elige al amigo con virtud y se actúa con él conforme con ella.

Ante ambas condiciones aquí distinguidas, sin embargo, el héroe puede elegir una posición: se puede honrar o deshonorar. En ese sentido el héroe es libre. No se piense que ante la dimensión social, moral, sacro-política no se podía elegir. Los hechos de Agamenón ante Aquiles, por ejemplo, evidencian que Agamenón eligió su provecho, su capricho, so costo de despreciar la ley sacro-política que le daba un lugar a Aquiles y a su Briseida.

Una vez elegidos, también ante los amigos hay una obligación de valoración y de cuidado: por ejemplo, socorrerlos en los momentos aciagos o acogerlos del mejor modo cuando se presentaban. También a los amigos los acoge el rigor de la dimensión sacro-política. “*Philos and pistos* —dirá Konstan— embraces the essential elements associated with friendship: a select relationship between non-kin grounded in mutual affection (“dearness” and royalty and trust)”²⁴ (33).

²⁴ “*Philos y pistós* acogen los elementos esenciales asociados con la amistad: una selecta relación entre personas sin parentesco fundada en el afecto mutuo (cariño y realeza y confianza)”.

Para entender por qué se dice φίλος, tanto de todos aquéllos no elegidos como amigos como de los amigos, hay que referir una pequeña distinción gramatical: si bien en ambos casos se atestigua un interés por el mundo, por el otro, por lo otro que ya se explicó, (es decir, la actitud propia de la raíz φίλ- ya estudiada), para los primeros se usa φίλος como adjetivo (Konstan 33) mientras que para los segundos, para los amigos propiamente dichos, un valor de sustantivo que procede del adjetivo. Aunque el término sea homófono y homógrafo adquiere una función gramatical distinta. Así los primeros pueden ser traducidos como “queridos” mientras los segundos como “amigos” propiamente. Lo que diferencia a los “queridos” de los “amigos” (en la traducción) es su valor de sustantivación: los primeros hacen parte de la obligación de amabilidad y de escrutinio ante el mundo, se los respeta y se los aprecia, desde luego; los segundos, en cambio, son sustantivos, esenciales, particulares, en la vida del héroe.

La dimensión sacro-política se reprocha socialmente si no se cumple. Se la considera obligatoria y se relaciona con la volición divinal: “Los dioses esperan esto de ti”. La ἀρετή pues, encarna el deseo de Otro porque deriva en la conformación del héroe como quien ejecuta lo que se espera de él, mientras que la φιλία es el aval que el héroe da ante ese deseo, es decir, la legitimación de ese deseo ajeno como lo que el héroe desea. Hace del deseo ajeno su propio deseo.

Los amigos, en cambio, no son obligatorios (en cuanto a que no se los mide por número y no se le dice a nadie a quién debe elegir), pero una vez hechos los amigos, debe tratárseles con el mismo rigor con el que se trata al resto del mundo. Los amigos propiamente dichos son la parte del mundo (que también participa de lo divinal) que el héroe elige para sí, habiéndolos significado de manera particular en su ánimo, llevándolos siempre con buen recuerdo, pensándolos de cuando en cuando y atendéndolos del mejor modo cada que se presente la ocasión, socorriéndolos cada que el peligro, la tristeza o el dolor los encuentre.

La φιλία, más que una condición interna del ánimo, más que una intimidad que permite elegir amigos como hoy los entendemos, era, para el héroe hambriento de virtud, una obligación vital, moral, divinal. Es fácil ahora entender por qué los filósofos la considerarían dentro de sus virtudes máximas. No se elegía amigos y ya, sino que, una vez elegidos los amigos, debía tratárselos con el rigor amplio de la *philía* sacro-política.

Toda φιλία está ritualizada, se ritualiza ese deseo ajeno, superior y divinal. Pasa aquélla por una ley que la rige, haga parte del mundo público o privado, se trate de un desconocido que llega a la casa o de un amigo íntimo de muchos años.

La vida del ser humano de la época homérica (tanto la existencia de los varones como las mujeres, de nobles como del pueblo) se organizaba por rituales (τελεταί) contando siempre con la divinidad, esa divinidad de la que se participaba y entre la cual la vida se desenvolvía. El mundo griego, desde muy antiguo, expresóse y fundóse, entonces, como un mundo φιλόθεος, cual un pueblo φιλόκαλος... bonita manera de nombrar al πάθος que instituyó y determinó a los griegos.

En otras palabras, el mundo era inconcebible sin la volición y existencia de los dioses, sostén del orden superior a lo humano. No extrañará que eones después, Tales el milesio todavía afirmase con dulce certeza que πάντα πλήρη θεῶν εἶναι,²⁵ que todo está pleno de dioses, aunque ya su definición de lo divinal estuviese teñida de un nuevo color semántico (Jaeger 2013 26-28). Toda actividad humana un intento de imitarlos, de seguirlos y de seducirlos, de apaciguarlos para que sus potencias se inclinasen en su favor. En los difíciles tiempos arcaicos, la vida se dividía en la vida política o la vida extra cívica, en tiempos polémicos o pacíficos. Cada uno de estos lindes comportaba su propio orden, sus propios rituales. Los poemas homéricos relatan estos aspectos, como lo explicita Pierre Vidal-Naquet en su libro *El mundo de Homero*.

La *Ilíada* es el poema de la guerra. (...) De alguna manera, *La Odisea* es el poema de la paz, aunque no falta el combate. A diferencia de la *Ilíada*, que concluye con una tregua para realizar los funerales de Héctor, aquélla finaliza con una paz concertada entre Ulises y los familiares de los pretendientes masacrados por él. (Vidal-Naquet 2011 46).

Werner Jaeger en *Paideia*, a propósito de los lindes en la época arcaica, expone: “El pathos del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de *La Ilíada*. El ethos de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en *La Odisea*” (51-52).

²⁵ (Ctdo en *Fragmentos I* 36-37).

La vida para el hombre homérico se ubicaba en una rigurosa pirámide social que evoca de cierto modo a las antiguas castas indias o indoeuropeas, donde por dignidad y destino las cosas, las funciones y los lugares en la sociedad debían ubicarse de predeterminado y rígido modo. Los dioses se regían por leyes y jerarquías ostentando un poder sobre regiones, tribus o familias, y hasta dominando sobre elementos de la natura, representándose con animales que los evocaban. Debatían los dioses en simposios sus asuntos como pares, aunque respetando la primacía de Zeus, deidad masculina ulterior que en la *Titanomaquia* salvó a los demás olímpicos abrogándose el derecho de organizar de nuevo el mundo.

Del mismo modo en que los dioses organizaban al cosmos —o al menos determinaban la organización de la habitación humana en el cosmos— y eran superiores a los hombres, los nobles a su vez se demostraban superiores sobre las castas inferiores, regulando²⁶ entre lo mortal, realizando a su vez convivios para debatir las decisiones políticas, emparejamientos o reparticiones de tierras.²⁷ Los “eugenios” representaban a lo más divino entre lo humano debido a su progenie. De ellos se esperaba más que de cualquier otro mortal justamente por esa razón.

No obstante, no garantizaba la progenie un buen obrar, había de obrarse en conformidad con ella la dignidad gozada. No bastaba con lo que hoy se llamaría un título nobiliario, sino que debía demostrarse con actos que el bien nacido se conducía conforme con las implicaciones superiores de su nobleza. Esto se reflejaría en el gobierno de lo público, en la regencia de los bienes privados y en todas las minucias de lo cotidiano. A Telémaco, por ejemplo, no le alcanzaba con ser el hijo de Odiseo, tal como le relataba su madre, sino que se vio empujado a hacerse hombre arengando en el ágora, a hablar y actuar en pro de la dignidad de su casa ultrajada.

Gozar de la ἀριστεία, haber nacido como un ἀριστεύς, exigía un reto vital, debía probarse la principalía y la condición óptima obrando

²⁶ Δεσπύζουσιν, διοικοῦσιν.

²⁷ Aunque los filósofos ulteriores reclamen que tales costumbres en los dioses son reflejo y proyección de los actos humanos, vueltos eternos, excelsos y todo felices.

en conformidad. De aquí, siglos después Sócrates hablará de una conformidad, pero no ya de la progenie con la vida, sino de los discursos con la vida misma, de las palabras con las acciones. El ἀριστῶν filosófico, la idea de la excelsa consecuencia vital, de la honestidad como lo traducirían algunos latinos, estaba ya implícita en la vida homérica. Todo ἀριστῶν demostraba tanto a los otros (dioses y pueblo) como a sí mismo la ardua actuación acompasada de lo dado (linaje y lugar en el cosmos) con lo electo, con el modo de vivir.

Los ojos de los dioses, pero también del pueblo gobernado, estaban puestos en los nobles homéricos. Toda educación del héroe suponía la instrucción que le permitiera ser el mejor en toda actividad. Si la sola progenie hubiera bastado para existir lo más divinalmente posible, no se hubiera precisado de la educación en el mundo homérico, pero evidente es en *La iliada* que a los héroes se los educaba: recuérdese, tan sólo a Quirón o a Fénix, los educadores de Aquiles.

La educación no se impartía en una institución obligatoria a la que todo ciudadano debía acudir en esos tiempos en donde la nobleza comandaba; más bien, consistía en el esfuerzo que debía hacer todo héroe por lograr la intelección de lo divinal cósmico que le permitiría percatarse de aquello de lo que participaba determinándole el lugar hacia el cual debía tender, es decir, la manera en la que debía obrar, siempre con la aguja señalando al norte de la ὑπετή. Ser óptimo, notable, como suele decirse en castellano, acarrea ser educado. A su vez, se educaba para ser justo. Esto significa el ejercicio del obrar como procede y del dar a cada quien lo que le pertenece.

La educación se apoyaba sobre la columna de lo divinal. Escrutarlo, interpretarlo, reconocerlo para entenderlo y así, obrar conforme con ello.

Ya que los héroes encarnaban a lo óptimo de lo humano, a lo más divo, ello repercutía en la sociedad entera puesto que aquéllos, análogamente fungiendo el papel de lo divinal dentro de lo humano, debían cargar con el peso de la δικαιοσύνη. Tal como ellos miraban a lo divinal para situarse, como el nauta que mira al fijo astro, así ellos serían ponderados por el resto de la sociedad.

La ostentación de la δικαιοσύνη señala la perspicacia para la detección de lo justo, de lo divinal, el tino para ejercer e imponer la justicia para sí mismos, para quienes convivían con ellos en sus palacios, para el

pueblo gobernado y protegido pero, a su vez, para codearse justamente con los demás héroes.

Ser óptimo habría de conducir necesariamente al ser δίκαιος; es decir, este epíteto declara que el héroe ha reconocido, leído, entendido y obrado en conformidad con la διακαισύνη cósmica superior. Recuérdese el máximo privilegio en el Hades que recibieron Mínos o Éaco, según la tradición del período helenístico: la potestad de juzgar a las almas como consecuencia de haber llevado una vida justísima y virtuosa.

Si bien en la antigüedad homérica la progenie daba el derecho de ser educado, la educación misma era la condición para actuar la valía de la nobleza. La educación tenía un sentido útil de la ética. Nacer noble no brindaba una inmediata virtud, sino una posibilidad particular de lograrla. La virtud siempre es una conquista dura (ἄθλος, κατόρθωμα) que no cualquier humano podía lograr. A un héroe se le reprochaban la ira o el exceso puesto que estaba educado, porque se suponía que conocía ya el camino que debía seguir. La educación era un conocimiento de la justicia de la que se participaba y la capacidad de ejercerla. ¿Justicia de qué? De lo divinal, de la organización del cosmos.

La nobleza homérica se demuestra como *philica* justamente por evidenciarse una igualdad entre ellos, igualdad de linaje y de exigencia moral de justicia. La φιλία se revela como un reconocimiento de la igualdad y no necesariamente como el aprecio que hoy dos amigos precisan tener para llamarse dese modo. La φιλία reconoce una igualdad esencial hacia la que luego tiende; tema homérico examinado en el diálogo platónico *El Lisis*. La φιλία homérica reconoce el lugar en el mundo que tiene el análogo, inclusive, despreciándolo o reprochándolo. De tal modo podría comprenderse la actitud de Aquiles hacia Agamenón: pese a todo reproche, Aquiles le reconoce el lugar de regencia y superioridad. “Los héroes de Homero reclaman, ya en vida, el honor debido y se hallan recíprocamente dispuestos a otorgar a cada cual la estimación debida, todo auténtico hecho heroico se halla hambriento de honor” (Jaeger 53).

Este reconocimiento comporta, no sólo la aceptación de la dignidad del otro (ἄξια), de su valor otorgado, de su reputación y honor (τιμή) o de su virtud (αρετή) sino también la de la sumisión a la ley divina que se está actuando e intentando seguir del mejor modo. Reconocer

al otro en la época homérica suponía una ejecución justa suportada en el previo saber de la ley divinal.

Esta ponderación podía ser, tanto del otro como persona constatable, pero también de su dignidad. Así se entiende que la *φιλία* hubiera sido hereditaria y que los hijos, nietos, familiares y linaje en pleno quedaran endeudados con el reconocimiento del honor del otro. Lo clarifica el profesor Vélez Upegui en su libro *Dar acogida*:

Además de los bienes que conforman la hacienda paterna, los hijos de los héroes heredan los lazos de amistad (*philía*) que, por diversas razones, (entre ellas la guerra), vincula fuertemente a aquéllas. Mantener en el tiempo dicha amistad es parte del código heroico.

Por ello no basta con dar el nombre propio. Es preciso suministrar el de los padres, debido a que el nombre propio nunca es puramente individual, es el nombre de una familia, de una casa (Vélez 125).

Ignorar el valor y la dignidad del otro, su valor, implica obrar con infamia al desacatar la ley, y, desde luego, ofender directamente al Zeus hospitalario; agravio al padre Zeus justo, portador de la balanza y consorte de Temis. Ser hospitalario implica obrar *philicamente*, es decir, allí subyace un afán de saber y de reconocer.

Sería exagerado afirmar que aceptar esta ley cósmica superior con amabilidad, es decir, *φιλικά*, traería una vida feliz y exenta de problemas. Para el héroe homérico la vida está llena de retos en donde se prueba la virtud: polémicas, debates, pruebas, periplos, retornos. Regodeo en el “hambre de virtud”, parafraseando la frase de Jaeger, regocijo y exigencia del reconocimiento del otro, mas no necesariamente tranquilidad o felicidad. Al menos, entonces, una suerte de consciencia al saberse actuando con una consonancia, garantizando una ausencia de remordimientos o castigos innecesarios. Ya bastante difícil era la vida.

El filósofo trasladaría esos problemas a la intimidad del alma, a la forja de sí, al gobierno de sí, al alcance de una vida bella y al alcance de una felicidad plena. Pero esto es una resignificación de lo heroico. La *φιλία* homérica, pues, implica aceptar y reconocer el lugar de las cosas en el mundo. Esto solo, que es tan sencillo de afirmar, implicaba la mayor de las dificultades. La *φιλία* comportaría una manera de suportar la dificultad de haber nacido. Cualquier mala apreciación tendría funestas

consecuencias, iras divinales, destinos. El héroe hacía su labor para alcanzar con virtud su lugar pero, a su vez, le obligaba con rigor al otro (igual o inferior) a que le reconociera ese lugar y ese logro.

El despojo que sufre Aquiles por parte de Agamenón, quien toma para sí a Briseida a falta de Criseida, indica parcialmente su falta de *philia* hacia Aquiles, incurriendo en un irrespeto no entendido como la traición a la confianza entre dos amigos contemporáneos sino como una ultraje a la ley que debe venerar toda la *φιλία*, al reconocimiento del orden superior que implica reconocerle al otro, en su calidad de par, de noble, lo que a le corresponde según el valor y la dignidad. El justo reclamo que hace Aquiles a Agamenón declara la *ἀφιλία*, al acto *ἀφιλων* que se expresa como una *ἀθέτησις*. No se corresponde con un lío de faldas, mucho menos se trata de que Aquiles amara cortésmente a Briseida, sino que se implora el derecho al reconocimiento de la altísima dignidad cósmica.

Ser φίλιος del par en el mundo homérico no necesariamente significaba apreciar al análogo (Konstan 4) o tenerle deferencia sino reconocerlo en su estatura y valía, pese a que internamente se lo detestara. Si precisa el lector de otro vocablo para entender esto, podría aseverarse que la *φιλία* de tiempos épicos, pese a no ser necesariamente un aprecio subjetivo genuino, podría llamarse también *σέβας* o hasta *εὐσέβεια*; es decir, respeto, temor religioso, veneración, aceptación del lugar y valía ajenos y propios. Así, la *φιλία*, atada a la idea de lo divinal, erigió por prima vez un respeto diplomático.

Toda *φιλία* se sostiene en relación con la ley superior, cada paso que se diera, inclusive la decisión de ayudar a cruzar a una anciana un riachuelo —como en el caso de Jasón—, suponía pender sobre un abiso. La vida heroica era, en esencia, ardua. Cada actuar era ya una hazaña, un *ἄθλος*, o un extravío casi irremediable, una *ἀμαρτία*. Cualquier acción podía ofender al orden divinal (*ἀσεβῶς*, *ἀφίλως*, *ἀκόσμως*) o representar un actuar armonioso, *κοσμίως*. Toda acción debía pensarse y obrarse bajo un cuidadoso ritual que hoy le costaría comprender a un hombre contemporáneo, holgado, ecléctico y hasta nihilista, que no vive como un funámbulo ante el abiso de la virtud, quien no siente que con cada paso su vida pende, sino que existe sin pudiendo empezar de cero cada vez.

Se afirma en *Paideia*, acerca de lo referido en la epopeya homérica: “Los mitos y las leyendas heroicas constituyen el tesoro inextinguible

de ejemplos y modelos de la nación. De ellos saca su pensamiento, los ideales y normas para la vida” (Jaeger 53).

La *philia*, una manera noble de reconocimiento para poder vivir con merecida altura, una manera de comportarse en la vida, de asumir los padecimientos, de la mejor manera posible. La vida era una exhortación a la elección ardua de la ἀριστεία o al reproche imperecedero en las odas de los poetas y de los pueblos. Vivir para el humano resultaba tan duro, que poder mantenerse en la armonía representaba la virtud mayor. La φιλία, en parte, en la época heroica, es una agnición de la dificultad del par.

No pierda el lector ignoto el énfasis de lo que queda supuesto: toda φιλία, un modo de asumir la vida con excelencia, lo cual no implica una vida mejor o una vida fácil, sino una vida que asuma virtuosamente el dolor de existir. Esto se evidenciará incluso en las ulteriores discusiones filosóficas de Platón, la φιλία no garantiza la vida fácil. La felicidad y la imperturbabilidad suponen un logro, no un inicio dado de antemano.

La utilidad de la *philia* no radica sólo en el reconocimiento de la eterna armonía del cosmos, sino, justamente, de la posibilidad de vivir que esta identificación permite. La *philia* así entendida será una relación con la δικαιοσύνη y con la posibilidad de gobernar y gobernarse.

La vida del hombre épico se debatía entre el desvarío y lo que más tarde la filosofía entendería como una virtud: la σοφροσύνη. La utilidad de la φιλία consistiría en una posibilidad *phronética* de vivir, de existir, de padecer la vida que ya es ardua de por sí. La φιλία permite para el filósofo una manera de padecer la verdad de lo divinal, un τρόπος τοῦ πάσχειν, τρόπος φρονητικός. Recuérdense el acercamiento al πάθος que se efectuó en las letras del capítulo anterior, πάθος revelado en el mareo y en el sobrepaso ante la verdad divinal.

La elección *phílica* del héroe homérico consiste, no en mirar quién “cae bien o no”, quién “hace gracia o no” sino en respetar o insultar la sacralidad del cosmos, donde se muestra la virtud y talla del reconociente. Ser φίλιος supone elegir obrar cósmicamente, en respetar a lo sagrado reconociendo los lugares y las funciones de todo en todo momento o, de lo contrario, romper con ello y asumir las consecuencias. La dificultad mayor, entonces, parece estribar en reconocer dónde está lo divino y cómo se expresa.

La *φιλία* es útil en cuanto permite reconocer al otro y así ambos lados puedan asumir unas obligaciones pertinentes. Permite, pues, un regocijo íntimo y una utilidad política que permite mantener el lazo social conforme con el orden divino del que ya se ha hablado.

David Konstan, citando a Malcolm Heath y a Simon Goldhill, refiere acerca de las obligaciones subsecuentes a la *φιλία*:

Malcolm Heath (1987: 73-74) writes that *philia* (friendship) in classical Greece “is not, at root, a subjective bond of affection an emotional warmth, but the entirely objective bond of reciprocal obligation; one’s *philos* [friend] is the man who is obliged to help, and on whom one can (or ought to be able to) rely for help when oneself is in need. Simon Goldhill (1986: 82) remarks in a similar vein: “the appellation or categorization *philos* is used to mark not just affection but overrindingly a series of complex obligations, duties and claims”²⁸ (Konstan 2).

Cada vez que arribaba un desconocido en el mundo homérico, se ignoraba su lugar y su valía. Se estaba obligado entonces a albergarlo, no sólo para revelar la magnificencia del anfitrión sino para interesarse por la ajena dignidad, por su lugar en dentro de la taxativa ley del todo, para averiguar su función en el mundo, para poder saber si se hablaba con alguien de la misma clase (un par análogo), con un superior (un dios disfrazado) o hasta con un esclavo, un proscrito o con alguien que hubiera traspasado alguna ley cósmica.

A esta obligación de hospitalidad se la denominaba *ξενία* o *ξενίη* —en la Hélade actual: *φιλοξενία*—. Se alojaba para saber de quién se trataba y cómo comportarse justamente. Más que un asunto de huma-

²⁸ “Malcolm Heath (1987:73-74) escribe que *philia* (amistad) en la Grecia clásica “no es, en el fondo, un lazo subjetivo de calidez emocional sino el vínculo enteramente objetivo de obligación recíprica; El *philos* de alguien (amigo) es el hombre que está obligado a ayudar, y en quien uno podría (o debería poder) confiar para solicitarle ayuda cuando se la necesite”. Simón Goldhill (1986: 82) enfatiza en una línea similar: ‘la apelación o categorización *philos* es usada para marcar no sólo el afecto sino también para anular una serie de obligaciones complejas, deberes y reclamaciones”.

nidad y de caridad, más que un asunto de derechos humanos, revestía la pregunta por el lugar del otro ante lo cósmico para así actuar cósmicamente. Quebranta tanto la ley quien trata a su perro o a su caballo como un humano, quien siendo noble habla con su esclavo como un igual, así como quien trata como un esclavo a un dios transfigurado o a un héroe desgraciado.

No vea el lector en la hospitalidad una conmisericordia cristiana, sino un intento de ponderación. Mientras que para el cristiano todas las creaturas son reflejo del amor del Creador y mientras todo humano es creatura dilecta hecha a imagen y semejanza del Creador, lo que equivale a decir que todos tienen la misma valía para Él —aunque sienta particular afección por el humano—, en tiempos homéricos las cosas no tenían un valor homogéneo, no todos los humanos valían lo mismo y no se sabía si lo que se veía humano escondía a un dios solapado; debía conocerse rápidamente en qué lugar de la complicada pirámide social colocar al recién llegado.

La hospitalidad entonces, un modo de saber, de averiguar *philicamente*. Φιλοξενία, pues.

La τελετή como ejecución philica en el mundo épico

Retómese la idea con la que se inicia este acápite de la φιλία en tiempos homéricos: se aceptó que la φιλία reviste una actitud abierta y jovial hacia el mundo: Lo examina y lo reconoce por un lado; lo amplía sin menguarlo ni minarlo, por otro. Comporta entonces una nivelación que conforma al cosmos, lo coordina, haciéndolo lugar asequible y, por lo tanto, amable, transitable, cognoscible.

Supone igualmente la φιλία una valoración o dignidad del mundo mismo, un interés constante por aquél: constante en cuanto que siempre se manifiesta esta actitud en el *philico*, pero también en cuanto que se supone que debe permanecer constante todo logro, todo aprendizaje, que la φιλία haya propiciado. Un constante interés por el mundo pero, además, un intento de que lo logrado se mantenga —con posibilidades de ser ampliado—.

Este permanecer en el tiempo, lo que se denominó constancia al inicio de este capítulo, supone que no sólo la φιλία lucha por el cambio

del padecimiento, sino del reconocimiento de lo que se venía siendo antes del cambio. La *φιλία* intenta mantener al mundo que había antes porque lo reconoce y lo examina, pero permite a su vez el cambio, la ampliación (de sí, y de lo otro).

En el discurso épico, esto se cumple al presumirse un orden superior, y con él, un lugar y una dignidad en el mundo para cada cosa, un deber ser y deber obrar para cada ente; todo quedaba sumido en un orden, pero, además, para los humanos, en un ritual constante, en una rigurosa *ιεροπραξία*.

Toda actuación *philica* supone un ritual de reconocimiento de las leyes anteriores y posibilidad de ser, de padecer, de transformarse en ese ritual. No se vive sólo la ley del otro, se precisa de alguien que la ejecute, viva de ella, la aprenda, la ostente y hasta la exija y la haga respetar. La vida, una constante *τελετή* (ritual, ejecución); y lo será en cuanto ejecución de la *φιλία*.

Ritual difícil, complicado, de ejecución del lugar que debe ocuparse. Ritual de ser en el mundo obedeciendo la ley, ritual de repetición del lugar en el mundo. No obstante, la ley no es egocéntrica, no consiste en el simple hecho de ser lo correspondiente o de poseer lo propio sino que empuja a obrarla ante los demás: superiores, iguales e inferiores. Esta ley funciona como una especie de código común —tal como se comprende en la lingüística y en la semiología— que les permite a todos reconocerse en un lugar, con una dignidad y un valor. Entonces, en toda una *ἀναγνώρισις philica* viene implicado un *ἀνταμείβεσθαι*, con su sentido más primario: una correspondencia, una interrelación, una *ἀμοιβή* entre los unos y los otros tal como se atestigua en el cambio de los dones entre los héroes, ya sea en batalla o ya cuando acogen al extranjero.

¿Qué rayos comporta el intercambio de dones? En primer lugar, la entrega del don (del regalo o servicio) al huésped por parte del anfitrión genera un sentimiento de correspondencia, lo cual significa que el primero se siente obligado a otorgar un contra-don.

(...)

Normalmente “dar” implicaba para el que daba “recibir” y “recibir” implicaba para el que recibe, “dar” (Vélez 162).

El humano vive eligiendo, en cada paso, si danza el ritmo de la música divinal que no deja de sonar jamás.

He allí la dificultad que reviste ser humano en el mundo homérico: no basta con ser lo que se es, sino que se está obligado a decir y obrar para los demás lo que se es con el escopo de ser reconocido. Reconocido como armonioso, como ejecutor de la magna ley, factor del lugar correspondiente. No basta la esencia, no basta la progenie, se depende del reconocimiento. Danza plural al son de la virtud, coro (-danza) cósmico κοσμικὸς χορὸς, reconociéndome reconociendo y siendo reconocido por otro recognoscente.

En griego se denomina τελετή al ritual. Recuérdese, proviene el vocablo del verbo τελεῶ: perfeccionar, acabar, llevar a término y de donde surge el vocablo *telos*. El ritual, siempre tiende al telos, a mostrarse digno de él; dignidad de ejecutar el lugar propio luego de haber nacido. La τελετή, repetición de la conminación donde deja el telos.

Toda τελετή es siempre social (en siglos ulteriores a la épica, para los pitagóricos con su dietética o ya para la época helenística, se hace de la intimidad un ritual de meditación, de cuidado de sí). Es decir, siempre se está situado ante la mirada, la de Otro al menos.

Todo ritual reviste una utilidad de revisión y de exigencia, de reconocimiento y de posibilidad del lazo social. Se revisa y se exige que cada miembro del grupo social vaya cumpliendo la ley divinal como le corresponde en el lugar adecuado, se le reprocha o aconseja para que vuelva al camino correcto; se reconoce y se loa a quienes la van obrando en conformidad con ella y , desde luego, según se trate de un sacrificio, de un duelo entre dos héroes (como el de Héctor o Áyax), de una repartición de alimentos luego de la batalla, un sacrificio de corderos o de bueyes, se permite una correlación honrosa entre los individuos de un grupo social.

El ritual necesariamente precisa de repetición. La repetición misma lo estatuye como ritual. Repetir supondrá la aceptación de una expresión de una ley inmutable puesto que ya es acabada y perfecta (un τετελεσμένος νόμος). El ritual expresa entonces lo eterno con las posibilidades del efímero que la carga, la interpreta (como quien interpreta un papel dentro de una obra teatral) mimesis en lo mortal de sostener la inmortalidad del ciclo cósmico. Esto mantenido, repetido, que termina imponiéndose como consuetudinario, aviene un hábito (ἥθος), que es

lo que realmente implica el verbo φιλεῖν.²⁹ El hombre será, podrá ser, en cuanto elector decidido en su opción.

De todos modos, el verbo φιλεῖ acarrea que el sujeto ha elegido y reconocido con placer, con jovialidad, actuar repetidamente lo que ha legitimado de fuera, en este caso que se viene versando de la τελετή, de las leyes superiores.

El ritual implica repeticiones, conductas repetitivas de la virtud (Vélez 125). ¿Qué se repite? El son de la virtud, la sujeción a la virtud, la reverberación con la virtud, el canto a la virtud. Entonces, la vida para el hombre arcano empuja al ritual. No se evidencia la libertad contemporánea, pero el hombre libre lo era sólo en cuanto decidía qué decir y qué actuar; es decir, decisión ante la elección de obrar o no conforme con aquella virtud, con la armonía, con la magna ley que siempre era bella y divinal. La τελετή posterga, mantiene en el tiempo, conserva, sostiene. Por eso es una ejecución *phílica*.

Toda τελετή será una articulación social, efímera y horizontal en el presente articulada por una ley superior vertical diacrónica, perpetua, perfecta y trascendente.

La φιλία en el mundo homérico se expresa como respeto hierático: σέβας, εὐσέβεια, como reconocimiento de la “armonía” que hace de la vida un ritual, un acabamiento, una danza que intenta seguir el son de la ἀρετή.

Se queda conminado ante el supuesto de la Ley divinal que incluso rige a Zeus padre. Sin ese lugar, sin esa mirada constante, revisora de que se dance acompasadamente, el mundo homérico se derrumbaría, perdería todo sentido. De hecho, el *telos*, la τελετή, brindan todo el sentido a la vida humana y al cosmos todo. Posibilitan el sentido, el ritmo de la danza virtuosa.

²⁹ Por ejemplo, como se nota en el fragmento heraclíteo 123, que mienta que la φύσις gusta de ocultarse, que tiene la costumbre de ocultarse... κρύπτεσθαι φιλεῖ (Fragmentos I 280). La divergencia entre la φύσις y el hombre radica en la elección. Mientras que el verbo φιλεῖ en el fragmento heraclíteo significa que ella, quien se genera y brota de sí, suele esconderse mientras brota, es decir, que ella es esa condición invariable, en el hombre, el verbo resaltará siempre que es gracias a la elección. La natura no elige sino que es.

El noble, entonces, el sostén de la ley en la convivencia humana, el paradigma del orden... por eso podía reinar, regular (en griego actual se denomina a eso, usando la raíz de la ἀρχή y del ἄρχων, ἡ ἀρχοντιά, que puede aventurarse ahora a la augusta lengua de Cervantes, como gobernanza). La utilidad de la danza cósmica consistía en ser reconocido como respetuoso pero, para el noble, sobre todo, en ser reconocido como alguien que puede gobernar sin causar la ira divina para el pueblo gobernado. Ser visto como ejecutor de la virtud se equipara hoy con el concepto de legitimidad. La posibilidad de reinar depende de qué tanto los demás (superiores, iguales e inferiores) detecten, reconozcan, el acompañamiento perfecto del baile de la virtud.

La φιλία, pues, en tiempos homéricos, se revela como una tendencia de reconocimiento, pero además, de utilidad política.

No obstante, no debe quedar la impresión en el lector de que se propone en las presentes letras que la vida humana era una especie de danza coral espartana, sin posibilidades de la espontaneidad, la risa o la ocurrencia. Una vida tal no ha existido jamás. De tal vida apenas se mienta en las epopeyas, pero se la supone. La ropa se lava en la orilla del río o del mar, se canta y se come, se bebe y se ríe. Pero la concentración del poeta, por la función misma del ἔπος, se encuentra en otro lado.

Al contrario, debería de suponerse que las rígidas leyes de toda τελετή trazaban cortes rígidos en el mundo cotidiano que, justamente, permitían un marco de acción, una posibilidad de ser dentro de esa casilla. En el mismo mundo heroico Paris Alejandro era muy distinto que su hermano Héctor, muy diferente Hécuba de Andrómaca y a su vez de la bella Helena.

Proponer una taxonomía de las τελεταί, para desentrañarlas en el marco de sus contextos, al estilo de lo que ha elaborado Foucault en sus libros sobre la *Historia de la sexualidad*, permitiría analizar las diferentes consecuencias en cada una, para cada época. Pero este no es el espacio para ello. Desde luego, habrá unos rituales donde la subjetividad, la ocurrencia, la plática amena y desprovista de un único objeto solemne se expresaran con más evidencia.

Cuando se mentaba más atrás de la *philía*, se afirmó que implica ella una dimensión moral, pero también hay una posibilidad íntima de elección de un amigo íntimo. De manera análoga podría hablarse ahora de los rituales, que no son más que una evidencia *philica*: existen como

exigencia moral divinal, como obligación política, pero, también, como posibilidad de expresarse en la intimidad, como posibilidad de elección íntima de un placer que va allende la moral colectiva.

Foucault en el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*, acota al respecto:

Por ellas [las prácticas de la existencia] hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por la que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault 2011c 16-17).³⁰

Uno de los rituales homéricos de tiempos de paz, aparte del de la hospitalidad, que debía ejecutar el noble homérico y que con seguridad debía imitar el pueblo simple, era el del simposio, escena que aparece desde los primeros cantos en *La Ilíada* y que se subsiguen hasta *La odisea*. Allí se decidían los destinos de otros, se bebía y se comía y se disfrutaba de la belleza y de la felicidad. Es decir, se discutía lo público pero se permitía la embriaguez y la ocurrencia. Convivencia, entonces, ante el placer de comer, ver y debatir. Espacio medio entre lo público y lo privado. Se versará de ello, obviamente, más adelante.

Breves voces sobre Hesíodo

El valor que el pueblo greco concedió a la epopeya, para que se reconociera en Homero a un educador, se fundó principalmente en la concepción de que en la función del poetizar yacía una ínsita correlación con lo divino y, en consecuencia, con la virtud. El poeta fue comprendido cual medio de la expresión de la virtud, de la ἀρετή, cual un puente entre lo divino y lo humano, se percibió como un traductor de la voz perpetua a los sonidos humanos.

³⁰ Los corchetes son del escritor autógrafo deste presente trabajo.

Esto podía lograrse mientras que el poeta ostentaba en el discurso cultural todavía el lugar de la verdad relacionada con el lugar del poder. En la antigüedad el poeta podía para difundir las voces de la verdad.

Hesíodo entendió el poder educativo y político que en su tiempo venía teniendo el poeta y configuró sus versos con el mismo sentido. No fue el primo, sino que recibió a la tradición poética legitimada y organizada. “Pero aun Hesíodo, que se desarrolló en un ambiente campesino y trabajó en el campo, se educó en el conocimiento de Homero antes de despertar a la vocación de rapsoda” (Jaeger 69).

En su *Teogonía*, si bien hace uso de la prosopopeya para divinizar algunas funciones, también se aprovecha de otras tradiciones que no sólo la homérica. Empero, la intención es más declarada en Hesíodo: explicitar el orden según el cual el cosmos todo tiene un sentido, una jerarquía; enseñar cómo el todo se había originado, cómo se había ido ordenando hasta devenir en lo que había llegado a ser. El beocio, sustentado en la legitimidad que el pueblo le había otorgado a Homero, y en aquella época esto infería que se sentía iluminado, elegido por lo divinal femenino (θεῶ ἐκλεκτός), se autorizó a hacer una suerte de taxonomía de ese Logos difícilmente inteligible por la mente humana. Le brindó acceso al mortal para entender que todo poseía un lugar, una función y un hado. Así puede entenderse la difusión de la ἀρετή.

¿Qué pasa en un mundo pletórico de dioses, (superiores, armoniosos, bellos, dizque felices (ὄλβιοι), justos y perfectos), para quien no nace “eugenio”? ¿Qué acontece para quien es mortal sin posibilidades de mostrar la virtud en hazañas o en batallas que se reflejen en el destino de miles? ¿Qué hacer si no se es Jasón para salvar el vellocino áureo y devolver el oráculo de Zeus? ¿Qué si no se fue un Éaco y encarnar lo más justo entre los mortales para culminar la muralla de Troya y juzgar a las almas de los mortales en el Hades?

Hesíodo responde para salvar el fervor de un pueblo mayoritariamente humilde, para enaltecer a los plebeyos y enmarcarlos dentro del logos divinal. ¡No temáis, vuestras fazañas no se hallan en los largos periplos, vuestra ἀριστεία no se declara umbrando a los análogos hostiles! ¡No os preocupéis, vosotros participáis con vuestro ápice en el aquileo clípeo! ¿Cuál vuestra forja, cuál vuestro ἄθλος? ¡Helo aquí, no temáis que a vosotros también os mira Zeus: el trabajo, la fatiga, la labranza, el sufrimiento diario que acompaña al fluir de la physis!

Tomar frases enteras de la epopeya homérica, incorporar vocablos épicos (Jaeger 69), puede traducirse como: ¡A nosotros también nos toca el orden del cosmos y, en consecuencia, una posición ante aquéllo! Ergo, tenemos la responsabilidad también de una virtud. Traer a Homero implicaba traer a la verdad legitimada tal como actualmente hoy hace quien le dice a sus interlocutores —¡disculpe el lector el triste ejemplo desprovisto de estética!— “está científicamente comprobado que...”. Argüir con Homero facilitaba, entre muchas otras cosas, encarnar el lugar desde donde pueden difundirse algunas verdades legitimables.

Empero, traer denota traslación, evidenciar que no se está del todo en el lugar desde el cual se habla. No voy plenamente, sino que traigo. Pero tampoco me quedo inmóvil, también debo moverme hacia el lugar desde el cual traigo. Tirando de la soga, también soy atraído por el otro extremo. De Homero a Hesíodo hay, desde luego, es una simple descripción que no un reproche, una alteración de la significación de los significantes de la verdad. En este caso, de la virtud.

Ya no se trata de la forja de los eugenios, sino de la forja individual de quien está atado a la natura, del hombre simple. Primero, sabe de la teogonía, del lugar de lo divino. Luego, de su responsabilidad ante ese mundo divinal en el que habita.

Jaeger, como siempre, lo expresa mejor:

De ahí resulta un notable contraste entre el fondo y la forma del nuevo poema. Sin embargo, para que estos elementos no populares penetraran en la existencia, vulgar y apegada al terruño, de los campesinos y pastores y otorgaran a sus anhelos y preferencias una claridad consciente y una inspiración moral, era preciso dotarlos de una expresión convincente. El conocimiento de la poesía homérica no significa sólo para los hombres del mundo hesiódico un enriquecimiento enorme de los medios de expresión. A pesar de su espíritu heroico y patético, tan ajeno al estilo de su vida, les ofrecía también, por la precisión y claridad con que expresaba los más altos problemas de la vida humana, el camino espiritual que los llevaba, desde la opresora estrechez de su dura existencia, a la atmósfera más alta y más libre del pensamiento (69-70).

¿Cuál la virtud del hombre rústico? También una forja, también una lucha, la de ser conforme con los ciclos de la natura, la de ir a la

par, sacándole fruto a ello y a si mismo en el intento de conformidad. Es decir, la virtud hesiódica es la φιλοπονία.

Igual que los héroes, el hombre humilde debe encarar su agonía, su lucha. La vida no es feliz ni para el héroe. Queda dignificarse en la dificultad de la vida. Mientras se muere, ocupar el lugar dentro de lo divino, con las posibilidades de lo humano, de la mejor manera posible. A esto se deben acaso los consejos que se brindan en *Los trabajos y los días*.

¿En qué se estriba el poeta para aconsejar y amonestar? Pues en la idea, más cercana a *La odisea* que a *La iliada*, aunque en *La iliada* Zeus porta la balanza, de que Zeus es la justicia absoluta y que el hombre puede elegir algunas desdichas o felicidades en su vida (Jaeger 71). En Hesíodo está la noción de justicia divina más cercana a la de Platón.

Legitimando a Homero, admirando a Homero, trayendo a Homero a otro discurso, Hesíodo va mudando, sin saberlo, al lugar del poeta del que tanto se sirve. Inexorablemente, variar el discurso comporta el variamiento de la significación de todos sus significantes. Hay una interpretación de una justicia real, de una convivencia cotidiana y campesina. En los versos del beocio, Zeus ama a los humildes y los prefiere. Es otro Zeus. El poema, como dirá Jaeger, se sostiene como el triunfo de lo divino que sostiene al Derecho. Sin un Logos superior del cual aprehender y al cual emular, ¿cómo podría sustentarse un logos humano?

La φιλοπονία de Hesíodo es el preámbulo para la filosofía, puesto que ha sacado a la virtud como posible sólo para los “eugenios”. En la fatiga, en la agonía, subyace la posibilidad de ejercitar la virtud. En el *ponos* del humilde y en el vivir políticamente se encuentra una excelencia.

Entonces, también en Hesíodo la φιλία, aunque se trate de una φιλοπονία –una de las virtudes de los futuros cínicos, por cierto, representada en Heracles de Tirinto y declarada por Antístenes– supone una utilidad ética íntima y política, una posibilidad de asumir responsablemente el lugar que supuestamente le corresponde a cada sujeto, desprendido ya del afán nobiliario. No se trata de una clase social, de una demostración eugenésica del parentesco con alguna deidad, sino del acto de nacer y de existir. Vivir supone una agonía y una posibilidad de elegir la manera de vivirla.

El trabajo es ensalzado como el único, aunque difícil camino, para llegar a la *areté*. El concepto abraza al mismo tiempo la destreza personal y lo que de ella deriva: bienestar, éxito, consideración. No se trata de la *areté* guerrera de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria, fundada en la riqueza, sino la del hombre trabajador, que halla su expresión en una posesión moderada. Es la palabra central de la segunda parte, los *Erga* propiamente dichos. Su fin es la *areté*, tal como la entiende el hombre del pueblo. Quiere hacer algo con ella y prestarle una figura. En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos, exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de su frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar la *areté* (Jaeger 78-79).

La φιλία en el Sócrates de Platón

La φιλία del filósofo se demuestra para su tiempo como una revolución, pues se sirve de ella para convertir a la filosofía en una θεραπευτική, (arte terapéutica), literalmente, como la acción de asistencia ante el padecimiento del otro³¹ ya que el filósofo mismo se ha ocupado de sí, como una ιατρική, una arte yátrica, es decir, como arte médica, sanadora.

La φιλία en sí misma como tendencia consciente, como reconociente en virtud de la tendencia misma y de su objeto, devendrá una praxis (πράξις) específica, supondrá un cuidado (ἐπιμέλεια) cotidiano esforzado (un ejercicio: ἄσκησις), exigirá una meditación (μελέτη) de sí y por ello debe alcanzar una conversión (ἐπιστροφή);³² la φιλία del filósofo se propondrá como un fármaco para las pasiones individuales

³¹ El verbo θεραπεύω significa servir, inclusive en cuanto tiene que ver con los empleados o sirvientes de un señor; asistir, acompañar, cuidar a quien anda enfermo o decaído.

³² De la ἐπιμέλεια y de la μελέτη como modo ulterior de la τέχνη y como modo de ser fundamental, vid. Heidegger en su libro *Nietzsche*, en el capítulo “Ámbito y contexto de la meditación de Platón acerca de la relación entre arte y verdad” (158).

y cívicas. El filósofo, pues, se entenderá a sí mismo como el médico preocupado y atento que señala las condiciones de la enfermedad, la diagnostica prescribiendo cómo curarla, inclusive una suerte de entrometido, de interesado por la salud espiritual ajena, pues interesarse por el análogo implica un bienestar social (Hadot 2006 179). He allí el sustento de la φιλευταιρία filosófica.

Recuérdese lo que Foucault (2010b) señala en su tercer libro de *Historia de la sexualidad*:

Según una tradición que se remonta muy atrás en la cultura griega, el cuidado de sí está en estrecha correlación con el pensamiento y la práctica de la medicina. Esta relación fue tomando cada vez más amplitud, hasta el punto de que Plutarco podrá decir, al principio de los *Preceptos de salud* que, filosofía y medicina tratan de “un solo y mismo campo” (*mía chôra*). En efecto, disponen de un juego de nociones comunes cuyo elemento central es el concepto de *pathos*, que se aplica tanto a la pasión como a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo como al movimiento involuntario del alma y en ambos casos se refiere a un estado de pasividad, en el que el cuerpo toma la forma de una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades y el alma la de un movimiento capaz de arrastrarla a su pesar (63).

La utilidad de la filosofía se muestra, la más digna y práctica actitud *philica* del filósofo, como lo asegurará Epicuro siglos después, sirviendo de medicina para el alma. La filosofía aparece, en primer lugar, como terapia de las pasiones (Hadot 2006 25-26).

Cuando se observa a Sócrates preguntarse por la amistad, ya sea de manera directa en los textos, ya de modo indirecto, apareciendo como consecuencia de otros temas, se lo ve preguntándose por un modo de asumir la existencia, solicitando un modo de obrar, de vivir y de relacionarse, ya sea consigo (Hadot 2006 36), con lo otro o con el otro. Servirse de la φιλία, su mayor utilidad, conllevará una vida nueva; en términos médicos, sana: un υγιής βίος.

Versar de una φιλία en la filosofía obliga a replantear la propia postura ante el πάθος. Esto, como se explicó en el capítulo anterior, acarrea una posición ante la verdad, una apertura vital particular para

responsabilizarse de la propia existencia,³³ una implicación en las palabras, en las significaciones y en los padecimientos. En el diálogo socrático se pone realmente de relieve la posición de cada sujeto ante la existencia. Está en juego la vida entera (Hadot 2006 38). Voltarse (ἐπιστρέφειν) para devenir otro, para alcanzar y ser una ἀλλοίωσις.

De Sócrates, describe Pierre Hadot en su *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*:

En el diálogo “socrático” el interlocutor de Sócrates no aprende nada, pues Sócrates no tiene intención de enseñarle nada. No hace más que repetir a quien quiera escucharle que lo único que sabe es que no sabe nada. Pero a manera de infatigable tábano, Sócrates acusa a sus interlocutores con preguntas que les ponen en cuestión, que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidarse de sí mismos (34).

Son menores las veces en las que Sócrates investiga directamente a la amistad como tema central, como sujeto, en comparación con todos los otros sujetos socráticos (de los diálogos platónicos). No se desinteresa. Más bien, su manera de indagar, de dialogar, de asumir al interlocutor, enseñan ya (con el carácter educativo que tiene este verbo), una asunción y práctica de la φιλία como un modelo del vivir bellamente (de padecer bien), asumiendo al mundo amablemente, amigablemente. La acción, la vida, el diálogo, enseñan también puesto que acarrear un saber sobre sí y sobre la vida. Como diría Hadot en la obra mencionada más atrás: “La verdadera cuestión que se ventila no es de qué se habla, sino aquél que se habla” (*Ibid*). En términos médicos, no se trataría de versar en abstracto acerca del padecimiento, de ningún modo de mostrar erudición en las múltiples maneras conceptuales en las que la enfermedad podría aparecer, sino de indentificar cómo aquel padeciente, único, padece en su vida en ese preciso instante, para plantearle una cura puntal, única, para él. ¿Y cuál la sanación? ¡Otra pasión: pasión por vivir que implique φιλοζωΐα, φιλανθρωπία y φιλοκαλία!

³³ Revise el lector lo preexpuesto acerca de las relaciones entre el πάθος y el πλῆγμα; el πάθος y el θαυμασμός.

Sócrates indaga a la amistad como tema central cuando anhela averiguar expresamente en qué consiste su utilidad, cómo puede serse un virtuoso φίλος, de qué modo puede “servirse” quien la ejecuta bien y de qué puede fruírse quien lo logre. En otras palabras, cuando quiere definirla. Pero, como se ha dicho, su afán no es un afán de jactancia o erudición. Todo lo contrario. La φιλία es tratada como una actitud cósmica. Mientras se revise lo que se ha elegido para amar: la elección de objeto y de la tendencia que de éste se desprende; es decir, mientras se potente lo que se ha hecho costumbre³⁴ y lo que termina definiendo a la persona, puede cada quien percatarse de las causas de su dolorosa pasión; así, la φιλία del filósofo puede llegar a ser un fármaco existencial, un bálsamo que aligera la vida y la conduce a la virtud, un desanudamiento que permite vivir. Saber de ella palabreándola escrutándola, servirá para poder vivir. Nada más, que ya es bastante.

Los diálogos legados por Platón declaran que Sócrates habló por amor al saber (φιλογνωσία, φιλοσοφία) con casi cualquier humano con el que podía toparse en Atenas. Este amor por el diálogo consiste ya en un φιλεῖν, en un deseo pero también en una costumbre. “La misión de Sócrates consiste pues en invitar a sus contemporáneos a cuidar de su progreso interior” (Hadot 2006 34-35).

En un sentido amplio, la vida entera de Sócrates se expresa como una búsqueda del perfeccionamiento de la φιλία, de sus consecuencias, en una actuación vigilante de la misma en cada momento de la cotidianidad social. En otros verbos, su preocupación fue cómo hacer de la φιλία una herramienta que se acompasase con los intereses de la filosofía.

Se conocen las conversaciones, pero no puede aseverarse que su φιλία solamente se demuestra en el contacto con los demás. La condición silente que implicaba la meditación o el tope con su “proprio genio”, con su δαίμων, también reviste una φιλία íntima, revela que Sócrates se toma como propio objeto; incluso, y se sabe por el texto *El simposio*, que dicha actitud estática, concentrada, de meditación, era recurrente en el filósofo; también una suerte de frecuentación, de δαίμονα

³⁴ Recuérdese la definición del φιλεῖ.

φιλεῖ ὁ Σωκράτης ο, lo que sería más interesante en términos místicos, δαίμων Σωκράτει ἐπιβάλλεται. Ἐπιστροφή y ἐσωστροφία esta posición íntima e intransmisible muy admirada por Antístenes su discípulo (Hadot 2006 36).

La φιλία lata no buscaba como fin último amigos personales, aunque podía sorprender con esa ímpetu, también quería una consecución de un saber para todos, de una fruición de algo ἐπίκοινον, epiceno... de una especie de salud espiritual común, de virtud universal. Estar sano, lo que equivale a la encarnación de la felicidad, de la belleza y de la virtud, implica un acompañamiento de lo individual con lo político y, a su vez, con lo cósmico³⁵.

La φιλία socrática, la que se instalará como modelo de la filosofía ulterior, la que las escuelas posteriores interpretarán, consiste en una manera particular de anagnórisis aplicada a los intereses de la filosofía.

Siendo el objeto de este apartado averiguar alguna lógica de la φιλία filosófica, para, luego, aseverar algo más amplio de la φιλολογία, entonces se considera fundamental acceder al diálogo *Lisis*, en donde la φιλία se torna como tema explícito central.

El Lisis y la φιλία

Aqueste hermoso titubeo literal puede entenderse, no como el logro de una definición conclusiva de la amistad, sino como una propuesta de la φιλία como fármaco ante una posición nociva ante el ἔρωσ. En este texto se propone sí, a la φιλία como medicamento, pero, a su vez, se actúa *philicamente* para demostrar su eficacia educativa y curativa. Se esbozan los empeños platónicos por hacer de aquella tendencia reconociente una herramienta de la filosofía para acceder de otro modo al ἔρωσ, al deliquio del amor.

Estas letras manifiestan a un Sócrates drástico y cotidiano, “al filósofo en acción”. El alcance dramático de sus letras yace en la mostración de que el conocimiento pleno huye, se enseña que es arduo alcanzar

³⁵ Vid. por ejemplo, de qué modo lo expone Pierre Hadot en el capítulo “Aprender a morir” (Hadot 2006 42).

una definición cerrada de lo cósmico. Inclusive, ¿por qué no entenderlo también deste modo, como propuesta de que el alcance de definiciones plenas resulta vano ante otros asuntos como el vivir y el padecer?

El filósofo, al final del texto, exclamará irónicamente la ridiculez humana cuando se empeña en alcanzar una verdad plena, cerrada y bastante, sobre todo si la búsqueda estuvo estribada en las opiniones y en la tradición poética. De nada sirve la citación ni la erudición si no se puede vivir felizmente, si no se conoce el bien sumo para vivir sumamente bien. La tradición no alcanza para las pretensiones filosóficas.

Recurre Platón al recurso de “cierto fracaso definitorio” para expresar la ironía socrática, para revelar que el deseo mismo de llegar al cometido procura otros dulces frutos que el maestro Sócrates supo detectar, comer y disfrutar: caminar por la ciudad le aseguraba el encuentro apasionante con un congénere, le regalaba una conversación concernida sobre las verdades y pasiones del interlocutor para cotejarlas con las reglas divinas, por un lado, y para cotejarlas con los conocimientos que el interlocutor decía tener, por otro.

El filósofo ambiciona saber del otro, de sus pasiones, para poder, siendo filósofo, curarlo de sus simples certezas, de sus vanidades y de sus tristezas. Médico no solicitado pero que se siente obligado a sanar a quien ignora las causas de su enfermedad. El padeciente sólo sabe que sufre pero no sabe que las causas de tales males se deben a las verdades que supone tales y a las posturas que ha asumido en la existencia.

El Lisis puede dividirse, arbitrariamente desde luego, en las siguientes partes:

- Encuentro de Sócrates con Hippothales y Ctésipo (204a-207c)
- Conversación en la palestra (207c-211a)
- Conversación con Menexeno (211a-213e)
- Conversación con Lisis (213e-222b)
- Colofón (222b-223b)

Se anotarán algunos elementos de la trama y se analizarán algunas condiciones nuevas de la *φιλία*. Si bien el título usual del diálogo es *Lisis o de la amistad*, el tema central que algunos considerarían apenas un pretexto, es el del amor erótico y el de la entrada a la *ἐφηβία*.

La φιλία aquí, más bien, se presenta como una solución virtuosa ante el ἔρωσ, como la asunción vital filosófica para responderle al extraño amoroso, cual un fármaco efectivo y probado ante el arrobamiento erótico. Recuérdese que la φιλία, básicamente, se elige. El padeciente ha de querer adoptarla para sí, ha de reconocerla como benéfica. Sin ese deseo de φιλία, la cura no funcionaría. La φιλία debe hacerse objeto deseable. Esto sólo se logra con el ejemplo activo del filósofo, ejemplo que no habla sino que se exhibe en el acto mismo. No se iguala este fármaco filosófico a una inyección que se aplica sujetando al sujeto que se opone, chapaleando, a la vacuna. Sócrates desea que el padeciente desee a la φιλία, que desee su curación; es decir, que desee algo que no venía teniendo ni asumiendo, al menos filosóficamente. El primer paso de la cura consiste en hacer desear al padeciente.

Hacer que el padeciente desee, primero, logra que el sujeto se salga de su solipcismo. Desear supone salirse, proyectarse, incluir una falta. Desear es padecer dependiendo de algo que se admite externo, pero también es deseo de alcanzar, de propulsarse. El deseo permite elegir una tendencia. Entonces, la propuesta socrática está en que la persona desee.

Pero como la φιλία no se muestra como una cosa concreta del mundo, no es visible a simple vista, sino que sólo puede evidenciársela y demostrársela a través de la acción elegida, porque ella es tendencia, mostrando la manera en que se recibe y se reconoce al mundo, Sócrates se exhibe como φιλία drástica, se pone como objeto deseable. Sócrates se hace desear. Así, ὢν φίλος, φίλιος γίγνεται.

Con esta propuesta filosófica de la φιλία para asumir al ἔρωσ, puede considerarse sin temor a este diálogo como un antecedente temático fundamental de *El simposio*, como un primer esfuerzo por ver qué hacer con el ἔρωσ.

Los diálogos, a la usanza de las tragedias, se designan con el nombre de un personaje. Pero, señálese que, a su vez, en apropiándose del recurso trágico, terminan subvirtiendo lo que la tragedia exalta.

Mientras que en aquélla, desde luego, se podía titular con el nombre del padeciente, en este diálogo platónico, por el contrario, nomínase no con el nombre de quien padece el amor sino con el de quien se halla en el lugar de lo amado por su extrema belleza. Además, se titula con el nombre de la persona que, pese a su corta edad, ansía con una inocencia obediente caminar hacia la virtud: Lisis.

Puede extraerse deste diálogo la tesis de que se padece, se sufre, ni siquiera por lo que el objeto amado es en sí mismo, sino por la posición que se ha asumido ante él, por lo que se admira de él, por cómo se actúa ante él y por lo que se espera e imagina de él. En palabras socráticas, en *El Lisis*, todo el problema radica en amar a un εἶδος deslumbrante, al mero aspecto. Para superar esta afectación, debe reencausarse al fortísimo ἔρωσ para adquirir convertirlo en una φιλία. Se espera no una obnubilación ante el εἶδος aparente sino un empuje para franquearlo.³⁶ El filósofo espera, en este diálogo, un πέραν τοῦ εἶδους, si se entiende aquí que el vocablo en el contexto significando semblante, aspecto o imagen del otro. La φιλία filosófica elegida permitirá la fuerza para atravesarse.

Se concluirá en *El simposio* que ἔρωσ mismo no es malvado, que no trae malas pasiones, sino que se fruye de él inadecuadamente, erróneamente, consiguiendo nada más que dolores y tristezas. De nuevo, se responsabiliza a las personas de sus posiciones. Habrá para la filosofía una manera de padecer bien contando con ἔρωσ puesto que se trata de una fuerza primordial y divina y no busca la propuesta socrática su aniquilación ni negación.

No puede mentarse de una tragedia en el diálogo, pese al recurso teatral del diálogo que hereda la filosofía, tampoco pese al padecimiento ni pese a la estructura dramática de los textos, pero sí puede referirse de un drama filosófico que intentará anular a lo trágico, porque, de hecho, busca declaradamente curar al sufrimiento. La filosofía se irgue como fármaco contra la sabiduría trágica.

Se ambienta el texto en la palestra, donde se iniciaba a los niños y púberes en los rigores de la arte gimnástica, siempre vigilados por sus pedagogos. Las palabras tienen lugar en el día conmemorativo del dios Hermes, quien no sólo es el dios de las palestras, sino que también funge como la divinidad de la comunicación plena y lograda, del cabal del entendimiento de lo mismo, de la esencia (συνεννοησία, en griego actual, alcance de una misma ἔννοια). Hermes, dios permisivo del entendimiento, de la interpretación clara de lo más profundo y sacro;

³⁶ ¿Qué debe ser franqueado? La interpretación y padecimiento ante el εἶδος mismo, no el εἶδος en sí.

también será quien, cuando lo desea, esconda el sentido para los profanos (por ello, dios de las adivinanzas, de los logogrifos, de los enigmas que encierran una verdad excelsa). Así mismo, deidad conductora de las almas al Hades para entregárselas a Caronte; Entonces, Hermes representa al ψυχαγωγός por excelencia. Para recibir el sentido de la verdad debe haber una forja, una lucha, una conducción.

Mientras que Hermes, el que todo lo ve (203a), conduce a las almas con propiedad y severidad hasta su destino, sin desviarse ni dejarse sobornar, así mismo Sócrates aspirará, con su φιλία y con el conocimiento que pudiera extraerse de la conversación puesta del lado del saber, quien conduzca las almas en la vida con rectitud hasta que haya de venir Thánatos por ellas, para que éste las reciba pulcras, virtuosas, y de ese modo las atestigüe a su vez Hermes y las deje en manos de Caronte... para que las conduzca al lugar eterno donde departen las almas de los bienaventurados, si es que se le da crédito a las siempre sospechosas palabras de los poetas. Sócrates se propone, a menos, como un ψυχαγωγός de lo único certero, de la vida que cuenta con la muerte.

En el diálogo en cuestión se dirige el ateniense a muchachos dependientes todavía, quienes no son libres de actuar ni de decidir por sí mismos, mas quienes aspiran rápidamente a dicha libertad. Se plantea toda una teoría de la bella libertad y de la bella servidumbre transitoria. Todavía ha de aconsejarse a los mancebos el obrar y el maniobrar de los asuntos, sus almas son receptivas y dúctiles. Sócrates sabe que no debe proponer una vigilancia externa, como la del pedagogo o la de un maestro, sino la vigilancia de sí que permitirá una libertad virtuosa, una vida proba.

El ambiente de la palestra revela la típica condición disciplinada y agonística, verificada desde tiempos homéricos, del antiguo greco. Puede interpretarse como una metáfora de la vida donde ingresa el filósofo, modo filosófico de la agonía. El diálogo se escenifica en donde la preparación para las luchas tiene su existencia legítima, donde el cuerpo se ejercita en la austera disciplina, siempre vigilado por un severo “gimnasiarca”. Sugerirá el texto un traslado de las peleas externas, de las lidias con otro, de los ejercicios del cuerpo, exhortará un traspaso de la dependencia a la mirada del maestro externo para asumir la responsabilidad y la fuerza para abrazar la lucha consigo mismo, plaza en donde han de afrontarse las luchas más cruentas; solicitud entonces para lidiar con

las propias pasiones y para fortalecer el alma bajo el ojo vigilante de un maestro interior que no querrá envilecerla, sino endurecerla en la virtud. La palabra filosófica señalará dónde ha de situarse la verdadera brega.

Ahóndese ahora en los apartados del texto, esperando desentrañar algunas consideraciones acerca de la *φιλία*.

Encuentro de Sócrates con Hippothales y Ctésipo (204a-207c)

Como es usual, el diálogo se inicia con un encuentro súbito, *τυχαῖον, αἰφνίδιον, ἀπερίσκεπτον*. La diferencia radica en que se trata de un encuentro con un filósofo, con Sócrates, el más virtuoso, por lo cual puede calificárselo, al encuentro, de buena fortuna, *εὐτυχία*, porque hay malas fortunas, *δυστυχία, συμφορά*. El encuentro casi *μοιραῖον*, para atestiguar el acceso a la virtud... si se la desea, desde luego, si se escucha con prudencia.

Los caminantes entonces se dirigen a la palestra y convidan a Sócrates para que se les una en la marcha. El filósofo increpa inicialmente quién es el maestro que imparte, *διδάσκει* (204a) allí y a quien le conferirá la condición de sabio capaz, de *σοφιστῆς ἰκανός* (*Id*). Preguntarse por el maestro supone, de alguna manera, un escrutinio para saber qué hace; en otros términos, cuál es su verdad, para conocer cómo educa, qué verdades imparte... en otras palabras, qué posición verdadera predica ante la aparición de las pasiones humanas.

De manera directa Sócrates pregunta, primeramente, en qué condiciones entrará allí (204b)³⁷ y, segundo, quién [de los muchachos] es el bello, *τις ὁ καλός* (204b), en el recinto. Si se comprende al diálogo como un encuentro con un médico interesado por la salud del padeciente, se podrá interpretar la inquisición socrática como el inicio de la diagnosis: padece el humano a lo bello. Ante aquéllo, declara su padecimiento... lo que en el contexto quiere decir que declara una posición electa ante lo bello.

³⁷ “I should be glad to hear first in what terms I am to enter” (Plato 2006 9). Traducimos: “Estaría complacido en escuchar primeramente en qué términos habré de ingresar”.

Al no recibir respuesta directa, increpa a Hippothales cuál es su preferencia, cuál es el muchacho bello para él.

Sócrates ha puesto el sujeto de inmediato: el amor del joven, lo que equivale a afirmar que Sócrates averigua la posición que el muchacho asume ante su propio deseo, que siempre parece apegarse de lo que estima καλόν. El muchacho se ruboriza. El rubor declara la verdad del deseo detectado y descifrado. Cuando se increpa por la pasión, se indaga necesariamente por la manera en que se ha asumido la existencia.

Sócrates le advierte al mozo que es inútil resistirse, porque él preconoce, pareciera querer decir que inclusive antes del rubor y de la pregunta misma, porque ha detectado que el mozuelo ama; mas no sólo por mortal sospecha, sino porque Sócrates mismo, debido a una especie de don venido de un dios (204c), ἐκ θεοῦ δέδοται, puede reconocer quién ama y quién es amado. El hijo de la partera se declara con una verdad superior a él que lo posibilita para discriminar, señalar, examinar, atender y curar.

Se llama a sí mismo en todas las demás cosas defectuoso, perverso (φᾰυῖλος) y hasta inútil (ἄχρηστος), pero en esas cuestiones de la detección del deseo, se deduce, es útil y eficiente. Sólo se considera útil en cuanto está guiado por una certeza divina. Es casi como si dijese, que sí lo asevera en el *El simposio*, “en esto sí soy útil, de esto sí sé porque me ampara un dios y porque sé cómo curar para tender hacia lo divino”. Lo divino será, necesariamente, lo virtuosamente útil, lo verdadero, lo que ampara y legitima toda labor médica, vigilante de lo que puede designarse como τελετή socrática.

En esta introducción, pues, se pregunta por la verdad del deseo, pero no sólo como pregunta por su existencia, sino por la sapiencia de la posición elegida ante él, el πάθος del deseo, πάθος τοῦ καλοῦ. Desear acarrea, siempre, una postura anímica, una διάνοια (205b), y del cuerpo ante lo deseado. Sócrates se pregunta por el amor, el deseo y su posición ante todo, como pregunta como utilidad para el sujeto deseante. Desde el comienzo le señala a Hippothales que está arrobado, sobrepasado por el deseo (πορευόμενος τοῦ ἔρωτος).

El verbo πορεύω significa avanzar, prosperar, tomar camino. Hippothales, conforme con la diagnosis socrática, es un *poreuómenos*, ha sido rebasado por ἔρωσ. Hoy se afirmaría que ἔρωσ le tomó ventaja. No

está él sobre ἔρωσ sino ἔρωσ por encima de él. Πορευόμενος es un participio que expresa la pasividad. No πορεύων, sino πορευόμενος. Aunque el muchacho ama-desea, ἐρᾷ, y ha hecho lo posible por llamar la atención de su amado, su posición, aparentemente activa, les revela a todos los demás —excepto a sí mismo— pasividad y, por ello, es juzgado por desacertado por los ojos socráticos.

Debe señalarse otro asunto: pese al exceso que acarrea, al menos ἔρωσ detecta algo bello. Ἔρωσ no es pernicioso, no es malo puesto que algo sabe o entiende de eso divino; el problema no es el amor en sí mismo, se verá en el diálogo *El simposio*, sino la posición asumida para amar-padecer. El otro, su amigo Ctésipo en este caso, evidencia el exceso que el mismo padeciente no puede advertir.

Lo atestigua enojado cuando aduce que los ha enloquecido a todos con la excedida repetición del nombre de Lisis. Cuando para el otro las acciones se sienten repetitivas, molestas, desmedidas, entonces algo debe revisarse. Pero el arrobamiento borra al resto del mundo e impide oír los clamores amistosos. La declaración de que apenas Hippothales se excede con algo de licor, ἄν μὲν δὴ καὶ ὑποπίη (204d), se dispara en elogios, nota que una actitud desequilibrada, arrobada, se facilita o intensifica con la embriaguez. Inclusive, más adelante, Ctésipo, desesperado, acusa a su compañero de estar falto de salud (οὐχ ὑγιαίνει), lo inculpa de delirar (λυρεῖ) y de estar poseído (μαίνεται), maníaco (205a).

La embriaguez, el exceso, la manía, entonces, son los síntomas de los que precisa el médico filósofo. El llamado a Sócrates en la calle revela la alegría de haberse encontrado al doctor cuando se tiene a alguien enfermo. Buscando la compañía socrática, se le solicita con mucho tacto que cure al afectado que no se sabe afectado.

¿Qué embriaga tanto de la belleza de Lisis? Su aspecto, su esplendorosa figura, su εἶδος,³⁸ responde Ctésipo a la curiosidad socrática, el cual

³⁸ Aquí, en los verbos de Ctésipo, el vocablo εἶδος refiere al aspecto, a la visión con la que se aparece (imagen, semblante) el otro y a la percepción deslumbrada de aquélla (a la inteligencia encandilada); al brillo, a la evidencia de la figura del otro. Más que el concepto deificado que tendrá para la filosofía de Platón, se usa con la acepción primera que tiene en la lengua helénica, para referir al aspecto. Aquí, ese εἶδος, tanto el aspecto como la percepción de ese

trepidante εἶδος, por sí solo, es suficiente para hacerlo conocer. “Ἐπεὶ εἷ οἶδ’ ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός· ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀπὸ μόνου τούτου γιγνώσκεισθαι”³⁹ (204e). Este tipo de ἔρωσ, lo que debe entenderse como la posición erótica que se ha asumido, jugando con las palabras: este εἶδος ἔρωτος⁴⁰ queda apegado de una apariencia, aturcido por un brillo que consigue a un hombre ὕβριστικός.

El problema quizás no sea el εἶδος en sí, no tanto la figura del otro, sino el modo en el que se la juzga, la posición percibida e interpretada ante la belleza, lo que se imagina del otro o se le solicita, así como los resultados que con esa percepción-interpretación se alcanzan.

Este primer momento del diálogo permite establecer un diagnóstico inicial: Sócrates sabe por don divino y Ctésipo debido a lo que como amigo ha tenido que soportar, lo que el mismo Hippothales ignora: su exceso, su manía, su embriaguez, las molestias de su percepción e interpretación de la belleza. Estar y ser πορευόμενος demuestra ya una especie de enfermedad de las pasiones. La solución subyace en el conocimiento y señalamiento del Sócrates médico y del amigo incómodo: el escopo del diálogo, es decir, el logro del *phármakon philico*, radica en que el propio padeciente salga de su ignorancia, en que advierta por sí mismo lo que viene ignorando. En otras palabras, la curación comienza con una anagnórisis del exceso propio y de la posición patética. Luego, la φιλία servirá para tornar otra posición, para padecer de otro modo.

Se propone a la amistad como posibilidad de obrar como un *phármakon*, es decir, se la sugiere como útil para la salud del alma, como ἰατρεία contra la ὕβρις. Esta sanación, no obstante, implica un deseo

aspecto, engañan, arrastran y sobrecubren abrumando. En este diálogo aún no aparece declarada la diferencia pero, en diálogos posteriores, Platón hablará del εἶδος para referirse a la manifestación del ser en sí mientras que ya, para referirse a las apariencias engañosas que confunden, que se muestran para ocultar al ser, usará los vocablos εἶδωλον u ὄψις.

³⁹ La traducción de Francisco de P. Samaranch dice: “Pero estoy seguro de que tú te habrías fijado en él a causa de su belleza (eidos) que es suficiente para darlo a conocer” (204e). La traducción de Medina y Navarro de 1871 dice: “Pero debes conocerle de vista, porque para eso debes haberlo visto una vez”.

⁴⁰ Literalmente, “esta clase de amor”, “este tipo de amor”.

auténtico del padeciente por sanarse y un propio reconocimiento del padecimiento. Sócrates se reconoce como útil en cuanto reconoce la posición asumida ante las pasiones, para curar de sus excesos al que no sabe que padece.

La *φιλία* filosófica se reconoce como útil, pero no ya en los mismos términos que en el mundo épico: no se trata inicialmente de una *φιλία* que reconoce los límites divinos del mundo, no se trata de reconocer al extranjero para tratarlo de manera digna con su dignidad, sino que se trata de una *φιλία*, inicialmente, íntima y sincera, de una *φιλαυτία*. Conserva el vocablo su condición semántica de actitud amable ante una ley divina, ante una verdad superior, pero aquí el concepto demuestra más un traslado de la mirada hacia sí, como posibilidad de determinarse con amabilidad. Desde luego, aún puede verse en esta propuesta filosófica la noción *philica* arcaica como una posición amable ante la verdad. A diferencia del mundo épico, no se trata de una actitud exótica sino que la torna en *esótica*: ver lo divinal eterno en sí. Es conforme con esa ley que debe obrarse. Mientras que la épica muestra un reconocimiento que indaga por el mundo, por el otro; la amistad filosófica convierte al concepto en *anagnórisis* de sí para luego poder reconocer al otro y su lugar.

Mientras que el héroe homérico exige que se le reconozca el lugar que él ya sabe que ostenta, su hambre del reconocimiento de su virtud y de su dignidad, Sócrates como médico del alma, señala (*σημαίνει*) preguntando, con diálogo e ironías, casi como un pequeño oráculo portátil, para que el sujeto sepa que algo erraba en la interpretación del propio lugar, para que emerja otra interpretación de sí: otro lugar ante la verdad, verdad de la ignorancia que permitirá vivir la vida de otro modo. Una posición ante la pasión, la vida y el otro. Mientras que el héroe bélico reclama que el otro lo reconozca, Sócrates desajusta para que el propio padeciente se reconozca a sí mismo. Este es el cambio semántico novedoso de la *φιλία* útil.

Esta medicina tiene, desde luego, efectos prácticos en cuanto el sujeto puede iniciar una nueva manera de amar, ya sin el exceso erótico inicial; ahora, bajo la forma de la *φιλία* sanadora que iguala y nivela al mundo. Esto entonces, tendrá, por extensión, consecuencias sociales: como mínimo, dejar de molestar a los circunstantes que se preocupan por él. Como máximo, hacerse amable no ya en el exceso, sino en la virtud, en la prudencia, en el equilibrio, en el dominio de sí.

La primordial no es ni siquiera dejar de molestar al otro, que desde luego es importante, sino que el sujeto no padezca mal, que no se moleste a sí mismo. Se propondrá a la sanación como una especie de buen padecimiento, de εὐπάθεια.

Se prosigue con el diagnóstico entonces: se declara el ἔρωξ de Hippothales en los encomios que le hace al amado. El diagnóstico es grave: Ἔρωξ en su estado más *dyspathético*, más *hybrístico*.

El encomio es uno de los medios en los que el ἔρωξ se expresa, (esto se evidencia tanto en *El lisis* como en *El simposio*) ensalzando, laudando, presumiendo a lo excelso pero confundiénolo, malinterpretándolo, παρερμηνεύων. En el encomio se adula, se describe siempre en superlativos queriendo, primero, que el homenajeadado sepa cuánto brilla para los ojos de quien lauda, y segundo, exigiendo enmascaradamente que quien encomia también ha de ser amado puesto que también ostenta un propio brillo que debe ser reconocido.

Subyace en el encomio una exigencia de reconocimiento y de deseo. Hippothales canta tanto para loar a Lisis, es decir, para reconocerle su dignidad máxima, como para que este reconozca la suya.

El encomio así entendido sugiere, en primera medida, una anagnórisis de lo más excelso del ensalzado, y, en segunda medida, una petición para que se le reconozca al laudador una dignidad análoga. Se quiere que, al saberse brillantes, flagrantés, dizque agalmáticos —vocablo que aparece en *El simposio* para hablar del atributo socrático— se instaure una retribución amorosa. Aparecen pues las reglas del encomio como τελετή. Este ritual erótico reconoce, mas exige el reconocimiento de quien flagra. Es como si se dijese: “Yo padezco gracias a lo que detecto en tí, me parto por eso que no puedo más que llamar belleza; ahora, tú, pártete con la mía. Te exalto para llamar tu atención, fijate ahora tú en mí, en la celsitud que también guardo, para que nos partamos juntos de deseo, de placer, de belleza”.

Pero debe destacarse una condición: el ἔρωξ, malentendido, mal interpretado, se apega de esa cintila. A su vez, este brillo hace que muchos encuentren al otro καλός, que se lo denomine como tal. Todo lo que se padece en el ἔρωξ se debe al reconocimiento de ese destello. Pero, ya lo había declarado Ctésipo (204e), se trata de que se lo ve καλός, brillante, amable, porque se ha quedado prendado del εἶδος, del aspecto del otro.

Sócrates afirmará que ἔρωσ recognizes algo que se manifiesta a través del εἶδος, pero que no puede confundirse con el εἶδος mismo. Es decir, el ἔρωσ atisba, sospecha lo divino, pero por impetuoso y apresurado es algo miope.

Cual aconteció con la σκοτοδινία del Teeteto, en el padecimiento se revela una advertencia de una verdad que todavía no se ha entendido y que debe ser corregida, sacada del mero padecer, de la mera experiencia, a la consciencia, a la inteligencia, al entendimiento que, sin la pérdida de los límites de la σκοτοδινία, permita ser y actuar sin disolverse. Aquí ingresa para ayudar al filósofo.

El ἔρωσ tiene una estructura similar a la de la σκοτοδινία, hace padecer, derriba al sujeto, pero en sí mismo permite reconocer una verdad.

El padecimiento erótico juvenil, el de Hippothales, se debe entonces a esta fuerte ligazón del εἶδος con algo aún indeterminado que logra que se advierta al otro como bello, una ἀπάτη en todo caso.

El encomio, entonces, en sus dos movimientos describe, primero, el brillo del otro para connotar, para exigir que se ha reconocido la belleza, lo divino del otro. El primer movimiento se presenta como declaración y reconocimiento, pero se establece como una demanda de lo mismo en sentido inverso, especular pues. El encomio es una manera de provocar el deseo en el otro, es una petición de arrobamiento.

El ἔρωσ se deslumbra con el εἶδος y pide un embotamiento similar en el otro. Se exige una reverberación de las pasiones debido a los supuestos brillos. Lo reprochable de todo ello, para Sócrates, será advertir que el encomio erótico pide embriaguez, disolución, que se estriba en vanos brillos, en vanaglorias humanas que nada tienen que ver con el brillo eterno y verdaderamente bello. El encomio solicitará a otro πορευόμενος, a otro ὑβριστικός, en vez de a un virtuoso, de a un feliz.

Una vez atestiguadas las reglas del encomio, las evidencias dese ritual, Sócrates señala lo risible que se aparece Hippothales al encomiar así. Todo aquello no puede ser una τελετή por hilarante, no toca realmente a lo divino sino que ridiculiza. Toda aquella pompa, le dice, no es más que un envanecimiento, una loa de las cintilas que supuestamente se consideran propias, meras vanaglorias por el linaje y por los logros de los antepasados, ajenos logros en todo caso. Ese brillo con el que se anhela seducir —resplandor del que el mismo cantor ha sido seducido— para el ojo perspicaz, apenas jactancias y egolatrías. ¿Qué amor puede ser ese?, ¿qué divinidad puede descansar allí.

—ὦ καταγέλαστε Ἱππόθαλες, πρὶν νενικηκέναι ποιεῖς τε καὶ ἄδεις εἰς
σαυτὸν ἐγκώμιον;
—Ἄλλ’ οὐκ εἰς ἔμαντόν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὔτε ποιῶ οὔτε ἄδω.
—Οὐκ οἶει γε, ἦν δ’ ἐγώ⁴¹ (205d).

Lo ridículo,⁴² lo que hace a quien ama de esa manera un

⁴¹ “—¡Oh ridículo Hippothales, antes de hacerte con la victoria te haces un encomio y te cantas a ti mismo?, —oh Sócrates, dijo, si yo no me canto a mí mismo ni me hago [encomio]. —Tú crees que no, dije pues yo”.

⁴² El ridículo (el καταγέλαστος, el γελοῖος) aparece cuando alguna persona actúa conforme con las verdades que ostenta o entiende. A esta postura podría llamarse postura de seriedad. No puede el humano hacer otra cosa, le resulta inexorable a cada uno estar enfrentado, digamos estructuralmente, ante la verdad. Esto es lo más serio para la filosofía. La vida implica una posición ante lo que se entiende y asume por aquélla. Entonces, la ridiculez aparecerá como consecuencia del encuentro con el otro: primero, el tope con el ajeno representa un testimonio, una evidencia, pues aquél no puede más que ver actuar al serio, verlo ser alguien, ante su propia idea de la verdad. Segundo, no sólo comportará un testimonio el tope con el otro, sino que aparece un juicio frente a las repercusiones que la significación de la verdad le han traído al hombre serio. No se ríe de la verdad, se burla de la posición considerada errónea, de los padecimientos que se sufren debido a un “error” de significación. ¿Con qué elementos ríe el ridente, el juez de lo ridículo? ¡Pues también, con su propia idea de verdad! La risa burlona se da porque, acaso, el ridente ve lo que el serio no puede ver en sí de ridículo, porque acaso su seriedad lo ciega. Mas para la filosofía no se trata de la mera burla de otro cualquiera, pues ambos, como demuestra Sócrates, pueden ignorar lo que la verdad es en sí, sino que teme aparecer ridículo ante la mirada de los dioses, dioses que ya son una mirada, o el aparecer ridículo ante lo verdadero en sí mismo, ante lo divinal en sí. La verdad siempre está en juego en la risa, en lo risible. Por ejemplo, es conocido el episodio del diálogo *El Fedro* (236d), cuando éste le solicita a Sócrates que improvise un discurso luego de haber escuchado el de Lisias; entonces, el filósofo ateniense teme volverse un γελοῖος, un digno de risa, por versar acerca de lo que no tiene claro, y se cubre la cabeza. No se cubre de su interlocutor, quien ya lo conoce, sino acaso de lo divinal en sí. No sólo se es risible por decir insensateces, por mostrar la propia ignorancia como sapiencia, sino también cuando se termina padeciendo y viviendo *hybrísticamente* las acepciones que se dan veraces. La *hybris* acarrea la ceguera ante la verdad y la ostentación de la falsía como un padecimiento. Sócrates,

καταγέλαστος, es, primero, que realmente cree veros los brillos que canta; segundo, que en últimas ignora que ama en el otro la superposición de la vanidad propia. Como en un espejo, puede parafrasearse al *Fedro* (255d), el amante no sabe que se refleja a sí mismo en el amado.⁴³ Hippothales es honesto cuando replica a Sócrates que no se canta a sí mismo ya que no lo sabe. En esa ceguera descansa su enfermedad: la ceguera del amor excesivo a sí mismo, al ἐμαυτός, y a la dependencia y exigencia de tales brillos declara su enfermedad, su “mal” πάθος que en el *Fedro* es llamado “anti-eros del eros” (255e).

He aquí la primera intervención sanadora: “εἰς σὲ τείνουσιν αὐταὶ αἱ ὠδαί”⁴⁴ (205e). Estas odas que aducen poder decir del amado, definirlo, reconocerlo, no dicen nada de él, realmente: “τῷ παιδί ἴδιον μὲν μηδὲν ἔχειν λέγειν” (205b).⁴⁵ Aquí la palabra vale como fármaco, mas,

en aquel pasaje, al menos sabe que dirá algo risible, y entonces no es totalmente risible en este sentido. No obstante, pese a todo esto, Sócrates dirá también en *El Fedro*, a propósito del risible: “ἄρ’ οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον καὶ φίλον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρόν;” (260c). Dice: “¿Y entonces, pues, no es mejor risible (*geloion*) y jovial (*philon*) que terrible y hostil?”. Entonces, lo risible, cuando hay un diálogo serio hacia la verdad, un diálogo filosófico, consistirá en un paso previo para hallar a la verdad; ergo, convertirse en risible permitirá una detección de la mentira para, luego, retractarse o elaborar una palinodia. Para corroborar la diferencia de posiciones entre lo ridículo y lo risible, véase la respuesta que Aristófanes le da al médico Erixímaco en *El simposio* (189b). Se trata de una posición ante la vida y ante la verdad:

“ἀλλὰ μὴ μὲ φύλαττε, ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεται, οὐ τι μὴ γελοῖα, εἶπω, τοῦτο μὲν γὰρ κέρδος εἶη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον, ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα”. Es decir: “pero no me vigiles, porque temo con respecto a las palabras que voy a pronunciar, no el decir cosas ‘risibles’ [γελοῖα] —pues esto sería un éxito y entra en el campo de nuestra musa— sino el decir cosas ‘ridículas’ [καταγέλαστα]” (Simp. 189b).

⁴³ Ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ: (...) ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὄρων λέληθεν” (*Fed.* 255d). Traducimos: “ama, pero no sabe qué; (...) ha olvidado que como en un espejo, en su amante se ve a sí mismo” (*Fed.* 255d).

⁴⁴ “Hacia ti tienden esas odas”.

⁴⁵ “*Nada propio del muchacho dicen estos dichos*” El psicoanálisis recalcará, siglos después, que aquí se encuentra la estructura narcisista del amor. Lacan lo denominará registro imaginario y hasta semblante, en cuanto aquél no es

desde luego, no se trata de cualquier palabra. Debe lograrse una palabra advertida, perspicaz, que discierne adónde debe horadar. En primer lugar, esto no podría alcanzarse de no identificarse el tipo de padecimiento de que se trata. En segundo lugar, ha de estar quien ostenta esta *vox acuta*, atento para cuando llegue el momento preciso para señalar, el καιρός del πάθος. Aquí la palabra se solidifica para devenir en un dardo que horada y a la vez señala. Perfora la vanidad y deja una herida que procura que el sujeto se vaya desinflando de sus vanas ínfulas.

A esta palabra advertida, consecuencia del ojo perspicaz, podemos denominarla un σημαίνειν socrático, voz que se signa la posición ante la verdad del amor, palabra que permite diagnosticar la causa de la pasión.

Cuando Sócrates le hace percatarse a Hippothales que encomiando así se afecta a sí mismo, entonces aparece un efecto: un cambio en la posición del muchacho. ¿Cómo se sabe? El padeciente comienza a salir de su propia lógica, de su autismo, del solipsismo pathético con el que mide al mundo y al otro. Así, puede solicitarle al filósofo la ayuda para lograr el cometido que todavía no quiere soltar; en este caso, conquistar a Lisis.

Sócrates, con su sólido agujón, logra un cambio en la posición en la que Hippothales venía asumiendo al otro, insertando un límite para el arrobador deseo.

Realmente añade, con su fármaco indicador, otro lugar allende del mero erótico lugar del amado. Este nuevo lugar tiene la estatura de un peso que intenta equilibrar los platillos de la balanza de la existencia.

Con el advenimiento de la palabra socrática, Hippothales queda situado entre dos lugares, el lugar del amado que propulsa deseo ciego y vanidoso y el lugar filosófico con la propuesta de conocimiento sanador. El primero estanca, falsea, desequilibra, molesta a los demás y duele; el segundo lugar —tal como lo propone Sócrates— moviliza, permite un tope verdadero con la verdad, equilibra, afilia y regocija.

Este nuevo lugar socrático abre un hueco por el que la omnipotencia se desinfla y por donde aparece la posibilidad de no tener necesariamente toda la razón, agujero por donde se vislumbra la posibilidad de que el otro tienda la mano.

que recubre al objeto a, sino que es el objeto a como el velo imaginario en sí mismo.

Si bien Hippothales todavía se encuentra cegado y quisiera entregarse de nuevo a su anterior escopo, ya no es el mismo.

Hasta aquí la primera diagnosis y el principio de la cura que pasa por el diálogo.

Conversación en la palestra (207c-211a)

Se entabla un diálogo corto con Menexeno y con Lisis en donde emerge una discusión acerca de la amistad. ¿Por qué se cambia de tema específicamente en este momento, cuando todo parecía ir tan bien, cuando el muchacho había vislumbrado algo nuevo acerca de sí, cuando había legitimado un agujero por donde ver al otro y a otra verdad? ¿Por qué cuando transfiere el lugar de la verdad, donde aparece un límite permisivo de otras potencias?

La *φιλία* aparece como propuesta sanadora, como posibilidad de otra *πάθησις*, como cura,⁴⁶ como contrapeso que equilibra los platillos de la balanza. Sólo habiendo obtenido otra posición, algo nuevo puede incluirse. La *φιλία*, a diferencia del *ἔρως*, es presentada por otro.

Se expone entonces la máxima pitagórica *οὐκοῦν κοινὰ τὰ γὰρ φίλων λέγεται*⁴⁷ (207c). La plática queda inconclusa, pues Menexeno debe marcharse. Sin embargo, resta establecer en qué consiste esa comunidad, aqueso *κοινόν*. Más que determinar inmediatamente qué puede significar esta máxima, importa más señalar que en este preciso momento del diálogo aparece el tratamiento del médico Sócrates: pone sobre la mesa la posibilidad de la eliminación de la asimetría erótica para proponer una isometría *philica* y, con ella, asumir a *ἔρως*. Quedan a solas con el hermoso Lisis.

Se establece un coloquio de la condición del amor (la *φιλία*) de los padres —*φιλεῖ* (207d)— y de la utilidad-consecuencia de ese amor, la *εὐδαιμονία*. Si bien la relación de los genitores con los hijos se establece en la asimetría, tiende, a diferencia de la relación erótica, a acabar con esa asimetría en un futuro no muy lejano, permitiendo un hombre cabal, libre e igual ante los demás conciudadanos.

⁴⁶ Cura: cuidado, asistencia.

⁴⁷ “Es así que se dice que las cosas (asuntos) lo de los amigos son comunes”.

Esta igualdad supone un logro del espíritu, una forja de sí. Esta asimetría familiar se considera loable no sólo porque es interina sino porque educa para lograr la simetría, que no la homogeneidad.

A esta lógica podría decírsele con los términos socráticos: los padres aman para que el hijo sea feliz. La asimetría familiar *philica* educa. En este hecho se estriba su utilidad y su legitimidad difiriendo de la asimetría erótica, la cual busca sostener a la asimetría misma, a la ceguera, al exceso y al desbordamiento en la pasión. Conforme con la lógica socrática, la lógica de la *φιλία* permite conocer allí donde la del *ἔρως* oblitera toda posibilidad de sapiencia.

Esta asimetría familiar supone, por un lado, la presentación de límites, es decir, el acto mismo de educar, pero también, por el otro, la permisión de la posibilidad de que el hijo viva su propia vida con “*eudaimonía*”.

Rápidamente se expone en el diálogo que la *φιλία* paternal no ha de ser seguir los deseos del hijo, sino limitarlos con el ejemplo de quienes saben distintas artes, para que cuando sean libres, mayores, ciudadanos, puedan aquéllos ejercer su libertad habiendo aprendido de quienes saben de la virtud. Este sentimiento, más que un ardor egoísta, se sustenta en un deseo por el bien de lo amado, lo que equivale a decir, por la buena libertad suya. Aquí este deseo bondadoso radica en una utilidad política e individual.⁴⁸

La *φιλία* paternal restringe para conseguir una mayoría de edad virtuosa. La libertad implica, para el niño que está a punto de entrar a la pubertad en ese caso, un conocimiento del lugar del otro para que no se acostumbre a la omnipotencia de sus anhelos y apetitos, *ἐπιθυμίαι*. Recálquese que este episodio se ubica en un momento en el que se ha abierto una pregunta por el lugar del otro (por ese segundo lugar de la verdad que Sócrates quería incluir y que Hippothales legitima). La *φιλία* aparece en ese momento, en esa apertura social, viéndose obligada

⁴⁸ La virtud siempre se revela como un beneficio, tanto para el sujeto mismo como para la polis donde mora, la cual lo verá como ejemplo y si aquél llegare

a manifestarse como una imposición de muchos maestros y esclavos, limitantes y aprendizajes, para formar en la virtud. No hay virtud sin el otro, mejor dicho.

No se trata de adquirir una edad temporal, una ἡλικία, realmente, sino una sapiencia para ser. La preocupación se centra en la forja espiritual, más que en el desarrollo orgánico, lo que supone una responsabilidad, una disciplina, un compromiso. El saber siempre pasa por el límite social, del maestro, del cuidador pero supone del esfuerzo de quien está siendo educado en esta utilidad *philica*. Sólo cuando el padre amoroso (φιλικός) considera que su hijo ha adquirido un saber, una cierta *episteme* (209c) demostrada en una actitud juiciosa (*phronética*), entonces concede la libertad de actos para su amado (φιλοῦμενος). Así lo asegura el propio Lisis:

—Τὶ πότ' ἄν οὖν εἴη, ὦ Λύσι, τὸ αἴτιον ὅτι ἐνταῦθα μὲν οὐ διακωλύουσιν, ἐν οἷς δὲ ἄρτι ἐλέγομεν κωλύουσιν;

—“Ὅτι, οἶμαι, ἔφη, ταῦτα μὲν ἐπίσταμαι, ἐκεῖνα δὲ οὐ (209b-c).⁴⁹

El verbo conocer o saber que se verifica en este momento, recuérdese, el οἶμαι, será el que usará Sócrates en su máxima sentencia de la sabiduría, en el saber que nada sabe.

En su respuesta, Lisis valida el lugar de los padres, de los maestros, de quienes ha ido aprehendiendo y adquiriendo una virtud. Es decir, a su vez, el mancebo tiende hacia la virtud que ha legitimado en los hechos y lugares de quienes lo educan. En ello radica su actitud *philica*, en ello su verdadera belleza en el proceso de saber vivir.

Sócrates pone a hablar a Lisis ante Hipótales para que éste lo escuche, puesto que es de quien se desea una curación. Usa el amor de Hipótales, la admiración que le profesa, para que, ahora que se ha instalado el lugar filosófico, *philico*, Hippothales advierta otra cosa en él y no sólo el ídolo ególatra que él mismo había plasmado. Expone al amado ante sus ojos para que admire otra cosa y no sólo a su evidente εἶδος. La fuerza de ἔρωσ, entonces, luego de haberse incluido esta nueva posición, se usa

a gobernar, recibirá su justicia. Para la persona habrá εὐδαιμονία; para la polis, δικαιοσύνη y el ejemplo de la virtud actuada.

⁴⁹ “—Socrates: ¿A qué se debe, pues, oh Lisis, que en este caso te dejen ellos libre, siendo así que antes te imponían su voluntad? —Lisis: Se debe, seguramente, a que yo conozco estas cosas y desconozco en cambio a las otras”.

para propulsar y potenciar a la φιλία. Este hecho es importante y volverá a vérselo en *El simposio*. Ἔρως no es deleznable, le resulta útil a la filosofía y a su escopo, es decir, útil para la más lata actitud *philica*.

Sócrates no reniega de la belleza de Lisis, no desautoriza al muchacho enamorado, sino que ayuda a señalar un caro error interpretativo de Hippothales. Lisis es presentado como bello puesto que acepta que no lo conoce todo, que no sabe aún lo necesario para poder tomar el mando sobre sí y por ello precisa de educadores, de la ley de los padres. Lisis será bello porque sabe que se está plasmando a sí mismo, porque desea forjarse, porque va por buen camino para alcanzar la virtud y la felicidad. Bello porque añora la verdad, porque desea tender hacia el saber, hacia sí y hacia el otro. Mientras Lisis se fija en su plasmación, Hippothales está afincado en el deseo de un mero aspecto y eso debe, en curso hacia la agnición, reconocerlo Hipóthales por su cuenta. La analogía sería el recurso socrático para que Hippothales pueda entenderlo: mostrarle a lo amado en su pura belleza, a modo de espejo, y no por lo que él ha interpretado por belleza.

La libertad, retómese el tema, siempre social, siempre útil y morigerada entonces, implica el paso por el límite ajeno, por lo ἀλλότριον, exigiendo la futura instalación en sí mismo de ese ὄρος ajeno que podría denominarse de algún modo consideración, para saber conducirse cabalmente. Puede conjeturarse de las líneas analizadas la antitética idea de que la tiranía de sí y la tiranía política resultan de tener como único metro vital la complacencia de los apetitos (como se destaca en el libro IX de *La república*). Así, la φιλία del genitor, no sólo educa en la virtud, sino que evita la tiranía, convirtiéndose así en un fármaco político. La φιλία tiene, desde luego, un ámbito íntimo, lo οἰκοῖον de la φιλία, pero también una repercusión social, política.

Sólo cuando el padre reconozca al hijo mejor que él en el discernimiento, βέλτιον en el φρονεῖν,⁵⁰ entonces, lo aceptará libre para ser y

⁵⁰ La edición de Harvard (Plato 2006 27; es decir, Lys. 209c) dice: “So, it is not your coming of age that your father is waiting for... but on the day when he considers you to have a better intelligence than himself”. Mientras que la traducción al castellano (Platón 1966 321; es decir: Lis. 209c) dice: “No es, pues, el número de tus años lo que tiene en cuenta tu padre... sino que, el día que te juzgue más sabio que él”.

actuar por sí solo, sin necesidad de un cuidador. Lisis no sabe aún cómo ser mejor en el discernimiento, pero sabe que lo ignora, asumiendo afable el saber ajeno.

La paternal φιλία avala el reconocimiento de un saber ser, así se configura en una suerte de “episteme” que permite obrar en la vida. El padre, necesariamente, habrá de ser, por su lado, un virtuoso también para educar —lo que de por sí demostraría que debió, a su vez, haber sido educado—.

Toda confianza social se estriba en la suposición de ese paso por el límite que forja en la epi-steme,⁵¹ posición elevada (ἐπί-στασις) del buen vivir.⁵²

La φιλία, limitando, habiendo aceptado el límite, forja para la φρόνησις (puesta en acto del φρονεῖν). Y quien ha sido forjado en ello será capaz de reconocerla luego lista y madura en los demás. Este reconocimiento especular, discernimiento en el otro de lo que se posee, es asaz común en Sócrates; sólo quien posee una cualidad o un saber puede educar y reconocerlo en los demás; el hijo de la partera adjudica esta posesión-reconocimiento a los padres (¿no se propone el filósofo como una especie de buen padre para los humanos todos?). Si el padre es juicioso y prudente, φρόνιμος, pues entonces podrá reconocer cuándo el hijo también ya lo sea. Esto logra que el genitor sea feliz porque le permite al hijo adquirir su propia felicidad en la virtud, εὐδαιμονία a través del φρονεῖν.

De nuevo aparece el asunto de la anagnórisis, propio de la φιλία en tiempos épicos, pero que ahora se aplica a la vida virtuosa y pacífica de la polis: cuando por fin alguien se ha hecho mayor de edad, los conciudadanos —que tienen que serlo también por extensión para poder reconocerlo— admitirán sin miramientos la libertad del virtuoso y se dejarán gobernar. Se sugiere a la polis, entonces, como una gran familia.

⁵¹ El verbo ἐπίσταμαι aparece en la respuesta de Lisis (209b-c). La división silábica, aunque pareciera anti-natural a la reglas del castellano, se compone de la preposición ἐπί- y del verbo hístemi: epi-steme

⁵² La infelicidad del joven, la cuita del inmoderado y del inmaduro, se estriba en la infelicidad que le causa el límite a sus apetitos. Pero Sócrates intenta mostrar cómo la felicidad no está en la satisfacción inmoderada de los deseos, sino en el dominio de sí.

- Τῷ γείτονι ἄρ' οὐχ ὁ αὐτὸς ὄρος ὥσπερ τῷ πατρὶ περί σοῦ; πότερον οἶει αὐτὸν ἐπιτρέψειν σοὶ τὴν αὐτοῦ οἰκίαν οἰκονομεῖν, ὅταν σε ἡγήσῃται βέλτιον περὶ οἰκονομίας ἑαυτοῦ φρονεῖν, ἢ αὐτὸν ἐπιστατήσῃν;
- Ἐμοὶ ἐπιτρέψειν οἶμαι.
- Τὶ δ'; Ἀθηναίους οἶει σοὶ οὐκ ἐπιτρέψειν τὰ αὐτῶν, ὅταν αἰσθάνωνται⁵³ ὅτι ἰκανῶς φρονεῖς;
- Ἔγωγε⁵⁴ (209c-d).

Propone la filosofía una φιλία φρονητική, un discernimiento para ser y actuar, para indicar a los demás y también para poder educar. La ἀναγνώρισις *philica* aquí legitima el saber virtuoso ajeno, reconociendo esos límites, los ὄροι siempre exógenos como posibilidades para arribar también más adelante a la propia virtud, que en buena medida sería un modo especial de interesarse en el otro; supondrá, de algún modo, este reconocimiento (una vez alcanzada la virtud, la prudencia, el discernimiento), la sapiencia de los límites de sí. Entonces, una *philía phronética* que declara su condición siempre social, su apertura hacia algo más que el yo, así sea para tomar al propio yo como objeto.⁵⁵ Sólo con la instalación de ese segundo lugar del otro, lugar educador y *philico* que incluyó Sócrates en la conversación con el padeciente, puede adquirirse la φρόνησις. La φιλία, tendencia electa para tender a la φρόνησις.

El ἐπιτρέπειν de la φιλία revelado en este fragmento del diálogo, la permisión, consiste, primero, en un reconocimiento, en una

⁵³ El verbo αἰσθάνομαι señala que, el reconocimiento de la capacidad del otro no sólo es un acto racional o preceptivo, lleno de requisitos morales preestablecidos que quien discierne bien debe cumplir, sino que se trata también de una percatación-sentimiento de dicha prudencia.

⁵⁴ “—Sócrates: Bien, ¿y tu vecino no se portará respecto a ti de la misma manera que tu padre? Cuando te juzgue más hábil para llevar una casa, ¿te confiará la suya o guardará él la dirección de la misma? —Lisis: Creo que me la confiará. —Sócrates: Y los atenienses, ¿no crees tú que que ellos también te confiarán sus asuntos cuando juzguen que tu capacidad es suficiente? —Así lo pienso”.

⁵⁵ A eso se lo denominó en el apartado anterior con los neologismos de προσάνοιξις, εἰσάνοιξις; es decir, salida del idiotismo supremo, de la esclavitud de los apetitos.

ἀναγνώρισις de la φρόνησις; segundo, permisión que avala la libertad de ser y de dominarse. La anagnórisis organiza y permite una confianza social. Superar al otro, considerarlo mejor en el discernimiento, no sólo implica ser mejor que el otro, que es lo que el vocablo βέλτιον nombra, sino que sugiere la superación de la dependencia de la mirada del otro, del señalamiento del otro.

Esta capacidad de discriminación supone trasladar el ὄρος ajeno para hacerlo íntimo, tener el límite de sí, ser el límite para sí mismo, ser el vigilante de sí: ὀρίζων σεαυτόν, ὄρος σεαυτῶ, ἐξεταστικῆς σεαυτοῦ.⁵⁶ Werner Jaeger sentencia, casi aforístico: “La amistad comienza por el perfeccionamiento de la propia personalidad” (438). Sólo así advienen la felicidad y la confianza, tanto sociales como familiares e íntimas. Confianza en la utilidad para ser y actuar. Si, por ejemplo, el rey de Asia nos considerara médicos, reza Sócrates, nos dejaría echar ceniza en los ojos de su hijo (209e-210a).

El verbo ἐπιτρέπω que aquí se traduce por permitir, confiar o delegar según el caso, contiene en sí al verbo τρέπω, que significa verter, tornar, volver, dirigir hacia un lado, cambiar de dirección o de sentido.⁵⁷ En el texto en cuestión, Sócrates interpela si el vecino confiaría, ἐπιτρέψειν, su propia casa, si delegaría el gobierno hogar a alguien, o si los atenienses mismos delegarían, ἐπιτρέψειν, sus asuntos a alguien.

⁵⁶ Propuestas del autógrafo.

⁵⁷ La acepción primaria de ἐπιτρέπω sería verter, transformar, cambiar desde arriba. El ἐπί griego siempre supone a una posición superior que mira hacia abajo. Como en epi-steme, que significa mirar, no desde abajo, no desde el nivel en el que las cosas suceden, sino habiendo ascendido, para, con esa mirada empinada, calma, conocer. Tiene el verbo en cuestión la acepción de confianza (confianza), en cuanto se vierte una confianza en el otro, en cuanto es transitivo. Recuérdese que el verbo trepo implica un cambio de dirección, una vuelta. Por eso también puede significar delegación. Toda delegación implica una legitimación. Se permite, se delega, entonces, en dos sentidos: en cuanto se ve alguna versión, τροπή, en el otro (es decir, una conducción, una dirección), pero, así mismo, en cuanto yo mismo no ejecuto algo pero confío-delego —torno lo que yo hubiera hecho— en el otro, puesto que confío en que lo haría tal como yo quisiera hacerlo o tal como lo hubiera hecho yo mismo.

La φιλία permite esta delegación, faculta para esta confianza. No se trata de una fe ciega, el texto no mienta de una πίστις; más bien, se trata de una corroboración porque el otro durante su proceso educativo, conforme se ha sometido al rigor de la mirada del maestro porque lo ha reconocido y legitimado *philicamente* (así como hizo Lisis), mientras se ha ido forjando en los límites de los saberes sociales que lo preceden, al advenir sapiente, es decir, diestro, adecuado, actúa por sí solo diestra y adecuadamente los saberes aprehendidos, demostrando su buen juicio (φρόνησις) al aceptar los límites ajenos.

Este saber no conoce nacionalidades ni clases sociales. De aquello puede fruírse condición humana en pleno. La φιλία se hace universal. Las clases sociales, las nacionalidades, no son más que cortes humanos, apariencias inocentes, meros εἶδη.

La φιλία filosófica, entonces, revela una actitud amable para formar al otro en su libertad, pero, también, una cualidad que permite confiar en el otro para dejarlo ser libre consigo y en la polis. He aquí su carácter ético supremo y, en consecuencia, porque se implican, su utilidad máxima. Se ama, se deja libre, no en virtud del amor cristiano, porque no se trata de una vida obrada con un ἀγάπη que salva el alma conforme con una Palabra de un Mesías, sino que se deja libre puesto que anhela la utilidad y la perpetuidad de la polis y de la vida misma.

Siguiendo con las insinuaciones pitagóricas, esa utilidad de la φιλία transformará a todos los hombres en amigos y parientes (íntimos, cercanos), con todas las implicaciones que tiene el vocablo amigos aquí. Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὃ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκοῖοι ἔσονται· χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ⁵⁸ (210d).

⁵⁸ “Si pues, oh muchacho, llegas a ser sabio, todos los hombres serán para ti amigos y parientes, porque habrás llegado a ser útil y bueno”.

Diálogo con Menexeno (211a-213-e)

En este episodio el diálogo ya no se concentra en la utilidad de la *φιλία*, sino que versa sobre su dinámica, o, como se ha dicho antes, en términos de postura o de tendencia.⁵⁹

Los seres humanos se mueven en pro de la conquista de los objetos para obtener de ellos una utilidad y una satisfacción. A este movimiento intencionado se lo denomina *ἐπιθυμία*. Sin embargo, las *ἐπιθυμῖαι* no se equivalen necesariamente con la *φιλία*, aunque ésta, al ser dinámica, puede ser tenida mejor como una posible conducción de las *ἐπιθυμῖαι*. De nuevo, la *φιλία* se dicta como elección vital, que incluso, puede darse siendo muy niño y no necesariamente habiendo alcanzado la mayoría de edad cronológica.

Esto puede corroborarse cuando Sócrates narra de sí a Menexeno:

Τυγγάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του, ὥσπερ ἄλλος ἄλλον. Ὁ μὲν γὰρ τις ἵππους ἐπιθυμεῖ κτᾶσθαι, ὁ δὲ κύνας, ὁ δὲ χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς· ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πράως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἂν μοι φίλον ἀγαθὸν γένεσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀθρώποις ὄρνυγα ἢ ἀλεκτρυόνα, καὶ ναὶ μὰ Δία νῆ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τοῦ Δαρεῖου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἐταῖρον, μᾶλλον ἢ αὐτὸ Δαρεῖον· οὗτος ἐγὼ φιλέταιρός τις εἶμι⁶⁰ (211d-e).

⁵⁹ Vid. Chalavazis 2011.

⁶⁰ “Desde mi niñez hay una cosa que he deseado siempre: todo el mundo tiene su pasión: para uno esta son los caballos; para otro, los perros; para otros, el oro o los honores. En cuanto a mí, todos estos objetos me dejan frío; pero en cambio deseo vivazmente conseguir amigos, y un buen amigo me complacería mucho más que la codorniz más bella del mundo, que el más hermoso de los gallos incluso, ¡por Zeus!, que el más hermoso de los caballos o de los perros. Yo creo, ¡por el Perro!, que preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío: hasta tal punto estoy ávido de amistad” (211d-e). El texto realmente no dice “hasta tal punto estoy ávido de amistad”, tampoco exactamente como expresa el texto de Harvard, “so fond I am on my comrades” (hasta este punto estoy apegado a mis camaradas-compañeros), aunque es un sentido posible para traducir, sino que realmente Sócrates se define, se declara-

En este fragmento se juegan muchas relevancias. La primera, la actitud vital de Sócrates quien, a la guisa del episodio anterior en la palestra, vuelve a mostrarse como superior —al menos como alguien perspicaz, adelantado y emulable— por haber elegido desde temprano algo relacionado con lo divinal. De alguna manera, el filósofo se presenta, no ya como un honorado con divinal don que le permite discernir quién ama y quién no, distinguir cuál la posición de cada quien ante el deseo, sino que ahora se presenta como alguien que ha elegido una posición desde niño, ἐκ παιδός.

La segunda, se ha puesto en la discusión la natura de los apetitos. Todos los humanos apetecen. Sócrates no se exenta.⁶¹ Toda ἐπιθυμία desea conquistar al objeto que ama. El verbo κτάομαι significa conquistar o ganar para sí. El sustantivo κτήσις significa adquisición, posesión, conquista.

La ἐπιθυμία anhela ese κτᾶσθαι, se estriba en la ilusión del κτῆμα que no es más que ilusión de satisfacción de los objetos, sea porque obtiene una utilidad o sea porque obtiene una fruición que no sólo se restringe a la utilidad del objeto. Como fuere, el apetito se enseña como un movimiento hacia la satisfacción. Entonces, de algún modo, Sócrates afirma que desde niño era un deseante (ἐπιθυμῶν) de los amigos, que los apeteció para sí, mientras que otros han apetecido para sus vidas a los caballos, otros los perros, otros el oro o los honores. Estas cosas, describe, lo dejaban frío, como dice en la traducción del texto castellano. El vocablo para ello es πράως, que realmente significa, no frío, sino calmado, sereno, casi imperturbado. En otras palabras, Sócrates no siente satisfacción allí. Puede deducirse pues, que la ἐπιθυμία se instaura gracias a una perturbación tan intensa que hace que el sujeto permanezca

ra, se nombra, designándose con un sustantivo compuesto: “de este modo [yo] soy un *philétairos*”. Usa al verbo εἶμι. Es como si dijese: “de este modo soy un tendiente hacia el otro”, esta es la manera en que yo me defino en mi satisfacción.

⁶¹ Cuando Sócrates está definiendo sus apetitos afirma: ὅσπερ ἄλλος ἄλλου (211d). El texto castellano reza: “todo el mundo tiene su pasión”; el texto en inglés, por su parte, dice ante lo mismo: “I have desired from my childhood... as everyone does in his own way”.

atado a ese objeto. La ἐπιθυμία, entonces, sería simultáneamente tanto una muestra de lo que cada persona elige como objeto satisfactorio así como de la postura que tiene ante la satisfacción.

Pero no se confunda el lector, el filósofo, como todos los humanos, anhela la satisfacción, elige la búsqueda de amigos porque ello lo solaza, porque halló allí, en lo que la amistad permite, un regodeo. Ante aquello no puede permanecer sereno, habría perdido su πραότης, lo cual tampoco significa que ha perdido sus límites. Sócrates simplemente testimonia que siente un regocijo allí donde otros se solazan con otros bienes. Para él, la cosa, el objeto satisfactorio, son los amigos justamente por lo que le prodigan, por lo que él sabe extraer de ellos y, en consecuencia, forjar en ellos.

Tercera relevancia: ante la ἐπιθυμία se puede elegir. Si bien en todos los humanos existe un empuje a la satisfacción, puede elegirse ante qué satisfacerse y cómo satisfacerse. Allí yacería la perspicacia socrática propuesta en el fragmento.

Sócrates declara que su intento de conquista de los amigos posee una naturaleza erótica, como para dar a entender la fuerza de lo que se habla: “ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πρῶως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς”. La traducción al castellano torna el ἐρωτικῶς por vivazmente. Sí, podría decirse así. Mas realmente dice que se trata de un asunto “asaz” (πάνυ) “eróticamente”. El adjetivo ἐρωτικῶς señala a la tendencia (un πρὸς) que encamina a la posesión de los amigos, a la κτῆσιν τῶν φίλων.

En este sentido, y paradójicamente con lo que se mencionaba antes, alguien podría afirmar que Sócrates está πορευόμενος por la búsqueda de amigos, que es superado en sus límites, debido a la satisfacción, casi adictiva, que le prodiga. ¿Qué lo diferencia entonces de cualquier otro enamorado?, ¿qué lo distancia de Hipótales y por qué su condición no se asemeja a lo risible? Pues por el tipo de objeto y por el tipo de fruición que extrae, por la perspicacia y pertinencia de la elección misma... la encarnación de una posición de verdad que el verdadero filósofo ostenta.

Como se dijo anteriormente, la perspicacia radica, no en tender hacia el placer, asunto al que tiende todo humano, sino en la posibilidad de elegir tres cosas: el objeto mismo, la previsión del tipo de placer que se obtiene de aquél y la posición que se asume ante dicho placer. Las cosas, primero, ostentan una utilidad substancial si las sostiene algo

divinal. Segundo, la utilidad será buena o cósmica si se asume una posición adecuada. Ἔρωσ, ya se ha dicho, no será malo en sí, sino que según la posición que se asuma ante ello, puede la persona padecer, fruírse de la utilidad máxima de la virtud divinal, viviendo.

Cuarta relevancia: este fragmento en particular ya liga, aunque no en un sentido filosóficamente pleno y denso como se verá en *El simposio*, al ἔρωσ con la φιλία. Se puede tender πάνν ερωτικῶσ hacia los φίλοι, lo que demuestra ya una *philía erótica*. Tanto la naturaleza del objeto en sí, la previsión de la fruición que se extraerá de él así como la postura del deseoso permite unos rendimientos filosóficos particulares. Se accede a los objetos tan apasionadamente como en el ἔρωσ, con la diferencia de que esta ἐπιθυμία constituye una φιλία hacia (πρός) los φίλοι.

La φιλία permite tanta vehemencia como el ἔρωσ, pero empuja sin disolver los límites del sujeto, prodigando una satisfacción —tal como lo hace el ἔρωσ— mas sin dejar de gozar de los atributos de la φιλία.

Existe una posición *philica* ante lo que este texto entiende por utilidad. Porque pueden elegirse amigos, todo el mundo lo hace, pero los más lo hacen para obtener de ellos su dinero, para distraerse con su compañía o hasta para jactarse ante la sociedad por sus lustres, semblantes y posiciones sociales... porque quiere obtener, gozar o beneficiarse de los εἶδη.

En vez de hablar sólo de ἐπιθυμία Sócrates usa al fin a la φιλία como prefijo: soy un φιλέταιρος —declara acaso orgulloso—: amo o tiendo hacia el otro con las condiciones de la φιλία pero con el ímpetu erótico. Puede ésta ser una manera de encausar a la ἐπιθυμία o hasta una vía factible de la ἐπιθυμία. Se puede tender a la satisfacción de una manera electa y particular. Se puede así mismo obtener una irrepetible satisfacción.

Luego de establecer a la φιλία como tendencia electa, entonces, como es frecuente en Sócrates, se empieza a averiguar por la condición de la amistad y por sus posiciones activa y pasiva. Este examen pretende determinar en qué lugar quedan los sujetos, qué tan disimétricos, qué tan padecientes y de qué modo padecientes.

Se busca igualmente saber si la amistad necesita necesariamente reciprocidad. Todo esto para establecer que la amistad es, más que todo, una manera de tender, de asumir al otro, a lo otro, porque se podrá

amar a los caballos sin que ellos retribuyan. Se busca rescatar la significación primordial del vocablo que estaba presente en la épica y de la que ya se mentó aquí.

Surge la provisional conclusión, de tan ardua traducción, *Tò φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν*⁶² (212e). Esta sentencia desvela, en neutro, las posiciones gramaticales en las que se puede declarar la *φιλία*. Se trata casi de un apotegma a la usanza de una enseñanza gramatical. Como si se dijese, “lo amado (*philóúmenon*) es, pues, lo amable (*philon*) para quien viene amando” (muy parecido a lo que alguna vez expresó Safo de Lesbos, la décima Musa, la bella). De tener tal validez, se rescata la idea de la *φιλία* como tendencia, como postura, como atribución. No se trataría de una reciprocidad, inicialmente, sino de una tendencia que hace que el sujeto se muestre de una manera y legitime a lo amado de un cierto modo.

El diálogo se hunde luego en una confusión de posibilidades de las que no se versará.

Conversación con Lisis (213e- 222b)

En esta parte del diálogo se versa acerca de la comunidad de la amistad y se intenta descifrar, vanamente, qué le es propio e íntimo. De aquélla se sabía que tendía, pero también que había alguna comunidad entre el agente (elector tanto de la tendencia como del objeto) con lo tendido.

⁶² “Así pues, el que es amado es el amigo del que ama”, traduce el texto castellano. El texto inglés reza: “then the loved object is a friend to the lover”, recatando el uso neutro de la expresión. Yo propongo la siguiente traducción aquí, aunque imposible para un lector cotidiano en otros contextos: “Ergo, lo amado para lo que está amando es lo amante”. Es una traducción imposible para un libro cotidiano y completamente ininteligible en el castellano, mas rescata las funciones gramaticales, lo que equivale a decir, las posiciones de la *φιλία*. Sea esa traducción útil en esas líneas apenas. Al exponerse en neutro, el griego recalca las funciones gramaticales desprovistas de sujetos cualesquiera. “Lo amado”, *τὸ φιλούμενον*, es un participio neutro de la voz pasiva; “lo que está amando”, *τὸ φιλόν*, es un participio activo neutro (en dativo en la oración) y “lo amante”, *τὸ φίλον*, es un adjetivo neutro.

Para introducir el tema, se trae entonces una cita de *La Odisea* (XVIII, 218): “ἀεὶ τοὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον”⁶³ (214a), otra de los jonios eleatas: “τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι”⁶⁴ (214b) de estructura similar. Se trae a colación la segunda sentencia para indicar que no se trata sólo de “lo mismo” indeterminado, τὸ ὅμοιον, sino que la φιλία será la encargada de reconocer lo igual entre lo distinto para correr tras ello. En otros verbos, la φιλία tiende hacia algo, de *philico* modo, justamente porque quien la ejecuta (el φίλιος), lo que equivale a decir que quien ha elegido y legitimado para sí una postura *philica*, ha detectado en lo otro algo idéntico, algo de lo mismo que sabe en sí. Todo aquello, por necesidad, por perentoriedad. Recuerde el lector la potencia tan grande que tiene el vocablo ἀνάγκη, por ejemplo, en Heráclito y en Parménides, para referir a lo que se conforma con la natura, con la ley justa y armoniosa. Afirmar que algo se da por ἀνάγκη es igualmente decir de ello que es inviolable, que es impensable de otro modo, que así es, que así debe seguir siendo y que así debe ser porque ni siquiera habría posibilidad de elegir de otro modo.

Esto que advierte en sí correlaciónase con lo divino, sea porque lo divino empuja al reconocimiento de lo mismo o porque lo reconocido en sí mismo tiene natura divinal, sea porque la ἀνάγκη siempre es una fuerza superior. Lo divinal será causa responsable de la tendencia, un αἴτιον, y del reconocimiento, ἀναγνώρισις, pero, además, será el motivo de la atracción misma. Algo de lo mismo, divinal, al reconocerse en lo otro, como en un espejo, corre emocionado hacia lo mismo.

Reaparece, nótese, lo deducido de la semántica épica de la φιλία, pero en otro contexto: algo reconoce, en primer lugar y, segundo, aquello reconocido correlaciónase con lo divinal. Ya no se trata, empero, en este nuevo contexto, del reconocimiento heroico para los menesteres heroicos, sino de lograr el reconocimiento de la naturaleza de lo elegido a través de intelección. Se evidencian en el diálogo los conatos por versar bien de la esencia, es decir, de hacer metafísica.

⁶³ “Siempre un dios empuja lo semejante hacia lo semejante”.

⁶⁴ “Lo mismo es siempre, por necesidad, amigo para lo mismo”.

Se están preguntando si, en últimas ó ὁμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὁμοιος φίλος⁶⁵ (214d); es decir, si lo mismo (ó ὁμοιος) deviene amigo (recognoscente, tendiente, aficionado) de algo o alguien por cuanto reconoce algo suyo, algo de su propia natura dijérase, que hace que emerja la φιλία. Es decir, la inquisición radica en saber si la φιλία evidencia el reconocimiento de una participación, de una comuniόν. Reconocer lo que soy, tengo o participo también en el otro. Aunque el otro es un sujeto diferente y yo también, la *philía* declarará un reconocimiento de algo común de lo que dos sujetos participan o que ambos tienen. Es como si se afirmara: ¿Hay φιλία?, ergo, se ha declarado una comunidad, una participación. Tratan de resolver si la φιλία en sí misma se demuestra como un reconocimiento de una participación esencial, como cuando se afirma: ¿Divisas humo?, ergo, algo se quema. ¿Ves φιλία?, se ha reconocido algo de lo mismo (ὁμοιον) de lo que participan.

Y prosigue el texto: “καί ἔστι χρήσιμος ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ;” (2014e).⁶⁶ La pregunta completa sería si lo mismo [es] para lo mismo en cuanto lo mismo [es] para lo amigo (lo que tiende de una manera particular) y entonces es éste (ó ὁμοιος) útil para aquél. Se interpela inmediatamente por la utilidad de la φιλία para quien la elige. ¿Cuál es la utilidad de eso que, correlacionado con lo divinal, tiende hacia algo de lo mismo-divinal?

Continúan deliberando, porque no logran establecer qué será ese *quid* de “lo mismo”, en primer lugar, hacia lo que corre la φιλία. Sin poder determinararlo, no pueden tampoco saber qué utilidad se logra. En un principio se habla del amor, de las pasiones y hasta de las semejanzas de oficios; luego, se defiende, como es usual en los diálogos, la otra postura, que sería que la φιλία es útil entre lo semejante, queriendo aludir a cierto complemento. Llegan hasta a aseverar: “Φῶμεν ἄρα τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ μάλιστα φίλον εἶναι;” (216a).⁶⁷

⁶⁵ La traducción castellana suele decir “lo semejante es amigo de lo semejante en cuanto semejante” pero nosotros aquí proponemos otra lectura: “Lo mismo es lo mismo para lo mismo en cuanto es amigo (o en cuanto tiende *philicamente*)”.

⁶⁶ “¿Y éste es útil para aquél?”.

⁶⁷ “¿Diremos pues, que esencialmente lo contrario es amigo de lo contrario?”.

Luego de marearse y de marear al lector, se aventura la conclusión de que acaso lo bello sea aquello hacia lo que se tiende: “κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι”⁶⁸ (216c) pero no logran demostrarlo plenamente. Son indicios de las teorías metafísicas sobre las que se versaría en diálogos más maduros. Con una juvenil intuición, se esboza apenas sobre la posibilidad de que la amistad tienda hacia contrarios o hasta hacia algo que falta, teoría que se madurará en *El simposio*, pero ya sosteniendo al ἔρωσ φιλοσόφικο. También a guisa de lo que se observará en *El simposio*, se menta del posible objeto de la amistad, si la amistad lo es de algo.

Y se arriesga una definición de la filosofía como una particular posición *philica*:

Διὰ ταῦτα δὴ φαίμεν ἄν καὶ τοὺς ἤδη σοφὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσι οὗτοι· οὐδ’ αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν. Λεῖπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ’ αὐτοῦ ὄντες ἀγνόμωνες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ’ ἔτι ἠγοῦμενοι μὴ εἰδέναι ἢ μὴ ἴσασι. Διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πω ὄντες· ὅσοι δὲ κακοί, οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί· οὔτε γὰρ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου οὔτε τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου φίλον ἡμῖν ἐφάνη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις⁶⁹ (218a-b).

⁶⁸ “Quizás haya que decir con el antiguo refrán que es lo bello lo que es objeto de nuestra amistad”.

⁶⁹ Dice la traducción castellana: “Por la misma razón podemos decir que los que están en posesión de la ciencia no son ya más amigos de la ciencia, sean dioses u hombres; y que, por otra parte, no se puede ser amigo de la ciencia si uno lleva la ignorancia hasta el extremo de volverse malo por ella, pues nunca se ve que los hombres realmente malos e ignorantes amen la ciencia. Quedan aquellos que, sin estar libres de este mal que es la ignorancia, no están aquejados de ella hasta el punto de carecer en absoluto de inteligencia o conocimiento, sino que se dan cuenta de su propia ignorancia. Estos pues, son amigos de la ciencia o filósofos, estos digo que no son aún ni buenos ni malos; en cuanto a los malos, no filosofan ellos más que los buenos, puesto que, según nuestro razonamiento del comienzo, ni lo contrario es amigo de lo contrario, ni lo semejante lo es de lo semejante” (218a-b). Para evitar

Luego de los rodeos, se arriba a la pregunta metafísica por excelencia; luego de una progresión de la apariencia de la que se apega la *φιλία*, se retrocede hasta conjeturar un primer φίλον, *πρῶτον φίλον* (219c), es decir, tanto un principio-rector primero, “ἐπὶ τινα ἀρχήν” (219c), de la *φιλία* pero también lo primero que activamente es φίλον que hará, entonces, que todas las subsecuentes cosas sean amables (*φίλα*) en sí. Este primer *philon* sería lo verdaderamente *philon* de lo que toda *philia* como tendencia que reconoce se apega y hacia lo cual corre.

Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τὰ ἄλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκείνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἰδῶλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ ἢ δ’ ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον. ἐννοήσωμεν γὰρ οὕτως⁷⁰ (219d).

Aquí emergen varios elementos. Las cosas son amables en cuanto dependen, en cuanto parecieran gozar de algo, en cuanto se relacionan con otra cosa, que es lo que ἔνεκα indica: “en virtud de”, “en razón de”. Las cosas nos resultan a los humanos φίλα en cuanto, ἔνεκα, de eso πρῶτον φίλον. Pero también aparece la relación de los ídolos, es decir, de lo aparente, que el texto castellano traduce por fantasmas. El vocablo tiene una familiaridad con el εἶδος, desde luego. Así como el enamorado se engaña de la belleza de la apariencia del otro, de su εἶδος, la gente suele engañarse al pensar que las cosas son amadas, φίλα, por ser esas cosas en su apariencia. Engañan no porque sean malas, sino porque no sabe el humano inicialmente discernir al estar embelesado corriendo tras lo amable. Ama el humano hacia lo primordial, principal y primoroso hacia lo que tiende sin saberlo. Las apariencias no son malas, pero

confusiones, cambie el lector la palabra ciencia de la traducción por sapiencia o sabiduría, pues realmente se dice σοφία allí, no ἐπιστήμη ni γνῶσις. Entonces, los sabios ya poseen algo, ejecutan una κατοχή, por ello el filósofo la intuye pero no la posee.

⁷⁰ “Esta es la razón por la que yo me preguntaba si todos estos objetos, a los que damos la denominación de amigos no mirando más que a él, no eran más que simples fantasmas que nos hacían equivocarnos y si este primer principio no era la única cosa que nos era verdaderamente amiga”.

apenas son el puente que permite entrever opacamente, sospecha, al πρώτον φίλον.

Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ φίλου ὁ αὐτὸς λόγος; ὅσα γὰρ φᾶμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἔνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμενα λέγοντες αὐτὸ φίλον δὲ τῷ ὄντι κυνδινεῦει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐταὶ αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν⁷¹ (219b-c).

Entonces, la amistad lo es siempre de una cosa que se desplaza, pero que para Sócrates tiene fin, un primer φίλον. Para referirse al tender, aquí se usa el verbo τελευτῶ, que significa acabar, llevar a término, por ende, no haber hacia dónde más tender, que no hay más qué completar porque no falta nada. Esto, para el greco, es el τέλος, lo perfecto-acabado. La φιλία tiende hacia esta perfección primera, acabada, primorosa, que hace que todo corra hacia ella maravillada, sin saberlo realmente.

En este punto de *El Lisis* se anuda a la amistad filosófica, no sólo como supervivencia cotidiana y bienestar social, sino que se declara a la amistad como ejecución cósmica del motivo metafísico primero. El filósofo será quien sabe concienciarse del valor que en ésta yace y quien se ocupa de hacérselo saber a los demás hombres. Razón tiene Jaeger, en su *Paideia*, al afirmar, a propósito del πρώτον φίλον:

En gracia de este “amado” universal, a lo que en última instancia es apetecido por nosotros, ama el hombre todo lo que ama en particular. Es aquello que aspiramos a conseguir o realizar cuando nos unimos a otros hombres, cualquiera que sea el carácter de esta unión. En otros términos, es el principio que da su razón de ser y asigna su meta a toda comunidad humana; eso es lo que Platón se propone investigar. Y a este principio apunta el Lisis al establecer como criterio normativo el de un “primer amado”. Congruente con esto es la tesis que Platón sienta en

⁷¹ “¿No habrá qué decir exactamente lo mismo de la amistad? Cuando llamamos amiga a una cosa que nosotros amamos en orden a otra, nuestra amistad no es más que una manera de hablar: la cosa verdaderamente amada parece realmente ser tan sólo aquella a la que tienden todas estas pretendidas amistades”.

el Gorgias cuando dice que no puede existir una verdadera comunidad entre hombres que viven del robo, pues la comunidad en el verdadero sentido sólo puede existir para el bien. Lo mismo que en los demás diálogos socráticos, se da por supuesta como punto fijo de orientación la idea del bien; ésta constituye también la pauta absoluta y última en la investigación sobre el problema de la amistad, pues, aun sin necesidad de que Platón lo dijera de modo expreso, el lector sagaz comprendería perfectamente que detrás de ese “primer amado”, por virtud del cual amamos todo lo demás, está el valor supremo, que es de por sí el bien (566-567).

Este punto tendrá gran relevancia en Occidente porque, de hecho, pareciera darle pleno sentido a la existencia, no sólo humana, sino de todo el cosmos. El cosmos tiende phílicamente hacia el reconocimiento de las partes acompasadas. La vida tendría pleno sentido, todo se sostiene en este primer bien, vive conforme con él y tiende hacia aquél. La φιλία del filósofo se estriba en el reconocimiento de la existencia de esta ley así como la ejecución más excelsa de la misma.

Este sostén del que todo brota, al cual hay que reconocer y acoplarse, del cual se participa y al cual hay que obrar, al cual se tiende inexorablemente, hacen que también Platón, como muchos de sus antecesores, sea un teólogo en el mundo clásico (Jaeger 684). Aunque no se explica en *El Lisis*, la φιλολογία filosófica consistirá en la tendencia, en la ejecución elegida, repetida y consciente, social e íntima, hacia el bien. Obra del bien, reconocimiento del bien. Por ende, acarrearía, a su vez, la tendencia hacia lo divinal y lo bello.

La φιλία filosófica devendrá una ἀρετή en sí misma.

Colofón (222b-223b)

El diálogo finaliza con una aparente irrupción de la figura de los pedagogos, quienes se arriban —como si fuesen algunos genios (ὡσπερ δαίμονες τινες, προσελθόντες οἱ παιδαγωγοί⁷² 223a)— sirvientes ex-

⁷² “Como divinidades, malhechoras, intervinieron los pedagogos” dice Francisco de P. Samaranch en la traducción. No se corrobora en nuestro texto griego

tranjeros quienes se arriman hablando en una lengua greca mal hablada (ὑποβαρβαρίζοντες), transmitiendo los mandatos de sus señores (ἐκέλευον), ebrios éstos a causa de la diversión en las fiestas *Hermeas*, ordenando recoger a los mancebos para retornar a casa, sin ánimo para la charla e ignorando a los conversadores todos (οὐδὲν ἐφρόντιζον ἡμῶν); lo cual acarreaba que se terminase todo plácido coloquio. Sócrates, luego de vana oposición, se grita vencido y, casi hablando solo mientras los muchachos se alejaban, exclama:

Νῦν μὲν, ἦν δὲ ἐγώ, ὦ Λῦσι τε καὶ Μενέξενε, καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρων ἀνὴρ, καὶ ὑμεῖς. ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπιόντες ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι οὐπω δὲ ὃ τι ἔστιν ὁ φίλος οἰοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν⁷³ (223b).

Se dijo que se trata de una “aparente interrupción” debido a que, justo unas líneas antes, Sócrates había enunciado: “ἀλλ’ εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγώ μὲν οὐκέτι ἔχω τι λέγω”⁷⁴ (222e). Estos verbos, claro está, dentro del mismo diálogo, no sugieren que el filósofo desistiese de hablar más, pero han declarado un final temático, como si expusiese una especie de oclusión de las maneras en las cuales el tema se había examinado.

Aunque el personaje Sócrates simplemente declara una suerte de “no sé qué más decir al respecto”, Platón, el escritor del diálogo, quien pareciera que en estas letras va desenvolviendo el tema conforme escribe, incluye a los pedagogos intrusos para que no fuese Sócrates quien cerrase la plática, algo indigno de él, al menos de lo que Platón nos lega.

el vocablo que permita inferir que se trataba de deidades malhechoras. Sólo dice “δαίμονες τίνες”, sin calificativo.

⁷³ “Hemos dado un espectáculo bastante ridículo yo, que soy ya viejo, y vosotros, oh Lisis y Menexeno. Nuestros oyentes, al irse, van a decir de nosotros que, teniendo la pretensión de ser amigos —y con este título me coloco entre vosotros—, no hemos sido capaces de descubrir qué es un amigo”.

⁷⁴ “Si nada de todo esto, digo, es el amigo absoluto, no tengo más remedio que callarme”, dice nuestra traducción. Proponemos: “Pero si nada de esto es lo que ama (*to philon*), yo ya nada tengo qué decir”.

Se advierte con este recurso una insistencia dramática: la ebriedad no admite el concurso del diálogo, interrumpe el interés por la charla, disuelve toda terapia y empeño por el alcance de algún conocimiento, su desenfreno frena toda intención de la *φιλία*; se impone inmadura y arrobada, no pronuncia bien las palabras, se desentiende dellas y de su importancia. La petulancia de la ebriedad y del esclavo se opone al deseo de Sócrates: hablar con otros, admirar la belleza de los chavales.

El recurso de otra aparente interrupción tiene lugar en *El simposio* cuando, para el final de la intervención socrática, asalta el bello ebrio. Empero el contexto en esas letras es ya uno muy otro y, desde luego, no se tratará de una real interrupción puesto que bello ebrio toma también su lugar en *El simposio* (Hadot 2006 95-96). Las páginas allí, pues, continúan fluyendo. En contraposición con lo narrado en *El Lisis*, Sócrates no se amilana en *El simposio* ante el ingreso de la ebriedad, no precisará del socorro de los circunstantes para persuadirlos de que la charla debe continuar; tampoco gritará su fracaso porque ya no lo hay. Las acciones del filósofo hablarán por él, valiéndose del mismo lenguaje del contendor, el de la contundente acción, el de la suavidad que se impone, mas sin abandonar el lugar del filósofo, su *φιλικὸς τόπος*.⁷⁵

⁷⁵ Cuando no se puede dialogar, el filósofo simplemente actúa, se muestra en el acto... quiere que su mera presencia móvil pase por una mirada perspicaz que pueda entender otra cosa que supera al mero caminar, comer, vestir, callar.

Los comportamientos de Sócrates (allí cuando no se evidencia su palabra sino acto), al menos en los diálogos de Platón, siempre enuncian, solicitan delicadamente una interpretación. La filosofía de Sócrates clama por el traspaso de la evidencia, por un salto a la superficialidad de la evidencia que se propulse hacia algo etéreo, divino, sempiterno, justo, bello... cósmico. El acto filosófico comporta una verdad exhibida pero que se proyecta hacia otro lado que sólo puede padecerse. Allí yacerá lo místico insensato. Se espera que cada acción socrática sea leída e interpretada: tanto cuando el hijo de la partera habla como cuando no habla ha de ser connotado, descifrado. Sócrates es un texto vivo que siempre circula alrededor de una verdad vital. Platón, implícitamente, pareciera buscar en el lector a alguien dispuesto a desentrañar con una actitud que hoy podría denominarse religiosa; es decir, hermenéutica. O sea, que lea presumiendo tanto que cada vocablo o acto significa algo como

Para el contexto de *El Lisis*, deste diálogo juvenil, aún se observa a un Sócrates absorto, impávido, sin saber qué hacer ante lo dionisio que lo frena y que le arruina el buen rato, que le yugula el libreto permisivo de la ejecución de la verdad que él encarna. La intención del diálogo parece fallida y el Sócrates de *El Lisis* usa para sí y para sus interlocutores el vocablo del que se había servido para regañar a Hippothales: καταγέλαστος. Lo risible como un reproche, como evidencia de un aparente fracaso.

¿Por qué no desecha entonces el texto Platón? Nunca sabrá el lector qué sucederá con el enamorado Hippothales a quien ya se veía completamente interesado en la conversación. Tampoco conocerá el lector qué acontecerá con el bello Lisis. No se evidencia una conclusión terapéutica inmediata. El tratamiento queda a mitad de camino e ignora el lector si Hippothales pudo percatarse de la posición que había asumido hasta entonces, si llegará a cambiar de posición ante la virtud y si usará a la φιλία como medicamento para amar lo realmente bello que subyace en Lisis.

Si se entendiese como objetivo de los textos platónicos solamente entender con erudición algunas categorías, cerrar definitivamente los conceptos o las preguntas; si se cavilase como un culmen textual la consecución de respuestas incontrovertibles, de verdades terminadas, la encarnación de un τέλος εὐκύκλειον como el ser parmenídeo, sin duda alguna esta escena transmitiría un fracaso rotundo, un encuentro con el muro de un *logos interrumpitus*. Pensar así, obviamente, implica no comprender la importancia de la ignorancia y de la falta socráticas. Culminar un diálogo aporéticamente tiene una estatura en la filosofía de Sócrates y en el período en el que el diálogo es escrito.

La intención dramática de Platón pareciera ser la de enseñar a la figura de Sócrates como emulable y amable, pese a que él mismo siempre se representa como faltante, ignorante, feo, sucio y pobre. Acerca del final de *El Lisis*, dice Grube (154-155) “Inmediatamente vislumbramos

que todo el significado socrático gira en torno a una verdad. Sócrates ocupa el lugar de la verdad semántica pero también insensata. El acto de fe para que todo funcione yace en que se presume en Sócrates el lugar de la verdad, lugar que el mismo Sócrates amparaba en lo divino del oráculo o en las dotes que los dioses le otorgaron para discernir las pasiones del otro. Ahora bien, se trata de establecer cuál es la verdad que el sileno ateniense encarna.

al filósofo amante del bien y de la belleza anhelando la perfección, al darse cuenta de su propia imperfección; vislumbramos también un objeto último de todo deseo, amado por sí mismo, un bien y belleza últimos”.

Desde el comienzo de las letras analizadas, el filósofo pretende examinar las pasiones del hombre y ayudar al padeciente. No se opone a escuchar ni a socorrer cuando se lo topan de súbito en la calle. Se lo muestra como un ambulante incauto, como si los topes se dieran de manera espontánea, cual si no hubiese un libreto. Pero las letras platónicas son un libreto (Hadot 2006 86) cuya intención se estriba en que el lector entienda algo relacionado con la verdad socrática.

Si se acepta que los diálogos platónicos, en buena medida, escenifican la revelación de la posición patética que el sujeto ha asumido en su vida, pretextando a Sócrates como el espejo que la refleja, como el oráculo que la detecta y la señala (σημαίνει) punzando para ayudar a curarla; *El Lisis*, entonces, deviene un texto que esclarece el obrar cotidiano socrático y su posición ante la verdad patética. Se expone la utilidad de la filosofía simple pero ardua y vigilante.

En este texto se muestra la férrea voluntad del filósofo por saber y por sanar. En otros verbos, se explicita que el encuentro con Sócrates no es un encuentro cualquiera, sino el encuentro con una experiencia sobre la verdad de sí, que supera por mucho la jactancia de la erudición. La verdad consistirá en el encuentro con otro —a través del acontecimiento espiritual del diálogo— que permita una experiencia de sí. Sócrates reviste una posibilidad de vivir, de padecer, una experiencia que gira en torno a la verdad de sí (Hadot 2006 99-100). El texto le dilucida al lector el método socrático puesto en acción, a modo de testimonio, como si se atestiguara al filósofo en una vieja grabación fehaciente.

Alcanza el lector en las letras de *El Lisis* a enterarse de la vanidad de Hipótales, de su sufrimiento y de la propuesta filosófica de la *φιλία* mientras se “ocupa” a los interlocutores —y al lector— con asuntos categoremáticos y con tracciones de datos eruditos provenientes de los viejos poetas, de los versos memoriosos, de los recursos del pensamiento, de los argumentos. Pero, por sobre todo, lo verdaderamente importante reside en la pasión, en la cura y la posibilidad de vivir como Sócrates vive, bella y verdaderamente.

La última exclamación del Sócrates “desilusionado” por no poder continuar conversando, “devinimos *καταγέλαστοι*”, pareciera ser un re-

curso irónico, conforme con la definición de ironía que obsequia Cicerón (ctdo en Hadot 2006 82). Así entendido, el texto logra su cometido, no quizás para el personaje Sócrates de las letras que deseaba seguir conversando, tampoco para los mancebos y demás entusiastas circunstantes, mas sí acaso para lo que Platón quería del lector: atestiguar a Sócrates, atestiguar la experiencia de la verdad de sí y las posibilidades curativas del diálogo sostenido en la presunción de la verdad.

Platón, como escritor, tiene en cuenta a los ignotos ojos de la posteridad, μᾶς λογαριάζει. Para el lector están destinadas las letras, para aquél los giros dramáticos que han de sorprenderlo. “El diálogo socrático, en especial la forma refinada y sutil que Platón le diera, tiende a provocar en el lector un efecto análogo al que provocaban los discursos orales de Sócrates” (Hadot 2006 81). Platón pareciera querer transmitir su noción de educación, pareciera querer transmitir lo que él mismo sintió al conocer al maestro, al oírlo hablar, al amarlo y admirarlo.

Platón, no tan silencioso, quiso sostener, al parecer, a Sócrates, a su Sócrates, dirigiéndose a los ojos de cualquier humano, de cualquier tiempo. Platón anheló, con sus letras, dignificar y trascender a Sócrates, llegar a sostener la posición socrática, ser el coordinador de la voz socrática, cargar a Sócrates para la humanidad entera (Hadot 2006 82).

Pareciera que la intención de las letras yace en que debería aprehender el lector del método socrático para que se pregunte, tal como si hubiese tenido el privilegio de ser alcanzado por el tábano ateniense, qué posición ha asumido él mismo en su existencia. Las intencionadas γράμματα se dirigen a cualquiera que llegue a ellas para suponer en Sócrates una sapiencia, para que se confronte y se pregunte: ¿He sido también yo un καταγέλαστος? ¿Soy un πορευόμενος?

El lector ideal de Platón ha de ser un Hipótales, debe venir padeciendo la vida, debe estar enamorado y ha de sentirse contrariado con su existencia. Como Hipótales, el lector debe en cada interpelación, estar poniendo en juego toda su vida. Sin esta lectura padeciente, implicada hasta el fondo, las letras socráticas no tendrían sentido más que para la erudición del filólogo contemporáneo, que se jacta con citas, quien lee sin la busca de la afectación vital.

Así entendidas, las letras platónicas permiten el ideal hermenéutico propuesto por Pierre Hadot, el cual retoma las letras de Nietzsche: leyendo, el lector sin darse cuenta, se lee, se busca, se interpreta y cambia.

Hay un ideal educativo, psicológico y estético (*Íbid* 82) en el texto, no meramente conceptual o esférico. El texto en sí mismo es una τελετή dirigida al ignoto lector, al humano, παντὶ ἀνθρώπῳ.

El Lisis triunfa en dos sentidos: ha mostrado dramáticamente en qué consiste el obrar de Sócrates, es decir, ha mostrado cuál es y cómo es la φιλολογία del maestro, su actividad vital. En otro aspecto, reactualiza dicha φιλολογία para el ignoto lector.

Recuérdese que se ha expuesto ampliamente en este texto que la φιλία supone una anagnórisis. Pierre Hadot quien señalará otra dimensión de aquélla que no se había mentado hasta el momento y que solamente se insituye y revela en la actitud vital ejecutada por el Sócrates platónico: la anagnórisis *philica* exclusiva de la filosofía socrática no se estructura únicamente como una tendencia unidireccional. El reconocimiento aquí supone, desde luego, igualar los pesos del mundo para que aquél se configure como asequible y jovial, pero, y además, aquí viene el agregado conceptual de la anagnórisis que brinda Hadot y que distinguirá a la φιλία filosófica, permite por sobre todo la reciprocidad, es decir, la identificación.

Pero en realidad, y por más que parezca identificarse con su interlocutor y entregarse por completo a su argumentación, será finalmente éste quien, de modo inconsciente, se entregará a la argumentación de Sócrates, identificándose con él, lo que es tanto como decir, no lo olvidemos, a la aporía y a la duda: pues Sócrates no sabe nada, sólo sabe que no sabe nada (Hadot 2006 88).

Aunque en las letras de *Universidad filológica*⁷⁶ se declara una συμφιλία, una συμφιλιώσις que detenta la condición de σύμφιλοι (Chalavazis 2011 119), y que entonces se entiende que depende expresamente del otro, que se pasea interesadamente por el otro, que permite un reconocimiento de los demás gracias a una identificación que admite una συμφιλία expresada con la lógica de “tendemos hacia el mismo objeto”, “nos procuramos la misma utilidad”, “nos procuramos la misma

⁷⁶ Vid. Acápite.

fruición” y “nos reconocemos como φίλοι de algo”; pese a todo ello no se puede aseverar que implique a la φιλία y a la identificación socráticas.

La diferencia de ambas identificaciones radica en la significación del lugar de la verdad, lo que traerá consecuencias diferentes, tanto en la estructuración del lazo con el otro como en las consecuencias vitales que esto implica.

No divergen sendas φιλίας —la significación tradicional de la filósófica— en que Sócrates prescindiera del reconocimiento de la polis, o del lugar particular que ocupa el otro, en que se desinterese del oficio que desempeña; muy por el contrario, sino en que la φιλία socrática cuenta con todo aquéllo para pasarlo por el tamiz de la ironía. Forcejea —y este forcejeo demuestra su significación ampliada de ella φιλία— para dar un paso más allá, un παραπέραν, un ir περαιτέρω de la significación anterior, ya vasta de por sí. La identificación socrática, la φιλία socrática fundamentada en dicha identificación, es el medio, el μέσον, que permite que la ironía tenga efectos de derrumbamiento en el interlocutor. Es sabido que, incluso, la pretensión de derrumbamiento de las verdades con las que se ha identificado cada persona, a veces no consigue una fraternal agremiación sino un disgusto. El filósofo pide abandonar el regocijo imaginario de creer ser y creer saber.

Conversar con Sócrates conllevaba desleírse de las verdades que se habitaban. La ironía, recuérdese, apunta al vaciamiento de las verdades del sentido común, del amor a lo establecido y poco cuestionado. “¿Qué deseas, Sócrates? ¿Qué curación propones, tú el médico del alma?”, “ἰΚατάρρευσις!”, respondería. Quienes se topaban con Sócrates pero no deseaban dar el paso valeroso, terminaban detestándolo. Por el otro lado, quienes entendían que el valor de la ironía consistía en el señalamiento de un allende la verdad del sentido, de lo instituido, que el valor de la ironía señalaba al salto hacia el abiso, hacia el vaciamiento de sí, de todas esas verdades para vivir de otro modo, entonces lo amaban.

La identificación de la φιλία socrática no se sostiene en la creación de una pequeña sociedad especular donde todos se reflejan como iguales en pos del objeto amado (tal como acontecía en las cofradías atenienses, las ἐταιρίαι, para obtener saberes semánticos y eruditos, para asumir una postura ideológica), sino en que la φιλία socrática gira empotrada el eje áureo de la ignorancia entendida ésta como trampolín hacia la verdad; es decir, gira enclavada en el vaciamiento, en la falta de algo

que se deseará como verdad supuesta, como principio que permitirá la ἀρετή desiderable. La exclusiva φιλία socrática tiende al vaciamiento, al traspaso de la semántica del lenguaje, de las instituciones de la metáfora usando al lenguaje como sostén de la peritación de aquéllo. Todo esto para hablar, vivir y ser contando con dicho vacío. Hablar contando con el vacío, con la imposibilidad de serlo todo, de decirlo todo. Pero, igualmente, posibilidad de aspirar a la verdad imposible.

Toda φιλία socrática aspira traspasar la identificación de sí con el εἶδος del semblante o de la imaginación para reconocerse faltante puesto que dicha identificación tiene la particularidad de ilusionar al identificado con una consistencia imaginaria, con una fantasía de ser una posible plenitud.

La φιλία filosófica conduce, primero, al derrumbamiento de la creencia de ser y poseer la verdad, para, con amabilidad, jovialidad, querer la falta de perfección y de consistencia en sí. Será la φιλία de la falta, de lo ἐνδεές. La φιλία permitirá el apaciguamiento con la falta como ha permitido el apaciguamiento con el mundo. He aquí que se ha hallado una diferencia fundamental entre el ἔρωσ y la φιλία: mientras que el primero quiere plenarse, obtener al objeto para anular la falta, la φιλία se apacigua con la falta que no puede ni debe llenarse, porque el humano no es una deidad y no puede ser pleno. La φιλία permite amar, reconocer y reconciliarse con la falta mientras que el ἔρωσ quisiera anularla con lo que ama. Mientras que la φιλία ama contando con la falta, sin angustia ante ella, conociendo que no se posee plenamente sino que se tiende hacia lo deseado; el ἔρωσ ama con exceso, deseando poseer a lo amado para de ese modo anular la falta, como en el mito de Hefestos que se narra en *El simposio*. La ὕβρις erótica consistirá en querer llenar lo que no se llena, en pensar en el propio placer y en estructurarse en posiciones desiguales como ya se ha dicho, mientras que la φιλία iguala reconociendo jovialmente.

El objeto al que tiende esta φιλία, objeto del cual se extrae todo el placer, objeto que posibilita la actuación de la virtud, se podría denominar empuje jovial hacia un vaciamiento que desee luego la plenitud con lo divino, contando amablemente con las posibilidades humanas. La φιλία será apaciguarse con las posibilidades humanas para vivir bellamente. Mientras que ἔρωσ tiene como objetivo al placer en sí mismo, la φιλία trasciende, anhelando al bien (Grube 170).

Pablo García Castillo, en su artículo “La locura divina de Eros en el *Fedro* de Platón”, advierte acerca del valor de *El Lisis*:

Aunque el diálogo termina en la aporía, pues la indagación socrática no culmina en una definición satisfactoria de la *philia*, resulta ya evidente, en este diálogo juvenil de Platón, que la amistad y el amor surgen del deseo de conquistar la excelencia y la bondad del objeto amado que atrae al amigo y al amante como un imán de fuerza irresistible. El fundamento de todo amor y de toda amistad se halla en el bien que reside en el objeto amado, pues lo mismo que la medicina es querida por la salud y ésta por la vida excelente del ser humano, todo lo que es querido ha de serlo en virtud de una causa final, de un principio que sea el fundamento del amor y de la amistad, concluyendo Sócrates que “todo aquello por lo que todas las cosas son queridas es el bien”⁷⁷ (τὸ ἀγαθόν) (García 2007 95).

La virtud, recordemos la sentencia del profesor Carmona que se ha interpretado en el capítulo anterior, será lo desiderable y a lo que Grube llama en su libro *El pensamiento de Platón* como “procreación intelectual que se refiere a los amantes filosóficos” (165). El alcance deste vaciamiento, del desprendimiento de las verdades que se venían ostentando, consistirá en un acto místico. Nunca sin aquéllas verdades medias, pero no sólo esas verdades medias.

Esta es la identificación que señala Hadot y que, aunque se parece mucho a definición de la *φιλία* tradicional porque cumple muchas de sus condiciones, aunque pasa por el otro para situarse a sí mismo, no tiende hacia la institución tradicional sino al derrumbamiento de lo tradicional. Diverge en la situación del lugar donde se presume a la verdad, donde se la estatuye. La verdad es el eje donde se sitúa la rueda. Según el eje, tal será la rueda. La *φιλία* socrática estructura, entonces, otro ritual por cuanto el eje áureo de la verdad que la hace girar es otro; así, se consiguen (se padecen) otras consecuencias: de asistencia (θεραπευτικαὶ συνέπειαι), de curación (ιατρικαὶ συνέπειαι), de

⁷⁷ *El Lisis*, 210d.

alcance de otra vida posible (πρακτικαὶ συνέπειαι) y de alguna sabiduría (συνέπειαι φιλοσοφικαί).

Esta identificación que señala Hadot se verifica en el diálogo *El Lisís*. A diferencia de la *φιλία* épica o hesiódica, la cual reconoce al cosmos para detectar una ley con la cual hay que vivir, es decir, un reconocimiento amable ante la virtud, siempre deseable; la *φιλία* socrática admitirá todo lo antedicho pero estructurando la otra *τελετή*: tendencia hacia el reconocimiento de la ignorancia, aceptando no saberlo todo de la virtud o de cualquier cosa, permitiendo amar a la ignorancia y desbancarse de la jactancia de la verdad de sí. Además, esta nueva *φιλία* de la ignorancia como verdad y tendencia empuja al interlocutor, al padeciente, a identificarse con el filósofo, es decir, con quien es capaz de vivir ignorando y quien a su vez ama la búsqueda.

Esta identificación supone que se quiera al filósofo, que se lo ame. Amar a otro (ἔρῳ) para padecer una vacuidad gracias a la tendencia particularmente filosófica (χᾶριν τῆς φιλίας). Sócrates responde: la *φιλία* filosófica es una herramienta amorosa, funciona contando con el amor. No funciona si no se suporta en el ἔρωσ, pero, además, en la posición de verdad que Sócrates encarna. Ἔρωσ, *φιλία* y verdad se imbrican.⁷⁸

Toda curación filosófica empuja hacia ese doble lugar: lugar propuesto por la tradición, lugar del reconocimiento de la virtud, de la ley divina en el todo, pero además, nuevo lugar del abrazo para sí de la ignorancia, que será el primer paso para adquirir una existencia filosófica, camino hacia la actuación de la virtud nunca alcanzada del todo.

Mientras que la *φιλία* épica y hesiódica permitían un saber pleno del lugar de la ley cósmica y de cómo aquella cortaba el mundo en lugares y funciones plenamente declaradas, permitiendo reconocer plenamente adónde se pertenecía y adónde pertenecía el otro, o a menos preguntar desde un lugar estable y seguro; la *φιλία* socrática desajusta, empuja hacia la ignorancia, derrumbando las certezas de sí y del mundo que se tenían de antemano, implicándose en la forja, el ejercicio y el cuidado de la vida otra.

⁷⁸ Vid. el análisis hecho cuando se versaba del diálogo con Menexeno.

Pero esto sólo se logra con una figura que se plante como amable, como deseable, que se haga amar eróticamente para proponer a la φιλία. La φιλία de la que se viene versando, es un medio que permite reconocer el mundo para desajustarse, para derrumbarse y luego reconstruirse, asumirse desajustado hacia la virtud. Destruye las certezas, angustia algo, pero entrega la esperanza de que hay algo inalcanzable plenamente en vida que permite una buena vida y una felicidad.

El Lisis triunfa porque culmina con la aceptación de la ignorancia. En cuanto a lo teórico, en cuanto a lo conceptual, se plantean preguntas acerca de la falta, de si la φιλία es objeto de algo, de si lo es de algo; inquisiciones que quedan irresolutas y que serán abordadas, ya con el ἔρωσ como sujeto en *El simposio*.

El Fedro y la φιλία

El acercamiento a *El Fedro* se hace necesario cuando se anhela desentrañar la lógica del sujeto *phílico* en Platón. Las autoridades coinciden en que ha de leerse este texto, junto con *El Lisis* y el *El simposio*, a modo de tríada conceptual, para aprehender tanto del ἔρωσ (García 2007 93), de la φιλία (Jaeger 436), así como de la experiencia mística y de la locura amorosa (Hadot 2006 199).

Además, el texto se hace fundamental en este estudio ya que no sólo versa exquisitamente sobre el ἔρωσ de un modo *phílico*, sino que, en su contexto aparece, en boca socrática, y lo más importante, para definirse a sí mismo, el vocablo que interesa rescatar en esta investigación, el de φιλόλογος.

En este diálogo, que ya los estudiosos sitúan como una de las obras de la madurez de Platón —posiblemente escritas entre sus 41 a 56 años (Soto 2010 125)—, compuesto acaso luego de *La república*, cercano al *Parménides* y más temprano que el *Sofista* (Nehamas 331) se observan algunas diferencias conceptuales con respecto a *El Lisis*.

En *El Fedro* se revisan los conceptos de lo risible, lo γελοῖον⁷⁹, y del εἶδος vulgar que habían quedado esbozados en *El Lisis*; se retoma, además, la relación entre el amor y la amistad. Heidegger se referirá acerca de *El Fedro*:

Platón trata de lo bello y del eros sobre todo en el Banquete. El planteamiento de *La república* y del Banquete se funden en *El Fedro* en una base originaria y al mismo tiempo en vista de a las cuestiones fundamentales de la filosofía (Heidegger 2014 160).

Así pues, que si se desea arribar a *El simposio* para examinarlo bajo el lente conceptual de la φιλολογία, se ha de escrutar esta obra.

En el diálogo en cuestión, de nuevo Platón recurre a ἔρωσ como tema desde el cual, y ante el cual, se intentará una comprensión y un reposicionamiento filosóficos. En otros verbos, se pondera un fenómeno humano cotidiano, el del amor hacia alguien, el del gusto hacia alguien, el del deseo, para dejar en claro al final una posición particularmente filosófica. Atestigua el lector en las letras de *El Fedro* al filósofo ateniense encantado con un jovencito con el cual se entabla una conversación. Se advierte una suerte de cotidianidad socrática en medio del calor, del encanto, de la angustia, del deseo y de un acontecimiento místico que aportarán elementos para el entendimiento de la φιλολογία filosófica.

El diálogo evidencia cómo se actúa con la φιλία, es decir, cómo se puede ser un humano *philico*, filosóficamente hablando. La utilidad de esta tendencia filosófica descansa en un reconocimiento y en un entendimiento de una verdad por un lado y, por otro, en la consecución y obra de una vida amable y jovial consigo y con los demás.

La actitud educativa y medicinal de Sócrates en el diálogo en cuestión esta vez consistirá en el vencimiento del encanto de las aparentes cintilas imaginarias (del εἶδος inmediato, es decir, de la ὄψις deslumbrante y egoísta) para tratar de entender y de reconocer al ἔρωσ. En este diálogo el concepto examinado será éste y no ya la φιλία, como

⁷⁹ Aunque en *El Lisis* el vocablo era καταγέλαστος: digno de plena (κατά) risa (γέλωσ).

aconteció en *El Lisis*. A la φιλία, más que definírsela, se la actúa con el fin de comprender al ἔρωσ, con el fin de obrar eróticamente según el metro de la filosofía.

Se verifica la actitud *philica* del diálogo en el tránsito que va desde el amor irreflexivo, (simplemente padecido, en donde el sujeto asume una posición patética inmediata, irreflexiva y arrobada), hasta el momento en donde se logra superar aquel ímpetu —luego de un gran esfuerzo— con el fin de intentar entender hacia dónde realmente tiende lo erótico, qué quiere verdaderamente, cuál es su naturaleza, qué reconoce para ir así tras de ello y, sobre todo, qué beneficios se puede extraer de aquél luego de un examen y una posición filosóficos. Como se ha dicho ya, cada πάθος, cada síntoma vital, se consigue gracias a una posición elegida. Se arroba quien decide deslumbrarse por las cintila del ídolo; es decir, conforme con la creencia que tiene de en dónde yace el placer máximo. En la posición arrobada, en la más común y simple, descansa un beneficio, desde luego... un πάθος. Sin embargo, Sócrates propondrá la consecución de otro beneficio, de otro placer, de otra utilidad, cuando se asuma otra posición, cuando se alcanza a entender que hay otro modo de deslumbrarse muy superior. Esta será la sugerencia del filósofo.

¿Cómo lograr un entendimiento de lo superior para luego asumir y padecer un placer superior, un πάθος excelso, una manía sacra, locura erótica? Pues con una actitud *philica* ante el πάθος. Asumir a la φιλία supondrá hacerse cargo de los padecimientos propios y declarará un deseo de cambio, de ascenso hacia la virtud.

Esta actitud *philica* con respecto al amor se constituirá en un intento de entender al ἔρωσ sin negarlo. La φιλία permite, se ha dicho mil veces, reconocer para tender de modo particular, porque en la filosofía socrática entender acarrea permitirse otra vida, devenir otro. No mengüe el lector a la φιλία hasta entenderla cual un modo consciente, recatado y privativo de vivir. En el diálogo *Fedro* se verifica que la φιλία, sirviéndose de la manera particular de tender, puede ser igualmente ardorosa y mística que el amor. Más bien, se propone una φιλία ardorosa y mística, más excelsa y recta, lo que quiere decir en Sócrates, un padecimiento de un furor virtuoso. La φιλία también tenderá hacia un momento estético y no consiste en un mero recato. La φιλία será mística en cuanto permite la ejecución de la τελετή, en cuanto acompasa no sólo divinamente, sino especialmente, jovialmente (al modo de Zeus).

Para establecer cuál será la actitud *philica* que propone Sócrates contando con ἔρωσ, se situarán las letras de esta investigación en la famosa palinodia. La palinodia revela el instante donde se asume una φιλία filosófica que permite la apertura para padecer un momento místico.

Si bien desde el comienzo del diálogo se advierte a un Sócrates *philico*, siempre dispuesto a recibir al otro, a charlar con él, a examinar sus palabras y sus verdades, la palinodia, más que reiterar la tendencia *philica* conocida de Sócrates hacia el mundo, enseña el instante de asunción de la φιλία que ejecuta la apertura psíquica que permite una fruición y una mística filosóficas. Esto quiere decir que la sola φιλία hacia el mundo, la cordialidad hacia el mundo y el examen amable del mundo no bastan para designar a la φιλία como una φιλία filosófica; de hecho, en este diálogo, la mucha cordialidad hacia el otro, el mero interés por el otro casi hacen que Sócrates se pierda del camino de la virtud. Reivindicarse, resituarse, harán de Sócrates el modelo de virtud cuando sabe ponerle límite a los deseos ajenos cuando estos intereses y deseos desvían de su noción de virtud. El *Fedro*, en ese sentido, propone una manera virtuosa, jovial, de padecer, propone a la φιλία filosófica.

Inicialmente podría afirmarse que en *El Fedro* Platón elabora una retractación del tema de lo καταγέλαστον y de lo γελοῖον, consecuencias patéticas de la asunción de una posición ante el ἔρωσ y ante la verdad.

En el capítulo anterior del presente escrito, se refirió de la culminación de *El Lisis* en donde Sócrates se nombra a sí mismo como un καταγέλαστος, incluyendo en el comentario a Lisis y a Menexeno, sintiéndose empero el filósofo quizás el más responsable y más risible de entre los tres debido a que él era ya un varón viejo mientras que los otros dos conversadores apenas unos muchachos; así pues, se suponía que algo más debería saber (esto puede entenderse también como una ironía socrática).

En *El Fedro* se rescata la figura del maestro para, con una “palinodia”, con una retractación, situarse nuevamente ante la verdad y reconsiderar la conceptualización de lo risible luego de atestiguar el discurso inmediatamente anterior a la palinodia.

En dos episodios puntuales se versa sobre lo risible en este diálogo: el primero en 229d-230a; el segundo, en 236d.

Recuérdese que lo risible, lo ridículo, tal como se interpretó luego de la lectura de *El Lisis*, presenta una risa ante la verdad, es decir, ante la mirada de los dioses o de lo divino. El humano, ente que no puede hacer otra cosa más que situarse ante la verdad, ante lo divinal, siempre corre el riesgo de quedarse en lo risible, no por su ignorancia, que ello no es intrínsecamente malo, sino por creer irrevocablemente que lo que se entiende por verdad es lo verdadero en sí. En otras palabras, lo risible radica en el hecho de tomar por verdad al εἶδωλον y a la ὄψις tomándolos por el verdadero εἶδος; en términos de Heidegger, tomar al μὴ ὄν por el ὄντως ὄν (Heidegger 2014 433). Mientras que el εἶδωλον y la ὄψις ciegan encandilando, el εἶδος permitirá ver desvelando. Lo risible se puede entender como la falsa certeza al creer estar viendo cuando en realidad se está abrumado.

En *El Fedro*, lo risible se especifica ya no solamente en la idolatría hacia el ajeno ídolo facticio que en últimas es una triste fantasía egoísta, narcisista; sino que se acusa en el contexto de la ocupación de sí y en la verdad de sí, en la asunción de la propia vida para lograrla vida verdadera, vida bella. Lo risible no será solamente haberse despistado por una suerte de espejismo en donde el enamorado tiene toda la responsabilidad por haberse deslumbrado con lo que él mismo proyectó e impuso en el amado, sino que, además —y como si fuera poco— lo risible consistirá también en la elección de no ocuparse de la verdad de la propia existencia. En el primer caso se trata de un erróneo deslumbramiento ante el amado, ante lo que se le supone como verdad; ergo, extravió propio ante el otro, impedimento para admirar su virtud. En el segundo, un deslumbramiento de sí ante la virtud, ante la propia vida que impide que se alcance la propia virtud. En sendos casos se verifica una elección ante una verdad.

En *El Fedro* Zeus se sienta en el lugar de la verdad, representará el gozne que hace circuir al mundo entero. Querer tender hacia él será la virtud y, alcanzarlo, permitirá un bello padecimiento místico. Mientras que en *La Ilíada* se dice que todo sucede conforme con el plan de Zeus,

como para recordar una suerte de hado, de causa inicial que explica los acontecimientos ulteriores, en *El Fedro* también Zeus tiene un papel central, no ya para decidir la suerte de los aqueos o troyanos, sino que se lo verá como el centro excelso hacia el cual debe desear tender quien anhele la virtud; será el centro de toda celsitud esencial.

El Cronión ya no encarnará a la temible deidad que inclina la balanza hacia uno u otro bando, sino que ahora la balanza, gracias a la filosofía, gracias a su propuesta *philica*, pasa a manos de cada humano. La causa de la dicha o la ruina será de aquel que disponga de la balanza y de cómo la equilibre. Ya no se trata del Zeus que se desentiende de la responsabilidad de deliberar acerca de la hermosura de lo femenino, siempre indecible, siempre calamitosa, delegándole al humano, a Paris Alejandro, el devastador juicio, ni será el Zeus que le debe una promesa a Tetis con lo cual los dánaos y troyanos habrían de pagar las consecuencias, sino que, esta vez, ya en el ámbito de la filosofía, Zeus será la hermosura misma.

Zeus representará un centro hacia el cual el alma humana ha de anhelar tender para elevarse; será lo deseable por excelencia, lo amable por excelencia. Mientras que el amor hacia la femenil hermosura, divina también, arruina la vida, el amor a Zeus salva y eleva permitiendo vivir una vida jubilosa y bienaventurada. ¿Cómo se ama a Zeus, cómo se lo reconoce, cómo se llega a él? ¿Pues con la *φιλία* filosófica!

En aquella tendencia anhelada hacia Zeus demostrará la *φιλία* su beneficio supremo. Se prometerá conforme con dicha *ἀνάβασις*, una experiencia mística. La *φιλία* será la demostración de aquella querencia, de aquel reconocimiento de lo jovial. Este querer, este ánimo hacia la virtud mística, implica, inicialmente, reconocer en qué posición se encuentra quien vive; es decir, salir de la necedad de lo risible.

Díjose, hay dos momentos en *El Fedro* donde se reconoce esta necedad. En el primer momento (229d-230a), cuando Fedro le propone a Sócrates conversar acerca de la posibilidad del desciframiento de la veracidad de los antiguos relatos míticos, de mentar sobre ellos de manera racional para averiguar qué tanto decían verdad y qué tanto pudieran haber sido una invención o una tergiversación, Sócrates aduce que ello tomaría mucho tiempo y esfuerzo; es entonces allí donde expresa por primera vez la posición acerca de lo risible: “οὐ δύναμαι

πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν”.⁸⁰ Y enfatiza: “ἔμοι δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἔστι σχολή”.⁸¹

En este fragmento Sócrates se muestra como habiendo trazado ya un tramo hacia la virtud, a diferencia del muchacho con quien habla, advirtiéndole a su interlocutor que no quiere extraviarse. Si bien no ostenta la sabiduría plena, Sócrates ya sabe hacia dónde no quiere dirigirse. En esto reside una perspicacia y supone un conocimiento fundamental. Ya él advierte dónde puede ubicarse lo risible. Evidencia el lector una anagnórisis del lugar donde se ubica lo risible, es decir, de la manera en la cual la vida puede volverse hilarante. Desde luego, la intención dramática del jovencito en el diálogo será siempre, en su ignorancia, en su belleza, intentar arrastrar a Sócrates hacia su posición γελοῖα.

Lo risible, conforme con lo presentado por el fragmento, consistiría en, pudiendo elegir la exclusiva dedicación a la propia sapiencia, pudiendo ocuparse profundamente de sí,-esto para ser feliz, para lograr un vivir armonioso, optar en cambio por una distracción, por ciencias que aunque, conteniendo algún saber y alguna utilidad, no procurarían un vero saber importante, el saber de sí, no permitirían la conmoción de sí, el desbarajuste de sí, para arribar a una verdad mística, vital, excelsa. Aquí se declara una posición phílica fundamental de la filosofía.

En este primer instante entonces, lo risible consistiría en, pudiendo elegir el oro, optar por el cobre. La clepsidra se vacía, no hay tiempo para perder; urge vivir virtuosamente. Risible optar por otra cosa, no ignorándolo, sino sabiéndolo. El mancebo le pide, por primera vez a Sócrates, que se desvíe de ese escopo.

En el segundo momento (236d), Fedro luego de haber leído el discurso que escondía bajo su manto, le solicita a Sócrates que pronuncie

⁸⁰ “No puedo aún conforme con la inscripción délfica conocerme a mí mismo; e ignorando todavía eso me resulta ridículo considerar lo que no me concierne [los asuntos ajenos, *allotria*]”.

⁸¹ “Para mí pues, de ningún modo hay dedicación [*scholé*] hacia esos asuntos”. Es decir, no tiene tiempo, pero, igualmente, no desea hacerlo porque siente que pierde tiempo vital en unas sabiduría que no representa utilidad filosófica; esto es: práctica, vital.

aquél un discurso sobre el tema principal planteado convenciéndolo para que versase acerca de algo con lo que no estaba estructuralmente de acuerdo, conduciéndolo a que obrase con las herramientas del sofista. Allí Sócrates exclama, intentando escapar de dicha petición: “ἀλλ’ ὦ μακάριε Φαῖδρε, γελοῖος ἔσομαι παρ’ ἀγαθὸν ποιητὴν ιδιώτης αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν”.⁸² Lo risible supondría, en el terreno netamente decorativo de exclamación, en versar sobre lo que se ignora.

El muchacho se empeña... es su lugar dramático en el texto. Sócrates, arrobado por los encantos del joven, termina accediendo y contrariando sus deseos. Se cubre entonces la faz cuando va a pronunciar el discurso porque sabe que lo argumentado antes era risible, es decir, porque las palabras no decían la verdad esencial del sujeto acerca del cual versaban y, además, porque sabía que había optado por lo risible conociendo la importancia del sujeto de la filosofía. Queriendo satisfacer los juegos zalameros del joven, encantado por su belleza, accede pues a pronunciar argumentos inadecuados precognociendo, presintiéndolo, que incurría en grave error hacia la divinidad (García 2009 163). Por fijarse en el εἶδος efímero, aparente, y superficial, en el ídolo, por quizás soñar con algún placer amatorio, le cierra los ojos temporalmente al εἶδος eterno fundamental, divinal y cósmico.

Lo risible emerge cuando se plantea la posibilidad de desviarse del propósito serio de la filosofía. Lo risible consiste en la elección de lo menor cuando puede elegirse lo mayor, en tomar por mayor placer el que debería ser tomado por menor, en escoger lo que desvía y no lo que llevaría rectamente por el camino arduo de la verdad y de la filosofía. En pocas palabras, lo risible será confundir y preferir al εἶδος-εἶδωλον, al del semblante que sobrecoge y abrumba, con el εἶδος-καλόν, al que realmente ostenta al ser en sí, a la belleza, a lo divinal. En pocas palabras, lo risible consistirá en desocuparse de sí, en descuidarse de la virtud, en abandonar la τελετή.

En sendos momentos del diálogo, lo risible se relaciona con la posición ante la verdad y con la ocupación de algo, lo que se iguala a decir

⁸² “Pero, bienaventurado Fedro, risible seré junto a un buen creador [autor] si me pongo a improvisar yo, un profano, sobre aquellos asuntos”.

que con la elección de una ocupación. El filósofo, encantado por las palabras del muchacho (242d-e), elige por un momento al placer más evidente: se hace risible por unos segundos. Es aquí donde se revela que la mera φιλία que se interesa por los intereses del otro no basta para conducir a la virtud. La φιλία filosófica es otra que supera a la φιλία como el interés por el mundo. Angustiado e incómodo por las consecuencias de su propia posición, Sócrates decide marcharse. En ese instante el demonio interior de Sócrates se le manifiesta como exhortación. El solo reconocimiento de que algo se pronunciaba y se hacía indebidamente no bastaba y el demonio propio entonces le reclama. El filósofo, siempre atento a esta voz incontrovertible advierte que su error (242c) implica gravedad y emprende la denominada palinodia. Aquí el demonio es el último recurso para reencausarse hacia la φιλία que realmente conduzca a la virtud. El demonio será el defensor, el último grito, de la φιλία filosófica, será quien siempre advierta hacia la virtud.

La φιλία filosófica precisa de una constante atención al grito para no abandonar la virtud. La φιλία será en ese sentido una constante atención hacia la virtud, una προσοχή τῆς ἀρετῆς. Ésta consiste en el reconocimiento del error y en su respectiva rectificación, supone la salida de lo γελοῖον y la entrada de la σπουδαιολογία. Nehamas describe la naturaleza del error socrático de este modo:

And what is wrong with the speech is that it attacks eros because, being a kind of madness it is worse than and cannot be preferred to any rational state of mind. Socrates' first speech, therefore, is an argument to the effect that eros is an evil to be avoid— an argument that represents a conventional (if playful) stance in early Greek love poetry. Socrates, however, is now faced with the feeling that his first speech was blasphemous, since eros is a god or at least something divine. (242e) and cannot therefore be bad in any of the ways the speech had asserted (Nehamas 335).⁸³

⁸³ “Y lo que está mal con el discurso es que ataca a eros aduciendo que es una especie de locura que es peor y que no puede ser preferible para cualquier

Con esta especie de seriedad, que no implica un abandono de la afabilidad ni del deleite por vivir, todo lo contrario, Sócrates se propone una actuación distinta, un redireccionamiento de la pasión erótica y de la vida. La salida de lo risible dignifica a la ἀτοπία filosófica como condición humana más noble para buscar y vivir a la verdad. Aquí se verifica la entrada de la φιλία filosófica como nuevo modo de reconocer y de tender, como modo de poder acceder amablemente a algo más que al mundo sin abandonar el mundo. En este sentido se afirma que el diálogo ejemplo cómo vivir *philicamente*, cómo acompañarse, cómo luchar por lo superior pero siendo un vivir *in-mundo*.

Así las cosas, Sócrates se destapa el rostro y se queda con la testa nuda, γημνῆ τῆ κεφαλῆ (243b). La utilidad de la φιλία, la anagnórisis que permite, le permite salir de la verecundia y del asco. Ya no profiere su discurso prefiriendo los deleites del cortejo que lo llevaron a decir mal, tampoco temiendo ser poseído por las Musas en sus terrenos, sino realmente fijándose hacia el bien único, superior y absoluto. No sólo el filósofo ha de hablar bien, sino inspirado hacia el Bien desde su propia atopía. ¿Qué implicará ésta? Dejar de asumir al εἶδωλον, a la ὄψις como verdad para despojarse de todas las verdades preconcebidas y abrirse, ἀνοίγεσθαι, al εἶδος excelso, a la εὐπάθεια. Hadot refiere acerca de la atopía socrática en este sentido:

Sócrates aparece allí como aquel que sabe que no es sabio. Esta situación lo sitúa entre los dioses, que son sabios y saben que lo son, y los hombres, que creen que son sabios pero ignoran que no lo son. Esta figura intermedia es la del filósofo, el que ama la sabiduría, que aspira a la sabiduría, precisamente porque sabe que está privado de ella... (Hadot 1998 150).

estado mental racional. El primer discurso de Sócrates, por lo tanto, es un argumento para el efecto de que eros es un mal que debe evitarse —un argumento que representa una postura convencional (acaso juguetona) en la poesía griega erótica temprana—. Sócrates, no obstante, se enfrenta con el sentimiento de que su primer discurso fue blasfemo, puesto que eros es un dios o al menos algo divino (242e) y no puede ser, entonces, malo en ninguno de los modos en los que el discurso había afirmado”.

En otras palabras, el lector atestigua en este momento del diálogo un tránsito de lo risible a lo serio, y, simultáneamente, un movimiento que va desde los padecimientos eróticos apegados a lo visible y a un modo del placer, dígase ingenuo apegado del εἶδωλον u ὄψις, hasta la acción de la φιλία llevada por el filósofo, la cual encausará a este amor vulgar, plano, ingenuo, hacia unas alturas que ya no tienen que ver con lo visible y fácilmente sensible, sino con el εἶδος que declara a lo καλόν en su esplendor. Salir de lo risible implica salir del olvido del ser, de la verdadera visión, para arribar al recuerdo del ser, de lo que había sido olvidado. La φιλία filosófica permitirá este tránsito. Heidegger diría que la φιλία filosófica será la tendencia que propulse hacia la visión del ser.

En la palinodia se verifica la operación de la φιλία sobre el amor. La palinodia verifica un momento místico, de gozo, pasado a través de la palabrapuesto que se trata de un relato, de un intento de comunicación, lo cual no deja de ser extraño cuando se sabe que lo místico en sí es inefable y meramente experimentable.⁸⁴ Justamente por ello, pareciera el diálogo abandonar todo fundamento lógico y argumentativo tradicional para ingresar en el terreno del mito, de la visión, de la experiencia que en realidad se propone como un símil (246a). El símil aquí es la manera más cercana de representarse en que la palabra intenta asir o constreñir a lo místico. La palabra arrobada, pasada por la potencia de la rememoración de la evidencia de lo bello, refleja del mejor modo la experiencia mística.

⁸⁴ Por ejemplo, obsérvese el fragmento sobre lo místico “afairético” y “apofásico” que brinda Pierre Hadot en su Libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, que si bien versa sobre Plotino y la llamada teología negativa, pone de manifiesto el concepto de lo místico entendido en el diálogo que ahora nos ocupa y el que nos ocupará en el próximo capítulo: “No obstante, esta intuición adopta cierto carácter ‘místico’ en Plotino; para él, el hecho de pasar del discurso racional a la contemplación intuitiva, el hecho de recibir la iluminación de la Inteligencia divina y de pensar a partir de ella, tiene carácter de experiencia excepcional que describe en unos términos tomados del análisis de la locura amorosa que surgen en el *Fedro* o en el *Banquete* de Platón, revelando sus semejanzas con lo que solemos entender por experiencia mística” (Hadot 2006 199).

En la palinodia, que sólo se logra cuando la φιλία encausa y ase al ἔρωσ, cuando se vincula con él, cuando se amalgama con él, cuando propulsa hacia lo excelso, la palabra se va a cercando a la descripción de un centro, representado por Zeus, pero que encarna a la esencia en sí, a lo bello en sí, a lo divino en sí, al εἶδος en sí. Heidegger en su obra *Nietzsche*, lo refiere de este modo: “Esto ἐρασμιώτατον, que es al mismo tiempo ἐκφανέστατον, se muestra como la ιδέα τοῦ καλοῦ, la idea de lo bello, la belleza” (Heidegger 2014 160).

La palinodia, momento pleno de influjos pitagóricos, donde el ascenso y la metempsicosis adquieren un lugar central, se vuelve el momento más allá de la palabra que describe al recuerdo de la visión bella por excelencia, visión que también Ἔρωσ reconoce (249d). Nehamas dirá (338) que “Eros, then, is losing one’s mind to Beauty”. Se trata de una experiencia de un allende la palabra pero sólo comunicable parcialmente a través de la palabra. Hadot en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* dirá que se trata de un estado de unión ya no intelectual sino de un sobrepaso de lo intelectual que supone una concordia con el principio del cual procede (199).

Si bien, como se ha dicho antes, la φιλία permite un igualamiento de lo que en una concepción trágica aparecía como inaccesible y disímil, justamente por ello, esto le permite al filósofo volar hacia lo excelso, que ahora no queda arriba, sino que queda, de algún modo, a la mano, πρόχειρον. La φιλία filosófica permitiría al padecimiento místico que supera a la palabra por estar enlazada con el ἔρωσ.

La φιλία así entendida provoca que ya no se persiga obstinadamente al εἶδος vulgar, jactancioso y egoísta, a aquél que tan sólo anhelaba ver la imagen de sí en el otro y que impedía advertir la verdadera virtud de quien se decía admirar (εἶδος tal como se lo significaba en *El Lisis*), sino que ahora, gracias a esta tendencia y apertura, se le apunta al εἶδος de la verdad filosófica que no será ya un velo sino un desvelamiento.

Sólo cuando se arriba a lo risible, el filósofo puede percatarse y apartarse de ello para, así, disipar su propia bruma y ver a lo que se muestra sin velos. Esta visión pulcra es procurada por la apertura, un modo del πάθος, que produce la φιλία. El traspaso de esa bruma estructural en lo humano, el gesto de la palinodia, indica una significación nueva del εἶδος, ahora sí, tal como la plantea Gonzalo Soto en su libro

En el principio era la physis, como el “en sí de las cosas” (141)⁸⁵ y ya no como el semblante que deslumbra opacando lo divo ni como la idea narcisista que nos hacemos del otro.⁸⁶ En el εἶδος así entendido en la

⁸⁵ Si bien puede afirmarse que el εἶδος constituye un ‘en sí de las cosas’, deberíamos profundizar un tanto más en la sentencia: El εἶδος al que le apunta la filosofía platónica en este contexto remite, como dice la palabra desde su etimología, al modo de exponerse, de mostrarse; por ende, al modo de ser visto, al ἰδεῖν, de la esencia de ese ente en sí... es decir, el εἶδος es la manera de aparecerse y de poder verse de algún modo el ser del ente, en este caso específico, en su albura, en su limpieza. Heidegger apoya esta definición en su libro Nietzsche: “forma, el latín *forma*, corresponde al griego μορφή. Es el límite y la delimitación que contiene, lo que lleva a un ente a lo que es, de manera tal que se yergue en sí mismo: la figura. Lo que así se yergue es aquello con lo que el ente se muestra, su aspecto, εἶδος, aquello por lo cual y en lo cual sale al exterior, se ex-pone, se hace público, comparece y accede al puro aparecer” (Heidegger 2014 117). Así, sabemos del ser del ente, de algún modo, gracias al εἶδος, que si bien no son exactamente lo mismo, se implican. El ἰδεῖν remite a la atribución de ver, a la actividad y apertura para ver. En ese sentido el ser se manifiesta pero puede ser visto porque ha efectuado una cierta apertura anímica de afinamiento, de preparación. En el mismo libro, dirá Heidegger: “Todo saber es en el fondo vinculación al ente sacado a la luz por él mismo. El ser se vuelve visible, para Platón, en las ‘ideas’. Ellas son el ser del ente y así ellas mismas lo que es verdaderamente, lo verdadero” (*Id* 160).

⁸⁶ Versa Heidegger en su obra *Nietzsche*, exactamente en el capítulo “La contraposición de mundo verdadero y mundo aparente”, acerca de cómo el aspecto puede engañar en la obra platónica sin dejar de ser aspecto: “El μὴ ὄν también es y por lo tanto, —pensado en modo griego— también se presenta, tiene un aspecto, muestra un aspecto y un semblante, un εἶδος. Pero el semblante está deformado, desfigurado, el aspecto y la vista están ensombrecidos enturbiados; por ello el μὴ ὄν es τὸ εἶδωλον. Las cosas llamadas reales, las cosas palpables para el hombre -esta casa, este barco, aquel árbol, este cartel, etc.- son, pensadas de modo platónico, en todos los casos, εἶδωλα, algo que ofrece un aspecto pero que sólo tiene del aspecto en sentido propio: μὴ ὄντα, cosas que ciertamente son, que en cierto modo presencian y tienen su semblante, pero cuyo aspecto está sin embargo, menoscabado de tal o cual manera porque tiene que mostrarse en la impronta de una materia sensible. (...) La *casidad*, lo que hace que una casa sea una casa, es lo propiamente ente en ella; lo verdaderamente ente es el εἶδος, la idea” (Heidegger 2014 433). Para ver una explicación acerca de por qué para Platon, luego, lo que

teoría platónica ya no se habla de la particularidad del aspecto que tiene cada ente, de la ὄψις, lo que resulta evidente, sensible, inmediato sino que ahora en la particularidad de ese ente se hace visible lo que él es, al ser en sí (Heidegger 2014 164).⁸⁷

La palinodia, además, no sólo enmienda un error, no sólo dignifica la posibilidad del errar humano, no sólo legitima el constante afinamiento hacia la verdad (tan difícil de asir, de decir y de vivir), sino que también encausa hacia la φιλία propia de Zeus, tendencia que corresponde al filósofo. Siendo *philico*, filosóficamente hablando, se reconoce que es la φιλία, quién es Zeus y así se puede ejecutar aquella cualidad jovial. En este sentido quizás, puede retomarse la cuestión planteada en *El Lisis* de que lo mismo (ὁμοιος) se vuelve amigo (φίλος) de lo mismo (ὁμοιος). La φιλία filosófica permitirá reconocer a Zeus para vibrar como Zeus, para ser lo más jovial que se puede con las posibilidades humanas. Llámese si se quiere una suerte de ἀντήγησις o de συνομοίωσις.

Sabiendo qué es (esencialmente) Zeus -he aquí la pregunta metafísica-, sabiendo qué implica su natura, su emanación y su obrar, pues puede reconocerse aquella participación en sí mismo para luego servirse de ella para tender hacia lo que la causa, los cuales tendencia y comprensión sólo se logran con el diálogo, con la filosofía para, así, siendo *philicamente* tender hacia Zeus a la manera de Zeus. Razón tiene Jaeger cuando afirma en su *Paideia* (436): “En Platón, el concepto socrático de la philía aparece exaltado al plano de lo metafísico en *El*

vemos, el aspecto será lo μὴ ὄν en comparación con un ente verdaderamente ente, allende el aspecto, consistirá en la idea, en el εἶδος, ver el apartado *El ser como a priori* de Heidegger, incluido en el libro *El nihilismo europeo* de 1940 (Ídem 690-697). Allí se explica cómo la noción de οὐσία y de εἶδος para la filosofía consiste en una “reinterpretación”, una imposición, de unos conceptos novedosos para designar lo que los anteriores filósofos a Platón y a Aristóteles venían llamado φύσις. Se verifican allí expresiones como estas: “Para los griegos (Platón y Aristóteles), ser quiere decir οὐσία: presencia de lo consistente en lo desoculto; οὐσία es una interpretación transformada de lo que inicialmente se llama φύσις” (Id. 692-693; 700).

⁸⁷ “En el aspecto se muestra aquello que lo que sale a la vista ‘es’” (Ídem 165).

Lisis, El Simposio y El Fedro". Toda la preocupación de lo mismo y de lo semejante en el *El Lisis* se resuelve en *El Fedro* en una dimensión excelsa.

En el símil de la palinodia, Zeus representa el encuentro con lo más excelso de la idea, será el contacto, el εἶδεν en sí, idea más excelsa a la que sólo puede arribarse, que sólo puede contactarse y experimentarse sensitivamente obteniendo una actitud *philica* hacia la sapiencia jovial, es decir, siendo filósofo, viviendo como tal. En palabras más cotidianas, no hay, para Platón, posibilidad de alcanzar el más alto logro filosófico, prodigio místico, sin la tendencia que emana de Zeus, la φιλία.

Intentando, a través del diálogo que examina y tiende hacia la verdad, asir lo divinal en sí, puede tenderse lo más divinamente que puede un humano filósofo hacia allí. He aquí la utilidad de la pregunta por el ser, encarnada en Zeus. Conocerse a sí mismo, ocuparse de sí, no sólo supone una superación de lo risible, sino una ejecución de la φιλία, el paso de la estulticia al éxtasis cósmico divino, el tránsito de lo que no está armonizado, de lo inadecuado, de ser un ἀνάρμοστος, para el logro del ἀρμωτός.

La locura del filósofo por la verdad procede de Zeus; las alas de su alma provienen del Zeus amistoso, Ζεύς φίλιος (234e). Será una locura por la verdad y por lo bello en sí. Esta ejecución de la φιλία jovial, característica primordial del filósofo, hace no sólo que cada quien padezca en su intimidad, sino que intente transformar las almas de los demás para que busquen también la máxima belleza de lo bello que el seguimiento de Zeus implica. Tal como se advierte en otros lugares, en la actitud de Sócrates hacia Alcibíades, verbigracia, asimismo en la palinodia el filósofo, el filósofo anhela que su interlocutor, en este caso Fedro, no sólo deje de andar pidiéndole a Sócrates que se desvíe de la senda filosófica, sino que Fedro mismo se vuelva un filósofo, que se encauce como un amante de la sabiduría, cual un amante de lo bello y de lo que implica esta nueva significación del εἶδος. Esta manía atravesada por la φιλία, entonces, prometería un buen padecimiento, una εὐπάθεια.

La locura no es nociva en sí misma, no será "hybrística" en sí, si es procurada por los dioses. Cada dios consigue una locura y un magnetismo para el hombre. Lo divino no puede más que enloquecer de alegría a quien se relaciona con ello, a quien sabe dello o a quien participa dello. Lo divino no puede procurar más que el arrobamiento, el deseo de tender hacia ello. El encuentro con la verdad, al ser un tope con lo eterno,

con lo bello y brillante, desborda de felicidad al efímero que no cabe ya en sí. Dice García Peña en su obra *El jardín del alma*: “la locura no se opone a la inteligencia y tiende al exceso, sino que puede ser fuente de los mayores bienes, en la medida en que sea un estado originado por los dioses” (170).

Para padecer místicamente se precisa de un proceso previo de entendimiento y de preparación dialécticos. En este sentido, el diálogo, la Arte dialéctica de la filosofía socrática, se conforma como un ejercicio espiritual. Es así como la *διαλεκτική τέχνη*, la *τέχνη*, se comprende como un modo de la *φιλία*, como un saber.

Quizás ahora se hace inteligible la siguiente afirmación de Heidegger en su libro *Nietzsche*: “*τέχνη* designa simplemente el saber humano. (...) Pero incluso entonces, *τέχνη* no alude nunca a un hacer o a la labor artesanal en cuanto tal, sino siempre al saber, al abrir del ente en cuanto tal en el modo de un guiar la producción hacia por medio del saber” (84). La diferencia se estriba en el hecho de que la *φιλία* filosófica aspira a que el filósofo no se quede relegado en los saberes humanos porque puede caer en lo risible que podrían brindar algunas verdades, sino que el saber tienda hacia lo más excelso. Es ahí cuando la *τέχνη* se vuelve *ἐπιστήμη* del ser, εἶναι. En este caso, de lo bello en sí, de Zeus en sí.

El *ἔρως* solamente no basta para hacer al filósofo, sin embargo, se le concede al dios un reconocimiento de la belleza excelsa. *Ἔρως* sabe hacia qué tiende. El problema no es suyo, es del humano que no sabe qué hacer la tendencia erótica y se confunde, la toma por otra cosa, por el semblante del amado. Si bien el *ἔρως* sabe hacia dónde tiende, el humano precisa de la *φιλία* para ocuparse de la tendencia dese *ἔρως*. La *φιλία* filosófica, entonces, conforme con esa lógica, sustraería la bruma al ocuparse la persona de sí, al formarse en la perspicacia sobre su tendencia erótica.

Queda demostrado en la palinodia que *ἔρως* consistirá en una medida indispensable y total (Nehamas 335). *Ἔρως* no yerra cuando empuja hacia lo bello; más bien, demuestra su condición divina cuando lo hace. Sin embargo, el enamorado se afecta irreflexivamente, lo que declara otra posibilidad de la manía. El filósofo, con su *φιλία* deseará que *ἔρως* tienda hacia la belleza de Zeus, reconociéndolo y haciéndolo asequible, es decir, igualando las distancias, eliminando la asimetría, como ya se explicó. En otras palabras, el filósofo querrá que *Ἔρως*, esta deidad

total, fundamental, tienda y ayude a la filosofía (Nehamas 336), que coadyuve a la racionalidad filosófica, como se advertirá en *El simposio*.

El Fedro comienza y culmina con una referencia a la actitud amistosa, *philica*. Se llama, como es corriente, amigo o querido (φιλε) al interlocutor (227a) y se culmina con la petición por una actitud *philica* que permita un actuar acompasado entre lo divino y lo humano, entre lo externo y lo interno, como aquello que, deseando lo bello, permita vivir una vida armoniosa, que permita al hombre que así tienda, devenir, ser, un hombre sobrio, prudente, serio, σώφρων (279c). Es decir, esta tendencia permite mantenerse recto, sin desviarse, sin caer en lo risible.

Se atiende entonces a una ampliada significación de la φιλία: ella, en primer lugar, supone una atención constante hacia la virtud. Segundo, limpia en la medida de lo posible, la bruma de los ojos humanos —concienciando a los humanos acerca de su propia tendencia erótica— para que pueda ver de algún modo a lo bello, para que ocupándose de sí, rememore lo que ya había visto delante. Lográndolo, la φιλία filosófica tenderá a lo bello y, desde luego, permitirá un bello padecimiento, sacro y maníaco. A la verdad sólo puede entenderse para poder vivírsela. Entender aquí es fortalecerse para recordar. Se precisará, primero, de la φιλία como actitud, como apertura. Pero la apertura en sí misma tampoco basta. Esta apertura debe apegarse a la palabra, al discurso, los cuales son medios de aprehensión (κατάληψις) y comprensión (ἀντίληψις) de la verdad. Tampoco basta una φιλία solitaria; se precisa de una φιλία de la sabiduría, de la verdad, es decir, de una φιλολογία especial que el filósofo propone, busca y trata de actuar, de una φιλολογία que tienda o que permita a la filosofía.

Se ha dicho bastante aquí que la φιλία procura una utilidad mucho más alta que el mero usufructo de las cosas. ¿Cuál es la utilidad de la φιλία filosófica en este diálogo? La del servirse del ἔρωσ para poder propulsarse hasta la apreciación y alimentación de lo bello, del ser en sí. Sólo con la φιλία filosófica, con esa particular apertura, el ser humano puede, con los límites de lo humano, propulsarse para superar su olvido del avistamiento de lo bello.

En cuanto el hombre, al dirigir su mirada al ser, se deja vincular por él, queda arrebatado más allá de sí, de modo tal que, por así decirlo, se extiende entre él mismo y el ser y está fuera de sí. Este estar-elevado-más-

allá-de-sí y estar atraído por el ser mismo es el ἔρωϛ. Sólo en la medida en la que el ser es capaz de desplegar el poder “erótico” en referencia al hombre, sólo en esa medida es capaz el hombre de pensar en el ser mismo y superar el olvido del ser (Heidegger 2014 183).

La posibilidad de quedar por fuera de sí para el provecho de sí es el beneficio de la φιλία: la procura de la apertura, de la utopía filosófica... apertura erótica por excelencia, en pro de lo más excelso. Mientras que el ἔρωϛ ha reconocido a lo bello, el arrobado queda extasiado sin posibilidad de saberse ni saberlo. La φιλία, entonces, brinda la posibilidad de fruírse del mismo arrobamiento pudiendo reconocerlo y reconocerse sin dejar de gozar de las excelsas ventajas eróticas.

El texto entero, más que ser un tratado único sobre la φιλία, le demuestra al lector una φιλία actuada, práctica y entera en todas sus letras. *El Fedro* permite, al igual que *El Laques*, iniciar una reflexión de la φιλολογία filosófica. Sócrates se denomina aquí un enfermo por la audición de los discursos, “τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν” (228b), diciendo que él incluso se asemeja a una coribante en la condición de la manía, que cuando se trata de oír discursos no puede contenerse y aparece como un maníaco “συγκορυβαντιῶντα” (*Ibid.*). Entonces, esta enfermedad, que no tiene para nada una connotación peyorativa (Nehamas 335), (no todo enfermar envilece o mengua, si se trata de una enfermedad de procedencia divina o que diviniza) implica una fuerza incontrolable, que, en todo caso, precisa de otra fuerza para que no sea una manía disoluta sino una manía proveniente de lo excelso y que tienda hacia lo excelso, que no se quede en lo risible ni en la ingenuidad del placer. Esta otra fuerza será la φιλία.

La φιλολογία socrática es una “enfermiza” (es decir, en contacto con lo divino, percatada de lo divino y padeciente de las consecuencias que esa percatación tiene en la perentoriedad humana), persecución por la verdad de sí, que no incumbe a las verdades de la tradición ni de la cultura ni se supedita a aquélla. Hay cosas que no enseñan la verdad fundamental. Se trata de una introspección sobre lo divino de sí, sobre la verdad de sí, que se atraviesa por los discursos del otro. Como en el amor, inicialmente, el otro es espejo donde podemos reflejarnos. Pero, para la filosofía, el amor ha de pretextar el reflejo de la verdad divina. La perspicacia radica en no usar al otro como lo hacía Hippothales,

como reflejo de su propia petulancia en el otro, sino para reflejar la bruma de sí, el εἶδος vulgar, y traspasarlo para lograr una visión del εἶδος divinal en sí. Esto divinal hacia donde el ἔρωσ debe conducir maníacamente, es esencialmente lo bello. Esta es la manía del filósofo, manía de procedencia jovial.

The reference to the apparent madness of philosophers brings Socrates back to his original account of the benefits of madness in general. He now introduces a fourth kind of madness –the kind “wich someone shows when he sees the beauty we have down here as a reminded of true beauty,” the Form of beauty in the place beyond heaven. This is the madness of love (249d)⁸⁸ (Nehamas 337).

Esta actitud es incomprendida por Fedro, por lo cual le concede a Sócrates lo que él había dicho de sí mismo antes (229c), que era un extravagante (ἄτοπος), un hombre fuera de lugar, un imposible de situar (230c), mas se lo dice en superlativo, como si increpase: “No sólo eres un *átapos*, sino todo un *atopótatos*, el más *átapos* de todos los *átapos*”. Mientras que Pierre Hadot ve en esta *atopía* al Individuo por excelencia, consintiendo con la interpretación de Kierkegaard (2006 93), en estas letras se interpreta, en cambio, no como la consistencia del individuo, sino como la posibilidad de identificarse con la falta de consistencia, falta de palabra que defina, es decir, Sócrates se sitúa todo el tiempo en la falta, en la disipación parcial de la bruma humana, en lo ἐνδεές que será tan importante en *El simposio*. En términos psicoanalíticos, Sócrates sería un histérico, y por ello estaría en una interesante relación con la verdad y la falta, reconociendo su falta y gozando de querer que el otro se desajuste, sabiéndose también faltante. Pero aquéllos, otros senderos conceptuales.

⁸⁸ “La referencia a la aparente locura de los filósofos hace que Sócrates retorne a su narración original acerca de los beneficios de la locura en general. Él ahora introduce un cuarto tipo de locura, aquélla en donde ‘alguien muestra cuando advierte la belleza de aquí abajo como una remembranza de la verdadera belleza’, la Forma de la belleza en el lugar allende el cielo. Esta es la locura del amor (249d)”.

Así pues, en este diálogo se aprehende una especial *φιλία* filosófica que precisa de una posición ante la verdad encarnada en un vacío de saber y en una *ατοπία*; a su vez, acarreado una *ανagnórisis* de la palabra del otro (esa *φιλολογία* enfermiza, maníaca) y un examen de lo divino. Sócrates en este diálogo, (se verificará también en *El simposio*), se ubica en los juegos eróticos para empujar hacia la *φιλία* filosófica, *φιλία* de lo bello, *φιλία* jovial que permitirá un padecimiento místico excelso luego del esfuerzo del diálogo.

En el *Fedro* se exhorta a mirar de frente, con arrojo y sin titubeos a lo bello, a abrirse para lo bello, al *ιδεῖν τὴν ιδέαν*; condición fundamental del filósofo. Para conseguirlo, ha de abrirse, ha de descomponerse, sacudirse de los conceptos engañosos de las apariencias de las que el humano apega al amor, superar lo risible. Mirar supondrá una aceptación de la inconsistencia, una situación de la apertura de sí donde la palabra no cabe plenamente, donde gracias a la palabra curiosa por la verdad, palabra dialogada, se consigue la apertura para dejar de hablar y experimentar. He aquí la aparición de lo místico: sensación de acompañamiento luego de la *ατοπία*, experiencia allende la semántica gracias a ella.

Tal como el carpintero, quien puede hacer la mesa fijándose en la idea, ha de hacer el filósofo, no sólo fijándose en la idea de un ente, sino en el ser en sí, en el ser más puro, lo bello. ¿Para qué? Para que al fijarse en ello pueda hacerse a sí mismo. No habrá mejor manera de cuidar de sí que desbaratándose, abriéndose a la *ατοπία*, para crearse nuevamente conforme con lo más elevado metafísicamente hablando, hacerse bellamente. Pudiera plantearse de este modo: *πρὸς τὴν ιδέαν βλέπων, ὁ φιλόσοφος καλῶς ποιεῖται*.

La *φιλία* se constituirá en la actitud vital y el medio para hallar la manera, el giro, el torno y el verso (*τρόπος*), para poder tender hacia el aspecto puro de la idea (Heidegger 2014 169), para hacerse y vivir.

La *φιλολογία* filosófica, entonces

Puede aventurarse ya de una *φιλολογία* específica de la filosofía. Se señaló en estas letras a una *φιλία* particular de la filosofía diferenciada del resto de la *φιλία* tradicional. La filosofía —la propuesta socrática que nos presenta Platón— consiguió y elaboró un giro semántico, redefiniendo la

verdad hacia la cual la cultura habría de tender.⁸⁹ La φιλία adquiere una nueva acepción para devenir una ἀρετή filosófica redefinida.

La propuesta *philológica* de la filosofía consistirá, pues, en una particular φιλία tendiente hacia el λόγος, la cual φιλία ha hecho de éste y de su novedosa significación, su objeto para servirse de él con las posibilidades que la φιλία filosófica permite.

Ahora bien, queda aún algo por decir del λόγος de la φιλολογία. ¿Hay un particular λόγος de la φιλία filosófica? ¿Ha quedado aquél ya definido aquí? No, aún no se lo precisa. Sin embargo, ya hay atisbos.

En *El Fedro*, en *El Laques* y en *El Teeteto* se mienta de la condición del φιλόλογος que no de la φιλολογία como concepto filosófico. No basta el epíteto para aceptarlo en sí mismo como la explicación de un logos filosófico hacia el cual se tiende con φιλία.

Si bien cada vez que aparece la palabra φιλόλογος no consiste inmediatamente en una definición de la φιλολογία filosófica, aquel hecho se da ante Sócrates o es discutido por aquél, quien, sin dilación, pondera las implicaciones del vocablo, es decir, las actitudes y asunciones de la existencia en quien se llama de tal modo. Sócrates examina si lo que se entiende por φιλόλογος puede o no ceñirse a una actitud filosófica permitiéndole al interlocutor y al lector inferir en qué consiste la pasión *philológica*, la *vita philológica*.

⁸⁹ “La filosofía, por supuesto, existía antes de que Sócrates ejerciera su parrhesía. Simplemente quiero decir, y creo que esto, con todo, no carece de significación, que hubo una suerte de gradual desviación de la parrhesía, al menos una parte de la cual y unas cuantas de sus funciones derivaron hacia la práctica filosófica, y que esta derivación de la parrhesía política al campo de la práctica filosófica indujo, no, reiterémoslo, el nacimiento mismo de la filosofía, y tampoco algo semejante a un origen radical, sino cierta inflexión del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la vida filosófica” (Foucault 2011a 345). Esta desviación resulta un tropo, con las conocidas consecuencias consabidas en el ethos en general que tienen los desplazamientos semánticos. También puede entenderse a la historia de la filosofía como desplazamiento semántico. Sirva de ejemplo la siguiente intervención de Foucault: “Creo que también puede hacerse la historia de la filosofía (...) como una serie de episodios y formas -formas recurrentes, formas que se transforman- de la veridicción” (*Id.* 355). En otras palabras, significación de lo que es la verdad en el fluir semántico en el que vive el filósofo.

El vocablo φιλολογία, en todo caso, no aparece como concepto explícito de la filosofía en la obra platónica, hecho que tampoco permite descartarlo como inexistente. Hay, de hecho, un logos al que la φιλία de la filosofía tiende y que no pasa por la definición sino por la acción que aquí se ha denominado una particular τελετή.

Comiencese observado rápidamente en qué contextos aparece el epíteto de filólogo en las tres obras platónicas referidas:

Laques (*Fedro y Teeteto*)

El término de φιλόλογος aparece con una definición liminar con la intervención de Laques, exactamente en 188c-189a, cuando éste se dirige a Nicías respondiendo a la cuestión de si ha de dejarse examinar y preguntar por Sócrates. Se le dice aquí definición previa porque se entienden las palabras de Laques como un puente entre la definición popular del vocablo y lo que habrá de consistir la nueva acepción filosófica que se concretará en Sócrates.

Cuando Laques habla, va evidenciando la definición común del vocablo para, lentamente, enfiar otra, más cercana a la verdad de la filosofía, a la verdad socrática.

La estructura del vocablo φιλολογία expresaba en la mente de un antiguo, básicamente, la afición de cualquiera a un logos que, en primera instancia, refiere a una palabra articulada o a un orden actuado.

Ahora bien, el vocablo podía adquirir, según el contexto en el que se usase la palabra, una semántica disímil. Usábase cotidianamente en dos sentidos, básicamente: el primero dellos, definía a quien hablaba mucho, a quien fuese muy amigo de decir cosas, al que se regodeaba en el acto de hablar y, por ello terminaba siendo tachado de lenguaraz, de vano, de insensato y de aburrido. Solía decirse coloquialmente que el vino podía tornar filólogos a algunos. Con esta acepción, el vocablo φιλόλογος adquiere la semántica de φλύαρος. Se designaba con el término, en últimas, a alguien que amaba ser visto y escuchado, a quien se regodeaba por ser el centro de atención y que, por ende, molestaba a los demás en su pedantería; a quien usaba muchas palabras pero que en el fondo no decía nada veraz o pertinente.

También obtuvo el vocablo otra significación extendida, acaso ulterior, cuando la retórica devino popular en Grecia y cuando los discurs-

sos o razonamientos adquirieron un lugar de verdad particular para la cultura; sólo entonces la palabra comenzó a significar el amor por los discursos o los razonamientos.

La significación de la dicción dependerá de cómo se entienda al logos, es decir, de en qué contexto se lo sitúe. Ambas definiciones lo correlacionan con la palabra, con el pensamiento y con la expresión de sentidos. Sin embargo, la predicha primera acepción lo supone palabra vana, pretenciosa y sosa mientras que la segunda entiende a las palabras como un medio para portar una verdad y transmitírsela a los demás.

En el primer caso, las palabras no se ocupan de una búsqueda de una verdad y aburren, resultando inútiles y estorbosas; con la segunda acepción, las palabras y los argumentos clarifican permitiendo que cada sujeto entienda algo que debe ser verdadero. Es decir, el logos aquí permitiría una coparticipación e intelección de la verdad. Acaso con la primera acepción se trate de una verdad dionisia, insensata, mientras que la segunda de una verdad buscada a través de la razón y de la semántica.

En *El Laques*, retómese, se echa mano del término φιλόλογος para explicar el amor que alguien siente o profesa ante los discursos, entendiéndolos como las palabras que giran en torno a una verdad, como sentidos correlativos que intentan constreñir esa verdad para clarificarla, transmitirla y convencer a los oyentes de que lo dicho sostiene una verdad que debe ser aprehendida. Aquí, la dicción logos, discurso, se expone como lo que se ha esforzado por descifrar algo vero, para luego exponerlo y compartirlo. La palabra supone un empeño consciente desde el comienzo para constreñir y entender una verdad.

Dicho deste modo, todavía en nada dista el vocablo del proceder retórico. Mas aparece en boca de Laques un forzamiento semántico que debe extraerse del marco en el que el texto lo expone.

El diálogo viene tratando sobre la necesidad o no de tener maestros, de si la maestría y la educación son precisas para devenir un virtuoso y vivir útilmente en la polis, lo cual implicaría gobernar y servir. Se pone en cuestión si Sócrates está legitimado o no para examinar a Laques, es decir, si le está permitido escrutarlo en su padecer, en su verdad. Se trata pues de algo que desde el comienzo le apunta a la verdad vital de un ser humano.

Laques condiciona: no cualquiera está capacitado para escrutar la verdad. Se retoma la común lógica, vista por ejemplo en *El Lisis* cuando se versaba del gobierno de los atenienses, de que sólo quien tiene en sí

algo o quien lo ha forjado con maestría para sí puede reconocerlo con el ojo de la virtud en los demás y sólo por ello podría enseñarlo y actuarlo. Orpina Laques sobre su *φιλολογία*, exponiendo lo que, para él, resulta una garantía de virtud y sabiduría:

Ἀπλοῦν τό γ' ἐμόν, ὃ Νικία, περὶ λόγων ἐστίν, εἰ δὲ βούλει, οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ διπλοῦν· καὶ γὰρ ἂν δόξαιμι τῷ φιλόλογος εἶναι καὶ αὖ μισόλογος. ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει, χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τόν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι. καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένος οὗ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς δωριστὶ ἀλλ' οὐκ ἰαστί, οἴομαι δὲ οὐδὲ φρυγιστὶ οὐδὲ λυδιστὶ, ἀλλ' ἤπερ μόνῃ Ἑλληνικῇ ἐστὶν ἀρμονία. ὁ μὲν οὖν τοιοῦτος χαίρειν με ποιεῖ φθεγγόμενος καὶ δοκεῖν ὄψοῦν φιλόλογον εἶναι —οὕτω σφόδρα ἀποδέχομαι παρ' αὐτοῦ τὰ λεγόμενα— ὁ δὲ τάναντία τούτου πράττων λυπεῖ με, ὅσῳ ἂν δοκῇ ἄμεινον λέγειν, τοσοῦτῳ μᾶλλον, καὶ ποιεῖ αὖ δοκεῖν εἶναι μισόλογον. Σωκράτους δ' ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἔμπειρός εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἤυρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας (Laques. 188c-189a).⁹⁰

⁹⁰ “Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos (*φιλόλογος*) y a otros, enemigo (*μισόλογος*). Cuando oigo dialogar (*διαλεγομένου*) acerca de la virtud (*ἀρετῆς*) o sobre algún tipo de sabiduría (*σοφίας*) a un hombre que es verdaderamente un hombre (*ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς*) y digno de las palabras que dice (*ἀξίου τῶν λόγων*), me complace extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente reajo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto

La φιλολογία de Laques escrutará a la verdad de quien pronuncia los discursos pero no de cualquier modo: el discurso o razonamiento no será el objeto último, aunque claro que será el objeto de discusión y de debate, sino que constituirá una posibilidad de cotejo, un metro para cotejar lo dicho con la vida misma de quien habla. La vida del hablante es realmente la que está en juego cuando se habla.

Ponderar un discurso supone examinar qué ha entendido el orador para, luego, atestiguar esos entendimientos en las afectaciones cotidianas de su propia existencia. Sólo quien viva virtuosamente conforme con lo entendido en el tema de la verdad, habrá adquirido la perspicacia y pericia precisas para examinar a quienes aún no la ostentan pero la desean. En esta última posición se encuentra Laques.

No se trata de desentrañar la lógica del discurso en torno a su verdad intrínseca, para demostrar si las premisas son verdaderas o falsas, como se haría con los silogismos más tarde o con la geometría, sino que aquí se versa de una verdad atada a la experiencia de quien habla. Verdad todavía significa verdad vital que compromete al hablante y no a la verdad de los ciencias, los mitos, las artes y los saberes a los que se refería Sócrates como válidos pero que extraviaban de la verdad filosófica última. Esta presunción láquica declarará una verdad de la ética, entonces.⁹¹

No se tratará tan sólo de oír charlar a la gente, mucho menos tampoco de la profesión por oír a la gente en el ágora en una cultura oral como la griega, menos aún del solaz por chismorrear las opiniones de los demás. Cualquiera puede oír discursos, cualquiera puede escuchar opiniones o expresarlas, cualquiera —que fuese libre, desde luego— podría presenciar y participar de los discursos.

Laques gusta de los discursos, pero también los detesta; él podría ser tanto un φιλόλογος para unas cosas como un μισόλογος para otras. En consecuencia, no se es φιλόλογος siempre ni ante todo ni ante cual-

mejor parece hablar y hace que yo parezca enemigo de las palabras. Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad (παρρησίας)".

⁹¹ A propósito de las emociones que la dialéctica ha de suscitar, vid. el estudio *Emotion in Plato's Dialogues* de D. L. Blank.

quiera. Para aquél, hay discursos que permiten su φιλολογία y otros que no. Laques los elige conforme con un criterio claro de verdad, los elige según su definición de lo que es vero y vital.

Señala que no se trata de una ética ante cualquier discurso sino de una ética ante los discursos acerca de la virtud y sobre la sabiduría. No son temas de los que se hable con liviandad. Laques se define φιλόλογος, primeramente, dependiendo del objeto, conforme con el tema de los discursos y, segundo, en cuanto aquéllos discursos circuyen a la verdad del hablante.

El reconocimiento o el reproche del φιλόλογος dependerá de la comprobación de la significación de dichos conceptos en la vida actual del hablante, hecho que para el mundo antiguo era preponderante.

Acaso los actuales tiempos de hermeneutas y de exégetas valoran más la perspicacia y el análisis para extraer la lógica de los textos, separando al intérprete de lo leído. Esta escisión absoluta no estaba presente en el mundo antiguo. Si se quiere, en el mundo antiguo se intentaba leer la vida del hablante a través de lo que oraba esforzándose por esclarecer qué tan dispuesto estaba el orador a seguir las consecuencias de la verdad que hallaría o expondría en sus propios discursos. “Si lo hablas, lo vives”, sería la exigencia de virtud láquica.

Se suponía una continuidad entre el decir para entender, el padecer y el ser, cuando se mentaba desta φιλολογία seria, desta σπουδαιολογία. Se decían los discursos para exponer ante el otro la verdad del ser, se explicaba la vida misma de quien hablaba. Se escuchaban discursos para devenir otro luego de escucharlos. Aceptando un discurso se jugaba la vida misma, una definición de verdad y un modo de padecer.

Hoy se leen interpretaciones de los textos y poco se interesa el lector por qué tan honesto o virtuoso es el autor. La virtud contemporánea descansa más bien en la dizque objetividad o plausibilidad de la interpretación.

Dependerá la φιλολογία láquica de la corroboración del compromiso vital del orador, es decir, de la comprobación del tránsito constante y verdadero que iría desde las cosas que se dicen, las λέγοντα, hacia los asuntos de los cuales se habla, las λεγόμενα. Se escruta el proceso como el bebedor que observa que el vino pase de las crateras a las copas sin que las gotas se diviertan. Las λεγόμενα pues, las cosas habladas o de las que se versa, no son necesariamente cosas del mundo, sino la vida

misma. Las λεγόμενα refieren a la vida hecha cosa, hecha asunto. Todo de lo que se habla incumbe. No puede haber distancia entre lo dicho y lo hablado para poder llamarse verdadero. A ese tránsito sin obstáculos podría denominárselo, en este contexto, honestidad, la *honestitas*. También se lo denomina consecuencia o coherencia en estos tiempos.

Es digno de resalto ahora porque subyace en ello una detección de la posición de quien habla más que de lo hablado mismo: Laques se vuelve un odioso de los discursos cuando no corrobora una correspondencia entre los dichos y los hechos de quien versa. Aquí es donde su filología se muestra como particular. Su filología no depende tanto de las metáforas o de la semántica como de la actuación de aquéllas. Laques ama cuando detecta que realmente lo dicho tiene la intención de ser actuado, es decir, cuando lo dicho es verdaderamente vivido, padecido. Se regocija cuando la palabra declara a la vida que se viene teniendo, que se viene viviendo o cuando declara la vida que se pretende sinceramente tener. La filología báquica ama la vida coherente, a la palabra hecha acto virtuoso y sabio.

Aquí se muestra ya un asunto importante para esclarecer el concepto de φιλολογία filosófica: si se revisa bien, el vocablo λόγος en este contexto no significa sólo palabra hablada, no es mera lexis insubstantial o meramente enunciativa; tampoco se limita sólo al pensamiento y a su expresión. Se escruta la palabra porque se espera della que sea algo más que significado. Se entenderá al λόγος como una palabra —o una sucesión de palabras— conmovedora, transformadora, condicionante declarativa de la verdad del hablante. Palabra que gira en torno a una verdad buscada desde *ab initio* para alterar la vida misma.

En otros verbos, el logos aquí se taza discriminándolo de acuerdo con el πάθος por la verdad. El logos será verdadero porque conmueve, porque hace padecer, porque altera definitivamente. Será un logos patético y por ello, estético, metafísico y cotidiano. Logos de la *aesthesis* de la verdad última. Laques espera del logos una acción consecuente de la verdad del gran Logos: logos de verdad, Logos de virtud.

Así puede entonces comprehenderse la detestación láquica de la definición vulgar del φιλόλογος: desdeñará Laques a todo el que “gusta de hablar por hablar”, al “dicharachero molesto”. Inclusive, detestaría o al menos se distanciaría de quien dijese discursos lógicos y verdaderos, pero sin mayor compromiso con la existencia. Si la palabra no dirige hacia la verdad no sirve. Laques se declarará un μισόλογος del φιλόλογος

vulgar, se manifestará como un odioso del πολυλογάς (como se diría en griego actual); un μισόλογος de todo φλύαρος, pues.

La φιλολογία de Laques odiará a la φιλολογία petulante y vacía que sólo añora el amor del εἶδος vacío, del ídolo que en vez de declarar oculta, de ese semblante que hace tan καταγέλαστοι, tan risibles, a los hombres. El φιλόλογος vulgar solicita lo mismo que el πορευόμενος Hipótales le pedía al ídolo de *El Lisis*: “¡Ama mi eidos!”. Detestará a la palabra vacua, a relación de la vanalidad con la idololatría.

La palabra dejaría de estar vacía, se plenaría, cuando aquel que habla de virtud y sabiduría se comprometiese a indagar desde lo que sabe, desde lo que supone, para desbaratar lo que se viene siendo, todo en pro de la verdad.

La φιλολογία de Laques no es instantánea, no se designa φιλόλογος o μισόλογος en el acto. Precisa de una paciente espera que permita seguir la vida del hablante. Se trata de una espera moral por un juicio prudente, de una vigilancia al político, al orador, para saber si es digno de confianza, para saber si puede gobernar. Laques busca saber si el hablante de virtud es honesto con los demás.

Desde luego, Laques tiene en mente una disposición política así como una pregunta por la verdad y por la mentira, elementos fundamentales para el acto social, el cual se basa en la confianza. Busca una garantía de confianza, como el paciente que sólo confía su cuerpo al médico a quien le supone una destreza y una probidad.⁹² Es el alma -lo máspreciado- lo que se está abriendo al otro para que la pule, la lime, la guíe.

En el acto cotidiano, habiendo sido afectado por la verdad, ya no se podría mentir. El acto *pathético* de la verdad sería la garantía de verdad vital infalible. Si se habla de sabiduría, pues, entonces que ello lleve a ser sabio. Si se habla de virtud, pues que ello te lleve a ser virtuoso.

En la φιλολογία láquica, el logos posee una estatura particular en este contexto, es siempre posibilidad de actuar la verdad, no ser un medio para difundir falsas opiniones, tampoco para mentir, mucho menos para abusar del otro. Se ataca de algún modo a la arte retórica, tal como la com-

⁹² En sus palabras, los diálogos platónicos ya sabían que el decir es hacer y que el concepto permite un acto estético y místico.

prehendía Sócrates. Si se corrobora una correspondencia entre lo dicho —la significación— y las obras, puede entonces hablarse de un hombre consecuente, es decir, de un hombre armonioso, cósmico, tal como se entendió en el primer capítulo.

La subjetividad, la vida implicada mejor dicho, aparece como primordial puesto que se le apunta la pasión que empuja a vivir. El interés se estriba en la posición individual ante lo universal de la verdad que se vive. La verdad es para vivirla, ¿qué otro sentido podría tener?

Lo dice textualmente el diálogo platónico: “ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει”⁹³ (Laq. 188c). Cuando de veras Laques advierte esa correspondencia, esa correlación (ἀλλήλοισι) entre lo dicho (τὰ λεγόμενα) acerca de la virtud y de la sabiduría con la vida misma, con las obras comprobables, no puede más que denominar a aquello una vida armoniosa, encajada, correspondiente (ἀρμόττοντά ἐστί) con la virtud. La vida correspondida, encajada, con la significación de la verdad.

Laques se refiere a la armonía mas la distingue de la que generan los instrumentos. De nuevo, se diferencia la verdad trascendental de la de los otros saberes, que apenas la atisban o la aplican juiciosamente a sus artes y objetos. Se tratará de una armonía puramente helénica. ¿Qué será lo específicamente griego, de lo jonio, que no tienen lo lidio, lo dórico o lo frigio? Se adjudica como helénico a un logro espiritual, a una conciencia alcanzada en su tiempo. La armonía existencial, en todo caso, será un asunto de decisión propia independiente de la procedencia y que la procedencia misma no puede garantizar. Ha de afinarse a la vida, al alma, como se afina un instrumento, para que haya una vida musical (conforme con las Musas), una pasión virtuosa y bella. ¿Cómo se afina? afectándose por la significación de la verdad, del logos que tañe la verdad.

⁹³ “Cuando oigo dialogar (διαλεγομένου) acerca de la virtud (ἀρετῆς) o sobre algún tipo de sabiduría (σοφίας) a un hombre que es verdaderamente un hombre (ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς) y digno de las palabras que dice (ἀξίου τῶν λόγων)”.

Se propone devenir σύμφωνος con la verdad. Enfatiza además que advendría φιλόλογος del orador que busque la verdad a través del diálogo (διαλεγόμενος) y del razonamiento.

El logos de este contexto es un medio para ser (εἶναι) lo que uno debe devenir (γιγνώμενος). Foucault traduce al logos (aunque viene hablando de los cínicos, pero resaltando su conexión con la vida socrática), como “la razón que organiza la vida” (2010a 250).

La *φιλολογία* le apuntará a la sabiduría, a la virtud, al hombre digno, al hombre honesto que es verdaderamente un hombre, a un afinamiento, en términos musicales, que sólo puede producir una conmoción, una experiencia (ἐμπειρία) vital, real, constante. Para el filósofo, la sabiduría es un saber vivir más que un constante hablar como retórico, no un acto erudito de acumulación de citas, datos, o de métodos de convicción. Por eso Laques apuntará: “Σωκράτους δ’ ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἔμπειρός εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἡῦρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας” (Laq. 188e-189a)⁹⁴.

¿Qué significa en este contexto ser o no ser experimentado, ἔμπειρος, en las palabras de Sócrates? ¿Saber dellas, recitarlas, repetirlas, conocer su estructura y su significado, creer mejor porque pueden dictarse de memoria sus diálogos? ¿Para nada! Aquí ser experimentado quiere decir, literalmente, haber tenido una experiencia a través del diálogo, haber sido tocado a través del diálogo con un hombre que ya viene actuando su vida con armonía.

¿Qué sabe Laques de Sócrates? No sus semánticas, sino su acción cotidiana y su coraje armonioso, su *παρρησία*. El texto lo dice, lo considera un hombre digno por su coraje y sus obras bellas. Coraje por la belleza. Verlo actuar es poder suponer en él la obra de una semántica ya aprehendida, de una significación de la verdad ya encarnada, ya hecha acto, ya vuelta vida. La palabra debe declarar esa vida verdadera. La vida será el verdadero Logos que se declara en los discursos, que se busca en los

⁹⁴ “En lo que a Sócrates se refiere, no conozco aún sus discursos y razonamientos, pero creo conocer sus actos, y en este punto lo he encontrado digno del más hermoso lenguaje y de la más absoluta libertad de palabra. (*παρρησίας*)”.

razonamientos. Sócrates, para Laques, remite al coraje del diálogo y de la inteligencia de lo bello hecho acto, coraje por sostenerse en la vida bella.

Vivir la vida acompasada implica una sabiduría de sí que permitirá afirmarse con el Logos del cosmos. Laques halla en Sócrates la garantía de examen que busca porque corrobora en él a la armonía incluso antes de escucharlo hablar. Lo ha visto vivir y ser; no podría estar mintiendo porque sus actos declaran sin más que ya es Sócrates un hombre afinado o que al menos lucha por sus afinamientos cada día. Es decir, Sócrates al menos ya tiene un metro con el cual vivir y medirse: lo bello. Laques ha atestiguado y confía en Sócrates. De quien ejecuta correctamente un instrumento, por ejemplo una lira, puedo confiar en que puede afinar tanto su lira como la de cualquier otro. He aquí a la sabiduría.

Recuérdese la definición de sabiduría que rastrea Pierre Hadot (1998 29-34): básicamente, implica al saber hacer y al conocer las áreas del conocimiento que permiten una vida útil, desde las humildes como la alfarería hasta las doctas como el derecho o el conocimiento estratégico militar. Empero, cuando aparece Sócrates, se realiza una significación que podía deducirse de antes, pero que adquiere el valor de verdad en la cultura. El sabio será quien sabe vivir, básicamente. El sabio es quien debe llegar a serse, es quien sabe ser. Heidegger (2007 87) agrega que un σοφός “es quien entiende de algo, quien tiene conocimientos de un asunto, a saber: siempre”. Sócrates ha hecho de su vida una τέχνη. A esta τέχνη se la ve declarada en una τελετή.

Esta sabiduría implica un vaciamiento de lo que se creía saber, exige soltar el amor al ídolo. Precisa esto de un autoexamen que conduzca a saber vivir con un vacío de falso saber, que permita el colapso turbulento del ídolo sin sentir que con aquel desbarajuste se lo pierde todo. Heidegger arguye que este paso implica una cierta violencia a la que el ser humano suele resistirse; exige una valentía para liberarse del amparo del semblante: “El hombre tiene que emplear de alguna forma la violencia para ser llevado a la situación de preguntarse por sí mismo” (Heidegger 2007 81). Por ello Sócrates es un παρησιαστής. Sócrates instala a la sabiduría como un oxímoron, como una *atopía* que bien vale la pena: saber que no se sabe. “Cuando Sócrates pretende que sólo sabe una cosa, a saber, que no sabe nada, es pues porque rechaza la concepción tradicional del saber” (Hadot 1998 39).

Hacia esta nueva definición de sabiduría apunta la φιλολογία socrática. Para Sócrates, quien se ha definido a sí mismo como un φιλόλογος en *El Fedro*, el logos no será ni siquiera, como en Laques, un escrutinio para dejarse examinar, sino que será el logro vital, él sí será un ἔμπειρος de la verdad. La φιλολογία socrática, a diferencia de la láquica, supone el logro pasional de una vida afinada con la música del cosmos, la vida helénica. Cuando se dice φιλολογία en Sócrates se habla de verdad experimentada, en constante padecimiento. la φιλολογία no puede más que ser atópica.

La definición de φιλολογία láquica resulta insuficiente. Laques cree que Sócrates ya ha logrado algo mientras que Sócrates mismo jamás se atreve a afirmar que ya ha asido algo; más bien, Sócrates sabe que él no lo ha logrado todo. En *El Teeteto*, por ejemplo, cuando Teodoro le solicita a Sócrates que explique sobre la verdad y el error que él ha cometido al hablar (161a), fragmento donde el filósofo tacha a su interlocutor de φιλόλογος, éste le recuerda que él mismo no posee la verdad, sino que la busca a través de las palabras de su interlocutor. Una manera de recordar la atopía.

La atopía quiere decir justamente eso, que no todo está logrado y que debe seguir dialogando y buscando.

En *El Fedro* Sócrates se denomina φιλόλογος pero no para decir que él tiene a la φιλολογία como concepto filosófico, sino para afirmar que ama los discursos de los demás, que no puede resistirse a ellos porque quiere gozarlos, examinarlos. También en ese contexto lo dice en *El Teeteto* (146a). Es decir, se dice φιλόλογος para señalar su *atopía* porque sigue suponiendo que quizás el otro ha podido hallar una verdad que él mismo quizás todavía no. De nuevo: la φιλολογία de Sócrates en ese sentido declara que no lo ha alcanzado todo, φιλολογία de la atopía.

Sócrates ha logrado al menos, para él, un trasladado del examen de lo eterno a sí mismo, por tener el coraje de asumir el bello *pathos*, la *eupatheia* del Fedro. Sócrates se muestra obrando, inclusive, cuando no se puede hablar o cuando no quiere hablar. Allí donde no hay más que decir, ya porque el interlocutor se presenta sordo y ciego, ya porque se ha llegado a los límites de lo fablable, sólo queda caminar, vivir, actuar. Heidegger lo afirma en su *De la esencia de la verdad*: “acerca de ello ahora no cabe seguir hablando, ahora meramente cabe serlo” (Heidegger 2007 83). La vida de Sócrates, el logos padecido y actuado, adquiere el

valor de τελετή en sí mismo. Sobrentiéndose, una relación íntima con el *telos* con las medidas y posibilidades humanas, con el derrumbamiento de sí, en virtud de la *atopía* y gracias a la *atopía*, contando con la aceptación de la imperfección que desea ser perfecta.

Arriesgarse a vivir dese modo será la φιλολογία de la παρρησία. La φιλολογία así entendida no es anodina, no es inofensiva, porque se trata del padecimiento de lo divinal. Asumir la función de éxtasis tradicional que tenía el poeta, pero ya sin mentir, sin falsas opiniones. Y, desde luego, cualquiera que se haya preparado, que se haya ejercitado en este ejercicio duro, puede alcanzar tal éxtasis, ya no cantando, como el poeta, sino incluso anulando la palabra. Se trata de abandonar las pasiones que procuran los males, volverse ἀπαθεῖς κακῶν, para entonces, bailar desafortadamente la danza de la vida, inclusive, allí donde la palabra no alcanza, donde empieza lo místico. La φιλολογία, esta forma de τελετή, le apunta a un buen padecimiento, a una εὐπάθεια. Y al tener algo de pasión bienaventurada, pues no todo es palabra. Cada quien puede buscar en su interior para gozar de esta armonía padecida.

Dedicado al coraje socrático, que puede ser desde ya entendido como parte de la φιλολογία filosófica, Foucault refiere cuando está versando acerca de *Apología*, tanto del logos entendido como discurso de vida actuada, así como al discurso nuevo, específico, propiamente filosófico:

Lo que aparece por fin como tema fundamental de ese discurso valeroso y filosófico, como objetivo mayor de esa parrhesía, de ese decir veraz filosófico y valeroso, es el cuidado de sí, articulado en relación con los dioses, la relación con la verdad y la relación con los otros. Así pues, creo que todo el ciclo de la muerte socrática está atravesado por el establecimiento, la fundación, en su especificidad no política, de una forma de discurso que tiene por preocupación, por inquietud, el cuidado de sí (Foucault 2010a 106).

Hadot en su *La ciudadela interior*, lo dice de otro modo. El logos al que tiende la φιλία de la filosofía no es ya propiamente un dicho, sino acción luego de los dichos, luego de la inteligencia de lo divinal y de lo bello, deviniendo *pathos* acompasado. No sea entendido pues el logos de la φιλολογία como mera palabra:

Ante todo, tal vez sea bueno recordarlo, un filósofo en la Antigüedad no es, necesariamente, como se tiende a pensar a menudo, un teórico de la filosofía. Un filósofo en la antigüedad, es alguien que vive como filósofo, que lleva una vida filosófica. (...) A los ojos de los maestros de la filosofía antigua, el filósofo auténtico no es el que diserta sobre teorías y comenta a los autores. Como dice Epícteto, el estoico que tuvo una influencia considerable sobre Marco Aurelio (III, 21, 5): “come como un hombre, bebe como un hombre, vístete, cástate, ten hijos, lleva una vida de ciudadanos. Muéstranos todo esto para que sepamos si has aprendido verdaderamente algo de los filósofos”.

El filósofo antiguo no tiene pues necesidad de escribir. Y si escribe, tampoco es necesario que invente una teoría nueva... (Hadot 2013 38).

Sócrates porta-actúa al logos para que deje de decir desde la semántica y para acercarla a lo que es inefable y sólo puede experimentarse, gozarse y actuarse. Sócrates empuja al logos hasta una dimensión mística de la sabiduría deviniendo él mismo la τελεπή del logos. La φιλολογία filosófica, socrática, le apunta más a la pasión de la sabiduría que a la semántica en sí misma como fin último. “El verdadero problema no es pues saber esto o aquello, sino ser de tal o cual manera” (Hadot 2006 41).

Dirá Foucault en su *El coraje de la verdad*:

El hablar franco se articula con el estilo de vida. No es el coraje en la batalla el que autentifica la posibilidad de hablar del coraje. Tenemos aquí un pasaje bastante importante y significativo para dos cosas para, las cuales, me intereso este año. Primero, el vínculo existente entre la epiméleia (el cuidado) y determinada modalidad del discurso socrático. El discurso socrático es sin duda el que es capaz de tomar a su cargo el cuidado que los hombres tienen de sí mismos, en la medida en que la parrhesía socrática es precisamente un discurso que se articula y se organiza con arreglo al principio “ocupaos de vosotros mismos”. (...) ¿De qué va a hablar esa parrhesía socrática? No va a hablar de competencia, no va a hablar de tekhné. Va a hablar de otra cosa: del modo de existencia, del modo de vida. Y el modo de vida va a aparecer como el correlato esencial, fundamental de la práctica del decir veraz. Decir la verdad en el orden del cuidado de los hombres es poner en cuestión su

modo de vida, tratar de poner a prueba ese modo de vida y definir lo que puede convalidarse y reconocerse como bueno lo que en él debe, al contrario, rechazarse y condenarse (Foucault 2010a 163).

Decir veraz será, si se ha entendido la nueva definición del logos, del logos al que le apunta la φιλία filosófica, al πρώτον φίλον, logos que se igualará con el padecimiento jovial, con la actuación y con la tención de la virtud. La φιλολογία filosófica atacará la ὕβρις que usualmente se le achaca al ἔρωσ para conducirse hacia la ejecución del bien y de la virtud, acompasando al mundo. Foucault, con una mejor pluma, dirá que la vida será el teatro de la verdad;⁹⁵ Hadot, mentará a la vida como encuentro y acontecimiento.⁹⁶ Aquí se diría, *vita philologica*. La φιλολογία queda luego del colapso de sí, será la vida que se asume y que resta para enfrentar el vivir finito. Vivir *philológicamente* para morir en consecuencia, bellamente, ser nota armoniosa en el canto universal, en el momento brevísimo de la existencia para, luego, entregarle los óbolos a Caronte, con calma y serenidad.

⁹⁵ También: (Foucault 2011a 348).

⁹⁶ A propósito de la filosofía como acontecimiento, como una vida que se vive y no como vida solamente erudita y llena de información, como hecho que puede encender la luz en el alma de quien quiere saber y escuchar, como un ejercicio de sí sobre sí, vid. la segunda hora de la clase del 16 de febrero de 1983 consignada en *El gobierno de sí y de los otros* (esp. 261-265) y la segunda hora de la clase del 2 de marzo de 1983 (330).

Capítulo III. Φιλολογία en *El simposio*

De la santa sobriedad a la sacra ebriedad

La reunión en torno a la mesa para celebrar la vida, la amistad y el gusto por los alimentos, para conversar poniendo a los dioses de testigos y para honrarlos es una costumbre humana que podría aseverarse general.

El simposio griego, también denominado convivio o banquete dependiendo de la traducción, puede diferenciarse de otros festines deste tipo en otras culturas por haber alcanzado dentro del pueblo griego una estatura diferenciable de τελετή. Se sabe que fue tradición antigua que para los tiempos épicos había sido llevada al lugar de ideal de la cultura. Los felices dioses aparecen en *La iliada*, por ejemplo, en el Olimpo, llevando a cabo sus reuniones al rededor de los festines, a veces decidiendo el curso de los mortales, a veces tan sólo divirtiéndose.

Los reyes y nobles de los tiempos épicos, al parecer, sostenían esta costumbre, emulando los hábitos que suponían en los dioses. Tal como acontecía con los olímpicos, las reuniones de los ἄριστοι que se daban en torno a la comida y la bebida tenían implicaciones políticas, religiosas, éticas y de mejoría. Concertarse para comer y beber, más que un acto de mera supervivencia, constituía la emulación de lo divinal para gobernar el pequeño mundo que cada quien tenía a su cargo tal como los dioses ponían a funcionar el cosmos.

Aunque tenemos noticias de los simposios épicos de los óptimos, no puede concluirse que el vulgo estuviera exento desta costumbre, la cual debió emular a su modo y con sus propias posibilidades y adaptaciones.

Para el siglo áureo de Pericles, esta costumbre se había mantenido, refinado y adaptado a las nuevas exigencias de la época en toda la Hélade. En Atenas, los arcontes y los honorables sostenían este hábito. Para entonces, tenía aún implicaciones políticas, religiosas y éticas, pese

a que incluidas en una nueva forma de entender al mundo que no era exactamente igual a la ética del mundo épico.

Το 5ον π.Χ. αἰῶνα, μετὰ τὰ Μηδικά, τὰ συμπόσια ἐξελίχθησαν στὴν ἀνώτερα κοινωνία, κυρίως τῶν Ἀθηνῶν, σὲ συγκεντρώσεις ὑψηλῆς στάθμης καὶ συνδέθησαν μὲ τὴν ὑψηλὴ πνευματικὴ ἔκφραση τῆς λαμπρῆς ἐκείνης ἐποχῆς¹ (Πλούταρχος 2003 7).

Diana Lucía Madrigal Torres comenta en su artículo “La filosofía en Grecia un encuentro entre mythos-λόγος”:

Con esta figura [la del simposio] se representaba la unidad entre lo político y lo social, de tal modo que fue una especie de organización que se dedicó a mantener el dominio de las clases sociales más altas. Las prácticas de comensales permanecen en esta época influenciadas por un estilo de vida oriental, según el cual se consumen alimentos y bebida en exceso, y hay una tendencia a la ostentación y el lujo extremo.

Las prácticas del *symposion* encontraron oposición en los nuevos ideales de mesura y austeridad, proclamados en el marco de las legislaciones que se implementaron en la polis democráticas de Atenas. Aunque en el mundo griego arcaico se destacó el predominio de unos cuantos hombres que gozaban de la condición de excelencia (los *aristoi*) es importante resaltar que la región del Ática se convirtió en escenario de grandes transformaciones éticas y políticas. Al respecto vale aclarar que no todas las polis griegas arcaicas rompieron con la tradición aristocrática (Muñoz 2009 8).

Se tiene noticia de las reuniones dese tiempo gracias a los textos de Jenofonte y de Platón.² De ellos se puede extraer cierta estructura de

¹ “Durante el siglo 5o a. C., luego de las guerras médicas, los simposios evolucionaron en la más alta sociedad, especialmente en la de los atenienses, en reuniones del más alto nivel y se asociaron con el excelso nivel espiritual de aquella rutilante época”.

² Advierte Vasiliios E. Móskovi en la introducción a *El simposio de los siete sabios* de Plutarco (Πλούταρχος 2003 6), que algunos teóricos han sostenido que el texto de Jenofonte fue primero que el platónico.

una τελετή pero tampoco se debe incurrir en una generalización. Debieron existir bastantes variaciones según el motivo del simposio, según el ánimo del anfitrión, según la naturaleza de los convidados, según la polis en la que tuviera lugar, según el motivo religioso que hubiera congregado el banquete o la deidad a la que se le dedicaría la reunión.

En el *Seminario 8, La transferencia*, cuya primera mitad se dedica expresamente a *El simposio* platónico, Lacan ratifica la noción de τελετή que aquí se propone:

¿Qué es pues un banquete? Es una ceremonia con reglas, una especie de rito, de concurso íntimo entre gente de élite, un juego de sociedad. La celebración de un simposio así no es, pues, un simple pretexto para el diálogo de Platón, sino que se refiere a costumbres, a costumbres reales, diversamente practicadas según las localidades de Grecia y, digamos, el nivel de cultura. El reglamento que en él se impone no tiene nada de excepcional -cada uno aporta su cuota- en forma de una pequeña contribución, consistente en un discurso metódico sobre un tema (Lacan 2008 31).

La tradición ha entendido al convivio, sobre todo estribado dicho entendimiento en el texto platónico, como una díada, es decir, como una τελετή festivo-religiosa que constaba de dos partes articuladas: el σύνδειπνον y el συμπόσιον propiamente dicho; es decir, ha solido pensarse que consistía apenas del momento en donde se comía en conjunto y, luego, del momento en el que se bebía en conjunto para dialogar. Quizás deba ampliarse un poco esa mirada dualista.

Estas letras sugieren comprender al evento más como una tríada que como una díada, diferenciando nominalmente tres fases claramente articuladas: el σύνδειπνον, el συμπόσιον propiamente dicho y, por último, el κῶμος del que poco se dice pero que se anuncia periféricamente desde el inicio del texto. Dellos, los dos primeros son fundamentales para la filosofía discursiva, obviamente, como lo ha resaltado la tradición; empero, el tercero pareciera ser opcional para algunos o, simplemente, digno de relegación puesto que de él no se habló mucho. ¿Quién, filosóficamente hablando, discursivamente hablando, es aquél que puede versar verdaderamente del lugar en donde toda palabra articulada se ha extinguido y donde ha comenzado la voz inarticulada,

la posibilidad de expresar la insensatez y los movimientos bestiales?, ¿quién ha podido versar bien dese espacio en donde el bramido de los hombres (que se asemejan a machos cabríos) y las pasiones se evidencian puras, sin filtro?

¿Por qué ampliar el entendimiento de una díada a una tríada? Porque la estructura narrativa del texto gira, de principio a fin al rededor de las verdades de Sócrates y de Diónisos. El texto los anuncia a ambos desde el comienzo, ambos son ἐρχόμενοι y ambos terminan irrumpiendo, encarándose, para hablar de lo inefable, cada cual con su verdad. En *El simposio* dos galaxias se encuentran y se danzan atraídas por la ingente gravedad cósmica, tocándose y repeliéndose por la inercia, como lo que nos dicen los científicos que pasará con Andromeda y la Vía láctea, para intercambiar estrellas y, quién sabe, en algún momento quedar una sola.

En *El simposio* estas dos fuerzas arcanas se encuentran para hablar. La intención del autor parece ser que el lector tienda hacia Sócrates, que ame a Sócrates. Siglos después, otro autor de otro *Simposio*, Nikos Kazantzakis, hace que estas dos fuerzas vuelvan a encararse, pero, esta vez, hace otra petición de amor al lector, que todo cagatintas se vuelva un Alexis Zorba:

Ἐγὼ τις περισσότερες φορές δὲν μιλοῦσα· τί νὰ πεῖ ἕνας “διανοούμενος” σ’ ἕνα δράκο; Τὸν ἄκουγα νὰ μοῦ μιλάει γιὰ τὸ χωριό του στὸν Ὀλυμπο, γιὰ τὰ χιόνια, τοὺς λύκους, τοὺς κομιταζῆδες, τὴν Ἁγία-Σοφία, τὸν λιγνίτη, τὸ λευκόλιθο, τις γυναῖκες, τὸ θεό, τὴν πατρίδα καὶ τὸ θάνατο· καὶ ξάφνου, ὅταν πλαντοῦσε καὶ πιά δὲν χωροῦσαν τὰ λόγια, τινάζουνταν ἀπάνω, στὰ χοντρά χαλίκια τοῦ γιαλοῦ καὶ ἄρχιζε νὰ χορεύει. Πολλὲς φορές ἔχω ντραπεῖ στὴ ζωὴ μου, γιατί ἔπιασα στὴ ψυχὴ μου νὰ μὴν τολμάει νὰ κάνει ὅ,τι ἡ ἀνώτατη παραφορσύνη -ἡ οὐσία τῆς ζωῆς- μοῦ φώναζε νὰ κάμω. Μὰ ποτὲ δὲν ντράπηκα γιὰ τὴν ψυχὴ μου ὅσο μπροστὰ στὸν Ζορμπᾶ (Καζαντζάκης 9).³

³ “Yo, la mayoría de las veces no hablaba; ¿Qué podía decirle un “intelectual” a un dragón? lo escuchaba hablarme de su pueblo en el Olimpo, de la nieve, de los lobos, de los búlgaros, de Santa Sofía, del lignito, del magnesio, de las mujeres, de dios, de la patria y de la muerte; y, de súbito, cuando se desesperaba y ya las palabras no tenían cabida, se erguía de un estirón, se lanzaba a la grava gruesa de la playa y empezaba a bailar. Muchas veces me

Hablar para la antigüedad no era un esfuerzo nimio. Decir fruslerías o hablar no era asunto de la filosofía clásica; al contrario, ella instaba a que se saliese de allí, de la interpretación trivial, de la vida indiferente, de la cotidianidad que, supuestamente, dormía o malentendía. Para hacer reír o para las fruslerías, para las ideaciones fungían las comedias o, por ejemplo, los bares y tabernas, las *καπηλεία*.

Como fue la tradición filosófica quien puso de relieve al convivio, a este ritual, pues entonces se destacó más el lugar donde se argumentaba, donde se debatía, en donde la palabra alcanzaba su esplendor. Homero menciona estos acontecimientos como parte de una historia preconocida en donde el espectador advertía la relevancia de la comida y del ritual. Quizás este énfasis filosófico hacia esta parte de *El simposio* indujo a reducirlo a este mero lugar.

Al necesariamente incluir el vino, el convivio se remite a Diónisos como su dios tutelar y fundador. Aunque suene increíble, fue Diónisos quien civilizó al vino y quien estatuyó el convivio y quien instauró la civilidad íntima y a la vez pública, de los convivios. Tal lo expresa Marcel Detiene en su libro *Dioniso a cielo abierto*:

El vino puro es compañero de Dioniso. Akratos es un familiar de la tiasis. (...) Vino puro con rostro de delirio, como signo de poder de Dioniso, este poder que el huésped de Anfición consiente en moderar, explicando él mismo el uso del líquido embriagante. ¿Cómo hacerlo potable, cómo hacer de él una bebida que revigore en lugar de vencer, vertiendo el delirio de su efervescencia? A Dioniso le corresponde el derecho real de civilizar el vino, de amasar la máscara de Akratos. Anfición mira, observa al dios que realiza la gran mezcla en el gran vaso llamado crátera, que celebra el primer banquete, instituyendo de golpe las buenas maneras. En adelante, por gracia de Dioniso, lo dicho de Anfición será regla en el banquete: después de haber comido alimentos sólidos, carne y pan, que se ofrezca a cada uno un dedo de vino puro a

he avergonzado en la vida porque descubría a mi alma sin atreverse a hacer lo que la más alta locura —la esencia de la vida— me gritaba que debía hacer. Empero, nunca me avergoncé tanto como cuando estaba delante de Zorba”.

fin de gustar y probar su poder, la *dynamis* del dios Benévolo. En cuanto al resto de la crátera, sabiamente escondido, dosificado a la medida de los convidados, del lugar y de la estación, los bebedores consumen tanto como quieren, siempre quedarán sanos y salvos (76).

Al sostenerse en esta epifanía de lo *dionysion*, el convivio suporta todo un ritual que gira en torno a una verdad humana arcana (Vélez 2011 138). Pero, mémbrese, se trata de apenas una de sus fases. Esta faz civilizadora y dietética consiste apenas en un Dionysos adormecido en Ática, según Detienne, y, en el resto de la Hélade, por fuera de los convivios moderados, “por cada cántaro de vino aguado diez fuentes de vino puro lo cortejan” (81). Por fuera, el resto de la Hélade baila sus *zeibékikos*, ἐκπηδῶντας, ejerciendo el acto del *ekpêdân* (Detienne 101).

Un convivio cívico en pleno, pues, acaso pueda entenderse como un espacio ritual en donde se abandonan las reglas del ágora y en donde se ingresa en un espacio intermedio, que aunque toma lugar en una casa, tampoco puede reducirse a un ritual que queda aminorado a las leyes íntimas del οἶκος. El convivio rompe ambas leyes: no se trata de los rituales públicos ni de los privados. Se genera un nuevo espacio efímero. En ese espacio, al parecer, confluyeron representantes de las verdades humanas más notables, y, sobre todo, se sostuvieron en pie Sócrates y los dionisios.

Un convivio será la procura de un pequeño claro de bosque, en la casa de un amigo, un lugar íntimo para poder abrirse y, si es del caso, luego, salir ebriaco a ostentar la apertura por la polis asustadiza y moralista. Un convivio acarrea un tránsito de la rigidez política pública, de la sobria gravidez pasando por la palabra animada que gira en torno a la verdad ya con sabor a vino, hasta llegar a la algarabía, al furor y a la insensatez. ¿Si no, para que se denominaría *συμπόσιον* a la segunda parte si no se trataba de “combeber”, de un *συμπίνειν*? La ebriedad podía constituir al simposio, podía convenirse como fin del mismo.

A un convivio se va a beber, a comer, a oír música, a reír, a vivir, a que aparezca lo imprevisto. Un convivio rompe la cotidianidad porque no se habitan las leyes establecidas cotidianas. Surge un nuevo espacio para que cada quien, al asistir, surja diferente de lo que es o se ha creído ser en la cotidianidad. No se explicará más porque la metáfora del convivio, del comer, del beber, de la amistad, de la música y de la ebríe-

dad ha de ser una experiencia humana universal. Quien no la entienda porque no la ha vivido, quizás es indigno de seguir leyendo estas letras. ¿Y es que el autógrafo es más digno? Es, en cuanto experimentado en lo humano, un cualquiera más.

Al convivio solía llegarse invitado, pero, como se aprecia en el texto platónico y en *La Odisea*, había lugar para que los advenedizos —desde luego contando con la aprobación del anfitrión— pudieran ingresar, respetando así la antigua ley de la hospitalidad de la que ya se ha versado aquí. Usualmente, debía asistirse portando algún presente, pero se constata que todavía para los tiempos de Aulo Gelio, en Atenas, se podía llegar al convivio con la buena intención de dialogar sin más o para indagar la verdad sobre algún asunto “coniectabamur ad cenulam non cuppedias ciborum sed argutias quaestionum” (Gelio VII: xiii, 1)⁴

Durante el σύνδειπνον, se podía disfrutar de algunos enigmas triviales y hasta de juegos de lógica, “quaerebantur autem non gravia nec reverenda sed ἐνθυμάτια quaedam lepida et minuta et florentem vino animum lacesssentia” (*Id.*, 4).⁵

Vasilios E. Móskovi⁶ describe que los antiguos griegos no solían beber vino durante la primera parte del convite, es decir, desde el momento en que se saludaban y mientras comían. El vino ingresaba en el simposio para libar en honor del Buen dios (Ἀγαθὸς δαίμων) o de la diosa Hygeia (Πλούταρχος 2003 6) en el breve intersticio entre la finalización del σύνδειπνον y el comienzo del συμπόσιον, momento ritual en donde se dejaba de comer para iniciar, hecho esperadísimo, a hablar para deliberar, para discutir: “eratque initium loquendi edundi finis”⁷ (Gelio VII: xiii, 3). El vino, que junto con la leche, el aceite y la miel se consideraban las principales ofrendas y exvotos en el mundo épico y

⁴ “Aportábamos a la cenilla no golosinas comestibles, sino sutilezas para indagar”.

⁵ “Mas se indagaban, no cosas graves y respetables, sino algunos (pequeños entimemas) placenteros y menudos estimulados del ánimo chispeante por el vino”.

⁶ La siguiente descripción de cómo acontecían los simposios es casi una traducción literal de la introducción a *El simposio de los siete sabios de Plutarco* que escribió Vasilios E. Móskovi (Πλούταρχος 2003 6-8).

⁷ “Era el inicio del hablar y el final del comer”.

religioso, anunciaba la entrada de la mirada divinal y, desde luego, de la palabra que debía dirigirse conforme con la entrada dello.

Clarifíquese. ¿Qué significaría que los dioses ingresen al simposio cuando —se observa claramente en la vida de casi todos los antiguos— que aquéllos estaban allí delante, siempre presuntos, preexistentes, rectores, imperantes? Deber del ser humano al advertirlos, al notarlos, acompañarse con ellos, bailar con ellos, intentar cuadrarse con ellos; deber suyo al presumirlos, al darlos por sentados como rectores, declarar públicamente su consentimiento. Libar supone pactar que se los ha reconocido, que se los presume como lugar de verdad presente y activo, hacerlos testigos y partícipes. Más que hacerlos entrar al simposio sería más propio decir que la libación, que las dedicatorias, convierten el momento en un acontecimiento, reconociendo que la cotidianidad pierde su indiferencia, mejor, que nunca ha sido indiferente, pues cada instante es un intento por abrazar su condición absoluta con esa manera particular de la dignidad, la ἀρετή. Pero, mémbrese, se va al simposio a surgir, a abrirse uno mismo. El convivio será experiencia humana para vérselas con una nueva verdad. Lacan dirá que esta entrada de los dioses, en plural, sería “un modo de revelación de lo real” (57), pero también añade que la función del filósofo sería la de negarlos para imponer otra dimensión de la verdad, otras reglas de la verdad, verdad de la filosofía, quien aunque dice ampararse en la noción de lo divinal, subvierte la tradición, remueve la tradición, usando sus mismos términos, pero resemantizándolos.

El segundo momento, el συμπόσιον propiamente dicho, ostentaba unas reglas, unas manifestaciones particulares. Era el punto medio, una mitad, una μέση transitoria entre una sobriedad discursiva y política que se instauraba en el σύνδειπνον y una embriaguez disoluta. Consistía en el segundo tercio en donde la palabra lúcida y los primeros efectos vinales de apertura convenían y se manifestaban bajo ciertas reglas agnósticas o erísticas.

Algunos podrían entender a la ebriedad como una irrupción dentro del simposio y no como parte constitutiva suya, como una “subversión de todas las reglas del banquete” (Lacan 54), tal como la tradición quiere indicar. Mas es una consideración que habría de afinarse. Estas interpretaciones parecieran declarar que quienes las hacen jamás vivieron en el Mediterráneo. Si bien la intención del texto platónico parece ser la del

ensalzamiento de la sobriedad socrática y de su dominio propio, de su ἐγκράτεια (puesto que el vino no le hacía efecto), ello no permite concluir de inmediato que en el simposio, como costumbre, como τελετή, interpretara a la embriaguez como una irrupción o como un extravío, pese a los esfuerzos de Erixímaco en *El simposio* por declarar como ὕβρις a la embriaguez (176c-d). ¿En cuál reunión humana la fluencia libre del vino es un despropósito? Recuérdese que la filosofía, pese a los dos siglos anteriores a Sócrates, todavía era una novedad contundente que estaba luchando por el lugar de la verdad en la cultura. Si la embriaguez no fuese una posibilidad, si estuviese proscripta, entonces, ¿para qué rociar con el simposiarca cuánto de agua se le pondría al vino?

Debería recordarse en este contexto la citación de Plutarco que transmite Walter F. Otto: “el vino elimina todo lo servil, temeroso e innoble del alma y enseña al hombre a ser más sincero y noble con el hombre” (111).

Mémbrese que se conoce que al inicio de cada simposio, deste segundo momento ritual, se concertaba con el simposiarca de qué modo se haría la κρύσις del vino, es decir, cómo se concertaría la medida de agua y de vino, dependiendo de qué tan pronto se deseaba amenizar la plática y qué tan dispuesto se estaba a la embriaguez (176a). Es decir, se negociaban la celeridad y las posibilidades de la inexorable embriaguez. ¿Se llegaría sólo hasta una εὐθυμία, se dilataría la μέθη o se la aceleraría?

Asistir a un simposio implicaba girar en torno a la pregunta por la embriaguez o consistir yendo decidido a ella. Es decir, decisión ante la apertura y ante la disolución de sí.

Quizás la concepción de la embriaguez como irrupción se deba a que algunos interpretaron, desde tiempos clásicos, a la obra platónica como paradigmática y luego, ya en evos ulteriores, en la era helenística y en la Roma republicana e imperial, se apropió al nombre simposio o convivio cual denominación para todo el evento cuando los grecos atenienses de tiempos pericleos discernían tres momentos antes dichos siendo el simposio la segunda fase. Mírense las referencias a los simposios, por ejemplo en Séneca o en el *Enquiridión* de Epícteto, por dar un par de parvos ejemplos. Otro desacierto acaso haya al generalizar de un texto una costumbre universal e idéntica a sí misma a través de los eones. Tampoco aquí se cree que la interpretación del texto platónico

sea la de querer imponer sólo a la sobriedad y a la jovialidad lúcida de Sócrates. Los demás personaje tienen una dignidad dentro del diálogo.

Es cierto, en todo caso, y valga una aclaración inicial, que la entrada del vino en este segundo momento no supone de inmediato el ingreso de una pea sino, más bien, del permiso, de la instalación de una procura para una particular apertura. Ni el vino ni sus efectos constituyen una irrupción así como todo el convivio, cuando lo llamamos un ritual, no era un acto rígido. Coincide con esta visión del convivio Ludwig Edelstein cuando afirma, justamente hablando de la seriedad de Erixímaco: “The banquet is not a solemn affair”⁸ (88). Más fácil, se considera aquí, se habría considerado un desatino no incluir al vino en tal reunión. ¿Es acaso concebible en el mundo mediterráneo antiguo, y hasta en el actual, una circunstancia sin el vino que abre, ablanda la mente y que endulza los ánimos? Éste facilita una apertura en donde puede invitarse, en donde puede atraerse a sí, a lo divinal. El vino, al abrir, contacta a lo divino con lo humano, abre una puerta, ingresa una disposición: la ἄνοιξις.⁹

¿Qué para los antiguos, de entre todas las posibilidades de la vida humana, era considerado falta de divinidad? La vida humana toda una respuesta ante lo divino de cada acontecimiento. Amar, reír y hasta embriagarse tenían su lugar dentro de las posibilidades de la expresión de lo divinal. Se puede reír divinamente, se puede amar divinamente, se puede hasta embriagarse divinamente, tal como hay momentos en donde los naranjos frutecen y otros en donde las golondrinas anuncian la primavera. Todo lo que acontece tiene cabida y, por ende, dignidad.

⁸ “El banquete no es un asunto solemne” (87). Si lo llamamos ritual, entiéndase no en el sentido litúrgico, como acaece con la misa cristiana, sino tal como lo comprende la arte semiótica, en donde la cotidianidad está llena de rituales. Verbigracia, invitar a un amigo a comer a casa, ¿no precisa de un ritual? ¿preparar la casa, saludarlo al llegar, servirlo, mostrarle la hospitalidad, llevarle los alimentos, indicarle que no debe ayudar a servir ni lavar luego los platos, decirle que no debió molestarse al traer viandas y demás? El convivio no es una liturgia, pero tampoco está desprovisto de la presencia de las deidades, que, en la antigüedad, se suponían en todas partes, en cada acto, en cada espacio.

⁹ En cuanto a la apertura hacia el ser, vid. Heidegger 1987; 2007; 2010 y 2014 y, así mismo, la ἄνοιξις como postura ética y estética, vid. Chalavazis 2017.

En otros verbos, si en la vida se puede reír, se puede amar, se puede embriagarse, es porque ello está dispuesto dentro de los modos de vida divinal. No existía en la antigüedad un juicio moral único contra tal o cual actividad humana. Lo divino también reía, también amaba, también implicaba una sensación de embriaguez que se verificaría en la manía y de la que se encargaría, por ejemplo, la mística. En tiempos socráticos todavía se constatan los empeños por escrutar cómo habrían de entenderse las diferentes posibilidades de la existencia, siempre un acontecimiento con lo divinal. Así, pues, que la embriaguez o la bebida no eran desdeñados en sí, sino que el ser humano, el filósofo, estaba conminado a saber en qué momento y de qué modo era propicio, era acorde con lo divinal, obrar tales actos, decidir tales actos. Las inquisiciones filosóficas, entonces se fijan en definir qué será lo divinal, cuál su metro, qué será el *κατὰ φύσιν* o el *κατὰ θεόν* por un lado, y, sucedáneo de aquéllo, en qué momentos y de qué modo debe obrarse para poder ser digno de la divinidad, por el otro.

De hecho, el ingreso de Alcibíades al recinto no debe considerarse cual una irrupción en el sentido del acaecimiento de un evento desagradable que arruina el “protocolo”. No hay tal cosa como un protocolo propiamente dicho en el convivio. Allí, se ha dicho, se venera a la cotidianidad como posibilidad de lo divinal. Nadie en el lugar parece molestarse por la llegada abrupta ni, realmente, parece haber entendido el arribo de un ebriaco como una suerte de blasfemia y, mucho menos, como un mal aparecido al que hay que tratar, con disimulo, de sacar o de esconder sin entorpecer la fiesta. Muy al contrario, se noticia que en un banquete en pleno siempre se daba cabida a la hospitalidad, la ley de Zeus por excelencia, a la amistad, al reconocimiento de la dignidad del noble, se permitía a lo súbito y a lo inesperado. Igualmente, puede entenderse el evento como que, incluso en donde la conversación tiene lugar, también puede aparecer Diónisos. Diónisos, al ser un dios, también tiene cabida. Allí, la *ξενία* revela siempre una *φιλοξενία*, todo lo *αἴφνης* una *φιλοξενία*, un guiño a Zeus, una inclusión y operación de su ley.

Sólo podría entenderse la irrupción de Alcibíades como una “subversión de todas las reglas del simposio”, retomando las palabras de Lacan ya antes citadas, no en cuanto a la comisión de una profanación, sino sólo en cuanto Alcibíades no se encontraba presente cuando se pactaron las medidas de agua y de vino para instaurar la duración del

συμπόσιον, cuando se había convenido no beber puesto que algunos comensales venían padeciendo la resaca gracias a la celebración del día anterior. Entiéndase aquí irrupción, no por el ingreso de la ebriedad, sino porque quiebra un pacto.

Se sugiere en estas letras que podría entenderse al convite en pleno como el tránsito paulatino, contante y regulado en algunos momentos, que ambula desde una φιλία del λόγος grave y sobrio para devenir en una φιλία de la embriaguez; quizás pueda ser comprendido como el lento tránsito del agua pura a la embriaguez pura, como el tránsito ritual de una cotidianidad sostenida por una φιλία, eso el convivio en pleno.

El tercer momento, el de la ebriedad, de la μέθη, el de la extrema permisión y disolución, cuya culminación se efectuaba en el κῶμος, se disfrutaba en la casa del anfitrión pero culminaba por fuera. Si el buen ánimo del simposio reinaba, podía postergarse la ingesta de vino y la conversación hasta la aurora. Se culminaba con una libación a Hermes, dios del dulce sueño, prodigado de una parva muerte. Un κῶμος solía contar con una ronda de flautistas, de mujeres con crótalos y bailarinas que, en la calle, cantaban estridentes ditirambos dedicados a Díónisos cuyos temas podían dedicarse a la luna, a lo divinal, a lo femenino o a la negra noche. Esta comparsa contaba con la participación de sirvientes puestos por el simposiarca, para que velaran por que cada invitado llegara a salvo a su casa. Se consiente con la expresión de Edelstein, no sólo para entenderla en el contexto del convivio antiguo, sino de las reuniones contemporáneas, tan parecidas a aquéllas: “Those who are present are determined to have their fun”¹⁰ (88).

A su modo, los convivios en pleno se parecían a las tragedias áticas, también éstas festividades iniciaban con una sobriedad que iba conduciendo a los espectadores a la catarsis (si le creemos a Aristóteles), al concernimiento para desembocar en la risa o en la sátira (luego de la presentación de la tríada dramática usual). También la asistencia a las tragedias constituía en un tránsito de la sobriedad al deliquio. Ir a comer y a beber a la casa de un amigo es, siempre, permitirse el desparpajo, la confianza, la expresión de la alegría de la compañía y de la gratitud por vivir.

¹⁰ “Aquellos que asisten están resueltos a tener su [porción de] diversión”.

En cada estadio del convite se iban padeciendo las consecuencias de las condiciones que cada cual suponía. El ser humano iba notando su devenir, iba notando y participando su propio cambio.

El simposio propiamente dicho, empezaba con la anunciación del vino que se dedicaba a los dioses. Primero, vino para aquéllos; luego, para los mortales que los admiraban. La libación, la *σπονδή*, le indicaba a los participantes, a modo de eje, que se iniciaba la segunda fase en donde el buen ánimo, *εὐθυμία*, debía cundir conforme con los efectos del vino, se enseñaba que se pasaba de un momento a otro, paso que no se daba sin la presencia ni sin la anuencia de lo divinal. Este era el momento del diálogo animoso pero todavía racional, donde pudieran los circunstantes empeñarse en el arte de la argumentación, de la deliberación, de la tendencia hacia alguna verdad.

Cuando hoy se habla de un ritual religioso, mucha gente puede llegar a asociarlo con la seriedad y con la imposibilidad de salirse de una especie de libreto establecido, pleno de símbolos, pleno de sentencias y de repeticiones. Aunque la antigüedad no se exentaba dello, en el convite, acto ritual que nos interesa, se daba de diverso modo. Si bien pueden evidenciarse ciertas leyes, ciertas normas, ciertas repeticiones llamadas a significar y a mantener un significado, podría afirmarse que, ya que toda la vida del antiguo se constituía como una especie de convivencia con los dioses, de un *συζῆν θεοῖς*, el ritual particular del convite era ritual en cuanto celebraba la cotidianidad, la comida, la música, la bebida y el diálogo fraterno conformaban también el mismo ritual. En otros verbos, la vida humana toda era tratada como una *τελετή*. Así pues, la cotidianidad, la comida, la risa, la bebida, la compartición de las ideas, los desatinos, también concernían a los dioses. Expresóse ya, decir *τελετή* consiste en incluir, en suponer presente siempre, al lugar de la verdad absoluta, de la verdad divinal y ejecutar la convivencia, bailar el sainete.

Para el antiguo, la vida toda, en sus espacios íntimos y públicos, en sus desmanes y en sus continencias, en sus trivialidades y hasta en sus trascendencias, implicaba un contacto con lo divo. No se restringía a un espacio único, aunque, es cierto, existían rituales políticos (de las polis) o transpolíticos (de varias polis) que tenían un carácter de relevancia y, desde luego, había festividades legítimas que honraban a determinado dios o fenómeno divinal. Sin embargo, la vida (y hasta la muerte) siem-

pre tenía un carácter sacro. Así pues, que puede afirmarse que el convite en pleno constituyera un ritual. Más bien, la pregunta que debe hacerse el lector no es si el convite en pleno es o no un ritual, sino que debería interpelarse contando con el hecho de que la vida entera es un contacto con lo divinal, un enfrentamiento ante lo divinal, un tener que darle cuenta a lo divinal y un tener que darse cuentas ante lo divinal, qué implicaba, en la vida toda sacra, que se celebrara sacramento a lo divinal en un convite.

Con que existieran las dos primeras partes del convivio (σύνδειπνον y συμπόσιον) se estaba ejecutando el ritual y honrando a los dioses. A diferencia de otros rituales oficiales, el convite en pleno se diferencia en la permisión del fluir, dígase de algo así como la individualidad, de la posición personal de cada quien ante lo religioso. En un convite, se responde por lo que cada quien es, por lo que padece y del modo en el que lo padece. Los dioses son testigos. La risa, los chistes y la diversión hacían parte de lo sacro y de lo pertinente en este espacio, así como también el riesgo de la exposición personal ante la existencia, ante el otro y ante lo divinal.

Vasilios E. Móskovi (Πλούταρχος 2003 6) describe que una vez terminaba la primera parte, el σύνδειπνον, los sirvientes retiraban las mesas, limpiaban el piso y traían agua con σμῆγμα (*smégma*), un jabón aromático que recibía su nombre de las esencias mezcladas que lo conformaban o ya del acto de frotar para limpiar, σμήχω o σμάω (*smēchō* o *smáō*). En tiempos épicos, narra Móskovi, los comensales se sentaban en taburetes llamados *diphros* (δίφρος) pero para los tiempos de Pericles ya los atenienses se recostaban en lechos largos, las κλῖναι (*clínai*), luego de que los sirvientes les retirasen los calzados y les lavasen los pies. Los triclinios eran mullidos y contaban con una almohada. Se disponían en forma de π, Π, de modo que los comensales se vieran los rostros y pudieran tenderse en torno a la comida y de la bebida que tendrían en unas mesas de centro. Se solía aromatizar el ambiente durante todo el acontecimiento y se les disponían coronas a los invitados, usualmente de hiedra o mirto.

Debía nombrarse a un simposiarca, es decir, a un encargado de liderar el evento, de elegir los poemas y las canciones que se escucharían, de escoger los juegos con los que habrían de divertirse los convidados en la primera parte; luego, también debía disponer cuánto vino se toma-

ría y velaría porque se cumplieren todas las normas sacras (εὐκοσμία), inclusive en la última fase del convite. Usualmente el dueño de la casa fungía de simposiarca pero también podía nombrarse a un invitado especialmente para ello, ya con previo aviso, ya de manera espontánea durante el evento.

Como se ha aclarado, se llamaba simposio realmente a la segunda parte desta τελετή aunque luego de que los romanos calcaran esta costumbre, se hablaba de simposio o convivio para referirse a cualquier reunión doméstica en general, fuese o no de carácter ritual.

En el simposio propiamente dicho, el vino se servía mezclado (κεκραμένος οἶνος) aunque podía iniciarse con un poco de vino sin mezclar (ἄκρατος οἶνος) si así se decidía. Se comenzaba con salmodias, que podían ser un peán dedicado a Apolo u otro canto a otra deidad electa. El vino se mezclaba en el cráter (o cratera) y solía consistir en una mezcla de tres de agua por dos de vino. Los invitados obtenían su vino en su vaso cuando los οἰνοχόοι (vertedores del vino), o también llamados οἰνηποὶ θεράποντες (sirvientes vinales), se los servían a la orden del simposiarca.

En verano se enfriaba el vino con nieve traída de las montañas en un recipiente especial, el ψυκτήρ, *psyctér*. Los vinos más afamados eran los de Tásos, Lesbos, Naxos y Quíos. Se ofrecían como entremeses frutos secos, panes, quesos, aceitunas y pescados salados. También tenían lugar juegos, acrobacias, prestidigitaciones, presentaciones de comediantes, flautistas, tañedores de lira y hasta bailarinas. Se solía jugar a las adivinanzas y a los enigmas y quien no los solucionase debía tomar una copa de vino salado como pena.

No todos los convivios debían versar necesariamente de un tema específico, sino que podían cruzar varias temáticas (Gelio VII: xiii, 5-12). A veces, la reunión tendía más a la relajación y a la diversión; no obstante, mientras más noble fuera la casa que atendía, mientras más ilustres sus comensales, más se ponía de relieve el ritual divinal y la discusión de temáticas excelsas.

A medida que la costumbre fue refinándose en Atenas y conforme fue representando un acontecimiento religioso e intelectual importante, es decir, cuando se llegó considerar a los simposios como emblemas de élite, los temas filosóficos, literarios, culturales o sociales se fueron haciendo casi obligatorios. Este es el caso de *El simposio* platónico, en donde se elige versar del Eros.

Cuando Lacan afirma en el párrafo antes citado, que “cada uno aporta su cuota” (31), puede interpretarse como una cuota ante la verdad, cuota de verdad propia de la que puede dar cuenta el λόγος (palabra o, también, lo inefable pero ordenado). Aquí, el riesgo de la palabra revela la postura ante las pasiones y ante lo divinal. He aquí que el simposio, como segundo momento pero también como ritual pleno con sus tres fases, puede constar y contar como una *philología*.

Mémbrese, en todo caso, que la verdad fablable, que la verdad que toca, de algún modo, a lo eterno y esencial, no es el único modo de verdad. La verdad no es sólo verdad semántica. Ya se ha referido en el apartado anterior. La verdad, básicamente, es factible, es exequible, se actúa y muchas veces no resulta semántica sino *pathética*; mejor sería clarificar que muchas veces no resulta verbal y que, si verdad tiene sentido para el antiguo, es porque tiene fines *pathéticos*. Recuérdese que el λόγος, la palabra, es una acción en sí misma, no es una στάσις en cuanto algo estático, sino que es puro ῥῆμα. Destáquese aquí, entonces, la importancia del vocablo *philología*. Por eso, hablar, cavilar o esforzarse por el diálogo supone ya una acción, acción que tiende a comprender una verdad a través de un sentido y de un orden; hoy se diría, a través de una lógica. Mas, se insiste, la verdad no sólo es fablable, no sólo semántica y que es eminentemente pathética. La *philología* engloba ambas vertientes. Se versará dello un poco más adelante. La verdad tiende al pathos. La palabra será medio para saber de él y para poder cambiar de modo de padecer si es el caso.

Sócrates y la obra platónica llegaron a causar tanto impacto en la cultura que la forma y la estructura del libro *El simposio*, así como la descripción de la estructura del evento mismo, llegó a convertirse en un género literario. Mósкови lo describe deste modo: “Ἀπὸ αὐτοῦ τοῦ εἶδους τῆς συμποτικῆς-πνευματικῆς συγκεντρώσεως γεννήθηκεν ἡ συμποσιακὴ φιλολογία, νέο λογοτεχνικὸ εἶδος τὸ λεγόμενον ‘Συμπόσιον’· τοῦτο μεταδόθηκε ἀργότερα ἀπὸ τοῦς Ἑλληνας στοῦς Ρωμαίους”¹¹ (8).

De seguro el lector habrá notado que aparece el término filología en griego en el pasaje. Allí, el término se refiere, más que al concep-

¹¹ “Esta clase de reuniones simpósico-espirituales nació la *filología* simpósica, nuevo género literario llamado ‘Simposio’; este se transmitió de los griegos a los romanos”.

to filosófico que desea proponerse aquí, a su acepción vulgar; esto es, “tendencia o hábito para hablar de algo”, “intención amable de versar de algo”. En este capítulo se intentará mostrar de qué modo, más que una vulgar filología puede evidenciarse una *philología* como concepto filosófico.

Debería distinguirse al simposio como ritual, como τελετή, de cualquier invitación casual a comer en casa de un amigo, aunque, como se dijo, todo encuentro amistoso se consideraba grato a la divinidad y, en cierto modo, todo agrado tal consistía ya en un ritual. También deben distinguirse de las reuniones de los clubes o λέσχαι, de las que se generarían las *collegia* en Roma, muy comunes en el Ática y de las demás consistencias donde los varones ilustres confabulaban o tertuliaban, llamadas ἐταιρῖαι, así como de los convivios familiares (Gelio II, ii: 9). Igualmente, debe decirse que inclusive los asuntos más cotidianos como las cenas familiares estaban llenas de reglas tradicionales y rituales.

Deste género literario simpósico, harto extendido en la antigüedad luego de Platón, la inconsiderada historia salvó apenas seis obras: los simposios de Jenofonte, Platón, Plutarco, Luciano, Ateneo y Metodio el cristiano, obispo de la Patara licia (Arsínoe).

A continuación, mentarás de algunas factibles φιλολογίαι en el convivio que describe Platón, el cual tiene lugar, al parecer, en enero del año 416, cuando Agatón tenía 36 años, conforme con lo expuesto rigurosamente por Martha C. Nussbaum (237) en su libro *La fragilidad del bien*, exactamente en el capítulo “El discurso de Alcibiades. Una interpretación del Banquete”.

De la *philología* en *El simposio* platónico

El λόγος en su vastedad

Se mentará entonces de la φιλία que tiende hacia el λόγος y que lo reconoce. El lío ahora es saber qué entiende todo el que tiende hacia él y qué cree reconocer en él. Esa es la pregunta de la φιλολογία tal como se

la entiende en este texto y que, en últimas, revela la dimensión moral¹² de la lengua greca.

¿Qué el λόγος en su vastedad para un antiguo? En primera medida, el λόγος —término que aquí interesa por establecerse como el escopo de la φιλία para poder versar de φιλολογία— puede ser lo que se recibe en primera instancia. El λόγος será lo recibido; literalmente, λόγος receptum [est]; es decir, todo λόγος será un *recepto*. Evidenciará la existencia del Otro, de lo Otro y de otros, permitirá la notación de que se llega a un mundo legado.

En segunda medida, el λόγος supone una ordinación, una intención, una ley. Se insistió en el primer capítulo que el λόγος greco fue quizás una interpretación, un giro semántico a la anterior y ancestral concepción de la *physis*,¹³ una propuesta esperanzadora de los primeros filósofos que la tradición suele denominar presocráticos.¹⁴

En tercera medida, en el λόγος se habita, se mora. No sólo se recibe, como quien se hace a un obsequio para disponer de él porque, con los objetos, el sujeto que recibe no coincide con el objeto recibido mientras, en este caso específico, se recibe una dimensión en la que se ingresa y que, simultáneamente, funda y constituye. Con el λόγος se accede a una morada y, es justamente en aquélla, en el proceso mismo de la recepción, el receptor se inaugura como tal, se hace tal, morando (estando) en lo que lo recibe (que es a su vez lo que le fue dado) y siendo en lo que se recibe. El λόγος consiste en un topos que se recibe para caminarlo, para ser en él.

¹² Moral en términos lingüísticos y nietzscheanos, es decir, de la estructura de la lengua en sí. Por eso, el intento de un hermeneuta ha de ser interpretar la moral, el lugar de verdad y los marcos lógicos de cada texto, de cada hablante. La moral, la definición de verdad en la que se apoya el hablante termina determinando qué va a entender por cada vocablo.

¹³ Afirma Diana Lucía Madrigal Torres en su texto *La filosofía en Grecia: un encuentro entre mythos-λόγος*: “De acuerdo con su sentido etimológico, λόγος comparte con mythos el sentido de palabra, de narración, pero en el transcurso de la época arcaica, el término λόγος experimenta un giro semántico en la medida en que se fundamenta en la filosofía” (Muñoz 2009 15).

¹⁴ Para entender de qué modo la semántica filosófica esperanzó y acercó la noción de physis, vid. el primer apartado deste trabajo.

Derívese desto último una cuarta medida: en el λόγος se mora para advertirse del λόγος y para ser en el λόγος; el λόγος será un objeto, un medio y una posibilidad de ser. Para el antiguo se mora de dos modos: primero, en el λόγος como *physis* exótica, advertible y notable; segundo, allí como atributo, *esótico*, cavilable, indagable y hasta poetizable. Ser y morar resultan de lo mismo para el humano,¹⁵ de su participación del λόγος y de su posibilidad particular dada por los límites en los que el λόγος estatuye a lo humano.

El λόγος como primera morada, aquesa que aquí se llamó exótica, yace (κεῖται) como manifestación natural, como lugar, como topos exótico en cual se mora, con el cual se correlaciona el sujeto, del cual depende¹⁶ y desde el cual se funda. El λόγος será fundamento. La natura toda actuará al λόγος, lo demostrará, será parte suya verificable y, a su vez, signo para inferirlo.¹⁷

El λόγος no sólo se infiere a través de los fenómenos en un topos, fenómenos externos al observador atento, sino que también puede ser considerado como un atributo ínsito del ser humano, lo que equivale a decir que la humanidad misma sería un fenómeno vivo, otro fenómeno vivo, pero atento de sí mismo, fenómeno del λόγος universal. A aquél atributo *lógico* el mismo ser humano puede observarlo, puede atenderlo. Dese atributo *lógico* se goza, se participa y hasta se fruye (intención mística y última¹⁸ de la filosofía: un vivir místico, advertido y padeci-

¹⁵ Morar consistirá necesariamente en un ἐθίζειν, lo que habría de redundar en un φιλεῖν.

¹⁶ El λόγος como κείμενον, pues.

¹⁷ Si bien los entes, las cosas y los fenómenos no son el λόγος en sí, evidenciarían su existencia y su obra; esto explicaría su estar, su ser, su actuar y su aparecer. El λόγος sería entendido como causa de todo lo que es y está, de todo lo que se aparece y de todas sus interacciones. El λόγος se verificaría en la ἀρμογή de la natura, en su pretendida συναρμογή. La armonía, condición de la natura toda, acompasamiento de la natura, no sería más que la consecuencia y la evidencia del obrar del λόγος. La profesora Diana Lucía Madrigal Torres, postula de hecho “que todo cuanto existe en el dominio de la physis es susceptible de ser explicado en términos de λόγος” (Muñoz 2009 17).

¹⁸ El adjetivo “último” refiere aquí no sólo a lo ἔσχατον, como quien habla de un peldaño último al que se accede luego de ascender largamente por una

do). En el ser humano, en cuanto al ente que es dentro de la natura, se instituye el λόγος con una condición singular que lo hace hombre tal como al pez ese mismo λόγος lo torna pez o al menos, si no es la causa de las causas, le permite ser pez al pez dentro del mundo.

“Cuando el pensamiento griego se propone explicar cómo se ordena la physis, también está buscando, de cierto modo, dar explicaciones

escalera, como quien habla de un lugar que se vislumbra a lo lejos no se refiere a eso exactamente, sino que se mienta de lo último como el alcance del límite extremo tras del cual no queda más nada que pasar, ver o percibir, como muro hacia el cual debe empujarse el sujeto. Así entendido, lo último en este contexto se refiere al τέλος como el cabo, que más que ser lo último como quien entiende a una meta luego de un trayecto, remite directamente a lo que está puesto desde el principio, como a priori, es decir, que el τέλος coincide aquí con la αἰτία, con la ἀρχή. Sea lícito notar aquí que la filosofía entonces sugiere un “arrinconamiento” del sujeto, anhela conducirlo al τέλος que venía yaciendo allí, tanto fuera del humano como dentro del humano; ‘arrinconar’ significa aquí empujar hasta el límite último, llevar hasta la inevitable apertura. La filosofía no señala únicamente un “último” para indicar un “allá”, un “a lo lejos”, una “lontananza”, sino que, sobre todo, propiciará una jovial apertura para advertir que aquese ‘más allá’ preyacía en un aquí y ahora, en mí, en ti, en todos *a priori*. Nuevamente atestigua el lector la posición esperanzada del filósofo, tendencia *philica* que, en vez de separar, de alejar, acerca, iguala y hace asequible al mundo y a la vida. ¿Qué será este empuje que “arrinconona”? Pues el logro de una apertura que permita ver y padecer lo que está allí desde siempre, en últimas, empujar para vivir, para padecer, para vivir la experiencia habiéndose abierto. De esto se ha dicho ya en el contenido del texto. A esta apertura se la llama filosofía, una tendencia hacia una vida práctica y posible, a un empeño constante bajo los límites humanos. Conclúyase ahora, una vez húbosese expuesto todo aquesto, que la filosofía entonces quiere advertir (avisar) y procurar en el otro una advertencia (una percatación, un darse cuenta), del λόγος universal, exótico *physico* y esótico. Aquélla percatación no puede presumirse escatológica en el sentido en que los cristianos comprenden este vocablo porque la filosofía socrática no versará de los últimos tiempos profetizados, hecho que para el cristiano se correlaciona con una salvación del alma (la soteriología cristiana tal lo expresa) y que culminará corroborando la veracidad de sus Escrituras sacras. El ἔσχατον filosófico coincide con un *telos* que lo ha sido desde siempre, cual ἀρχή: el principio rector y primoroso que fue lo primero y que se manifiesta en toda la diversidad, en toda la historia.

sobre la naturaleza del hombre y la manera como este puede concretar un ideal de orden en su propio mundo” (Muñoz 2009 17), clarifica la profesora Muñoz.

Cuando se suele denominar ἔλλογον ὄν al humano no pretende ello abstraer al resto de los entes del λόγος, sino mostrar que el ser humano participa del λόγος como ente capacitado para dar cuenta de sí mismo y del λόγος en sí. Hadot resulta esclarecedor cuando declara: “No existe más que una única Razón en nosotros y en el Cosmos”¹⁹ (Hadot 2015 71). Así, cada que la filosofía pide una introspección, un conocimiento de sí, un retraimiento, en realidad pide el reconocimiento de lo más íntimo que resultaría lo más cósmico: el reconocimiento del λόγος en sí.

Para el humano, el λόγος permite y atribuye la razón, el λογισμός; consciencia del λόγος, consciencia de sí pero, a su vez, la consecuencia esa consciencia, el modo de obrar, de pensar, modo razonable, modo lógico de pensar, de pensarse, de situarse. Así, la φιλία sólo puede obtenerse, puede obrarse, como el mayor logro del λογισμός (como una virtud, entonces), manera consciente de situarse ante sí y ante el mundo, como modo de morar. Así, todo φιλεῖν será un λογίζεσθαι, declarará una decisión por morar y ser con el recepto, supondrá una armonización. No hay armonía posible sin la ejecución y la esencia de la φιλία. Él, el humano, el único ente aparentemente capacitado para inferir al λόγος subyacente en toda la natura, para atravesar al fenómeno con perspicua-

¹⁹ Aunque viene hablando de la escuela estoica para luego hablar del Manual de Epícteto, esta afirmación hadotiana sigue sirviendo como definición para lo que desde Sócrates se venía entendiendo como Λόγος. “De ello se deduce, por lo demás, que nadie es malvado por gusto. En efecto, los hombres prefieren naturalmente el bien, pero se equivocan sobre la definición de la naturaleza del bien. La virtud equivale por tanto a ‘sabiduría’ y el vicio a ‘ignorancia’, según el principio socrático. Pero por sabiduría cabe entender un conocimiento que compromete la totalidad del ser, la totalidad del alma. No se trata exactamente de un saber teórico, sino de ‘darse cuenta’, en el sentido con mayor alcance de la expresión, de que el bien consiste en obrar conforme con la recta razón, es decir, al margen de nuestros egoísmos y de nuestros intereses. El tercer principio, ‘la naturaleza es coherente consigo misma’, permite entender mejor el contenido del concepto del bien. (...) No existe más que una única Razón en nosotros y en el Cosmos” (Hadot 2015 70-71).

cia. Los demás animales sólo podrían percibir sin percatación sorprendida el acto de la *physis*, pero superan al humano en que no se los ve extraviados pues sólo van siendo, sin el desajuste de la percatción, sin el sobresalte que suele traer la inferencia. El ser humano infiere al λόγος subyacente, al ὑποκείμενος λόγος.

Para el ser humano, ya en el ámbito filosófico claramente declarado, el λόγος se manifiesta, se conforma, como el atributo del pensar, como ejecución afín del λόγος universal. El pensar en sí —ya un acto—, demostraba al λόγος universal en el humano. Pensar implicaba ya demostrar la inferencia de la verdad del λόγος. Al ser atributo del λόγος, pues entonces debería el ser humano ser en sí mismo también un orden, una capacidad de coordinación y de intención.

Se van sumando acepciones entonces: el λόγος fue siendo entendido como *recepto ordinador*, como *topos* donde se mora, como ley articuladora y, a su vez, como atributo con el que se es, se intelige, se cavila y se entiende para poder obrar. Fácilmente ya puede determinarse que también se comprendió al λόγος como causa dese orden pretendido. Sería tanto su causa como, por tropo, el orden en sí. Causa y manifestación. Causa, agente y ejecución análoga: αἰτία, δράστης καὶ ἐκτέλεσις [ἀνὰ τὸν λόγον]. Λόγος casi siempre remitirá a intención y a tensión.²⁰

Cuando el antiguo greco concebía al λόγος ello no se ceñía inmediatamente a lo que hoy se entiende como palabra ni como orden ni como ley ni como coordinación. Hoy hemos seccionado en muchos sentidos lo que antaño consistía en uno solo. Tal como el λόγος articulaba (supuestamente intencionando) a los entes dentro del todo, así el humano debía intencionar sus palabras para dirigirse a otros, a lo Otro y a sí mismo.²¹ En el mundo más antiguo, decir *physis* remitía sólo al acto de brotar en sí; con el advenimiento de la filosofía, λόγος querría decir no sólo borrar y manifestarse, sino que esa manifestación de brote

²⁰ Tensión: substantivo que signa la ejecución del “tender”, del τείνειν. Así, tensión querrá decir “he decidido moverme o proyectarme hacia”. Λόγος querrá decir decisión y proyección, πρόστασις.

²¹ Lo primero da origen a la retórica, a las artes, a la política, a la dramática y a todas las demás artes sociales; lo segundo a la arte teórica y lo último a la ascesis y la meditación.

se correspondía a una sola intención. Con λόγος se agrupaba a la *physis*, se la hace parte de una intención que tiende y que se sostiene en una verdad. Entonces, λόγος no era cualquier palabra y justamente debido a ello podía llegar a concebirse como discurso entero, es decir, en cuanto acompasado a una verdad, en cuanto a que gira en torno a una verdad a través de la razón, de la argumentación, de la ilación, del orden.

No resulte raro, ahora en este contexto literal, entender el intento platónico por articular cuáles palabras participaban de la esencia de las cosas nombradas en *Cratilo* ni tampoco cuando se lo atestigua tratando de instaurar al filósofo como nomoteta de la verdad, que siempre, en últimas, será verdad de la intelección, del contacto y de la participación recta dese λόγος. Buscaba obrar conforme con la ley del Λόγος.

Para Sócrates, el problema humano radica en la mala interpretación del λόγος.²² Si existe tal interpretación es debido a que se habita en una bruma, en una ὁμίχλη al parecer estructural, inevitable al comienzo pero corregible²³ apenas se procediese a su concienciación y a su

²² Por alguna razón, de la que la filosofía no da mucha cuenta realmente — exceptuando la mítica y bufona explicación de Aristófanes en *El simposio*— de por qué si el ser humano, siendo ente del λόγος y habitante del λόγος, puede extraviarse del λόγος y mal entenderlo. Tampoco el mundo medioeval puede explicar plenamente el mal. En este sentido, la filosofía siempre ha fracasado. ¿Por qué? Por moralizar al cosmos, por considerar, primero, que hay algo más allá porque inferimos un más allá; segundo, por considerar que el ser humano debe ir más allá de sí hacia la virtud. Es justamente en la imposibilidad de dar cuenta del dizque extravío, en donde la filosofía se choca con sus propios conceptos moralizados, con sus propios delirios, heredados o compartidos con la religión. No faltará quien diga hoy que la maldad hace parte del hombre como algo intrínseco, como voluntad del λόγος quien quiere probar al hombre porque lo decidió mejor y superior. La afirmación menos moral, la psicoanalítica acaso, afirma que la agresividad es reducto del ingreso del significante en el viviente, del Otro.

²³ En ese sentido se habla de ὀρθὸς λόγος, de ὀρθῶς λέγειν y de ὀρθῶς ζῆν pues todo enderezar u obrar recto es, en sí mismo, una corrección, una διόρθωσις, la acción del verbo διορθῶ. Toda corrección, todo enderezamiento, será llamado vivir virtuosamente. El filósofo se empeñará en averiguar cómo limpiar esa supuesta bruma, deseando un método que permita una suerte de διαφύσησις τῆς ἰδίας ὁμίχλης, para, ulteriormente, transmitir la fórmula des

asunción. El peligro estribaba en que al interpretar mal, el ser humano no podría abrirse bien, no podría disponerse bien, correctamente, para obrar virtuosamente en consecuencia, es decir, para padecer bella y místicamente al λόγος.

Todos los seres humanos, opinará el filósofo, presienten a la verdad, presienten al λόγος en cualquiera de sus manifestaciones, ya sea en la intención natural, en las disciplinas de las que se ocupan o en el modo en el que viven. No hay ser humano que no piense que obra con verdad o que se posa en ella. Y, conforme con este modo de entender, no se equivocan del todo. No habría nadie ajeno, aislado, proscrito de la verdad.

Sócrates, exprese con cierta impertinencia, luchaba de cierto modo contra la estructura del lenguaje, queriendo forzarla con su concepción metafísica: los diálogos socráticos pueden ser, mal descriptos por nos al usar conceptos ajenos a Sócrates, como un ansia del filósofo ateniense por llegar al borde de la significación (a eso que se ha denominado aquí arrinconamiento), por detener la moción significante, allí donde reside el error, el malentendido, la múltiple interpretación (la doxa), aspirando arribar al muro, al rincón, en donde al fin se topase cada quien con la verdad plena, con el λόγος puro e inmóvil;²⁴ allí, ese *topos*, donde todo vocablo en su materialidad, en donde toda cavilación, en donde todo entendimiento, en donde todo padecimiento y en todo obrar se coincidieran con el λόγος en sí, con lo divino en sí, con la acción del orden y con la causa dese orden. La filosofía arrincona para que el sujeto no tenga más opción que ver a la verdad del λόγος. Todo intento de *categorización*, de concepción socrática radica en ello. Sócrates buscaba el detenimiento del desplazamiento de los significantes acudiendo a la significación. Quería hallar la significación última, única, absoluta; es decir, una semántica vera. Quería decir lo indecible, entender lo incomprehensible, quería llegar al ἔτυμον αἴτιον, a la ἀρχή semántica. Tanto así que teóricos como Lacan afirmarán que Sócrates remite directamente a

disipación al resto de la humanidad. Averiguación de la verdad, elaboración de un método y el acto educativo.

²⁴ Lugar donde se detuviese el tropo, donde no existiese metonimia, donde no hubiese remisión significante. Es decir, a la εὐστάθεια que permitiría una εὐπάθεια.

la verdad del discurso, haciéndolo, de algún modo, un supersofista (98), pues se ocupa directamente del examen del lenguaje (λόγος más allá de la γλῶσσα greca por ejemplo y allende los meros ἰδιώματα) para ponderar y cribar los límites y potencias de su verdad en correlación con lo real del mundo y con la realidad humana, cívica e íntima.

Mas he aquí que λόγος tampoco significa siempre palabra en el sentido metafórico. Aunque suene paradójico, el fin último de Sócrates no era la significación. La significación no es más que un medio para él, una posibilidad que capacita para darle un salto a la metáfora. Esto se comprende porque en el λόγος no todo significa algo. Hay una parte insensata en el λόγος; si se quiere, cámbiese, lo que no supone un “niéguese”, el concepto de insensatez por el de inefabilidad. Hay un momento en donde el vocablo mismo deja de tener significación metafórica, al menos una decible. El λόγος puede obrarse y padecerse “rectamente” sólo luego de haber podido corregir la significación. Aquí el obrar supondrá significar en acto; el acto será la significación, la energía, la puesta en acto del signo, se diría hoy desde la semiología, la pragmática.

Es aquí donde la praxis (la vida misma) y el momento místico adquieren la significación de la participación y de la consecuencia del λόγος en sí, un λόγος que no se dice pero que sigue siendo orden, que sigue siendo vida, que sigue siendo acto, que sigue siendo camino hacia la muerte.

En el contexto socrático puede considerarse el Λόγος como posibilidad de verdad, como lugar donde lo verdadero yace y donde puede presentirse la cercanía de la verdad. Para Sócrates, el lenguaje trascendía al hombre pudiendo con él, con la palabra, con el λόγος tocar algo por fuera de él y algo interno absoluto dentro de sí;²⁵ esta concepción del lenguaje abierto, trascendente al hombre, desde luego no se parece en nada al lenguaje contemporáneo, replegado en sí, confinando al humano en una subjetividad, en el delirio de las metáforas, en el pacto siempre moral (fascista, dice Barthes en su lección inaugural en el Colegio de Francia) y en la arbitrariedad.

²⁵ Para la lingüística moderna, el lenguaje está encapsulado, está encerrado en sí mismo y un significante sólo remitirá a otro significante. Aunque, desde luego, existe lo no metafórico en el lenguaje, pero será parte del lenguaje mismo.

Λόγος será para el humano un lugar donde yace una verdad. El λόγος será κείμενον en cuanto ἔδρα ἀληθείας pero también en cuanto a la ἀλήθεια en sí misma, en cuanto verdad drástica. El λόγος mismo será la verdad, la res vera ante la cual ha de disponerse el ánimo para poder vibrar en él, reverberar con él; a esto se lo denominará acompasamiento, harmonía, virtud. Segundo, una posibilidad de entendimiento de la verdad porque, si bien una palabra, que es en sí un sentido, una ἔννοια, o que al menos la sostiene. El λόγος traerá así una posibilidad de entender a lo esencial en sí, una ἐννόησις. Aquí ya no será sólo un objeto vero sino también un atributo, una condición, una capacidad.

Consistirá también en la posibilidad misma de limpiar el error de interpretación siendo un λόγος recto, mas en este caso ello exige a otro también en el lugar filosófico, es decir, interesado en la verdad. Aquí, pues, λόγος no se entenderá ya como un objeto ni un atributo sino también una asunción, es decir, como la práctica de una ética particular. El filósofo será un φιλόλογος por excelencia en cuanto quiere saber de lo recto del λόγος para ser él mismo recto y para enseñar a los demás a obrar con tal rectitud.

Sólo conversando, poniendo en tensión lo que se viene entendiendo, respondiendo preguntas, puede el sujeto despejar la niebla que le impedía vislumbrar a la verdad absoluta y así evidenciar el fulgor del λόγος puro. El λόγος será posibilidad de alcanzar la verdad (de la ética filosófica) porque instala al diálogo de un individuo a otro individuo, como dirá Pierre Hadot (1998 42) y como lo resaltará también la profesora Diana Lucía Madrigal Torres (Muñoz 2009 15). El diálogo filosófico siempre es una búsqueda de la verdad, y no puede equipararse con cualquier conversación. Hacia este λόγος tenderá toda conversación filosófica.

La φιλολογία así entendida será una tendencia a hallar la verdad, a limpiar de falsas acepciones a los conceptos, para hacer una ἐννόησις de la ἰδέα en sí, más allá de sus brumas. Esta intelección no puede más que desajustar. Desear la sabiduría supondrá desacomodarse, inquietarse, desbaratarse (*Id*). El λόγος filosófico supondrá dos cosas necesariamente, como mínimo: la búsqueda de la verdad y, además, la responsabilidad de asumirse a sí mismo, de responder por la forma en la que se viene padeciendo, para permitir el desbarajuste y, luego, el padecimiento místico de una εὐπάθεια. La φιλολογία puede definirse ahora como

una tendencia hacia lo inefable luego de ejercitarse en lo hablable y en lo entendible. La φιλολογία será siempre una tendencia hacia la mística, hacia un vivir plácido y recto, cósmico.

Allí donde hay otro ser humano, hay posibilidad de limpiar al error propio para que tienda al λόγος absoluto. Claro, no sólo se evidencia una verdad filosófica cuando el λόγος humano se expresa como conversación, como búsqueda conjunta. Hay una manera anterior a la filosofía socrática que sabía que el λόγος tiene una relación con la verdad: se trata del λόγος comprendido como discurso. Allí también yace una relación con la verdad.

Así, en el trasfondo de *El banquete*, y en el resto de la obra de Platón, tenemos una tentativa grandiosa en su misma inocencia, aquella esperanza que habita en los primeros filósofos, de encontrar bajo la garantía del discurso —que al fin y al cabo es todo su instrumento de experiencia— la forma última de asir lo real (Lacan 96).

Se ha evidenciado, muy aceleradamente, la amplitud semántica del λόγος. A continuación se intentará definir una φιλολογία en el texto platónico *El simposio* dependiendo de los atributos *lógicos* que pueden inferirse de la obra.

La σαφήνεια de Sócrates como verdad erótica

En las primeras líneas de *El simposio*, en el pasaje que va desde 172a al 173b, se observa que el λόγος es sinónimo de veracidad. Estas primeras ideas, más que constituir un un mero recurso dramático, más que cumplir con el requisito de un λόγος isagógico —aunque principalmente lo es; allí, el λόγος-introito versa de un modo de servirse del λόγος—, pueden también entenderse directamente como la puesta en escena del papel de la palabra en el mundo antiguo, en donde se dignifica la posibilidad de transmisión de un hecho ya pasado. ¿A nos, los humanos, qué nos “redimiría” del estancamiento en el νῦν, dirían los antiguos? ¡Pues el λόγος!, el cual conjunta a los tres modos en que concebimos el tiempo: pasado, presente y futuro. El λόγος, entonces, un modo de hacer parte de lo ἀέναον pues aquél yace (es) como un vivo νῦν diacrónico. En aqueese pasaje predicho, escenificase, no sólo la importancia de la

transmisión, perpetuación y presentación de un hecho ya pasado, sino que puede el lector comprobar los límites y potencias del λόγος dentro de la tradición, puede hacerse y sentirse parte de una παράδοσις, puede tomar lugar en ella, en la παράδοσις del λόγος.

Los interesados en Sócrates (maestro a quien Platón intenta ya insertar en la tradición referible, ya dar cuenta de un acontecimiento que la sociedad reconoce como un punto axial en la tradición) se preguntan, *ab initio*, por los hechos relevantes, por un episodio de su vida; anhelan oír lo que no pudieron vivir y lo que, justamente por relevante (porque alguien o algunos lo consideraron destacable por concernir a la verdad que toca a la virtud armoniosa), solicitan una cuasi reviviscencia para obtener un entendimiento. Toda preocupación deste tipo, cuando se refiere a la tradición, hace emerger las inquisiciones: ‘¿qué lugar ocupo yo en eso que he recibido?, ¿cómo puedo participar deso yo también?’

La tradición suele ser substancialmente lo venido del Otro y solicitar una comprensión puede casi igualarse a querer ocupar un lugar en la relevancia; en últimas, no es más que una petición amorosa para interpretar al Otro, para entender al Otro y para llegar a ser una vez se ha descubierto cuál es el lugar del inquisidor en la volición del Otro. Todo ello se basa en la presunción, no sólo de que hay Otro, sino, igualmente, en la de que hay una intención derivada de aquél.

Para la filosofía, el λόγος vivifica y presenta, es decir, da vida y actualiza los actos del pasado.²⁶ El λόγος representa así al hecho, con sus límites y con sus posibilidades, sosteniendo y transmitiendo simultáneamente la verdad dese hecho.

El λόγος-relato presenta, actualizando, al pasado, lo que puede entenderse también como la permisión de que un sujeto del presente (del futuro dese pasado o de otro presente, pues cada sujeto está, digamos, en su pequeño mundo²⁷), quien de otro modo desconocería a ese pasado irremediamente, pueda participar (συμμετέχειν) de él, pueda incluir a ese pasado en él, en su presente. Aquel λόγος arrancará de la

²⁶ He aquí una intención dramática en el texto, una φιλολογία como intención dramática.

²⁷ Si habitásemos el mismo mundo no habría intentos de comunicación.

inexorabilidad del pasado al hecho y, tornándolo (μετατρέπειν) palabra, lo portará (φέρειν) hasta el sujeto del presente quien podrá finalmente oírlo, lo que equivaldrá a poder figurárselo, a concebirlo (διανοεῖσθαι). El λόγος transforma, (μεταμορφοῦν, μεταμορφόειν) al facto inevitablemente evanescente en la materialidad de los sentidos-semánticos (ἔννοιαι, νοήματα), para poder llevar y traer (en una διέλευσις, en una διάβασις) diacrónicamente a otras sincronías. El hecho deja de ser facto que se deslíe apenas surge, cual la physis a la que remite Heráclito, la cual se esconde según se muestra, para poder tornarse en una verdad referible, dígase, dizque estable, dizque perpetuable de algún modo, hecho que atraía mucho a Sócrates y a Platón.²⁸ Así, el λόγος μεταφέρει, transporta, una especie de constancia, llevando lo que la physis no permitía. He aquí la evidencia de la φιλία filosófica al conferirle importancia al λόγος, he aquí a la *philología* de la filosofía, su interés inicial por el lenguaje. El que hoy se considere a esta constancia que dizque transporta el λόγος una consistencia imaginaria, como referirá Lacan, es otro tema que no se tratará aquí. Nos extraviaríamos del sujeto. Para Platón, esta consistencia imaginaria era de veras lo real y se verificaba en el padecimiento místico y en la vida recta, en la vida ejecutada conforme con la virtud.

Así, y siguiendo con la creencia platónica, el λόγος siempre será metafórico, transportador. ¿Pero qué transporta? Una posibilidad *veritativa* (de una verdad) y *esencial* (de una esencia). Así, aquí el logos, tanto por el modo de referencia del hecho así como con su relación con la verdad, queda igualado o casi equiparado al concepto de mito (Reale 50). En realidad, λόγος es un modo de decir del μῦθος. La dimensión metafórica del λόγος siempre refiere a una esencia y a una verdad a la

²⁸ Porque aquéllos creían en la posibilidad de la comunicación plena, en las posibilidades abiertas y metafísicas del lenguaje, como si el lenguaje pudiera salirse de sí mismo y tocar lo externo a él y, por último, creían en la objetividad del lenguaje, cuando éste nos deja en irreversible subjetividad. Hoy, entendemos al lenguaje como plegado en sí mismo y a la metáfora como la mera remisión significante (un significante remite a otro), lo cual brinda la sensación de que hay sentido, hay orden y de que hay ser y esencia: la metáfora, dirá Nietzsche, es portadora de la verdad, pero no es más que la demostración de la arbitrariedad del lenguaje.

que cada sujeto debe asumir para hacerla un acontecimiento pasible (παθειν) para sí. Participar del acontecimiento colectivo, del πάθος de la cultura, con un πάθος individual. El λόγος, siempre ejecuta una versión²⁹ pasible. No distan tanto el λόγος del πάθος, como creen algunos. Aquél, el medio para que éste pueda producirse. El λόγος mediará para posibilitar al πάθος, ¿o no es eso lo que asegura la arte retórica, que persuadir con la palabra es lograr una pasión en el otro, pasión de la verdad de quien habla?, ¿y no será la pasión favorable el acto del convencimiento que anhela el rétor?

El λόγος será considerado un medio para participar-padecer del pasado o de un facto (de un acontecimiento, dice Reale 57), de su verdad y de su esencia. Vertiendo³⁰, el λόγος no deja morir los acontecimientos; por el contrario, los estatuye en la tradición como un acontecimiento.³¹ Vertiendo pues, se insiste, actualízase al λόγος como pasión de la verdad, como πάθος τῆς ἀληθείας. ¿Qué será ese “no dejar morir”, qué la reviviscencia o actualización? ¿Tener disponible, a la mano, πρόχειρον, al evento, al acontecimiento, para poder padecerlo! El λόγος será lo πρόχειρον por excelencia para el filósofo. Insístase para afinar la respuesta: ¿Qué la reviviscencia, entonces? Más que tener algo a la mano, que en sí nada vale, será el “querer acceder a lo que se tiene a la mano”, una φιλία de lo πρόχειρον, porque, ¿qué se gana con tener a la mano algo si no se hace alguien a ello?, ¿se igualaría a no tenerlo! Así que, en últimas, la filosofía tiende a la apertura del deseo para hacerse cargo del λόγος, lo más a la mano que todos los humanos tienen. He aquí de nuevo la φιλολογία, que puede ser otra cosa que una φιλοπάθεια, una φιλελευθερία, una φιλαλήθεια. ¿Y qué será un acontecimiento? Lo que debe ser examinado cada vez con el λόγος una vez se ha abierto el humano para servirse del λόγος, consistirá en lo que debe sostenerse cada vez con el λόγος, lo que ha de figurarse cada vez en virtud del λόγος, pero, lo más importante, a lo que hay que incluir en el propio

²⁹ Versión: acción de verter, de hacer de una cosa otra, de τροπή.

³⁰ Entiéndase el verter aquí con su acepción de traducir.

³¹ Lacan decía que la palabra es el tiempo de la cosa (Seminario I, Los escritos técnicos de Freud, Función creadora de la palabra, cap. 19), acaso pensando en Hegel.

presente para padecer de la figuración (ιδεῖν) que aquél λόγος, luego de la apertura interna, permite. Padecemos al Otro, al legado del Otro, a un πάθος τοῦ Ἀλλοτρίου.

En las primeras líneas del introtio de *El simposio* se presenta una petición por un λόγος transmisor de un hecho con claridad, es decir, de un λόγος claro, clarificador:

Ἀπολλόδωρε, ἔφη, καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν βουλόμενος διαπυθέσθαι, τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν. Ἄλλος γάρ τις μοῖ διηγεῖτο ἀκηκοῶς Φοίνικος τοῦ Φιλίππου, ἔφη δὲ καὶ σὲ εἰδέναί. ἀλλὰ γάρ οὐδὲν εἶχει σαφὲς λέγειν³² (172a-b).

Se le pide al λόγος una σαφήνεια entonces,³³ la tención³⁴ de una referencia clara acerca de un hecho, un ἔχειν τι σαφές περὶ τίνος. Aquesto no lo hace inmediatamente λόγος filosófico, mas sí lo sitúa como un λόγος tradicional por un lado, con algunas de las características que había de poseer el λόγος poético, y como un λόγος portador, perpetuador y transmisor de una verdad por el otro. Recuérdese la exactitud a la que estaba obligado el poeta épico, por ejemplo en el catálogo de las naves en *La Ilíada*; aunque es claro que no se trata de lo mismo exactamente lo que se atestigua en *El simposio*. En los evos épicos, en las teogonías, nada puede dejar de decirse y todo debe poder calificarse del modo correcto para que no caiga en el olvido, para que pueda repetirse y entenderse siempre del mismo modo y para que no se lo menosprecie (para que pueda justipreciarse su valor). Borges llama a esa enumeración y

³² “Apolodoro, me dijo entonces, justamente hace un momento te estaba buscando porque deseo informarme de la reunión de Agatón, de Sócrates y de aquellos que en aquella ocasión asistieron al banquete y de cuáles fueron sus discursos sobre el amor. Otro que los escuchó de los labios de Fénix, el hijo de Filipo, me los ha contado y me aseguró que también tú los sabías, pero no supo decirme nada con exactitud” (172a-b).

³³ Para profundizar en la filigrana deste hecho vid. Reale 46-54.

³⁴ Acción y efecto del verbo tener; en griego: ἔξις, héxis, de ἔχειν.

descripción un “delicado ajuste verbal”. Además, se supone que habla la diosa a través del poeta, quien ha borrado su consciencia para que la verdad, palabra de la diosa, hable. Así, pues, repetir luego las palabras exactamente permitirá, supuestamente, vivir y entender exactamente. La diosa presenta una plena comunicación: transmite exactamente el ser de las cosas y de los acontecimientos, permitiendo padecer la exactitud plena, sin confusiones ni otras interpretaciones. La exactitud del λόγος es tanto posibilidad de memoria como posibilidad de entendimiento. Λόγος aquí, medio donde salta, alegre, la verdad (semántica) de una mente a otra, donde se transmite la posibilidad de regocijo, ejecución de la actualización y de la presencia.³⁵

En *El simposio* se evidencia más un testimonio, una búsqueda de presencia de un hecho. Ya no habla la diosa, ya no hay manía, como les acontece a los poetas. Se inquiere una cercanía lo mayor posible al hecho relatado. Ojalá hablase el personaje principal. Ojalá, de no poderse, que hablase un testigo del hecho. De no poderse tampoco, ojalá alguien a quien ése último se lo hubiese relatado de viva voz. Ya que no se pudo atestiguar el hecho, ya que sólo unos pocos lo hicieron y lo presenciaron, al menos se solicita la dotación de lo único “inmaterial” que puede sostenerse y compartirse: tanto las palabras casi exactas así como, y sobre todo, su significación, la más cercana posible a las modulaciones del autor de las palabras. Ya que no pudo presenciarse el hecho, al menos que el λόγος permita presentarlo. Presentar, ya que no presenciar. Aunque, de cierto modo, aquese presentar redundaría acaso en una versión del presenciar. Para el habitante del futuro, dígame así aunque suene a ciencia ficción, la dignidad máxima del presenciar será el presentar del λόγος, presentar que el λόγος permite.

Al λόγος en *El simposio* se le solicita lo que en lengua helénica se dice σαφήνεια, la condición de ser un λόγος σαφής. La intención de hablar con σαφήνεια, entonces, garantizará una experiencia de presentación. Un σαφές λέγειν, un hablar claro,³⁶ alude a una narración clara. No se

³⁵ Presencia: consecuencia del verbo presentar: hacer presente o hasta del presenciar: estar presente.

³⁶ Claro como adjetivo, no como adverbio.

le dice, cuente lo que le impactó o lo que a usted le parezca relevante. Tampoco se le propone al narrador que hable con una ἀκρίβεια, como se dice en helénico, pues ésta, la ἀκρίβεια, un λόγος ἀκριβής implica una coincidencia exacta, una plenitud en el relato, una κυριολεξία, una especie de κατὰ λέξιν, κατὰ λόγον. Si bien la ἀκρίβεια puede considerarse el ideal de toda filosofía, su cumplimiento es casi inhumano, pues aquélla supone una totalidad que el ser humano no puede alcanzar en su individualidad y su perentoriedad.

El vocablo ἀκρίβεια alude a la construcción de una totalidad a partir de la sucesión de la minucia, refiere al logro de una inducción. Para ningún ser humano la totalidad de un hecho se da de entrada, tan sólo se logra, ficticia o parcialmente, luego de una acumulación de datos, de arduidades y de aristas. Nadie tiene el hecho dado, todo, desde el principio y jamás alcanzará la totalidad de nada. Acaso pueda acercarse el ser humano a alguna triste ἀκρίβεια, propondrá la filosofía, gracias a la entrada de otro que apoye, que enriquezca, que coopere. El diálogo en filosofía pide hablar con σαφήνεια para alcanzar, en la medida de lo posible, alguna tendencia que se acerque a la ἀκρίβεια. La φιλία de la filosofía, es decir, la φιλολογία de la que se viene tratando, al ser ya un modo electo de tender, siempre querrá proyectarse, con la arduidad que ello supone, εἰς ἀκρίβειαν.

Un hablar o un actuar ἀκριβῶς, un hablar o un hacer ἀκριβές, remite a la fantasía de la exactitud, adonde punto por punto, el sonido y la esencia, las cosas y los hechos, quedan cubiertos o representados por la palabra o por el acto, con lo cual entonces nada falta por decir, ni por entender, ni por hacer. Empero, este cuasi *telos* en lo humano siempre comporta ya una esperanza, ya una ilusión, mas nunca una realización ni un logro fáctico; ¡he allí nuestra natura poética!

En *El simposio* se pide al menos, no la ἀκρίβεια, sino una claridad, una σαφήνεια, que, de cierto modo, se constituye en una manera más moderada de pedir la verdad que el λόγος, en esas condiciones, pueda llegar a portar y de la que el ser humano en su humanidad pueda llegar a participar. No se solicita a la verdad en su ἀκρίβεια máxima, en su ἐξακρίβωσις, —presumida sólo en los dioses, a los que acaso por ello se les endilgue de felices, ὄλβιοι— sino que al menos se le pide al otro que refiera lo substancial, lo que más pueda recordar sin deformar. A este modo modesto de transmitir, de llevar a cabo, de permisión, se

lo sobreentendiende como σαφήνεια. “Háblame, si no puedes ἀκριβῶς, al menos σαφῶς y, entonces, ya veremos”.

El esclarecimiento, como por ejemplo demuestra el verbo σαφηνίζω, da a entender una disipación de la duda, una limpieza de la aporía.³⁷ Es decir, solventa, soluciona, responde. En este caso, responde a las preguntas “¿qué pasó en esa comida?, ¿qué hechos se sucedieron en ese banquete?, ¿qué hizo Sócrates?”. Pero más que la descripción detallada de cuántos vasos hubo, de cuántas ánforas se escanciaron, de cuántas bailarinas asistieron, más que un catálogo global como en la épica, se solicita la significación puntual de una verdad específica, verdad de lo discutido, de algo κύριον. Ya no verdad del todo histórico, sino la verdad de un ápice relevante, en este caso, lo digno de ser recordado, entendido y repetido, lo ἀξιωματιμόνευτον.

Recuérdese la siguiente expresión del narrador de *El simposio*: “οὔτε πάνυ ὁ Ἀριστόδημος ἐμέμνητο οὔτ’ αὖ ἐγὼ ἃ ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα· ἃ δὲ μάλιστα καὶ ὧν ἔδοξέ μοι ἀξιωματιμόνευτον, τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἐκάστου τὸν λόγον”³⁸ (178a). Será función y atributo del auditor atento discriminar qué lo digno de mención, qué lo principal que puede ser narrado y qué puede echar al olvido. Saber escuchar consistirá en saber seleccionar lo substancial para sí y para los otros, será escrutar lo dicho por el hablante, como cribando, los sentidos principales. Escuchar consistirá en acceso al relevante del dicho; hoy se diría que escuchar consistiría en una atención que permita desentrañar la significación que intenta referir quien habla: escuchar sería connotar, sería interesarse en la significación de lo dicho por el otro, esforzarse en una semiosis de lo revelado por el otro. Recuérdese que Plutarco haría una obra llamada *Sobre el escuchar*, Περὶ τοῦ ἀκούειν.

³⁷ Cuando el greco actual desea usar otro verbo, que no el σαφηνίζω, el cual suele ser, digamos, muy pomposo ya en una conversación habitual, dice entonces (ἐ)ξεκαθαρίζω, para referirse a la misma intención semántica; literalmente ello quiere decir “limpiar completamente”, *ec-catharizo*.

³⁸ “Diré, empero, las cosas que me parecieron más dignas de recuerdo (ἀξιωματιμόνευτον) y el discurso de cada uno de los oradores que estimé más dignos de mención”.

¿Qué será entonces lo κύριον de lo que ha de darse cuenta, qué eso ἀξιωματικόν? En este caso, del κύριον filosófico. ¿Y quién será aquel *impositor* de lo que habrá de ser entendido y tratado por κύριον? ¿Por qué no aventurar, por ejemplo, que lo κύριον debiera consistir en versar del tipo de bailes y de las músicas que hubo, de la procedencia de los vinos que se escanciaron y de lo que se habló cuando casi todos estaban ebrios? Lo κύριον será eso que hoy se denomina el tema del que versa el diálogo, también sus meandros, será, dígame mejor, la apuntación hacia el ser de lo que se desea indagar. ¿Y entonces, quién decide lo que ha de tomarse como κύριον?

En términos contemporáneos, semiológicos, lingüísticos, se diría que lo κύριον revela la imposición de la arbitrariedad moral del autor de la obra o, en maneras más comprensibles, que aquello, lo primoroso, no es más que la imposición del interés del dueño de la obra; por eso la semiología dice: dueño de la arbitrariedad, del poder del lenguaje. A esa arbitrariedad se la entenderá por intención. La φιλολογία filosófica tiene una intención, no en vano se ha dicho que la φιλία es en sí una tendencia que resulta en semántica y en praxis, y esta intención será, desde luego, una intención metafísica, la moral filosófica.

Platón considera que su κύριον coincide con lo κύριον de Sócrates y, además, que ello en efecto contiene un carácter universal y que por ello ha de revelarse a todos los demás seres humanos de todos los tiempos. Así pues, más que solicitar una minucia en la descripción de los elementos del convite, lo κύριον remite a la metafísica, a una definición de algo, a un ser de algo, en este caso, del Eros. En este diálogo, la φιλολογία tiende hacia lo κύριον de Eros pasado por el tamiz de Sócrates. El λόγος hacia el que tiende la φιλία de la filosofía será siempre un λόγος que toca el ser, un λόγος metafísico, un λόγος definitivo. Toda φιλολογία, pues, al estar al servicio del examen de la palabra resulta moral por excelencia pues pacta lo que ha de ser y lo que ha de entenderse por ese ser. Lo κύριον filosófico será φιλολογικόν en cuanto toca al lenguaje en cabalidad, se las juega en el signo como acción: se cuestiona, define y permite la acción.

La σαφήνεια dese λόγος acarrea una petición que acepta que si el hecho tiene que perderse al ser ya acontecido, al ya ser acabado, al menos pueda hablarse de él de un modo particular. Hablar supone un no-ser el hecho, pero también un sostenimiento del hecho desde el sentido,

desde los significantes que permiten una significación, contando con la posibilidad de padecer con lo substancial de lo transmisible. La σαφήνεια solicita siempre un sostenimiento del ser desde el lenguaje. He aquí una φιλολογία: sostener al ser, legar la experiencia del ser, permitir la afectación con ese ser, φιλολογία del esclarecimiento y de la reconstrucción.

Al inicio de *El simposio*, Glauco se aproxima a Apolodoro y le refiere que otro, a su vez, había escuchado el relato sobre el convite de los labios de Fénix, el hijo de Filipo, mas, se quejó, allí no halló exactitud alguna, lo que puede sobreentenderse como que le fue contado el suceso a grandes rasgos, vagamente, sin declarar la verdad del mismo, sin revelar el tuétano del sujeto. Entonces, este Glauco queda con dudas e, inquieto, pide la claridad de la que se viene mentando.

El interlocutor solicita claridad para recrear, para padecer también él con lo dicho, para acceder al meollo del asunto, de la verdad del asunto, al *quid* como suele decirse. Atestigua el lector en las letras platónicas una petición casi poética: “tráeme sus palabras con claridad, es decir, con la mayor exactitud posible, para transportarme yo en virtud de esa claridad, para poder padecer lo que hubiese padecido de haberme sido dado estar con ellos. Me hubiera gustado verlos, participar, escuchar las modulaciones de sus voces, detallar los gestos de sus faces, pero ello no se puede. Transmíteme sus λόγος, es decir, los sentidos de sus sentidos... el ser de sus sentidos”. En últimas, la ζήτησις, lo κύριον platónico aquí, lo es de sentidos para permitirse un πάθος, una especie de μαρτυρία secundaria o resignada.

Aquí, el λόγος hace de medio para hacer de la verdad un acontecimiento, un padecimiento de la verdad. Y padecer, en el sentido más amplio del término, basta para ser entendido como acontecer para el sujeto.

La claridad tendrá una intención social, una consecuencia social. El historiar, este ἐξιστορεῖν, esta διήγησις, permite la documentación y la preservación de lo que hoy entenderíamos como memoria, como μνήμη en cuanto lo es de la tradición, de la παράδοσις, es decir, de lo que se da de uno al otro, de lo que se comparte. Todo relato es una compartición de la memoria, una posibilidad de aprehender y de padecer, de sorprenderse y de actualizar. Todo λόγος claro supone una especie de ensalzamiento, de laudación a Mnemosyne pero también a Alétheia. Todo relato deste tipo, todo λόγος claro representa una τέχνη del λόγος que se va a relatar, del relato en sí. Τέχνη puesto que se trata

de un compromiso con la verdad de los sucesos mas no de una verdad de erudiciones, de acumulación de datos para repetir jactanciosamente; se hace arte para padecer a la verdad, para participar de una verdad que sólo puede ser constatada como pasible.

No en vano Glauco interpela a Apolodoro: “εἰπέ, σὺ αὐτὸς παρεγένου τῇ συνουσίᾳ ταύτῃ ἢ οὐ;”³⁹ (172b). Hoy se diría periodísticamente, “¿eres fuente de primera mano o no?”; es decir, “¿eres fiable en el relato?, ¿el λόγος, el relato que oíré de ti es vago, tiene deformaciones hechas por ti o, en efecto, padeceré, me asombraré de asuntos que de verdad acontecieron o de meras imprecisiones, porque no vine por ficciones, vine por la verdad del hecho”. En breves vocablos, puede entenderse como: “¿Puedo fiarme de que me transmitirás claramente, con σαφήνεια, el ser de lo que pasó?”.

Subsiste una petición de estabilidad ante la verdad. Hoy se diría, de objetividad, pero antes se decía de certeza, de freno ante la duda. Apolodoro responde que él no asistió recriminando a su vez a Glaucón sobre la inexactitud de quien le informó primeramente, pues el hecho había tenido lugar durante la infancia misma de ambos, así que él no habría podido asistir como adulto. Así que, volviendo a pedir exactitud, el interlocutor interpela: “Ἀλλὰ τίς σοι διηγείτο; ἢ αὐτὸς Σωκράτης;”⁴⁰ (173a). Pero, entonces, para garantizar la exactitud, es decir, para darse un lugar ante la verdad, le declara la cadena de relatores fiables desde el acaecimiento del suceso hasta llegar a él mismo (173a-b). Apolodoro mismo había escuchado del suceso debido a Aristodemo, un enamorado de Sócrates.

Se garantiza la fiabilidad del relato, su certeza, puesto que fue un enamorado de Sócrates (un ἐραστής entre los muchos que Sócrates tenía entonces), el mismo Aristodemo, quien escuchó de viva voz, quien asistió al convite en cuestión. Pero se habla de amante no necesariamente como de aquel que compartía alcoba con Sócrates y con quien se ha, digamos, ayuntado, con lo cual podría confiarse de su relato debido a que éste revelaría de viva voz algunas confesiones de almohada. No. No

³⁹ “Dime: ¿estuviste tú en persona en esa reunión o no?”.

⁴⁰ “¿Quién te la relató a ti, acaso el propio Sócrates?”.

se trata de ese tipo de dimensión de lo erótico de la que está en juego cuando se dice que Aristodemo, por ser un amante de Sócrates tiene el relato fiable. No se trata de que con quien uno copula se confiesa. La fiabilidad —ese muro hasta adonde se retrocede y en donde la aporía, entonces, cesa— será dada solamente por el amor. Un enamorado no deformaría, supuestamente, al relato; lo conservaría inmutable en su alma debido a la fuerza del amor mismo que se siente por el amado. Ya aquí Platón revela una dignidad de lo erótico desde el comienzo de su obra, una relación de lo erótico con la verdad. Con la declaración de la existencia de una actitud erótica, el interlocutor se apacigua y, acto seguido, legitima a Apolodoro para hablar (173b). Increíble aquéllo para los actuales evos, porque aquí se advierte un amor filosófico, no embriagado; se presenta un amor atento, concentrado, amor atado al sentido y a la palabra despierta; amor que le apunta al ser y a la veracidad. La φιλολογία filosófica tiende a esta veracidad, hecho que acaso revele por qué la filosofía tuvo que echar mano de la φιλία y no del amor en su embriaguez maniática, pues sólo esta especie de sobriedad permite mantenerse en la semántica, en la ilación de los διαλόγοι y, desde luego, en la atención por la percepción del ser que la semántica ha de cargar. Pero, aunque se hace de la φιλία, la filosofía tiende realmente a las propiedades del amor. Luego del tamiz de la φιλία, podrá padecerse místicamente. Pareciera que, en últimas, la filosofía anhela para sí la manía del poeta, pero habiéndola pasado por su arte, por su ciencia, por sus órdenes, por su moral: es decir, sin abandonar al yo consciente. Pero Platón, o su Sócrates, envidiaban al Eros y deseaban también una manía posible para la filosofía.

Puede apreciar el lector cómo la exactitud, que hoy se llamaría “objetividad” o “fiabilidad”, no se garantiza sólo con el hecho de haber asistido, tampoco bastaba únicamente con repetir de memoria los sentidos, sino que aparece una especie de *plus*, de ganancia: el relator inicialmente fue un amante de Sócrates, un admirador de Sócrates. Este amor es, por decirlo de alguna manera, un asidero de la verdad, un muro hasta el cual se retrocede para garantizar la σαφήνεια. Un σαφής λόγος será por necesidad un ἐρωτικός λόγος o, al menos, un λόγος ἐξ ἐραστοῦ. Puede entonces corroborar el lector que, desde la primera escena deste texto platónico, se está sugiriendo que la función del λόγος es hacer

padecer con la verdad a quien no asistió porque no esta allí pero que este λόγος debe contactarse, ayuntarse, con Eros. ¿No podría ya definirse esto como una hermosa φιλολογία? Toda φιλολογία lo será para padecer, toda φιλολογία filosófica lo será de una metafísica erótica. Ésta puede, realmente, considerarse como un acto de generosidad del autor: legar para que otros padezcan con lo que yo, Platón, padecí: con la verdad de Sócrates, que es, a su vez, verdad de lo armonioso. Legar para que puedan abrirse a una vida pasible y erótica, *philológicamente* erótica. Legado de pasión, de manía. Eros permite una grabación en el alma, de ahí la σαφήνεια del relato, porque labrado o fijado en el alma resulta indeleble. La palabra llana puede usarse para mentir, mas un λόγος estribado en el amor no por ser poético, hermoso y cándido. Solicitar un amor, que no el de los amantes comunes, quienes también pueden mentirse, sino el de amar puramente al λόγος con una filología filosófica.

La objetividad está garantizada en un ἐρωτικός λόγος, lo que aquí casi se corresponde con decir un ἀληθής λόγος. Desta fiabilidad estribada en la objetividad del amor, en la fiabilidad del amor, en la exactitud del amor, dice Lacan en su *Seminario 8, La transferencia*: “Entonces, por lo tanto, si es de esto de lo que se trata, tendríamos una especie de grabación de este hecho según Platón. Como no había magnetófono, diremos que es una grabación sobre sesos” (37). Aquí se sugiere que, para el antiguo, más que grabación en los sesos, sería la marcación en el alma, el tipo del que más adelante hablaría, por ejemplo, Epícteto en su *Enquiridión*,⁴¹ marca indeleble en el alma que Eros, que la posición erótica, garantiza. Porque, en últimas, amar a otro, admirar a otro, le otorga una relevancia al sujeto amado, le brinda la estatura de sujeto de verdad para quien ama. Se vio en el análisis que se hizo de *El Lisis* aquí: para Sócrates, la existencia del amor evidencia ya una declaración padecida de una verdad, pero precisa de afinamiento filosófico para verla y padecerla claramente. “Si te lo relató un enamorado que asistió,

⁴¹ “Τάξον τινὰ ἤδη χαρακτῆρα σαντῶ καὶ τύπον, ὃν φυλάξεις ἐπὶ τε σεαυτοῦ ὦν καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων” (Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον, ΛΓ).
“Pon desde ya algún carácter para ti y un tipo, al cual habrás de guardar tanto para ti así como para cuando te hallares entre los seres humanos”. *Epícteto*, Manual. XXXIII, 1.

pues debe ser verdad, porque el amante no olvida, el amante retiene sin deformación, para conservar con veneración el recuerdo de lo amado”. La memoria será posible sólo como un acontecimiento erótico, como un hecho pasible. ¿De qué serviría una verdad impasible? ¿Qué utilidad tendría una verdad en la que el ser humano no esté implicado? Incluso, las matemáticas, por decir algo, apuntaban a ello. Entonces, dígame de una vez, sólo quien ama es capaz de detectar en el discurso lo que es verdaderamente ἀξιομνημόνευτον; sólo quien ama recuerda con verdad. Recordar es padecer amorosamente.

Sócrates, el de Platón, era un subjetivista de la objetividad universal de la verdad. La famosa μετοχή no sugiere nada más que eso, el punto donde lo perpetuo y lo efímero se conjuntan en un acto erótico y por eso místico, instante inefable e intransmisible (ἄφατον, ἄρρητον, ἀκατονόμαστον) donde lo inmortal y absoluto deja su marca en lo inmortal y absoluto del efímero: en su alma mas, a su vez, momento en donde, sobrepasada, en deliquio, la parte, lo efímero, se percata casi al borde de la desintegración, de la vastedad del todo sin corte. Acontecimiento último en donde sólo puede sentirse aquéllo de lo que luego no podrá hablarse, por lo cual, el alma sólo puede dedicarse a mirar, ἰδεῖν. Y es que, en ese sentido, Eros es un saber mirar lo bello y absoluto, por eso es un saber hacia dónde padecer. Mientras Eros es un saber mirar, la φιλολογία filosófica se empeñará por querer saber acompasar la mirada conforme con el Eros. Mientras Eros es el logro, la filología desea entender para acompasarse con el logro de Eros, para que no haya extravíos y así padecer bien. Recuérdese qué importante es la idea, el ver lo puro y lo verdadero en Platón.

Pareciera que la filosofía en este punto quisiera acceder a una especie de manía pero que luego quiere salir della para dar cuenta de ella, para hablar de ella, para enseñarla y para legarla. La φιλολογία filosófica atenderá a esta salida de la manía para organizar un legado. La φιλολογία no es autística, pues quiere instituir, organizar y educar.

Eros graba en el alma, permitiendo que el tipo se sostenga en la memoria fungiendo como una especie de embalsamador de la verdad del hecho, de lo que el hecho graba: la pasión de lo absoluto. Amar se equipara con saber de la marca de lo absoluto. Esta afirmación le hubiera gustado a Lacan, quien la aplicaría, como de hecho ya hizo, a su objeto a o a su gran Otro, dependiendo de las necesidades. Pareciera que se sobreentiende en *El simposio* que Eros, primero, abre particu-

larmente el alma, apertura que es el amor mismo, amor de otro y de lo bello, permitiéndole una disposición para la retención, para fortalecer la memoria pero también evidencia que hay una marca de la verdad en el alma, un tipo, desde el cual el amor sabe de algún modo hacia dónde tender: *τάσις εἰς τὸ καλόν*. El amor, dese modo, remembra, evoca, sostiene la remembranza para poder acceder a ella cada que se precise, para que no se deslíe y no se desforme conforme transcurre el tiempo, para que falsos recuerdos, para que fantasías brumosas, no se adhieran al hecho venerable. Pero también, el amor es el vehículo para divisar al tipo verdadero y poder tender hacia él.

Hoy nadie aceptaría al amor como base de la *episteme* o de la verdad, pero en Sócrates es así, se sirve del Ἔρωσ para propulsar al ideal filosófico. Sócrates coincide con Nietzsche en este punto —aunque le doliese admitirlo al filósofo del martillo— que la objetividad positiva entendida como falta de afecto y de humano es un exabrupto con la condición humana. Si en algún lado yace la verdad, será en lo más íntimo, no sólo en lo más exótico y, por ello, inhumano (no humano). Todavía en tiempos de Quevedo se decía que el amante recordaba a lo amado inclusive luego de haber muerto, inclusive no habiendo un yo consciente que pudiera recordar. El recuerdo no coincidía con la consciencia que podía evocar, sino al tipo pasible mismo. El amor producía una encarnación, se escarmentaba, haciendo del amor un acto que permitía un recuerdo encarnado, más allá de la consciencia, allende la vida. Memoria hecha carne, más allá de la carne, que persiste luego de que incluso la carne desapareciese. Amor hecho memoria pasible, hecho objetividad más allá de la consciencia:

Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido:

su cuerpo dejará no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.
(Quevedo, *Amor constante más allá de la muerte*)⁴²

Volviendo a *El simposio*, subyace allí, en esta introducción, otro asunto importante. El interlocutor pide una palabra exacta sobre un tema, pide un λόγος claro, un σαφής λόγος sobre Ἔρως, acerca de los discursos eróticos que tuvieron lugar en la reunión. Es decir, solicita un λόγος exacto acerca de los λόγος que versaban de la verdad de un tema específico.

En este texto platónico, la verdad, la memoria, la tradición, la pasión, la veracidad y la exactitud giran en torno al amor. Pero hay algo más, todo este proemio gira en torno al amor a Sócrates, realmente. Sócrates es el motor del diálogo, el que funda el diálogo y el que lo propulsa. No hay diálogo sin persona, no hay φιλολογία sin ser humano que sostenga el padecimiento. En primer lugar, el interlocutor de Apolodoro, Glaucón, anhela saber qué tan cerca está el relato que le van a narrar de Sócrates mismo. La interpelación ¿asististe? casi se iguala con ¿y estuviste con Sócrates?, porque realmente el vocablo usado allí es παρεγένου, (del verbo παρα-γίνομαι) es decir: ¿Asististe, deviniste alguien nuevo, fuiste (γίγεσθαι) al lado (παρά-) de Sócrates? Cuando la respuesta es negativa, entonces sigue la inquisición, ¿pero fue Sócrates mismo quien te lo relató?, y al ser negativa la respuesta, lo único que logra calmar, o resignar, al inquisidor es la respuesta, “pero me lo relató quien lo amaba, quien estuvo con él en el convite y quien lo oyó y lo vio todo”.

Glaucón tiene como muro último a Sócrates. Él es el motor que impulsa al diálogo pero, a su vez, el muro hasta donde el diálogo puede llegar. Él la marca misma, el signo mismo al cual se añora llegar; él el ἔτυμον para Platón, pivote donde gira toda la rueda de palabras eróticas. Apolodoro no está exento dese amor. El también tiene un lugar ante la verdad que representa Sócrates. No sólo escuchó el relato de un

⁴² Versión de la *Antología poética de Quevedo* de José María Pozuelo de RBA Editores.

amante de Sócrates sino que él mismo, Apolodoro, cambió su vida al juntarse con Sócrates, al andar de aquí para allá con él, aunque tan sólo llevaba —cuando el texto tiene lugar— en ello tres años: “ἀφ οὗ δ’ ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελὲς πεποιήμαι ἐκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅ τι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, οὐδέπω τρῖα ἔτη ἔστιν;”⁴³ (172c).

Es como si todos se nutriesen o se repartiesen el resplandor amoroso que la presencia de Sócrates implica. Sócrates, encarnación de Eros en ese sentido, graba en el alma de sus circunstantes, quienes no vuelven a ser los mismos de antes. El relato inicia, no sólo con una dignidad especial deso que aquí se ha entendido como λόγος claro, sino que, además, se trata a Sócrates como el objeto amado, como grabador en el alma, como tema amado y como lugar coincidente con una verdad. Virtuoso, en último término. Pareciera que la claridad, la σαφήνεια, es un intento de revivir a Sócrates, σαφήνεια de Sócrates como la verdad que debe ser sabida.

¿Subyace en ello, en esta introducción, no sólo una dignidad de la palabra sino, el amor que Platón, el escritor del texto, le tuvo a Sócrates? ¿No se revela justamente este amor en la posición de verdad en la que queda Sócrates para todo aquel quien lo amó? “Ἔστι οὖν ὁ Σωκράτης ἡ ἀλήθεια”; o, inclusive, la lógica del texto, de toda la obra, puede reducirse a esto: “Yo, Platón amo a Sócrates, él mi certeza y en torno a él intento toda mi σαφήνεια en la escriptura”. O, llevando las conjeturas hasta un lugar más sórdido y hasta tiránico, ¿no podría significar inclusive aquello?: “Yo, Platón, amé a mi maestro, Sócrates. Ahora él ha muerto y, como él ya no está, se me considera, como por contagio, un sucedáneo suyo. Ahora él no puede hablar más. Yo soy la vera y única interpretación de su verdad, soy su biógrafo autorizado. Soy el único autorizado para dejar vestigios (τεκμήρια), veros. Yo lo padecí, yo lo entendí, yo puedo dar cuenta de él. Mis verbos son sus verbos. Hice mío su saber místico e, incluso, todo empeño mío, personal, amistoso y hasta político, son extensiones y consecuencias de la intención original de Sócrates... ¡Oh, quisiera decir que yo mismo he devenido un Sócrates, pero me avergüenzo!”.

⁴³ “¿Y que desde que me paso la vida con Sócrates y desde que me ocupo cada día en saber qué dice o qué hace no han transcurrido aún tres años?”.

Lacan coincide con esta apreciación:

Todo esto, evidentemente, no resuelve en absoluto la cuestión de la veracidad histórica, pero, sin embargo, es de gran verosimilitud. Si es mentira, es una bella mentira. Por otra parte, como es manifiestamente una obra de amor -y quizás lleguemos a ver insinuarse la noción de que, sólo los mentirosos pueden responder dignamente al amor- esto último sí nos ha llegado sin ambigüedad (38).

Sólo el amor de Platón hacia su maestro nos ha llegado sin ambigüedad. Ahora, si lo que se dice en las obras es todo un hecho científico, con la objetividad de hoy, no importa. Las letras, los sentidos, son la evidencia del amor que ardió en Platón, por su maestro, más allá de las cenizas tuyas, del alumno. Las escribe porque desea legarlas. ¿Para qué dejar toda una obra de amor? Ya el lector habrá podido entender la altísima dimensión que esto porta: para que el lector padezca con la verdad semántica del hecho, como si fuera el mismo Platón. El λόγος no es más que posibilidad de padecer. Pero, para ello, el lector debe abrirse al texto. Parafraseando al magno Quevedo, pues: el amor de Platón por Sócrates arde inclusive más allá de su muerte y serán los lectores quienes, por un lado, lo actualicen, pero, por otro, quienes padezcan con él. Esa es la intención última de las letras platónicas, transmitir la pasión mística.

Todos estos datos eróticos permiten ubicar el momento dramático:

A esto se refiere Platón cuando nos presenta cómo nos llega el texto de *El Banquete*. Se lo hace contar a alguien llamado Apolodoro. Conocemos al personaje que existe históricamente. Se considera que es de una época que, respecto a la aparición de *El banquete*, se sitúa algo más de treinta años antes, si adoptamos la fecha del 370, aproximadamente, para la aparición del texto. Platón nos dice que en el momento en el que Apolodoro recoge el relato de lo ocurrido, es, pues, anterior a la muerte de Sócrates. Y se considera que Apolodoro lo recibió de Aristodemo, dieciséis años después del supuesto simposio, al que éste último habría asistido, pues tenemos razones para saber que tuvo lugar en el año 416.

Al cabo de dieciséis años, por lo tanto, un personaje extrae de su memoria el texto literal de lo que allí se habría dicho. En consecuencia, lo

menos que se puede decir es que Platón emplea todos los procedimientos necesarios para hacernos creer en esa grabación sobre sesos que se practicaba de forma habitual, que siempre se practicó en aquellas fases de la cultura (Lacan 38).

Más que importar aquí si el convite tuvo o no lugar tal como se relata, es decir, más que intentar responder por el concepto de objetividad contemporáneo, más que importar esclarecer hasta dónde llega Platón y hasta dónde Sócrates, se resalta y se releva el hecho de la posición que exponen las letras para el lector antiguo, lector filosófico. La objetividad del antiguo se estriba en el Eros, es decir, que hay una dignidad de verdad en lo erótico. Este texto importa en cuanto se configura como un sostén del amor y como instauración de Sócrates como *ἔτυμον* dese amor.

Aquí, la petición por una transmisión de un sentido, la *φιλία* hacia el sentido socrático, hacia los vocablos socráticos, esta petición de *σαφήνεια* podría catalogarse como una *φιλολογία* en cuanto que la tendencia y reconocimiento será de los significados y sentidos socráticos tomados aquellos como verdad. Quizás la intención de Sócrates cuando vivía era la de conocer de las esencias y de la verdad de lo divinal, la de vivir acompasado como se ha dicho, mas, para quienes lo supervivieron, para quienes nacieron luego, para Platón al menos, la pregunta por el conocimiento, pregunta erótica por excelencia, resulta como pregunta por saber de Sócrates en sí. La *φιλία* de la *σαφήνεια* se corresponde con la *φιλία* hacia Sócrates, que no es más que una manera velada del amor (eros) como verdad. Sócrates, el objeto amado por excelencia, objeto amado con *φιλία*, ya que no queda de él más que sus sentidos, lo cual no ha sido poco.

El fin último de la *φιλολογία* será *πάθος* de la *ἀλήθεια*. La *φιλολογία* le apunta a la subjetividad como verdad objetiva mística. Después de todo, Platón era un erótico, un poeta y, desde luego, amó a su maestro.

De las *φιλολογίαι* discursivas

A continuación se mostrará la *φιλολογία* acaso más evidente de *El simposio*: la *φιλία* tendiente y reconociente del *λόγος* entendido como discurso.

En buena medida, el texto en cuestión consiste en una exposición de discursos que ostentan una posición especial (Reale 30). Puede hablarse de una φιλολογία discursiva. La φιλία también puede percibirse como φιλία permisiva del riesgo discursivo. En ese sentido, lo han dicho muchos, este texto platónico no puede clasificarse como un “diálogo” en términos estrictos. Desde luego, habrá de precisarse qué se entiende por discurso en este contexto.

Aquí, el concepto λόγος comprendido cual discurso comparte una condición con el λόγος cuando se lo entiende por palabra: en ambos sentidos, tanto cuando se trata de muchos vocablos hilvanados con una estructura y con una intención (el discurso) así como cuando se trata de una única palabra, el λόγος siempre remite a una “relación con la verdad”, a un “proceso para llegar a una verdad”, a un “lugar donde la verdad puede expresarse”; a este modo medio de configurar y de entender al medio, Giovanni Reale en su afortunado libro, *Eros, demonio mediador* lo denomina máscara, sugiriendo tanto a las máscaras (πρόσωπα) del teatro, que suelen traducirse como personas y personajes, situando a *El simposio* como una gran tragicocomedia (en donde Platón derrota a Agatón y a Aristófanes), así como a la posición de la verdad que señala y propulsa a un allende, a un detrás de la verdad, y a un más allá de la metáfora, del sentido, del símbolo, que menciona Nietzsche (Reale 30-31). El λόγος puede entenderse como medio, μέσον, o ἐργαλεῖον para expresar la verdad, como herramienta eferente hacia la verdad (*alethagógico*); remite a la declaración del esfuerzo por la verdad o, en otros casos como en el de los rétores, en el de los inocentes equivocados o en el de los mentirosos deliberados, se entenderá cual un “lugar donde también puede ocultarse a la verdad”. El λόγος es un topos veritativo básicamente, él estructuralmente se halla ligado a la verdad.

Así que la diferencia entre una u otra consecuencia lógica, es decir si el λόγος oculta o se desvela a la verdad, radicará en la posición que cada quien asuma ante él y en la noción que tenga tanto de verdad como de λόγος; ya, por un lado, podría concebir una asunción de una disposición para abrirse ante la verdad filosófica y para empeñarse en sostenerse en su búsqueda hasta las últimas consecuencias (lo que, es bien sabido, Pierre Hadot y Foucault localizan como la παρηρησία) ya, por otro, la asunción de una disposición que supone un privilegio de los intereses personales del orador y una premeditación de las consecuen-

cias de la semántica o intención del discurso en los auditores (la cual representa, básicamente, la noción que tenía Sócrates de los rétores y de la arte retórica).

Pero, ¿puede realmente aseverarse que no hay verdad en los discursos retóricos? La hay, desde luego. Y, en efecto, puede aseverarse la existencia de una φιλολογία retórica así de una φιλολογία filosófica de los discursos. Las diferencias emergerán dependiendo de qué se va a entender por λόγος, es decir, y en últimas, de hacia qué definición de verdad tenderá la φιλία. Porque, en últimas, ¿no se ha captado ya que la φιλολογία es una electa tendencia hacia una verdad y la asunción vital de sus consecuencias? En ambas posiciones yace una φιλία, en ambos existe un λόγος, en ambos hay una utilidad y un conocimiento y, por último, en ambos se declaran unas condiciones y definiciones de la verdad. La φιλολογία entonces consistirá en una electa intención significativa que gira en pos de una verdad.

Para el rétor, la verdad consiste tanto en su intención misma, tanto en el uso de la estructura formal que se supone debía poseer su discurso (las reglas tradicionales e institucionalizadas de cada discurso), tanto en el juego lógico de la argumentación (la elección de las ideas, de las modulaciones, de los vocablos, el acompañamiento de los gestos) así como en la premeditación de los deseos de los auditores para así proferir los argumentos del modo en el que el auditor mismo las diría o quisiera escucharlas; todo esto con el fin de causar una emoción, una afectación y, así, alcanzar la tan anhelada persuasión. En todo ello yace la verdad del λόγος retórico. En torno a esta definición se encausará una φιλία particular, un acto social, uno modo de hacer κοινωνία en un contexto. Aqueste λόγος retórico sostiene una lógica, se fundamenta en una estructura, está codificado se diría hoy, por lo cual puede entonces ser leído, descifrado, competido y hasta juzgado; subsiste en él una τελετή. La verdad del λόγος del orador yacerá en la utilidad política o personal del mismo orador, en los fines que desea conseguir o en los argumentos que desea legitimar y defender. Desde luego, estos atributos de la verdad y de la utilidad disienten profundamente de las del λόγος filosófico.

La verdad filosófica, la socrático-platónica, presume un allende el discurso mismo e intenta superar las intenciones político-personales del orador. Mientras que la φιλολογία retórica se muestra política pero con una verdad y utilidad, digamos, de cierto modo atómicas, la verdad

socrática pretende desde su definición una filantropía y una política que exceda al beneficio de Sócrates mismo. La φιλολογία filosófica es proficua y propincua para cualquier humano de cualquier tiempo e índole. La φιλολογία socrática eterniza a lo efímero, anoticia al efímero de lo eternal, aplica la eternidad a la cotidianidad perentoria, permite la sensación cotidiana y útil de la infinitud radicando allí su utilidad política. No se desvincula de la cotidianidad, sino que le sugiere a la cotidianidad efímera que no se desligue de lo eterno para poder pensar la justicia, la amistad, la política, la diversión, la vida. La utilidad política de la retórica se suporta en la lógica de cada instante, de cada presente, dependiendo de poderes, de políticas, de mañas: hay que argumentar cada vez una causa, hay que convencer cada vez al auditorio de un determinado evento. Digamos, la retórica no cuenta con lo eternal sino sólo con los apremios de lo efímero. Mientras que la φιλολογία retórica, el discurso retórico, se sostiene en la utilidad de lo ἀκαριαῖον, la φιλολογία filosófica, el λόγος para la filosofía, más que un discurso, se sostiene en lo ἀέναον.

Sócrates suponía a la verdad en consonancia con algo superior e inmortal (208a-d), sobrepasando al orador mismo y a la utilidad individual; la verdad socrática excedería a todo tiempo, a todo contexto y podría ser gozada por cualquiera en cualquier cultura; quería rebasar el límite de la propia opinión de la verdad, ayudándose de los demás, es decir, no presumiendo que el pleno entendimiento de la verdad yacía de antemano en cada orador, sino que debía ser compartido, construido, buscado, vivido. La φιλολογία del filósofo cuenta con una dimensión mística que resitúa y renueva al ser humano en su contexto. La φιλολογία socrática le apunta a lo absoluto, al rebosamiento de todo límite, a la noticia de que en cada instante, en cada cosa, en cada ente, yace lo perpetuo y divinal.

Por su parte, la verdad retórica se fundamenta en el discurso mismo y en su contexto, en su utilidad puntual o contextual, mientras pondera el alcance dese fin puntual: un voto, un encomio, saber si ha o no de irse a la guerra o cualquier otra causa puntual.

Se evidencia pues una diferencia fundamental entre la concepción utilitaria de las φιλίας filosófica y retórica. Si bien en *El Lisis* aún se aprecia a un Sócrates preguntándose por la utilidad política de la φιλία, también lo vemos arribando a la idea de una φιλία coligada con el ἔργος,

lo que le va a brindar en diálogos posteriores el trampolín que propulse y diferencie a la filosofía de un mero quedarse en la estatura del discurso retórico, en una pragmática del poder, del contexto o del beneficio personal. El λόγος filosófico se apoyará en el ἔρωσ para estauirse como medio para la verdad mística, para elevarse en el escalón de la dignidad. En *El Lisis* apenas se atisba el beneficio de ἔρωσ para la filosofía socrática, tan sólo se permite coligar al ἔρωσ con la φιλία, como se hubo explicado en su momento. Sólo en *El simposio* el filósofo puede plantear que la utilidad del ἔρωσ no es la de la Afrodita mundana, la común a todo lo vivo y al placer más llano, sino una que cuente con lo eterno y perpetuo que Sócrates precisaba. El ἔρωσ es la fuerza que propulsa a la φιλολογία filosófica hacia lo perpetuo, encadenándola a lo efímero: “ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τὸ εἶναι ἀθάνατος”⁴⁴ (207d).

Quien se ubicare dentro del juego retórico quedaría determinado en el vaivén de la utilidad contextual, en la lógica y necesidades del amo y del esclavo del momento. Si se es un rétor, pues se queda obligado a depender del otro puesto que todas sus palabras, sus intenciones, sus maneras, siempre se enfocarán hacia el auditor, a quien en últimas ha de persuadirse: el rétor es una especie de Amo esclavo de su esclavo, ya que no puede obligarlo a nada. La argumentación retórica es un sutil artilugio para ir minando al auditor, para ir quebrando su razón y hacer emerger su emoción, para ser persuadido. Quien se ubicare dentro del juego filosófico, supuestamente, no quedaría dependiendo de nadie sino que la superación del λόγος como mero discurso debía liberar al sujeto más que dejarlo siendo amo de otro o esclavo de otro. El discurso filosófico debería llevar a la utilidad de ser amo de sí, a la autarquía, para obtener una utilidad mística, allende de las metáforas.

Como fuere, ambos λόγοι se coligan con una verdad, sendos tienen una noción de utilidad, y, sobre todo, sólo pueden entenderse en una sociedad de hombres libres e iguales a los que no puede obligarse a nada

⁴⁴ Dice la traducción al castellano de Luis Gil que se encuentra en las Obras completas de Platón: “la naturaleza mortal busca en lo posible siempre existir siempre y ser inmortal” (207d).

Proponemos nosotros: “La naturaleza mortal busca en lo posible siempre el ser inmortal” por seguir al pie de la letra a cada vocablo.

que no deseen. Sendos tienden al πάθος, sendos se sirven del πάθος, sendas φιλίας anhelan algo del πάθος de modos diversos.

Específicamente, en el diálogo *El simposio*, ahora que se trata de versar del λόγος como discurso, tanto el λόγος retórico como el λόγος filosófico cuentan con una estructura argumentativa. En ambos, el argumento será la vía eferente a una verdad, a la verdad en la que cada φιλολογία se estriba y hacia la cual tiende. Mas, se ha dicho, la verdad con sus respectivas consecuencias dependerá de lo que se entienda como λόγος, en últimas, de lo que cada persona, con su φιλία, acepte como tal. Habrá, pues, consecuencias profundas en ambas φιλολογίαι, pese a que existan sutiles diferencias.

¿A cuál verdad ocultará el λόγος retórico? A la verdad del λόγος filosófico, supuestamente. No obstante, responder así consiste en haber moralizado a la verdad, como diría Nietzsche. Se dice que el λόγος sería un medio de ocultación de la verdad si se toma como verdad a la posición veritativa de Sócrates. La φιλία, la manera de tender, revela una posición semántica ante la verdad. Elegir una φιλολογία, aceptar unas consecuencias de un λόγος, cualquiera, será haber aceptado una verdad del λόγος. Siempre será elección y tendencia.

El sujeto ha de elegir lo que aceptará como verdad, ha de optar por el modo de su φιλεῖν hacia el λόγος: cada quien ha, primero, de legitimar una definición de verdad para luego entrar en sus prácticas, en sus juegos, en sus consecuencias. Para que la φιλία pueda comenzar a tender, entonces, para poder ejecutarla, ha de haber primero una legitimación de la verdad desde el ἔρωσ; es decir, debe saber qué φιλία elegirse, sustentada en lo erótico, para significar, para moralizar porque elegir *philicamente* siempre implicará elegir para reconocer significando y para recibir las afectaciones, las pasiones, desta elección. No hay tal separación tajante entre λόγος y πάθος, ni entre ἔρωσ y φιλία.

Ahora sí, teniendo en cuenta lo anterior, refiérase de qué φιλολογία discursiva puede halarse en el segundo momento, en el simposio propiamente dicho: la parte central de la trama de *El simposio* comporta

una τελετή erística, agónica, que evidencia y complica,⁴⁵ como queriendo decir que entrama y no como que dificulta, a algunos distintos saberes relevantes de la época. Aquí λόγος-discurso, saber y verdad se entretejen. Justamente, este tejido será exhibido a los demás en virtud de unas reglas. Y esta suerte de cánones implícitos revelarán justamente el modo en el que la φιλία ha de tender. Básicamente, se evidencia un enfrentamiento entre varios saberes para dar cuenta de algo, pero, además, cada saber, cada τέχνη, tiene que declarar lo que dice a través de unos modos, de unos τρόποι, en este caso, los del encomio, que son marcos retóricos. La retórica consistía, hasta el advenimiento de la filosofía, en el único medio ya ritualizado, tradicional, para darle cuenta a la sociedad, al otro, de alguna verdad: verdad de una profesión, verdad de un saber. No en vano los rétores se denominaron a sí mismos σοφισταί (sofistas). Además, se mostraba como el único medio útil y político para sostener el problema de la libertad del ciudadano virtuoso.

El lector evidenciará que el diálogo coteja a los τρόποι de la retórica tradicional con los τρόποι de la filosofía. Sócrates, al final (201d-e), rompe las reglas de juego que los demás habían cumplido, apartándose de las leyes pactadas en el simposio; esto justamente cuando proclama una fórmula de infabilidad y supremacía de la verdad para la filosofía, cuando dice que cualquiera puede contradecir a las personas, a él mismo, pero no a la verdad en sí: “οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλοῦμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπὸν”⁴⁶ (201d). Es decir, Sócrates apela a su definición de verdad, a su φιλολογία para romper las reglas de juego, para superponer la φιλολογία filosófica que va a entrar en acción sobre la φιλολογία retórica que, de algún modo, venía teniendo injerencia en el simposio. Hacer entrar a una φιλολογία siempre supondrá ingresar a un modo de la verdad, a unas consecuencias.

Rompe, pues, Sócrates con la estructura retórica pactada en el encomio: va a intentar repetir exactamente un diálogo valioso porque Diotima le refiere una verdad. El lector se sitúa de nuevo en la posición

⁴⁵ Συμπλέκει. También, implica, entreteje.

⁴⁶ “No por cierto, querido Agatón, le replicó Sócrates, es a la verdad a la que no puedes contradecir, pues a Sócrates no es nada difícil”.

inicial del diálogo: se va a intentar referir una verdad, unas palabras, que tuvieron lugar en otro momento. Pero se ahondará en ello más adelante, cuando se aborde el discurso de Sócrates en sí. Por ahora, interesa notar que Sócrates rompe las reglas del juego diciendo: “voy a intentar referir algo, no voy a hacer un encomio sino que haré lo que pueda”. Exactamente dice: “ἐπ’ ἐμαυτοῦ, ἂν δύνωμαι”⁴⁷ (201d).

Pronuncia así, en lugar de un discurso, la referencia de un diálogo; menciona palabras ajenas que se dieron en otra parte y en otro tiempo mientras que en todo encomio debía existir cierto riesgo y cierta ocurrencia. Sócrates se conforma con referir un hecho pasado, una verdad sabida, mientras que los demás aunque se estriban en hechos pasados o en la tradición arriesgan sus opiniones desde sus saberes. Además, Sócrates es transgresor de las reglas porque, en un torneo viril, hace ingresar la voz de una mujer (a la definición femenil de la verdad) y encomiará a Eros definiéndolo de un modo particular.

En un principio, la φιλία significa reconocimiento de las reglas, del código que hace comunes las formas de expresión. Las reglas se habían pactado. No se hablaría del tema que se quisiese, ni cuando se quisiese ni del modo en el que se viniese en gana, sino que habría de darse fluyendo, enunciando, tendiendo con una φιλία particular hacia una verdad. En este contexto, la φιλία acarreará un reconocimiento y ejecución que han de darse κατὰ κανόνα, κατὰ συμφωνίαν. Se les había pedido a los participantes que consintiesen con las reglas, como en cualquier competencia atlética. Los dioses han sido invocados y son puestos como testigos, casi que como jurados. Curiosamente, Sócrates será un *raptor* del pacto: rompe con la φιλολογία pactada, se sale de las reglas, e impone la suya, la φιλολογία filosófica. Parece ser que su verdad, por ser considerada como tal, así piensa cada ser humano, tiene derecho a imponerse como ἄφιλος φιλία, ἄφιλος porque rompe a la φιλία pactada

⁴⁷ El traductor Luis Gil propone para este punto lo siguiente: “hablando conmigo mismo, en la forma que pueda” (201d). La traducción de W. M. R. Lamb de Harvard propone: “by narrating to you all on my own account, as well as I am able”.

anteriormente y, a su vez, porque se impone como verdad que debe ser reconocida por los otros. ¡Cuánto se parece este *raptor a Diónisos!*

Deste sujeto, empero, se dirá más adelante, cuando se hable de la φιλολογία de los discursos particulares. Por ahora, prosígase con la cavilación acerca de la φιλολογία que se entiende como la φιλία que tiende hacia el λόγος-como-discurso.

Recuérdese que un λόγος-discurso no se presenta descarnado. Si bien el λόγος es el objeto de la φιλία, éste se revela siempre en alguien que lo encarna. Por antonomasia, la φιλολογία, al tender al λόγος, tiende a quien lo concibe y lo enuncia. El λόγος es de algún modo premeditado —el tema se ofrece desde el principio—, es pensado, arriesgado y organizado por alguien en unas condiciones particulares. Así pues, el discurso se entenderá como un representante de la verdad de quien habla. Por eso mismo no puede decirse que se verifique una manía poética en la cual uno distinto es quien habla, la Diosa, y otro muy diferente quien le presta la voz y quien le sirve de médium; manía en la cual la verdad habla y proviene de un lado mientras que el médium se deshace de su yo para darle paso a la verdad. En el λόγος-discurso quien habla se arriesga en lo que enuncia, debe dar cuenta de una posición, pues es, dígame deste modo ahora, su “yo” el que conforma, habla y se estriba en su verdad. En *El simposio*, se contiene desde el yo enunciativo. Pero Sócrates, al romper las reglas, digamos, esconde su yo en las palabras de Diotima.

El λόγος-discurso hace parte de una cierta contienda locutiva, si se quiere de un juego lógico, un λογικὸς ἀγών, que inicia la segunda fase del convivio permitiendo el paso del σύνδειπνον al συμπόσιον propiamente dicho.⁴⁸ Φιλολογία aquí quiere decir tendencia amistosa hacia la contienda, expresión que define a la cultura griega. Sócrates hablará dramáticamente al final, porque sólo en ese lugar puede demostrarse que la retórica habla de todo menos que de lo κύριον platónico, de lo κύριον de la filosofía: de la metafísica, del ser del ente del que quiere

⁴⁸ “Homero en el mundo de la discordia helénica del griego panhelénico. la lucha de los griegos se revela también en el *Symposion*, en la forma de diálogo ingenioso” (Nietzsche, Consideraciones intempestivas No 218 p. 180).

versarse, del “τις ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ”⁴⁹ (201e). Así, pues, que el λόγος socrático final se sitúa como una contestación a la retórica que termina desbancando a la verdad retórica para imponer la verdad filosófica. Al incluir la metafísica, la definición del ser del ente, se instala la φιλολογία filosófica, lo cual quiere decir, que se irrumpe para imponer la verdad de lo perpetuo en lo que se habla, proponiéndolo de algún modo como algo superior a las maneras retóricas con las que se venía versando.

Refiérase ahora que todo λόγος-discurso se da dentro de un contexto y que este contexto determina los modos en los que la verdad debe ser expresada. Las dos φιλολογίαι de las que se ha versado acontecen dentro de un contexto, el simposio mismo. Si el λόγος socrático resulta irruptor lo es en cuanto al contexto que lo define.

En el momento en que se pactan y se suceden los encomios, los convidados han comido, ya han disfrutado de la música y de algunos otros pasatiempos. Se ejecutan las respectivas libaciones y se siguen los preceptos y demás obligaciones propias del ritual, se canta en honor al dios y se plantea la discusión de cuánto habrá de beberse (τᾶλλα τὰ νομιζόμενα τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον- 176a). Ha iniciado la competición, a este ritual en la segunda fase: se ingresan el vino y las leyes comunes con las cuales se participará. Esto es muy importante. Recuérdese que en esta segunda fase ingresa el vino, que más que ser ingerido para una simple distracción o distensión, procura una apertura anímica —apertura, que se dijo ya, será la misma que Platón le solicita tácticamente al lector de sus letras para poder padecer la verdad del λόγος, del texto— para asumir la verdad; el vino suelta la lengua en pos de la verdad y de la belleza, en pos del λόγος, en pos de un πάθος. Se conviene pues cuánto habrá de abrirse el ánimo hacia lo divinal de lo que se versará. A diferencia de cualquier otra ingesta de vino, en este inicio desta segunda fase simpósica, el vino se bebe para teñir al discurso, para

⁴⁹ Dice el traductor “qué es el Amor en sí y cuál es su naturaleza, y después sus obras”. La versión del *Symposium* de Harvard traduce: “who and what sort of being is Love and shall tell of his works”. La diferencia entre el τις y el ποῖός merecería todo un texto aparte.

procurarlo, para ablandarlo, para permitir la entrada del tema Eros mas no de su plena embriaguez. El vino así convenido aproxima a una εὐθυμία, lo más cercano a la manía del poeta sin abandonar al “yo”, pero sí abriéndolo y ablandándolo. El discurso será producto de una κράσις, de una mixtura entre vino y agua, entre palabra y pasión intransferible.

Esta segunda fase del evento llamada simposio no se da de idéntico modo cada vez. El simposio al que Platón le hace asistir al lector, al que le da cierto carácter histórico y verídico, es justamente una especie de fotografía única y no debería necesariamente deducirse de inmediato que todos los simposios de todas las polis de los distintos evos se dieron idénticamente.

Existen diversos modos de toparse con lo divinal en una sociedad donde todo es habitado por lo divino: la sobriedad (νηφαλιότης), el buen ánimo logrado gracias a la ingestión de algo de vino (dígase, la consecución de cierta εὐθυμία) y la plena ebriedad (μέθη).⁵⁰ Estas tres posibilidades (sobriedad, buen ánimo y ebriedad) suponen una particular asunción hacia lo divinal; cualquiera de las tres igualmente válida y con rendimientos distintos. Desde luego, tales estados podían lograrse por fuera de todo ritual, mas solían consensuarse para evidenciar que, a lo que fuere que se aspirase, no provendría del albur, sino de una preparación espiritual.

Pausanías inicia el debate para concertar cómo habría de beberse (176a), en cuánta cantidad y de qué modo, lo cual habría de repercutir en el modo en el que los λόγοι habrían de discurrir; es decir, qué posición se asumiría ante lo divinal. Resuelven no tomar demasiado puesto que andan con resaca, no están πρόθυμοι para tomar mucho vino, πρὸς πίνειν πολὺ οἶνον⁵¹ (176c), debido a la celebración de las festividades del día anterior.⁵² Así que deciden alcanzar un buen humor que les per-

⁵⁰ La manía no puede pactarse exactamente, pues en últimas, depende del deseo de una divinidad que quiera apoderarse del arrobado, mas puede acaso inducirse.

⁵¹ No están de buen ánimo hacia (ἔχειν πρὸς) el hecho de tomar bastante vino.

⁵² Aunque es una medida temporal, porque apenas se acaba esta segunda fase, todos se dejan llevar por la mucha ingesta y se embriagan, durmiéndose paulatinamente.

mita debatir con algo de vino en la sangre, apenas bastante para abrir el ánimo (θυμός) hacia lo bello y hacia lo divinal, lo suficiente no para nublar la elocuencia⁵³. Otra resaca no les permitiría ya una resistencia física para asumir de buen modo a lo divinal y a la verdad de la que se van a ocupar. Como membra Ortega (citado en Solano 36), hay un límite que le recuerda al humano que no es un dios y que debe hacerse cargo de su circunstancia: la resaca.⁵⁴ El vino, pues, procurador de alegría, de εὐθυμία para el efímero.

Borges en su *Oda al vino*, asegura que el vino es un invento, un modo de concreción de la alegría, consecuencia de un acto valiente y singular: en virtud de aquél, el hombre no puede más que sentirse, que ser, fugazmente, un hombre alacre, un *homo alacer*. Se pregunta el vate⁵⁵:

⁵³ Kierkegaard, en su texto *In vino veritas*, describe ese estado del siguiente modo: “que cada orador sintiera, después de haber ingerido la adecuada cantidad de vino, los efectos correspondientes o se encontrara en ese estado peculiar en el que se le desata a uno la lengua y dice muchas cosas que en otro caso se guardará muy bien de silenciar. Claro que esta condición tampoco daba carta blanca para interrumpir a cada paso la marcha de las ideas y el discurso con hipos extemporáneos o tartamudeos indignos” (Kierkegaard 69) (se alegoriza, claro está, el suceso entre Erixímaco y Aristófanes).

⁵⁴ Ortega (citado en Solano 36) señala el estado del vino como una apertura, que aquí no sólo se dice apertura sino posibilidad de entretenimiento con el entorno, con el todo, hacia lo cual se ha abierto el bebedor: “El vino — otrora un Dios y hoy un problema administrativo— hace que el ‘yo’ sienta que se entreteje armónicamente con su circunstancia, que la absorbe; el ‘yo’ se siente totalidad envolvente; el vino hace que los pies lleguen a la danza, el corazón al amor, la garganta al canto, los labios a la sonrisa, el cerebro a la idea. Al embriagarse, el ‘yo’ siente alegría -expresión esta que viene de aligerar, perder peso-, de allí que el beodo suela ir a trompicones con las cosas. Al día siguiente, recordándole al hombre su condición, recordándole que no es Dios, único ‘yo’ sin circunstancia, adviene el guayabo; el hombre siente que su ‘yo’ se empequeñece y que su circunstancia, agrandándose, lo avasalla, lo atropella, lo arrastra, se lo traga; la felicidad da mucho guayabo”. En últimas, nos alegra liberarnos de nuestro propio yo. La alegría precisa de valentía porque supone la liberación de todo en lo que nos sostenemos. Nos aligeramos del yo, lo diluimos y, con ello, nos desleímos para sentir, puesto que aún queda el cuerpo continente.

⁵⁵ Jorge Luis Borges.

¿En qué reino, en qué siglo, bajo qué silenciosa
conjunción de los astros, en qué secreto día
que el mármol no ha salvado, surgió la valerosa
y singular idea de inventar la alegría?⁵⁶

He aquí que viene un momento relevante que permite dilucidar la función desta *philología simpósica* y una cierta estructura del λόγος discursivo: surge la proposición de versar acerca del dios Eros, marco con el que se competirá y juzgará a la verdad (176a), sostenida por Erixímaco, aunque recordando una protesta insistente de Fedro. Más que tratarse de una conversación casual, sin punto fijo, desde el principio se conviene el objeto de toda versión, de toda dedicación. Esto equivale a entender como el objeto de la verdad sobre el que la palabra debe girar: esta competición no alza pesas, no distingue al más veloz, sino que es una competición por el logro de la definición de un ente. A este objeto le apunta el discurso, en pos de él se estructura, como una vara a la que se le ata un cordel y al otro cabo una estaca que, al ir girando, se va acercando con cada giro al pivote. El λόγος está anudado al pivote del ser de lo que se habla, en este caso, su verdad. La φιλολογία simpósica entonces, en este caso, no se diferencia de cualquier otra pretensión filosófica, porque busca la delimitación verbal y semántica de un ser, es decir, pide definir un “qué es esto”. En otras palabras, a los demás participantes, con sus otras disciplinas se les pide concursar con las reglas de la verdad filosófica,⁵⁷ porque en últimas, se trata de una verdad metafísica. Esta φιλολογία sucede para alcanzar un ὄρισμός del ser, para eso tiende, para eso se estatuye. Entonces, se discurre por mor de una verdad esencial o substancial, de una verdad significativa y vivencial. No se tratará de una mera mención, sino de una comprensión de la verdad, de una συμπερίληψις y de una ἐννόησις de la verdad a la que se quiere llegar.

⁵⁶ Tomado de *Borges esencial*, de la Real Academia Española.

⁵⁷ Ante la verdad, el discurso debe arriesgarse a decir del mejor modo posible. La exposición del tema queda anudada en torno a un tema, a un marco, un ὄρος, el ὄρος de la ἀλήθεια, del εἶναι. La conversación queda atada a las reglas de la verdad y de la τελετή.

Por un lado, desde luego, el simposio se establece como una competencia; por el otro, sin que esto signifique una contrariedad, se instaura simultáneamente como un intento por adquirir una γνῶσις metafísica y vital. Esta reunión ritual propendía por un acto educativo, por un aprendizaje; hoy se diría, de modo más triste, que el simposio pretende “producir un saber”. Se insiste, la ley bajo la cual gira todo el simposio es la ley de la filosofía, no la ley de los retóricos, ni de los médicos, ni la de los cómicos. Allí se evidencia la intención de Platón. Aunque los encomios iniciales se mostraban con modos retóricos, la intención final de la competencia es filosófica.

La φιλολογία, en este caso, gira en torno a una metafísica fableable, es decir, comprensible, revisable. La función de los discursos no es sólo ganar o decir la verdad para mostrarse superior a los demás contendientes, sino que, al versar, ese dicho (esa lógica argumentativa y expositiva) que quiere lo veraz permitirá tanto a quien dice como a los interlocutores entender del ser de lo hablado.

El discurso en este contexto aspira a referir para entender y, como se ha dicho, entender para poder vivir en virtud dese entendimiento, desa γνῶσις. La φιλολογία será, en últimas, una ejecución de una φιλογνωσία. Los representantes de los distintos saberes se reúnen para arribar a un saber superior al saber particular de cada arte. Los representantes de las artes se aúnan para alcanzar un saber mayor, una especie de *summa sapientia* de la que participan todos y a la que buscan comúnmente, una συζήτησις τῆς γνώσεως. De nuevo, la verdad como construcción, como posibilidad de entendimiento colectivo, baluarte esto de la verdad filosófica.

El acto de respeto y reconocimiento por la palabra de cada expositor, de cada hablante, todo reconocimiento de sus sentidos para retomarlos, engrosarlos, controvertirlos, se instaurará en un principio como un acto *phílico* hacia esos λόγοι, hacia esos discursos y hacia su objeto último, el ser-verdad del objeto sobre el que se mienta.

La φιλολογία del simposio tenderá a pronunciar esmerados sentidos para alcanzar la verdad esencial querida; en segundo lugar, será una φιλολογία que escucha y reconoce las palabras del otro para intentar luego tocar de mejor modo la verdad. Tercero, querrá, en sí misma la φιλολογία, alcanzar al ser de lo nombrado porque, en ese sentido, toda φιλολογία será una consecución de un saber metafísico. Mas ese saber no será ni una mera ansia de erudición ni un mero juego de palabras.

Más bien, se debe a todo un ritual que se alcanza a través de la argumentación ante otros en pos de lo Otro, certeza de la mirada y presencia divinales que aseguran y fijan a la τελετή como acto de verdad, entendimiento y vida obrada.

Λόγος entendido como discurso significa en el contexto simpósico justamente una ocupación y concernencia de la verdad para que tanto la forma (las palabras que se dicen), la semántica (los significados de lo que se dice) y el método (los τρόποι, el modo en el que se lleva dicha significación, el modo en el que se va acercando a la verdad)⁵⁸ coincidan con la esencia de la verdad misma de la filosofía o, al menos, la alcancen de algún modo y permitan un saber.

Aquí, un discurso le responde a otro discurso, a diferencia del diálogo donde se puede interrumpir, donde los sentimientos salen a flote con más evidencia y en donde se pueden las palinodias. En vez de presenciar a un yo y a un tú que se van poniendo de acuerdo de a pequeños fragmentos, en donde quien inicia a hablar puede interpelar las veces que sea necesario, aquí un discurso le responde a otro discurso sin posibilidad de interpelación, sólo hay una oportunidad lógica de decir la verdad del tema planteado. El λόγος como discurso completo se expone para ser puesto a prueba ante otros ojos, otros oídos, que podrán derribar los argumentos y llegar de mejor modo a la esencia propuesta. El texto *El simposio* se va sucediendo en una especie de *crescendo* hacia la verdad erótica.

Poner a hablar —tal como hizo Platón— a diferentes participantes en un convivio, los dignifica como notables de su tiempo, como representantes de un saber determinado. No cualquiera podía participar de ritual del modo en el que Platón lo lega. Conversar en un convivio, pactar en esta segunda fase cuál será el tema y cuál la verdad hacia la cual se aspirará, es tema de óptimos, de quienes ostentan el lugar de

⁵⁸ Entonces, casi que la verdad debe ceñirse a la formalidad de la palabra (significante), a la semántica (significado) y al método (lógico). La verdad sería la cosa, el πρᾶγμα sobre al cual se llegará con método y en torno al cual se elegirá la formalidad de las palabras y de sus significados. Curiosamente, la epistemología primera surge de la lingüística. O, mejor, la reflexión lingüística que profundizarán los estoicos luego, es posible debido a la estatura del λόγος (como palabra y como discurso).

la verdad en una época determinada. Los saberes en la antigüedad, las τέχναι, más que meros quehaceres únicamente prácticos, se constituían en saberes de verdades, de objetos metafísicos-epistemológicos producto de la educación, del lazo social.

El simposio como espacio recoge a los mejores en los saberes más excelsos de su tiempo para ver qué tanto pueden dar cuenta de la esencia de lo divino, qué tanto su quehacer participa de lo divino. Por eso no cualquiera podía hablar en el simposio. Tenía el derecho del λόγος no sólo quien tuviera un saber reconocido, sino quien hubiera sido reconocido por la polis como el mejor en su τέχνη. Cada arte lo será en cuanto produce saber en torno a un objeto y a una utilidad. Así como en una competencia de atletismo los atletas serían los más veloces de cada polis, Platón pone a los circunstantes como los óptimos en sus respectivas artes. No sólo son considerados los comensales como gente notable, sino que, en virtud dello justamente, sus dichos y sus acciones serán considerados acontecimientos colectivos, decisivos para la historia de la comunidad, para la comprensión de la verdad y, por ende, para vivir la vida verazmente. Toda dimensión agonística-erística supone una demostración de dicha destreza, de dicha optimización, de una ἀριστεία. Mientras Homero puso para la cultura a los héroes, Platón quiso poner a sus personajes.

Esta φιλία hacia el λόγος que quiere a la verdad y a la sabiduría supone un esfuerzo ya que el saber no se transmite fácilmente. Como el atleta, para ganar hay que superar a los mejores, hay que correr. El saber supone un esfuerzo y un riesgo. Así puede entenderse la increpación de Sócrates a Agatón, cuando aquél le pide a éste que le comunique el saber que le había tenido tanto tiempo inmóvil afuera de la casa y que lo había retardado para participar del simposio: “εἰ τοῦτον εἶη ἡ σοφία, ὥστ’ ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸν κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἔὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας ἐς τὴν κενωτέραν”⁵⁹ (175d).

⁵⁹ “Si el saber (σοφία) fuera de tal índole que sólo con ponernos mutuamente en contacto, se derramará de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, de la misma manera que el agua de las copas pasa a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía”.

Cada persona con derecho a participar está restringida por el marco de la verdad en la que ha decidido morar y con el cual ha obtenido una definición de ser: ser dirigente, ser médico, ser comediógrafo, ser actor... Cada quien, desde ese atributo adquirido, atributo útil y social de su τέχνη, arriesga no sólo sus propias palabras, no sólo la manera en que las articula, los argumentos con los que intenta persuadir y sobresalir, sino que a su vez aventura la contundencia de su propia ciencia.

¿En qué sentido se arriesga o por qué se mienta ahora de un riesgo-exhibición en este λόγος dado en un convivio? Se arriesga porque la dicción, el acto de decir con consciencia, acarrea siempre una composición, una σύνθεσις, y una responsabilidad, εὐθύνη, del decir, porque, precisamente, se habla girando en torno a una verdad, la verdad propia de la ciencia de la que cada quien se ocupa, de la disciplina se diría hoy, pero también para arriesgar desde el marco de esa disciplina una posibilidad de versar de una esencia.

No se examina la generalidad de cada ciencia, de cada τέχνη, no está en cuestión en esas letras que tan útil o no es la medicina o qué beneficio se obtiene de los dramas, sino que se intenta comprobar cómo, desde la habitación en cada saber, desde la verdad que cada saber debe haber prodigado, cómo cada orador es capaz de dar cuenta de una verdad superior a su arte, esta es, la verdad del ser de un dios. La moralidad filosófica, la φιλολογία filosófica, se impone en las reglas del juego para que cada orador se salga de la mera lógica de su arte y trate, desde su arte, de dar cuenta de otra cosa. El texto tiene intenciones filosóficas, está declarado. Podría aseverarse que hay cierta trampa, que se instauran unas reglas de juego para que sólo gane la filosofía, pero también puede aventurarse la interpretación de que, para la filosofía, cualquier persona, independientemente de su arte, está en posibilidad de acceder a la verdad de la filosofía; o, mejor, que cualquiera, con ser un ser humano, con gozar de λόγος, puede fruir del Λόγος.

Cada orador es puesto a prueba directamente mientras que la esencia del hacer de la disciplina en sí apenas es probada indirectamente.

Como acontece en las carreras, la pérdida de un atleta no hablaría mal del atletismo en sí, sino de cómo se desempeñó en el atletismo y en esa particular carrera ese determinado corredor. Se le señalaría acaso el modo en el que haya entrenado o se valoraría su esfuerzo ante los otros corredores superiores en rendimiento, tal como se hace hoy cuando

se ve fútbol, por ejemplo. El ser del deporte no está en cuestión. En todo caso, eso sí, a quien hubiese llegado de primero a la meta, a ese se lo laudaría y se lo recordaría. Está en juego el yo, cada quien, en la competencia, estribado en un arte. El λόγος en el simposio tiene esas condiciones agónicas, que aquí son erísticas, entonces, no está en juego el ser de cada τέχνη sino la capacidad de alcanzar la verdad de un ser desde su λόγος, desde el λόγος que constriñe y permite la τέχνη. Cuando se ha mentado aquí de riesgo en el λόγος es para entenderlo tanto como una suerte de κίνδυνος, de peligro, así como de ἐπίδειξις, de exhibición, ante las capacidades de nombrar a la verdad desde el marco de verdad de la propia disciplina tal como cada que el atleta compite en las grandes carreras entre los mejores se halla en constante observación y juicio. Pero no es peligro de muerte, sino peligro de vivir mal la vida misma.

Se puede hablar también de una φιλολογία en tres modos:

En primer lugar, como las opiniones y palabras que cada quien arriesga y pronuncia. El λόγος de Fedro es diferente del de Erixímaco, del de Agatón y así. Se evidencia un cuidado y una estrategia veritativa en cada quien por pronunciar palabras que persuadan acerca de una verdad de un modo determinado. Cada quien, se supone según Apolodoro, pronunció y eligió unas palabras, unas ideas, unos tonos para ir dando cuenta de la verdad del tema desde su saber. Esta sería una primera φιλολογία, la del cuidado por el discurso particular y la del ingenio fundado en el arte que cada orador habita; φιλολογία que da cuenta del riesgo de cada hablante y, desde luego, riesgo retórico en cuanto la intención descansa en persuadir al oyente de que se ha alcanzado la verdad. Esta φιλολογία puede catalogarse como una φιλία atómica, en cuanto que enseña una elección única de palabras, de citas para ilustrar, de los recursos persuasivos y enunciativos con los que cada hablante se valió en ese momento.

Por otro lado, hay otra φιλία hacia otro λόγος que puede extraerse y deducirse de la anterior φιλολογία: la φιλολογία de cada arte en sí, de cada profesión. Cada discurso pronunciado testimonia, de algún modo, el cuidado con el cual cada hablante habita el rigor de las metáforas de su arte, el rigor de los significantes y de las lógicas de su disciplina. Cada hablante expresó sus opiniones escudado en el conocimiento de su propia arte. El médico da cuenta de qué tan bien conoce los conceptos de la arte medicina, de las autoridades en esa arte, de cómo usa sus concep-

tos, de cómo argumenta con ellos para dar cuenta del ser de Eros. Entonces, hay un cuidado particular, un reconocimiento en cada palabra, en cada discurso, de un arte. Se mide un ingenio, también una especie de rigor profesional, la estrategia de convencimiento y de exposición. Esta segunda φιλολογία puede declararse como institucional. Muestra el cuidado, el reconocimiento y el ejercicio de una disciplina que no se inventó el hablante; mide la sumisión, la sujeción a una tradición. Esta φιλολογία es, de algún modo, tradicional, profesional, útil y social.

Puede enumerarse una tercera φιλία hacia el λόγος; no sólo se trata del ingenio atómico, tampoco de la arte institucional que cada quien habita, sino de aquella φιλολογία *supraartística* que entabla las reglas de juego para que esas disciplinas, que tienen reglas y tradiciones diversas, porque no habla del mismo modo un médico que un comediógrafo, contextos, usos y beneficios diferentes, puedan entrar en tensión en una arena igual y justa. En la contemporaneidad le diríamos a esta φιλολογία “las reglas de juego”, que se establecen para hablar en el convivio. Si todos los participantes obedecen las mismas reglas, moviéndose dentro de ellas, pueden dar cuenta de las dos anteriores *philologías*, tanto la propia de sus disciplinas así como de su ingenio persuasivo. A esta tercera φιλολογία puede nombrársela como la τελετή en sí, propia de la lógica del segundo momento del convivio (de los tres estadios o fases que se definieron antes: *syndeipnon*, *simposion* y *comos*), es decir, del simposio propiamente dicho. Este segundo momento impone una τελετή, es decir, un ritual para hablar del dios Eros. ¿Cuál? Ni más ni menos que el encomio.

Recuérdese que en *El Lisis*, ese diálogo que se examinó antes y que permitió establecer que es un diálogo primordial en donde se unen la φιλία y el ἔρωσ, en donde se intentan establecer las dinámicas y utilidades entre el ἔρωσ y la φιλία, Sócrates reprocha a Hippothales un encomio, que resulta ser un encomio dirigido hacia sí mismo y que no decía sobre el εἶδος del amado. El encomio, en últimas, es el modo retórico, dígase; es el τρόπος instituido por la cultura ateniense para manifestar el amor a otro ser humano puesto que su intención, por así decirlo, es conquistar, persuadir con zalamería elogiando la vanidad y la belleza que se le presume al amado, que se le ha atribuido. El encomio sería una tecnología del yo, diría Foucault, un dispositivo regulado por la cultura: un modo de la cortesía se diría hoy. Era la manera de cortejar,

de moverse en el amor de forma digna. Y, de nuevo, como en *El Lisis*, la filosofía va a tratar de imponerse para cambiar los usos y costumbres del encomio, para proponer otro modo de moverse en el amor. La φιλολογία aquí es erótica como proposición de un τρόπος nuevo.

A continuación se versará un poco de cada discurso, más allá de las generalidades predichas. No se harán análisis detallados de cada discurso sino que se versará dellos en cuanto sirvan para establecer sus respectivas φιλολογίαι.

La dignidad poética en la φιλολογία fédrica

¿De qué φιλολογία puede hablarse en el discurso de Fedro? Allí φιλολογία remite, primeramente, como en todos los demás, al cuidado por la palabra, al cariño por la palabra, al reconocimiento de la palabra propia y ajena. Cada φιλολογία consistirá en una estrategia de revelación (δήλωσις, ἀπόφανσις) de la verdad y de persuasión (πειθώ) de la misma. En estas φιλολογίαι se supone que se convence a los auditores conforme con el modo con el que la verdad vaya siendo revelada. Aquello que convencerá a los auditores no será la verdad en sí, que desde luego tiene todo que ver la definición del sujeto, sino que, además, el modo en el que aquella se va revelando permitirá un entendimiento y una afectación que, en últimas, hará que se sienta-legítima como verdadera. La agudeza de quien encomia yace, desde luego, en el logro de la definición de la verdad, pero, a su vez, en el modo en el que se idea su exposición y revelación: entonces, en la verdad en cuanto verdad y en el modo en el que la declare sucesivamente para ir afectando, sorprendiendo y admirando a su auditor.

Las cosas que dice Fedro, las que Platón le pone a decir, no revelan descuido. Desde luego, cada φιλολογία cuenta, en primer lugar, con una ἐπιμέλεια por el seguimiento de una estructura argumentativa del encomio. Fedro, como todos los que encomian, curan⁶⁰ de una estructura que suportará toda la intención argumentativa y persuasiva del discurso.

⁶⁰ “Curar. 13. intr. Cuidar de algo, poner cuidado”. RAE en línea.

El discurso de Fedro (lo que equivale a decir: su apuesta y riesgo lógicos para persuadir), parte declarando la verdad en la que se amparará. Se evidencia entonces un primer momento lógico suyo, el de la enunciación deste modo de evidenciar a la verdad. Él asume que si declara una verdad incontrovertible desde el comienzo, lo ulterior no puede más que consistir en sus extensiones. Si el principio es verdadero, sus emanaciones también, por antonomasia, lo serán. Le apuesta a un discurso verdadero de principio a fin. Se las juega todas desde el comienzo: explota el petardo desde el comienzo.

A este primer momento lógico puede denominárselo como momento del sujeto, momento de exposición del *προκειμενον*, donde se define qué es y qué emana ese sujeto Eros; será pues un momento de definición esencial, un “qué es esto”. Además, revela cuán conocedor es Fedro de cuál discurso ocupa el lugar de la verdad en la cultura para él y, desde luego, cuáles sus acepciones (significantes y significados).

Básicamente, podría designarse su *φιλία* como un respeto por la *auctoritas* o como un modo con el cual Fedro se sirve della. Lacan (57) dirá dello que la intención desde *λόγος*-discurso es teológica. Aquella *φιλία* resulta amiga (*recognoscente* y tendiente), precisamente del *λόγος* poético, tiende hacia la verdad poética del mismo modo en que hoy, cuando alguien quiere asentarse en el banco de la verdad, asevera “esto está científicamente comprobado”. Ni bien hubo tomado un respiro, Fedro citó a Hesíodo y a Acusilao (178b).

La *φιλολογία* del padre del discurso (177d) más que de búsqueda o de examen de la verdad, puede entenderse como una perorata que se apoya en la verdad ya hallada, legitimada por la tradición, para pretextar todas las demás ideas que debían venir entonces contagiadas por el aire de solemnidad. No subsiste la inquisición “qué es la verdad de lo que se versa”.

Mencionar al poeta trae la sapiencia de la esencia de lo que nombra pues el poeta habla en virtud de la *εὐλογία* maníaca. La *φιλολογία* expositiva de Fedro aduce saber del ser del Eros estribándose en el argumento de su antigüedad, para ponerlo en condición de *ἀρχή*, y justamente por ello, para saberlo como causa de todo lo subsiguiente (exceptuando a Caos). Para Fedro, Eros es un dios. En esto se distanciará de Sócrates, quien gracias a lo que le enseña Diotima, considerará a Eros como un *dæmon*, como un intermedio. La *φιλολογία* del *λόγος*-discurso de Fedro

se desarrolla como una etiología de todo lo que es καλόν y ἀγαθόν; φιλολογία ἀρχική y φιλολογία αἰτιατική entonces. Fedro será, en ese sentido, un detector del lugar de la verdad en la cultura para barajar argumentos con ella.

Refiere Fedro: “οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι. Πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιός ἐστιν”⁶¹ (178c). La expresión πολλαχόθεν, “desde muchas partes”, “de todos los lados”, no remite a cualquiera, sino a las autoridades: muchos poetas, muchas partes autorizadas, muchos que saben decir la verdad, refieren la naturaleza del dios en cuestión.

De inmediato se relaciona a Eros con lo bueno y lo bello, así que, al presumirse estas condiciones como emanaciones y esencias de lo divino, todo lo que subsiga en la exposición debe contar con ello al conocerlo como causa de todo y subsistencia que sostiene a los entes y a las relaciones sociales.

En este primer momento lógico del discurso *fedrico* se declara la verdad como una definición de primor y principio, también importante para los filósofos físicos. Lo primoroso y principal sólo pueden ser atributos de la verdad. Primero, al ser causa, todos participamos de Eros. Segundo, de él extraemos los mayores bienes: lo bueno y lo bello son como una suerte de emanaciones o manifestaciones. Tercero, nos servimos los humanos de él, lo que equivale a decir que en virtud suya obtenemos una utilidad.

Viene un segundo momento lógico que puede denominarse, en contraposición con el anterior, como momento donde se expone la relación de lo humano con la esencia erótica. El orador lanza sus apuestas versando de qué hacen los humanos con todo ello; es decir, ingresa el tema de la utilidad amorosa. El amor entre el amante y el amado sirve de algo, sirve para algo. La traducción castellana de Luis Gil dice justamente allí “amante virtuoso” y la traducción inglesa dice “honourable lover” (178c) allí donde sin dudas hay que decir “amante útil” pues el texto no dice ἐνάρετος ἐραστής para que ciñese el “virtuoso”, ni mucho

⁶¹ Dice la traducción al castellano de Luis Gil: “Así pues, por muy distintas partes se conviene que el Amor es el dios más antiguo. Pero además de ser el más antiguo, es principio para nosotros de los mayores bienes”.

menos ἐραστής ἔνδοξος para que se ciñese el *honourable*, sino que afirma claramente ἐραστής χρηστός: útil, beneficioso, proficuo.

De inmediato afloran los principales atributos del amor para la filosofía socrática: el bien, la belleza y la utilidad. Platón lo deja todo listo en la boca del padre del discurso para que Sócrates tenga una simiente desde la cual hablar al final. Fedro no está tan alejado del asunto porque Platón lo clava en el asunto filosófico. Podría decirse que (Platón) pone sobre la mesa las cuestiones principales para la filosofía socrático-platónica.

Se sabe cómo continúa el discurso con sus “emanaciones veraces” luego de la verdad poética expresada: arguye que la ventaja del amor consiste en el encuentro de un joven con un hombre mayor y experimentado. Se habla de las παιδικά, es decir, de los asuntos eróticos concernientes a los muchachos, de la παιδεία ερωτική que se ocupa de instruir al joven en los beneficios del amor: la belleza y la bondad; es decir, que la φιλολογία de Fedro se expone como poética y educativa, sugiere que el amor educa, del experimentado al neófito, se transmite.

Además dice que Eros es quien hace de algún modo perspicaz la vista, pasando, diríamos en términos platónicos, del εἶδος aparente al εἶδος substancial: “ὁ γὰρ χρηὶ ἀνθρώποις ἠγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοὺς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τούτο οὔτε συγγένεια οἶα τὲ ἐμποιεῖν οὔτω καλῶς οὔτ τιμαὶ οὔτε πλοῦτος οὔτ’ ἄλλο οὐδὲν ὡς ἔρωσ”⁶² (178c-d).

De nuevo, Platón se sirve de la figura, (del πρόσωπον como se dice en greco personaje para el teatro), de Fedro para poner los asuntos fundamentales sobre los cuales ha de discurrir el diálogo: el amor es útil porque educa, se dijo, pero aquí se explicita que no sólo algunos pocos sino a todos los seres humanos (ἀνθρώποις)⁶³. Se trata a su vez de un modo de conducirse, el ἠγεῖσθαι, y esto no sólo es propio, no sólo es preciso, es decir χρηὶ, sino que además en ello consiste su utilidad (χρεία). Así pues, Eros sirve a la humanidad (la humanidad se sirve de Eros) porque

⁶² “Pues, en efecto, la norma que debe guiar durante toda la vida a los hombres que tengan la intención de vivir honestamente, ni los parientes, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de inculcarla en el ánimo como el Amor”.

⁶³ Vid. también 179b cuando: “οὐ μόνον οἱ ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες”. Es decir: “No sólo los varones, sino también las mujeres”.

la educa y le permite el beneficio de saberse guiar, de saberse conducir en la vida en virtud de lo que él, Eros, instala. Suelen traducir al castellano el verbo ἐμποιεῖν como inculcar. Y está bien. Pero se quisiera acentuar la etimología del verbo: “crear-en”, “*em-poiō*”, lo que equivale a decir, si viene de Eros, “*engendrar-en*”, “hacer-en”, se incuba para crear. Eros engendra, hace algo; crea en quien lo acoge la condición para conducirse en la vida, en el βίος que el ser humano que lo aloje decida engendrase; esto significa el verbo βιώσεσθαι en ese pasaje de Fedro. Quien se abre para que Eros se aloje en él y lo afecte queda con lo propio divo suyo en sí y por ello se lo llamará ἔνθεος (179b). Este ἡγεῖσθαι a su vez, también consistirá en una *poiesis* para sí. Simultáneamente, conforme Eros implanta, crea en quien lo acoge la condición de engendrar; la vida se vuelve para quien se abre a Eros, para quien se educa en Eros, en una ποιήσις para sí, una ποιήσις ἑαυτῶ y en una *poiesis* de sí, ποιήσις ἑαυτοῦ, que no puede más que engendrar el deseo de la virtud: “ὁ Ἔρως ποιήσειε πρὸς ἀρετὴν” como si surgiese de sí mismo, “τοῦτο ὁ Ἔρως τοῖς ἑρῶσι παρέχει γινόμενον παρ’ αὐτοῦ” (179b), aunque en realidad, la causa de la *poiesis* sea la implantación poética de Eros. Nuevamente, para declarar esta utilidad máxima, se apoya en los dichos de Homero, el poeta greco por excelencia. La lógica de la φιλολογία *fédrica* se apoya en la *auctoritas* poético-teológica y se manifiesta en cada ser humano con un obrar-ser poético-virtuoso. Fedro intenta acompasar lo que aquí se denominó antes τελετή. Inclusive, pone a Eros a fungir como motor que permite la τελετή que coliga a lo humano con lo divinal.

La utilidad será tanto para el “sí mismo”, lo cual hará a la existencia una ποιήσις y el ser humano que se forja y la forja a su vez recibirá la utilidad. Fedro, insistimos, pone en la mesa las cuestiones fundamentales. También se trata de una φιλολογία de la *poiesis* vital.

El fragmento anteriormente citado de 179b⁶⁴ enseña una lógica muy interesante: lo que Eros a través de la παροχή, puesto que παρέχει,

⁶⁴ “Οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετὴν, ὡσθ’ ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει. καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὅμηρος, ‘μένος ἐμπνεῦσαι’ ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο ὁ Ἔρως τοῖς ἑρῶσι παρέχει γινόμενον παρ’ αὐτοῦ” (179b).

La traducción deste fragmento, aunque nos gustaría cambiar algunos

procura, llega a ser, γιγνόμενον, como una manifestación en un modo poético que tiende hacia la virtud, tal como acontecía con los héroes. Esto, al acontecer por esta παροχή, pues entonces no se cultiva plenamente, sino que se da ἀτεχνῶς, sin cultivo ni educación, por lo cual sólo puede consistir en una inspiración, ἐμπνεῦσαι... una manía, un ingenio. Cabría preguntarle a Fedro, entonces, en qué consiste la educación, la consciencia y la transmisión que unos momentos antes había mencionado si todo se supedita a una manía.

Si, tal como se expone en este discurso, todo lo existente participa de Eros y para poder educarse ha de querer cada quien educarse, ha de desearse que Eros se aloje e instale lo suyo para que se cree en quien lo aloja el deseo (querencia) de crearse una existencia, de guiarse conforme con eso que se ha alojado en ella. ¿De dónde se deduce que deben desearse los efectos de Eros y por qué no decir simplemente que si todo participa de él, simplemente ya están en cada quién y no habría necesidad de tanta pena? Se deduce del vocablo μέλλουσι del pasaje antes citado. El verbo μέλλω significa la incumbencia del futuro, del μέλλον, mientras que no se puede más que siendo y estando ahí, en el presente: ἐνεστῶς. En griego, desde antiguo, se pregunta “τὶ σὲ μέλλει;”, para querer decir, “¿qué te incumbe?”. El verbo sí quiere decir futuro pero no en abstracto; señala el futuro que afectará a quien lo habla, futuro en el que se cree y en el que el sujeto se espera. El μέλλω quiere decir “esto o aquello tiene que ver conmigo porque aparece en el futuro y me afecta”. Es un futuro en potencia de devenir presente afectador del hablante. Me incumbe significa: me hará padecer, me alterará. La expresión “τοὺς μέλλουσι καλῶς βιώσασθαι” puede ser traducida como sugiere Luis Gil: “a los hombres que tengan la intención de de vivir honestamente”; empero, se propone estotra versión en vista de lo antedicho: “a los seres humanos a quienes les concierna [a quienes quieran

términos, reza: “Nadie es tan cobarde que el propio Amor no le inspire un divino valor, de suerte que quede en igualdad con la naturaleza. En una palabra: ese ímpetu que, como dijo Homero, inspira la divinidad en algunos héroes, lo procura el Amor a los amantes como algo que brota de sí mismo”.

en su futuro] un vivir bellamente”. Casi que podría forzarse al verbo μέλλω en ese contexto como un “quiero en mi futuro”, como un “yo futuro”, lo que en este caso particular implica abrirse a Eros para poder crearse una existencia erótica, ya con los efectos suyos dentro de sí. Ha de quererse a Eros en el futuro, es decir, abrirse a sus afectaciones en la vida para gozar de sus beneficios. A esto se refiere Fedro.

Para obtener esta utilidad y para llegar a ser esa utilidad, se precisa una apertura, una acogida de Eros, pero, a su vez, se precisa de una educación. La educación siempre supone un paso por el otro, por las normas del otro, por el ὄρος ajeno, como se mencionó en el análisis de *El Lisis*. Recuérdate que el discurso de Fedro es un encomio de Eros pero desde la *auctoritas* y la *benedictio* poética. Educarse implica pasar por otro que ya sabe cómo es la verdad, supone abrirse a la verdad en la que el otro ya es experto para padecerla por mor de la instrucción. La φιλολογία de Fedro plantea una educación vital y beneficiosa, poética, creativa. ¿Y cómo se revelan estos beneficios? Eros permitirá distinguir que no son ni la riqueza, ni los honores ni la familia sino el desear en su futuro una vivir bellamente, un μέλλειν de un καλῶς βιώσεσθαι.

La φιλολογία *fédrica* en este segundo momento lógico nombra al Eros por su utilidad. Primero, ha definido su esencia estribado en los poetas-teólogos y luego expone sus beneficios educativos. El modo de proceder se asemeja mucho a la fórmula *epistémica* que Sócrates le adjudicará luego a Agatón porque habrá primero, antes de proceder con el discurso en sí, de definir quién es Eros y luego cuáles sus atributos (201d-e): “Δεῖ δὴ, ὦ Ἀγάθων, ὡσπερ σὺ διηγῆσω, διελθεῖν αὐτὸν πρῶτον, τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ”.⁶⁵ Subyace allí una fórmula lógica y retórica para conocer y para exponer el conocimiento.

¿Qué es esto que aquí se denomina fórmula? Una fórmula en el λόγος-discurso es una declaración (ἐκδήλωσις) a los demás del orden del discurso. Declararlo parece ser una de las reglas de la τελετή. Esto con el fin de poder ser examinado, para saber cómo se construyen y subsiguen los argumentos con tal de evaluar al final quién ha dicho la

⁶⁵ “Y como, según indicaste tú, Agatón, se debe exponer primero qué es el amor en sí y cuál es su naturaleza y después sus obras”.

verdad y quién la expuso del mejor modo. La fórmula se produce en pos del ἔλεγχος τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ τρόπου, examen de la verdad y del modo de llegar a ella. El conocimiento siempre debe pasar por el examen del otro. Aquí yacen las bases de la ciencia.

Y bueno, Fedro comienza a argumentar de los amantes y de la vergüenza de no ser visto como cobarde y todo lo demás. Esta educación tiene hasta utilidades castrenses y, por ello, políticas. En últimas, Eros une a los ejércitos y salvaguarda a las polis. Eros permite la civilización. En ese sentido, toda sociedad, toda ciudad, será una unión erótica que camina conforme con la belleza y que emula a la virtud.

Además, se dice que Eros es capaz de sobrepasar el orden de las cosas, como cuando permite que un vivo, Orfeo, por Amor, entrase al Hades (179d). En otras palabras, para Fedro, Eros está presente en la vida y en la muerte: hay quienes matan o mueren por amor. Se manifiesta conforme con la natura, κατὰ φύσιν, así como en toda perturbación a estas leyes, en el παρὰ φύσιν, causando la estimación y admiración (179c: τιμῶν; 180a ἐτίμησαν) de los dioses mismos.

Eros confronta al humano con el orden cósmico y con el valor de la vida misma. Eros puede ser usado para elegir el propio destino, elección de la moira, incluso pudiendo alterar o indignar a los dioses (Lacan 59). Este discurso tiene una intención didáctica: al parecer, se exponen todos los ejemplos mitológicos acerca del dar la vida por amor para dar a entender que en el amor se debe actuar de un modo virtuoso. Lacan dirá que se espera del amado que se comporte como el amante (*Id*). ¿Quiénes esperan esa actitud? Los dioses. Los dioses esperan que los humanos actúen virtuosamente. He aquí una exposición educativa en el discurso de Fedro. Todo el tema del amor tiene que ver con saber qué quieren los dioses, se indaga qué desean para luego obrar de tal modo y, así, recibir un premio inmortal y feliz venido de los Inmortales y Felices.

Justamente, al versar del tema del amante y del amado, queda en esta fase lógica también puesto el sujeto del amor como faltante, como aquél que por no poseer plenamente (más adelante se dirá que es hijo de Penía para designarlo) y por poder reconocer lo que le falta (por ser hijo del bello y opulento Poros), le dará base a Sócrates más adelante para exponer que todo Eros es una querencia de lo bello, todo el que

ama quiere-busca (*quæro*).⁶⁶ En esta exposición se revela que el eros se sitúa, sí ante la virtud y lo divinal, sí ante lo bello, pero no puede sino manifestarse en posiciones animétricas: la del amante y la del amado. Se enfatizará mucho en estas posiciones porque, justamente, Sócrates desea que la *φιλία* encauce al eros para que en vez de tener un amante y un amado en posiciones diferentes, se establezca una igualdad y un acceso que la fuerza erótica sola no puede dar. Es por este detalle que aunque el discurso de Fedro pone casi todas las piezas, no es un discurso filosófico a la guisa del socrático.

Llega un tercer momento lógico en este *λόγος*-discurso, el de la conclusión. Luego de haber expuesto las obras de Eros según los poetas, luego de recurrir al mito y mostrar que Eros obra en todos y causa todo lo bueno y virtuoso, concluye tan contundentemente como empezó (180b). El *λόγος* de Fedro es una especie de discurso filosófico menor que Sócrates está destinado a agrandar, es la fontana que se convertirá en un gran río. Todo lo que subsigue, así sea para negarlo, es hijo deste discurso. Todas las aguas dependen de él y nacen de él.

El *λόγος* de Pausanías: de la dominación y de la esclavitud a la virtud

Ἄλλοι κοιτοῦν τὸν οὐρανὸ καὶ χάνονται...
Ταξίδεψέ με. Νεοελληνικὸ τραγούδι

Unos miran al cielo y piérdense...
Hazme viajar. Canción greca contemporánea

El *λόγος* de Pausanías es, en principio, una *ἀντιλογία*, una réplica. Su primera oración se remite a Fedro para plantear su posición. Pausanías está en desacuerdo con lo dicho por Fedro. Pero, entonces, ¿de qué *φιλολογία* podría mentarse en su *λόγος*? Desde luego, atestigua el lector más que una mera contestación.

⁶⁶ Vid. Lacan (51, 58) en su clase del 30 de noviembre de 1960, *La metáfora del amor*, I. El amante, el *ἐραστής*, se estatuye como sujeto que sostiene una falta y que supone en el otro, en el amado, lo que él mismo cree que ha perdido o que no tiene.

Aquí φιλολογία puede entenderse inicialmente como la intención semántica y ética del discurso. Al asistir a una contienda retórica, apabullar al antecesor será un primer objetivo. La ἀντιλογία, luego del primer discurso, se establece como un escopo en sí mismo.

Extraña el hecho de que, después de Fedro y antes de Pausanías, dice el narrador que hubo varios otros oradores, mas no se especifica cuántos ni quiénes (180c). Cabe pues la inquisición: ¿Por qué dedicarse a responder sólo un discurso que hubo acontecido dos o tres turnos antes que el suyo? ¿Si la réplica era el objetivo, por qué no contestarles a los anteriores también? o, ¿si el escopo fuese replicarle sólo al primer discurso, por qué los demás que hablan luego de Pausanías no lo hacen tal?

Una explicación plausible, aunque no plenamente convincente, sería la de que Pausanías no le responde particularmente el discurso a Fedro, sino que se le señala al inicio de su excurso, —debido a que él propuso el tema— solamente que él planteó mal la fórmula inicial para comenzar la contienda. Entiéndase, como si se le evidenciara una petición metodológica. No obstante, esta explicación aparece como coja porque, si se nota bien, el discurso comienza dirigido a Fedro y termina de igual modo en 185c. El señalamiento de que hubo, luego de Fedro y antes del de Pausanías, otros discursos pero de los que el narrador no se acuerda, fuera un recurso dramático del narrador Platón.

Este discurso, pese a su continua turbiedad y hasta a sus ambigüedades,⁶⁷ desvela en último término una φιλολογία particular: la de la entrega del amado a los deseos del amante. Parece girar todo lo dicho en torno a ello en última instancia, pese a la cantidad de temáticas que aborda. Defenderá Pausanías que hay un χαρίζεσθαι, un entregarse, un regalarse [a las gracias] del otro, un entregarse a los deseos del otro que no resulta indigno sino virtuoso, es decir, que hay una esclavitud, una δουλεία, que en lugar de avasallar, en vez de tornar objeto patético de los ajenos deseos eróticos, del gozo del otro, liberará, unirá a las ciudades y consolidará amistades y hombres virtuosos.

⁶⁷ De las que ha de suponerse que Aristófanes ha de haber estado riéndose todo el tiempo hasta causarse (o simular) su hipo.

Buscando en vano darle solidez a sus palabras, examina, o posa de examinador (porque pasa célere por ellas y no enseña dellas más que una mera afirmación moralizada), algunas las costumbres de las diferentes polis griegas y bárbaras. Este aparente examen lleva a decir a Lacan que Pausanías es una especie de sociólogo, aunque luego se retracta al advertir las consecuencias de lo afirmado y lo califica mejor de observador de las sociedades (68).

Se ha dicho, [por ejemplo Lacan (67), manteniendo los análisis y la traducción de León Robin⁶⁸ en la cabeza, en su clase *La psicología del rico*, dictada el día 7 de diciembre de 1960], que Pausanías torna la estructura del ἐγκώμιον en ἔπαινος, de encomio en alabanza, como aduciendo que se ha elaborado un cambio lógico y estructural en su modo de versar, estribado en el siguiente pasaje que, en efecto, usa primero al verbo ἐγκωμιάζω y luego ἐπαινῶ (los cuales o cual traduce el texto castellano en cursiva):

Οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλήσθαι ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ ἀπλῶς οὕτως παρηγγελῆθαι ἐγκωμιάζειν Ἴρωτα. εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν Ἴρωσ, καλῶς ἂν εἶχε· νῦν δὲ οὗ γὰρ ἐστὶν εἷς· μὴ ὄντος δὲ ἑνὸς ὀρθότερον ἐστὶ πρότερον προρρηθῆναι ὁποῖον δὲ ἐπαινεῖν. ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι, πρῶτον μὲν Ἴρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινεῖν, ἔπειτα ἐπαινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ⁶⁹ (180c-d).

⁶⁸ También las de Henri Estienne y Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Además, las conversaciones que sostuvo (74) con Kojève.

⁶⁹ “No me parece, Fedro, que se nos haya propuesto bien la cuestión, es decir, que en forma tan simple se haya dado la invitación de hacer el *encomio* (ἐγκωμιάζειν) al Amor. Si sólo hubiera un amor estaría bien la invitación. Pero la verdad es que no hay sólo uno y, al no haber sólo uno, es más correcto de antemano saber a cuál se debe *alabar* (ἐπαινεῖν). Yo, por tanto, trataré de corregir esto, de indicar primero el amor que se debe *encomiar* (ἐπαινεῖν) y hacer después la alabanza (ἐπαινέσαι) de una manera digna del dios”. Nótese que en la traducción donde se dijo *encomiar*, el verbo era ἐπαινεῖν, que debe ser traducido como elogiar, ensalzar o alabar. Allí no debió decirse nada del *encomiar*, si se quiere acentuar el cambio de los vocablos que hace Pausanías. El *encomio* sólo aparece una vez en ese pasaje. En todo caso, el traductor usa los verbos *encomiar* y *alabar* como sinónimos.

Si bien es verídico que Pausanías pasa, pareciera transir, del verbo encomiar al alabar, esto no indica necesariamente que se propongan estructuras discursivas diferentes ni que haya cambiado el método discursivo en sí. Se sugiere aquí que, más bien, se trata de un cambio superficial de vocablos, de una estrategia retórica. Podría entenderse también, ya como un uso sinonímico de ἐγκώμιον y de ἔπαινος que acaso para la época de Platón estaban casi plenamente asociados; ya como formas de decir lo mismo en diferentes dialectos, como sucede con la diferencia que hace Aristóteles en su *Arte poética* (1448b) cuando habla de ποιήσις y de πράξις, arguyendo que se trata de vocablos de diferentes dialectos para mencionar lo mismo,⁷⁰ o ya, por último, simplemente como una provocación para molestar a Fedro, alterando los vocablos de los que éste se había servido momentos antes. Aristóteles, sin embargo, distingue en su *Retórica, libro I, capítulo 9*, (Ctdo en Lacan 178) ambos términos. ¿Es un intento deliberado del estagirita por establecer una nueva diferencia que no existía en tiempo de Platón? ¿Usa realmente Platón estos términos como sinónimos cuando para su época tenían usos disímiles? ¿Hay un guiño para el lector antiguo que el escritor autógrafo no logra entender? Es cierto que este asunto merece un estudio detallado en otro trabajo. En lo que subsigue, la estructura del discurso de Pausanías no cambia de lógica, permaneciendo encomiástica o laudatoria. Hay un reconocimiento de las palabras del otro hasta para corregirlas o para burlarse de ellas. Podría acaso entenderse esta contestación como un primer modo de humillación retórica, para entenderse una especie de “no hago la simpleza que haces tú. Dices que encomias, pues yo alabo de manera recta y digna del dios. Lo tuyo sería verdad si Eros fuese uno, pero como son dos, entonces tu encomio no sirve. Mi alabanza sí se ciñe”.

La φιλολογία de Pausanías, es, en primera medida, una contestación (ἀντιλογία), con el deseo de minar el discurso de Fedro, se dijo. A ésta la denomina (¿eufemísticamente?) él mismo una corrección,

⁷⁰ “Καὶ τὸ ποιεῖν αὐτοὶ μὲν δρᾶν, Ἀθηναίους δὲ πράττειν προσαγορεύειν” (Ποιτ. 1448b).

Traducimos: “y que para decir ‘hacer’, ellos emplean drân mientras que los atenienses dicen ‘práttein’” (Poet. 1448b).

ἐπανόρθωσις. Pausanías dice poder corregir el proceder discursivo y los sentidos “erróneos” de Fedro, ἐπανορθώσασθαι (180d). Contestar así es suponer que el discurso anterior es falso y que el suyo, vero. No sobra la signación de que, en un principio, él mismo califica su discurso de “corrector” para, al final, denominarlo “contribución” (185c).

Al igual que Fedro, Pausanías expone el método que seguirá, su fórmula epistémica, de la que se servirá para hablar: “ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι, πρῶτον μὲν Ἐρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινεῖν, ἔπειτα ἐπαινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ”⁷¹ (180d). Si se observa bien, podría aseverarse que él continúa la fórmula epistémica tanto de Fedro (177d) como la que luego usará Sócrates (201d-e): define primero qué es el ser del Eros para luego hablar de sus atributos y emanaciones. Desde luego, así como acontece con el discurso fédrico, Eros tiene también carácter educativo-político-social.

En este λόγος se asevera que hay dos Eros y no uno. La corrección será, entonces, substancial. Pero, ¿de dónde lo saca? ¿Cuál es la *authoritas* en la que se estriba? Si bien la tradición temprana (con Hesíodo) para la época ya habría relacionado a Eros como hijo de Afrodita (“πᾶντες γὰρ ἴσμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη”⁷² [180d]), Pausanías se ase también de una tradición ulterior, pero difundida ya en Atenas de su tiempo, que hablaba de una Afrodita común a todos los demos, popular y común (πάνδημος y πάγκοινος). Acaso se trate, ya de diferentes apelativos de la diosa, o de sincretismos de otras diosas que fueron adoptando el nombre de Afrodita.

Entonces, ¿de dónde proviene la posibilidad de que el ser sea de dos modos?, ¿y si son diferentes la una y la otra Afrodita, por qué llamarlas de igual modo?, ¿cómo el ser puede ser Eros dos entes y manifestarse de dos modos distintos? ¿Se trata de un ataque al ser de Parménides?, ¿se trata de una idea tan absurda que cualquier lector de la época debió haber entendido alguna especie de chiste?

⁷¹ “Yo, por tanto, trataré de corregir aquesto, para indicar primero al Amor que se debe encomiar y de hacer después la alabanza de una manera digna del dios”.

⁷² “Todos sabemos pues que no hay Afrodita sin Amor”.

Como fuere, la expresión “ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστὸν, δύο ἀνάγκη καὶ Ἔρωτε εἶναι”⁷³ (180d), no es analizada. Se lanza como afirmación consabida, como verdad asumida. Tampoco esta otra afirmación parece examinarse, “πῶς δ’ οὐ δύο τὸ θεά;”⁷⁴ (*Id*). El ritual discursivo, tal como se había pactado, tampoco les permitía a los participantes discutir o interrumpir para ingresar la figura del diálogo.

En este discurso, Eros queda reducido a ser definido por los adjetivos (180d): o es mundano o es celestial. Él mismo, su nombre, no define su esencia sino que él es consecuencia y procedencia, siendo definido por su causa. No es puesto más como un principio substancial (οὐσιαστικὴ ἀρχή) sino como precedente, como un μεταγενέστερος. Ya Eros no será ἀρχή como en el discurso fédrico mas sí αἰτία de muchas manifestaciones humanas. Hay un ataque directo a la concepción anterior que presumía la unión entre el primor y la causa.

Según esta argumentación, todo lo erótico tendrá causa *afrodisia* y por ello será, en últimas, *afrodisio*; empero, puede, igualmente, tener un presente y unas manifestaciones eróticas. De nuevo, se explica un modo de tender en el mundo. La φιλολογία de Pausanías tratará de explicar los diferentes ἦθη suponiéndolos fenómenos eróticos. Aquí ἦθος quiere decir modo de tender en el mundo, modo de reconocer, modo de ser y modo de vincularse. No obstante, su discurso no se quedará sólo con una taxonomía. En unas pocas líneas más se mentará dello.

Mientras que cualquiera de entrambas Afroditas brindará las condiciones de belleza a cada Eros, será justamente cada Eros quien insuffle a cada humano para que, a su vez, aquél pueda tender a su Afrodita. Eros será una especie de δύναμις *afrodisia* que le permitirá al humano obrar y tender hacia un modo particular de la belleza, hacia una de las dos Afroditas. Pausanías, siendo rigurosos, no llama a Eros un potencial (δυναμικός οὐ δυνατός) sino un colaborador (συνεργόν, 180d). Eros sirve a la causa de su propia Afrodita, logrando que el humano tienda hacia lo que lo causó a él (Eros) mismo. Este dios ya es un ἔνεκα, ἔνεκα μᾶς Ἀφροδίτης. Eros hace que cada humano se lance hacia su propia

⁷³ “Pero como existen dos, necesariamente habrá dos amores”.

⁷⁴ “¿Y cómo negar que son dos las diosas?” (id).

ἀρχή, a la causa del mismo Eros. Si el Eros proviene de la Afrodita mundana, pues se manifiesta logrando que la gente reconozca, obre y tienda hacia la belleza que aquélla prodiga. De igual modo si se trata del Eros que proviene de la Afrodita celestial (180c-d). Aquí, coincidiendo con Fedro, Eros infunde algo que permite reconocer hacia dónde tender.

Inicialmente, cada ser humano, según puede colegirse del discurso, opta por cuál Eros asumir, lo que en últimas quiere decir que cada quien elige hacia cuál Afrodita tender. Hasta aquí las cosas, podría colegirse que su φιλολογία, una φιλολογία ἠθική, pareciera permitir contar con la libertad y con la asunción de las consecuencias de dicha opción. Empero, ya se verá, Pausanías revelará otras intenciones. Para el orador no toda elección resulta aceptable ni esperable por sí misma, pese a que pareciera sentir cierta indiferencia por las acciones de los hombres. Su discurso, desde luego, señala la libertad pero la reprocha cuando conforme con aquélla, se elige otra cosa que no la virtud esperable por el orador mismo. Inicialmente declara que no hay acciones buenas o malas en sí (180e-181a, 183d) pero luego de que su discurso se va desarrollando, él mismo se desmiente: hay acciones que deben elegirse por ser buenas en sí, por ser virtuosas, bellas, justas y divinales.

El λόγος aquí defiende a la virtud y consistirá en una φιλολογία que tiende hacia la ἀρετή. Esto se parece mucho a la propuesta socrática, claro está. Pausanías discriminará los fenómenos eróticos pero parado en su propia definición de virtud alcanzada y absoluta. Entonces, más que una mera taxonomía sociológica, el lector atestigua una exposición moralista; hay conductas que no deberían existir y que, inclusive, han de ser corregidas y aleccionadas. Entonces, no sólo anhela corregir a Fedro, sino a la sociedad entera.

El orador juzga a los humanos según sus elecciones. Si bien la conducta erótica para Pausanías no es instintiva porque cada quien puede elegir, el orador sugiere que si bien los hombres virtuosos se imponen a sí mismos el seguimiento de la Afrodita celeste, debería imponérselos a los hombres viles que se comportan según los devaneos de la Afrodita vulgar, la ley y educación que los lleve a asumir la virtud (181e). Lo virtuoso será celeste y varonil, estable, perpetuo e inmóvil, como la justicia. El resto: vulgaridad, ramplonería, fealdad, torpeza, vileza, extravío, imposibilidad de reconocer lo mejor y lo bello, desacato, flébil

oprobio e inverecundia. Es como si para él hubiera un Eros indigno y otro digno, uno que envilece y otro que ennoblece.

Mírense apenas algunas expresiones del orador (aunque pueden advertirse muchas durante todo el texto): “μη ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν” (181a), “Lo que no se hace rectamente, es deleznable”, es deshonor, es ultraje (αἰσχρόν). Amar conforme con la Afrodita vulgar es el modo de amar propio de hombres viles (φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσιν, 181b) pues es un modo de amar que macula, minado o pervertido por lo femenino y por su debilidad, pues la Afrodita celeste no participa (μετέχουσα) de hembra mientras que la vulgar sí (181b). Será este un amor juvenil por proceder de una diosa más joven e imposibilitado de discriminación de lo verdadero, lo bello, lo eterno y lo mejor, será inestable y fugaz, turbio, frívolo y escandaloso. No sobra mencionar que se llama a este tipo de amantes, πονηρός⁷⁵ (183d), con el sentido que todavía tiene ese vocablo en el griego contemporáneo.

Por lo tanto, quien obre conforme con la Afrodita celeste tenderá necesariamente hacia lo bueno (ἀγαθόν) y lo bello (καλόν), amará la virilidad (ἀνδρεία) y la fuerza pura exenta de mácula femenil, participará de la mayoría de edad y será amante del conocimiento y del alma, de la justicia y del acompañamiento (181b-d). Así, este amor es digno de mostrarse pues es bello obrar públicamente la virtud: “Ἐνθυμηθέντι γὰρ ὅτι λέγεται κάλλιον φανερώς ἐρᾶν τοῦ λάθρα”⁷⁶ (182d), así no será engañado ni engañará (181d) impidiendo que se caiga en la injusticia (ἀδικία) y en la *inoportunidad* (ἀκαιρία) [ambas en 182b] y será la única digna esclavitud voluntaria pues lo será de lo bello (183b) y de la virtud (184c). Amará a lo estable y perpetuo, lo μόνιμον, y en ello yace su utilidad (183d-e).

Considera el autógrafo destas letras ahora que esa φιλολογία pre-texta un intento de arte cibernética del deseo, moralizada por alguien que dice haber entendido qué es la virtud y cómo debe conducirse el humano, pues versará sobre la justicia de la virtud para imponerla si es desobedecida. De hecho, se dice que todo esto es un intento de Pausa-

⁷⁵ Malicioso, vil, pícaro.

⁷⁶ “Lo es, en efecto, si se considera que es mejor amar a las claras que en secreto”.

nías por legitimar la pederastia (184a-b). Es un típico caso de quien se llama librepensador, de quien dice reconocer la libertad humana y su diversidad, pero, apenas puede, se revela como un indignado moralista por un lado y como un tirano frustrado por otro.

Si Eros no es instintivo sino elegible, pues, ya que es preferible la virtud y la rectitud, pues ha de ser enseñado y hasta obligado. La virtud puede y debe enseñarse, regularse e imponerse. Falta alguien que demuestre ser probo para enderezar al mundo. Dizque propugnando la libertad, dizque evitando la ἀνελευθερία (literalmente, falta de libertad), la proclama.

La educación y la legislación, pues, han de pretender encauzar a los extraviados hacia la virtud, lo que supone un orden social general disimulado en la idea de lo bello. Corregir, ἐπ-ορθῶ, también quiere decir, desde el vocablo griego, enderezar (ὀρθῶ) desde arriba. Mémbrese que Pausanías considera estar situado en lo ὀρθότερον (180c), en lo más recto. El orador lo justifica diciendo que sólo lo de Afrodita celeste es realmente bello, pues tiende a la verdadera y única virtud. El ser humano ha de someterse, ya voluntariamente, ya por la fuerza, a la virtud celestial. Perspicaz Pausanías, el supuesto probo que la ha entendido y la ha asumido. Sólo queda arribar al poder para regularla en la educación y hasta para imponerla en las leyes de la polis.

Esta φιλολογία se sugiere como una vigilancia del amor y Pausanías será un βασανιστής τοῦ Ἔρωτος. Muchas veces usa Pausanías el verbo βασανίζειν. Se para en su discurso en una especie de piedra de toque (βάσανος) de virtud para legitimar su idea de sumisión y de orden. Así entendido, puede aseverarse que anhela un βασανίζειν con el sentido que también puede tener en griego: “Atormentar”, “castigar”, “dar un suplicio”. Está, casi sin velos, proponiendo una especie de fascismo enmascarado en la belleza (como todo totalitarismo), un “suplicio” (βασανισμός) para los extraviados de la virtud. Literalmente, propone un βασανηστήριον τοῦ ἥθους, una vigilancia moral y un suplicio del carácter, de las elecciones. Se sirve de la semántica de los valores, de los significantes que cumplen el papel de la verdad en su momento, para decir que él sabe qué son, qué significan, cuál su utilidad y cómo transmitirlos y cómo administrarlos.

Para llevar a cabo su administración se precisa de la φιλία. Pausanías introduce a la φιλία como la tendencia que permite asumir a la Afrodita

celeste. La φιλία será la condición que ennoblece al amor, haciendo que deje de ser mero acto animal y superficial para devenir acto noble. En términos psicoanalíticos, para ennoblecer, para sublimar y lograr la cultura. Inclusive, y he aquí un dato muy interesante para Occidente, esta φιλία atada al ἔρωσ celeste producirá una nueva forma de tender, lo que el cristianismo llamará siglos después —pero ya no atado a este contexto de *El simposio*— amor de salvación, la famosa ἀγάπη. Yace explícito en el discurso de Pausanías que habiendo elegido a la Afrodita celeste y al tender con su modo, producirá una estar amando excelsamente, con ἀγάπη, lo cual traduce el texto castellano por *predilección* y el texto inglés por *foundness*. Dice el texto greco: “τὸ φύσει ἔρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες”⁷⁷ (181c).

El orador nomina “certamen erótico”, lo que aquí se hubo denominado como sainete o τελετή, como una especie de ἐρωτικὸς ἀγών (184a) el cual, si se obra como se debe, conforme con la ley (νόμος), y por ende con justicia, pues permitirá ejecutar bien los lugares del amante y el amado. En este discurso, la φιλία sirve para examinar al amor, para no dejarse arrastrar por las pasiones y no caer en la vulgaridad de la Afrodita común. La φιλία aquí sirve como herramienta de la moral que encauza al Eros, supuestamente mejorándolo. Eros celeste será un Eros *philico* moralizado y sometido a la ley, uno que baila bien el sainete de la virtud. Entonces, los lugares del amante y el amado serán bellos, seguirán una ley y por ello no serán vergonzosos y se unirán lícitamente en pro de la virtud y de la justicia divinal.

Este juego, este certamen erótico, se desvela en los participios ἀγωνοθετῶν καὶ βασανίζων (184a). La utilidad erótica sólo sale a flote si se ha sometido a las leyes deste juego que se dice justo y divinal.

Aunque Pausanías se erija como una especie de vigilante y controlador de la virtud, de corrector de las costumbres y de los discursos, los conceptos de φιλία como ligadura necesaria para encauzar al Eros hacia la virtud, de la la utilidad (χρεία) de la misma en el carácter (ἦθος)⁷⁸ ob-

⁷⁷ “Sintiendo *más predilección* por lo que es por naturaleza más fuerte y tiene mayor entendimiento”. [Las cursivas son del autógrafo deste trabajo].

⁷⁸ Para más detalle de las consecuencias desta utilidad en lo erótico vid. Lacan 70.

sequiando la perspicacia para distinguir el εἶδος falso entendido como mera faz, como hermosura aparente, del εἶδος virtuoso, eterno y verdaderamente bello (ἐρῶσιν σωμαίων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν,⁷⁹ 181b), y hasta para hacer lazo social y permitir una vida virtuosa en la polis (184b) y el cuidado de sí mismo con respecto a la virtud (185b), ya están echados en las letras. Esta frase resulta contundente al respecto: “ὁ δὲ τοῦ ἥθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστῆς διὰ βίου μένει, ἅτε μονιμῶ συντακεῖς”⁸⁰ (183e-184a). Pausanías quiere obediencia, a esto lo llama constancia, lo denomina virtud, lo declara verdad y les dice a todos que ello es admirable. Se premia a los obedientes con la satisfacción de estar cumpliendo un sentido superior. Se trata, en últimas, de la revelación de la utilidad para un amo, para un dirigente, para un vigilante. Muy parecido al nomoteta del Cratilo y, de algún modo, al filósofo rey de *La república* que también versará de la tiranía del Eros. La utilidad del carácter. Entregarse al amor resulta una interesante arma de ordinamiento, de sumisión. Pausanías (y la filosofía socrática) conocían la utilidad del amor en pro de la sumisión y como servicio, pues la propone como una ὑπηρεσία, como un (ὑπηρετεῖν: pagar o prestar un servicio⁸¹) (184d).

Sólo en ese sentido puede entenderse el encomio a la φιλία en Pausanías, no como elogio de la amistad y de los buenos amigos, pues el orador la comprende en su sentido amplio, en la tendencia que sirve a un objeto. He aquí la máxima φιλολογία, haber desentrañado la lógica desta tendencia: amar implica elegir. Si a una sociedad de hombres libres se los persuade de que deben elegir las virtudes que promete el

⁷⁹ “Aman más a los cuerpos que a las almas”.

⁸⁰ El traductor al castellano dice con bien: “En cambio, el que está enamorado de un carácter virtuoso lo sigue estando a lo largo de toda su vida ya que está inseparablemente fundido con una cosa estable” (183e-184a). Queremos, empero, proponer una traducción diferente ahora: “En cambio, el amante del ser (ὄντος) de carácter útil (ἥθους χρηστοῦ) se queda toda la vida, porque resulta fundido a lo permanente”. Con esta traducción resaltamos al vocablo útil, porque se trata de la utilidad del Eros que propone Pausanías, una utilidad de orden, de sumisión a través de la admiración. No quiere insurrección, quiere permanencia, obediencia.

⁸¹ Así se le dice aún al pago del servicio militar en la Hélade. También θητεία (thēteía).

orador, los significantes de verdad con sus respectivas acepciones útiles al poder, pues el amante se entregará voluntariamente. Pausanías sabía lo que Freud iba a decir siglos después en su *Malestar en la cultura y en su Psicología de las masas y el análisis del yo*: el enamorado es humilde y queda a merced del deseo del otro. Esto quiere decir, que se entrega sólo en pro de lo que cree bello (idealización, registro imaginario) y del placer. La φιλολογία de Pausanías rescata la observación de las culturas y de sus costumbres, por un lado, aunque todavía no pueda hablarse de un sociólogo o de un antropólogo y, segundo, muestra la naturaleza asimétrica del amor, sus dos posiciones así como el juego del deseo, aunque no pueda llamárselo un psicólogo ni un psicoanalista. A todo ello lo examina con la lupa de la virtud.

Esta φιλολογία está del lado del poder del carácter, tanto en la intimidad del sujeto, en las relaciones atinentes del sainete del deseo, en las relaciones educativas y en las políticas en su sentido más amplio.

La φιλολογία eriximaquea. Metronomía del eros *aphiliado*

El λόγος-discurso de Erixímaco intenta, básicamente, mostrar a la medicina como verdad católica (o verdad que puede versar de lo católico), como aquella arte que puede dar cuenta, del mejor modo, de lo universal que afecta a todo lo vivo. Este λόγος, a diferencia del anterior (el que, de algún modo responde para derrumbar e imponerse), contesta para incluir en sí los conceptos anteriores, para enriquecerse, para ampliarse.

Podría inicialmente afirmarse que el λόγος de Pausanías replica para humillar puesto que versa desde la piedra sólida de la lógica de un amo aspirante a legislar el carácter humano, lo cual explicaría su intento de ἐπανάρθωσις, sus afanes correctivos y punitivos, sus aspiraciones de derrumbamiento de la palabra ajena; mientras tanto, de la φιλολογία de Erixímaco pudiera afirmarse quizás algo precipitada e ingenuamente, que no podría catalogársela de φιλολογία dominatrix pues responde con el fin de ampliación e inclusión más que de dominación. Empero, quien dese modo hablase habría notado un tono de amabilidad universalizante en las palabras del asclepiada, mas habría olvidado que en todo sostén en la verdad —inevitable en el discurso— yace un modo de dominación del sentido y que, en últimas, se asiste a una contienda donde el objetivo se sustenta en ganar la partida, en lograr una contundencia.

En efecto, Erixímaco responde para incluir y no para desbaratar, para enriquecer con los argumentos anteriores su propio discurso, mas no debe olvidarse que él se halla sometido también a las reglas del antagonismo, así que dicha deferencia resulta en una estrategia para debilitar el discurso del anterior ya que así, incluyendo algunos de sus argumentos, se le dice alegórica y simultáneamente que le faltó algo por decir. La φιλολογία eriximaquea, en primera medida, se empeña en mostrar una suerte de perspicacia de la arte médica (186b).

Su discurso comienza con la misma fórmula que los anteriores, fórmula que supone la expresión de la impresión que dejó en quien va a hablar el discurso inmediatamente anterior. Esta impresión siempre lo será en relación con la verdad. No se trata de sólo de opinar qué le pareció el discurso anterior a quien va a hablar sino de declarar qué pasó con la verdad de aquél. Esta fórmula inicial reviste una especie de veredicto, de calificación. Se califica desde el metro con el cual se mide y desde el cual se va a hablar luego. En este caso, Erixímaco judica el discurso de Pausanías desde el metro médico.

El galeno acepta que su contendor precedente se desenvolvió de buen modo (bellamente, καλῶς) mas le señala que fue insuficiente. Le reconocerá, no obstante, lo que él considera sus aciertos en el tema en cuanto atañe al decir bien la verdad, en cuanto a la *veridicción*. La estrategia en el λόγος eriximaqueo buscará más una τελειοποίησις, un esfuerzo por la compleción. No en vano expone que desde la arte médica él, con su λόγος, alcanzará un término, un τέλος del λόγος anterior pero que no sólo lo será del discurso anterior sino que llegará a encarnar la plenitud del decir del todo. Esto supone una idea de la posibilidad de alcanzar la plenitud en el decir de la verdad y, por ello, supuestamente, una satisfacción, ικανοποίησις del sujeto, pretendiendo anular dese modo toda otra participación. Querrá llenarlo todo, pues. ¿No es esto un modo de anular a los discursos anteriores y de impedir que los demás hablen luego de él? Su inclusión, su apertura, su afán de enriquecimiento, en últimas, acusan otro modo de la ἐπανάρθωσις. Pero bueno, deso se trataba la erística, de querer ser quien anulase al otro con el peso de la verdad dicha y alcanzada.

La φιλολογία eriximaquea —la estrategia o intención de Erixímaco en su oración—⁸² consistirá en proponer una τελιοποίησις que supuestamente habría de alcanzar una ικανοποίησις. ¿Y qué se entenderá en medio desa lógica, dese λόγος-discurso, por τέλος, por ικανοποίησις? Que no falte nada más por decir ni por entender, una especie de πλήρωμα, de πληρότης si se quiere (no en vano va a mentar a la “πλησμονή”, a la repleción, como uno de los extremos de los que se ocupa la arte médica, en 186c). El discurso de Erixímaco intenta, y ya se verá cómo, abarcarlo todo, decirlo todo, tanto de la falta como de la ausencia de la falta. Si Pausanías no fue suficiente, Erixímaco quiere ser suficiente, menta suponiéndose a sí mismo como suficiente debido al prestigio que él siente que tiene la arte médica. En este sentido, podría acusárselo también de dominador. Su φιλολογία lo será contra la ἀνικανότης, puesto que la suya (su φιλολογία) será, básicamente, una φιλολογία ικανοποιητική, φιλολογία ἀρκετή, esto es, φιλολογία *satisfactoria*.

Mientras que por su lado Pausanías le apuntaba a que su pequeña verdad, verdad de su jactancioso yo, rigiese a todos y se revelase en toda manifestación humana (desde el ámbito privado, pasando por la educación hasta el de lo público), Erixímaco por su lado buscaba que se reconociese a la arte médica como adecuada para versar acerca del todo, que se la aceptase como la posibilidad de inteligencia de lo que pasa en las demás artes y de todas las manifestaciones del cosmos todo, no sólo asumiéndola como arte intelectual sino, y por sobre todo, como arte sanadora. No en vano él habla como un ιατρός, por lo cual buscará una ἴασις, una ιατρεία.

La fórmula de la cual se sirve el asclepiada, lo cual, se insiste, supone una impresión de la verdad del discurso ajeno juzgado desde el propio metro de la verdad, se evidencia y resume en esta sentencia: “Παυσανίας ὀρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε, δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ”⁸³ (186a). Es como si dijese: “Ya que pese a los arrojos (ὀρμαί, ὀρμήσας) de Pausanías, pese a todos esos benevolentes

⁸² Acción y efecto de orar. “Orar: 2. intr. p. us. Hablar en público para persuadir y convencer a los oyentes o mover su ánimo” (DRAE digital).

⁸³ “Pausanías tras haber abordado la cuestión no ha concluido satisfactoriamente; es propio que yo trate de llevarla a término el discurso”.

intentos —se los reconozco— no logró llegar al tan ansiado telos, no fue capaz (οὐχ ἰκανός), aunque lo intentó (τὸ ἀπ-ετέλεσε); entonces, será que me tocará a mí llevar al telos el λόγος que Pausanías no pudo alcanzar. Satisfaré, seré digno y bastante. ¿De qué modo? Pues porque estoy fundado en la sapiencia, en la *epistémê*, de la arte médica, que realmente me capacita para examinar, nombrar y operar el todo como tiene que ser ponderado, nombrado y transformado”. “Τέλος ἐπιθῆναι τῷ λόγῳ”, dirá. Él le pondrá, desde arriba, desde el saber, el *telos* al λόγος sobre Eros. La φιλολογία eriximaquea tiene afanes universalistas.

Si bien Erixímaco no se considera a sí mismo como una divinidad, sí se estima como portador del saber más perspicaz que ha podido alcanzar la humanidad pues la arte médica, al observar a la *physis*, al descifrar sus leyes y al enriqueciéndose con los adelantos humanos de todas las otras artes, estará encumbrada en la más alta cima para poder, no sólo decir ordenadamente sobre el cosmos y sobre el hombre, para versar de la salud y de la enfermedad, sino que, por sobre todo, estirada en toda esa suma, podrá intervenir, operar, propendiendo por la salud. La medicina habrá podido entender y decir del mejor modo qué habrá de ser lo saludable.

Umberto Eco en su *Tratado de semiótica general* (21-22) dice que se podría acusar a la disciplina en cuestión de un imperialismo vanidoso por considerar que en todo lo humano está el signo y que aquella está capacitada para leerlo en cualquier condición. Exprésese, adaptando aquellos dichos, que Erixímaco desea convencer a los circunstantes de que la medicina está avalada para leerlo todo, entenderlo todo e intervenir del mejor modo.

Lacan al respecto dirá (el 14 de diciembre de 1960), no sin algún dejo de sarcasmo, que Platón hace hablar a Erixímaco exponiéndolo como quien venera a la medicina —es natural—, pero, sobre todo, como quien la supone como la Gran Arte (Lacan, 82) sitúandola por encima de todas las demás. Ludwig Edelstein afirmará en su “The role of Eryximachus in Plato’s Symposium” que la mayoría de los intérpretes modernos están de acuerdo en que el texto platónico muestra al médico como un pedante (85); sin embargo, él mismo, Edelstein, cree que no

hay tal pedantería ni caracterización⁸⁴ (91). De algún modo Erixímaco, al participar de dicho conocimiento, lucirá ante quienes lo escuchan los emblemas de tal perspicacia e inteligencia de la verdad médica, tal como también podría lucirlos todo médico que lograrse ser, siguiendo aquellos parámetros, un buen médico. Erixímaco se considera a sí mismo un buen médico porque al hablar denota que sabe y que aplica lo que ya ha entendido. Podría conjeturarse que el médico supone que, por haber elegido a la medicina y por obrarla bien, debe ser, así mismo, venerado; es decir, que se le debería reconocer su excelencia, su relevancia, su ἀρετή. En algún momento se le sale una especie de plural excluyente, porque se siente miembro de una especie de logia, de gremio superior: “τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης”⁸⁵ (136a).

Erixímaco nunca explicita que su arte sea la mejor entre todas mas todos sus dichos están allí para que los demás oradores tengan que aceptarlo y, de algún modo, al hacerlo, tengan que asumir de igual modo que Erixímaco es el mejor, no sólo en el discurso, sino porque también es venerable al ser el mejor médico que todo lo sabe y el que lo obra bien sirviéndose de su la medicina.

Erixímaco le reconoce a Pausanías que dijo bien al haber determinado la dualidad del Eros; propone que la medicina ya sabía eso, ampliando dicho saber y dicha aplicación al todo, no restringiéndolos sólo a los asuntos humanos, sino extendiéndolos a todos los animales y a todo lo que brota en el mundo (alusión a la *physis* toda), como sugiriendo que la medicina posee un rango de visión más amplio. La medicina,

⁸⁴ “I cannot have been Plato’s intention to derive Eriyximachus as a pedant, a system–monger, unruly done in medicine. (...) I venture to affirm: there is no reason to believe that Plato had only ridicule for Eryximachus’ medical theories”. “No debió haber sido la intención de Platón derivar a Erixímaco como un pedante, como un generador de rumores de lo establecido, como un indisciplinado hecho en la medicina. (...) Me aventuro a afirmar: No hay razón para creer que Platón tenía sólo por ridículas a las teorías médicas de Erixímaco”.

⁸⁵ “De la medicina, nuestra arte”. Aunque, es lícito interpelarse, ¿se tratará acaso de un plural ya de modestia, ya sociativo, que pretende incluir al auditorio amablemente en el discurso, como significando que la arte médica le pertenece a toda la humanidad, puesto que ella toda es la más beneficiada por sus alcances?

entonces, como el lince, ve más lejos y sabe más profundamente (136a-b). Saber que todo se manifiesta dualmente en lo humano, tal como exponía Pausanías, es tener una visión correcta pero miope. La humanidad participará de la dualidad universal. Es debido a esta percatación que la arte médica puede considerarse católica, holística.

La medicina se ocupará de la tendencia divinal (“ὁ θεὸς τείνει”, 186a) hacia lo bello, pero no sólo en lo atinente a lo humano, sino, como suele decirse (ἔπος εἰπεῖν), se dedicará a estudiar, entender y aplicar aquello que se manifiesta en todos los entes, “ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι” (136a). Es decir, la arte médica ha reconocido la universalidad de Eros en cada particularidad, en cada fenómeno de la *physis*, en todo lo que brota, en todo lo que es algo.

¿Qué la *physis*? ¿Lugar donde se manifiesta y obra Eros!, ¿manifestación de lo erótico por excelencia! Recuérdese, si la *physis* es erótica y el Eros dual, pues entonces el cosmos ha de ser la convivencia de lo dual que no se repele sino que se complementa. Aquí es donde entra el concepto de la armonía. ¿Quién el médico? El mejor capacitado para ver, entender e intervenir armoniosamente.

El médico sabrá cómo reconocer la armonía y cómo conducir a lo dispar hacia la armonía, hacia la proporción. A lo primero se lo llamará salud y a lo segundo sanación. Toda enfermedad será ya una repelencia (un desdén de dos cosas que, aunque contrarias deberían acompañarse), ya un exceso (de uno de los elementos sobre el otro).

Más que explicar quién es Eros en sí, Erixímaco en su λόγος-discurso declarará cómo y en dónde se manifiesta el dios, para luego decir cómo opera su arte mirífica. Casi se omite decir quién es el dios, mutando un poco la lógica agonística en la que se venía, para suponer que Eros queda definido en sus manifestaciones. O quizás no sea menester de la definición de Eros, puesto que ha quedado entre lo aceptado de los dichos de Pausanías y por ello, en vez de perder el tiempo repitiendo, el médico prefirió simplemente añadir. La arte médica queda definida como un interés por entender al todo y operar con ello.

Erixímaco mostrará que la medicina es más vasta por, primero, aceptar las verdades de los poetas, pero, incluyendo además, a las verdades de la filosofía, en este caso la heraclíteica, empedoclea y pitagórica. Sin embargo, no basta con ello; la medicina, además, encarna la madurez precisa para elaborar sus propias conclusiones acerca de qué es

salud, qué es curar y sanar, hasta proponer las propias definiciones de lo que es un arte, superando a todas las demás artes.

Esta φιλολογία eriximaquea consta de una suma de saberes pues ha llegado a una suerte de perfección gracias a la organización y análisis de los saberes anteriores. Se va vislumbrando el futuro predominio de la ciencia como entendimiento acumulado y su posición de verdad y dignidad ante el saber.

Erixímaco retoma el tema que había quedado atrás en el diálogo *El Lisis* de lo igual que tiende hacia lo igual o de lo disímil que va hacia lo disímil. Platón propone su solución, en boca del médico, aduciendo que en el amor lo disímil tiende hacia lo disímil deduciendo de allí los conceptos de saludable y nocivo, o enfermo. “Τὸ γὰρ ὑγιὲς τοῦ σώματος καὶ τὸ νοσοῦν ὁμολογουμένως ἕτερόν τε καὶ ἀνομοίον ἐστὶ, τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ. ἄλλος μὲν οὖν ὁ ἐπὶ τῷ ὑγιεινῷ ἔρωι, ἄλλος δὲ ὁ ἐπὶ τῷ νοσῶδει”⁸⁶ (186b). Eros va dejando de implicar asimetría y se va volviendo posibilidad de armonía, de ὁμολογία, de buen ritmo. Esta tendencia de los Eros goza ya de una capacidad *philial*. Eros tiende *philicamente* y aspira *philicamente* al acompasamiento.

Se verifican dos tipos de Eros, el celeste y el pandémico, como ya había expuesto Pausanías. El Eros, la interpretación que se hace de él al observar a la natura, consiste en una tendencia que desea encajar, complementarse, con lo que le es disímil. Pero solo, empuje como es cada Eros, no podría tender con tal fuerza, porque anularía al otro. No obstante, el Universo, la *physis*, no colapsa, no se repele ni se excede, puesto que es *philicamente* erótica. Los Eros no se anularían si algo los contiene y los encaja. Mientras que en el discurso de Pausanías cada sujeto elige, pero podría elegir mal, por lo que precisaría de un legislador moral que lo llevase al acompasamiento, Erixímaco, con una visión más amplia pero igualmente moral, se entiende un revisor de lo cósmico y no sólo de lo humano.

⁸⁶ “El estado sano del cuerpo y el estado enfermo, según se conviene por todos, son cada uno un estado distinto y diferente; y lo diferente es en lo diferente donde pone su amor y su deseo. Así pues uno será el amor que resida en el cuerpo sano y otro el que resida en un cuerpo enfermo”.

Ya va poniéndose sobre la mesa la cuestión que retomará Sócrates cuando se sirva de la anécdota con la vieja Diotima: el amor se estriba en una falta de algo, en este caso, de lo que le es disímil; Sócrates afirmará que es de lo que no tiene, al ser hijo de Penía. El concepto de armonía, del cual se habló ya en el primer apartado deste trabajo, resulta fundamental aquí pues se precisa de lo disímil, no para que siga siendo disímil, sino para que se complemente, se integre y así opere como armonía, como equilibrio.

¿Qué la arte médica y quién un buen médico? El orador asclepiada definirá con una contundente y vieja fórmula *horística*:⁸⁷

ἐστι γὰρ ἰατρικὴ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν, καὶ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν καλὸν τὲ καὶ αἰσχρὸν ἔρωτα, οὗτος ἐστὶν ὁ ἰατρικώτατος, καὶ ὁ μεταβάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἐτέρου ἔρωτος τὸν ἕτερον κτᾶσθαι, καὶ οἷς μὴ ἔνεστιν ἔρωτος, δεῖ δ' ἐγγένεσθαι, ἐπιστάμενος ἐμποῆσαι καὶ ἐνόντα ἐξελεῖν, ἀγαθὸς ἂν εἴη δημιουργός⁸⁸ (186d).

Lo erótico aquí quiere decir cósmico, universal, armonioso, católico. El cosmos implicará una tendencia hacia una salud *phíllica*. La enfermedad, porque inclusive la natura puede enfermar si se excede (187e-188a), revelaría un extravío, un desequilibrio, un exceso y en una especie de *παρὰ φιλίαν*.

¿Y cuál la función que debe cumplir el médico entonces? Al detectar el modo en el que los amores se manifiestan en el cuerpo, pretenderá hacerlos amigos, es decir, φίλοι el uno del otro. El médico desea amistar

⁸⁷ De ὀρίζω (*horizo*), definir. Entonces: fórmula retórica para introducir una definición.

⁸⁸ “Pues es la medicina, para definirla brevemente, el conocimiento de las tendencias amorosas el cuerpo con respecto a llenarse o vaciarse, y el que diagnostique estas tendencias el amor bello y el morboso es el médico mejor capacitado. Así mismo, el que haga operarse un cambio, de suerte que se adquiera en vez de un amor a otro, y el que, en los cuerpos que en sí no tienen amor y precisan tenerlo, sepa infundirlo, así como extirparles el que tienen, será posiblemente un buen práctico de la medicina”.

los amores, para ello debe estar facultado en la armonía. El médico es quien, literalmente, hace del Eros un acto amistoso, una amistad, una afiliación, una συμφιλίωσις de lo que, de permanecer contrario u hostil, produciría enfermedad y hasta la muerte del sujeto. Así, las partes, amistadas, obrarán recíprocamente. Un Eros asimétrico, o al menos excedido o que tienda al exceso, sería un *áphilos* Eros. La función del médico consistiría en afiliarse, en amistar, en encauzar las tendencias de las diversas partes con relación al todo.

El médico en su obrar plantea una solución, un éxito, con respecto a lo que había quedado insoluto en *El Lisis*. Así, la φιλία le sirve al Eros que, si bien es indómito, puede ser atraído y encauzado. El buen médico sabe ponderar la situación erótica de cada quien, sabe enjalar y conducir los caballos del amor para que no desboquen, fungiendo como una especie de ἀγωγὸς τοῦ ἔρωτος. De hecho, para el galeno, la natura vendría siendo amor perfectamente encauzado, aunque, puesto que en ella conviven y a veces pugnan los dos Eros, ésta podría enfermar también, excederse, como cuando causa granizos que dañan los cultivos o cuando acontecen sequías.

El médico amista al mundo erótico armoniosamente, es decir, *philicamente*: “δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἐχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τ’ εἶναι ποεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων”⁸⁹ (186d). El médico hace amistoso a lo hostil: he allí el cómo adviene y se manifiesta la salud. Pudiera afirmarse torpemente que la ἀρμονία consiste en el fenómeno de la acción de la φιλία. Díjose torpe puesto que el vocablo armonía no se refiere a un asunto terminado e inmóvil, sino, en efecto, a la danza cómoda desta proporción y acoplamiento, a la flexible y dúctil confluencia desta tendencia llamada φιλία.

La φιλία entendida de tal manera consistirá en un modo técnico,⁹⁰ facultado se diría hoy, de encauzar al Eros, en un modo de amar cósmicamente, saludablemente. La φιλία médica se manifestará filantrópica, mas

⁸⁹ “Lo que se requiere, por tanto, respecto de los elementos que dentro del cuerpo son más enemigos entre sí los más opuestos entre sí es ser capaz de hacerlos amigos y de amarse mutuamente”.

⁹⁰ De τέχνη: arte y ciencia.

no teniendo al hombre como único fin en sí mismo, que en efecto sí obra pensando en el ser humano, sino al λόγος pleno, al universo, entendiendo así al humano como una parte compasada con el cosmos todo.

Ayudar al hombre se equiparará con coadyuvar, desde el lugar humilde de la humanidad, con la salud del cosmos. Ayudar al hombre es, sí, ayudar al hombre, mas, a su vez, engrasar el engranaje en el que se habita para que la “maquinaria cósmica” gire letífica, bellamente, divinalmente.

La salud del hombre supone la ejecución cómoda, feliz, gozosa, en el sainete universal. El médico trabaja para que el humano pueda expresarse del modo más gozoso y potente posible en la κοσμική τελετή. Esta idea de acompasamiento, de proporción, de armonía con el gran Λόγος, con la gran *Philia* que encarnará el mismo Zeus, tomará mucha fuerza en el futuro estoicismo, con su idea de *universum*, la cual será, literalmente, un intento por emular el vocablo greco cosmos, y que, a su vez, enfatiza el hecho de que el universo es el lugar único, Uno, donde cohabitan y se acompasan, sin anularse, sin colapsar, todas las versiones posibles, todos los modos de ser y de estar.⁹¹ En virtud desta generosidad y desta dedicación el médico podrá considerarse, si obra virtuosamente, un laborador del pueblo, un “buen demiurgo”, un ἀγαθὸς δημιουργός (187d).

La lógica de la operación (de la ἐργασία) médica consistirá entonces en usar las fases de su arte (la observación, el entendimiento y la operación) en pro de la sanación; ergo, de la salud, la ὑγεία (Hygeia, hija de Asclepio, a propósito). El médico cuida, vigila. Cada elemento en su lugar, siendo lo que es, en función de sí mismo y en función del todo al

⁹¹ En *De ira*, para dar un ejemplo, Séneca versa acerca de la responsabilidad cívica de respetar las partes, pues cada una de ella pertenece al todo sacro; de igual modo, el todo ha de respetar a la parte: “Nefas est nocere patriae; ergo civi quoque, nam hic pars patriae est —sanctae partes sunt, si universum venerabile est— ergo et homini, nam hic in maiore tibi urbe civis est” (De ira. II-31,7). Etimológicamene, la definición de la física actual de multiverso es un error, porque, aunque hayan muchos “universos”, infinitas burbujas inconmensurables, más allá del que creíamos que era, todo eso estaría englobado en la idea de lo Uno, en donde todo lo diverso acontece. Pero este es otro tema.

que, a su vez, pertenece. Es como si se definiese la arte médica y obrase pensando deste modo: “τὸ ποιεῖν τὰ μὲν ἔρωτικά τε καὶ ἄφιλα φίλα”. El médico intenta, en el hombre, lograr que lo ἀνάρμοστον advenga ἀρμοστών, una *phílica* será vida Jovial, es decir, tendiendo y honorando a Zeus (Jove), el φίλιος κατ’ἐξοχήν. Aquí la φίλια médica es una cura, es decir, un cuidado, una curaduría, y una vigilancia de la armonía que tanto le place a Zeus.

La (ἐμ-)ποίησις (el ser y la práctica; el “obrar y crear ahí”) del médico consiste en conducir los modos en los cuales el amor se manifiesta y tiende dentro del cuerpo para hacer de dicha fuerza, de dichas manifestaciones eróticas, una sola φίλια que permite y se sirve de las duales y necesarias versiones eróticas. A esta φίλια, el médico la denominará (tendencia hacia la) armonía y (la) salud. El médico se servirá del Eros con su φίλια, para lograr de los Eros una συμφιλίωσις; una φίλια consigo mismo, φιλαυτία en cuanto a que las tendencias eróticas no sean más contrarias sino que devengan amistosas, para que se acepten como posibles de acompañamiento y complemento —el verbo ὁμολογεῖν aparece en muchas partes de su discurso— así como del sujeto sano con respecto al cosmos todo. No sólo una φιλαυτία sino, que al unísono, al serlo, obrará con una φιλοκοσμία. El médico une lo que viene desunido, re-une. Convierte en amistad lo que era hostilidad. El médico sutura el alma. A la sutura la llamará armonía y hasta concordia (ὁμόνοια, 186e). Erixímaco define a la armonía, *telos* hacia el cual propende la arte médica, como “ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστὶ, συμφωνία δὲ ὁμολογία τίς”⁹² (187b).

Vienen a cuento las palabras de Lacan que relacionan a la armonía con la arte médica:

Dicha noción [la armonía] es tomada en préstamo de un dominio intuitivo y, a este respecto, se encuentra sencillamente más próxima

⁹² “La armonía, en efecto, es una consonancia y la consonancia es un acuerdo” (187b). La armonía se manifestará como una conjunción de voces (*sym-phonía*) en pro del mismo solmene carmen, varios λόγος acompañados (*homo-logía*) con el gran Λόγος, si pudiera afirmarse tal.

a las fuentes. Pero también está más definida históricamente y es más sensible porque se relaciona de forma expresa con el dominio musical, que es aquí el modelo, la forma pitagórica por excelencia (Lacan 85).

No es extraño ya que se hable de la música, no sólo para apoyarse en las enseñanzas de Pitágoras, sino para ejemplar con otras metáforas. Decir que el universo es musical es entenderlo también erótico y afiliado. Así, también, podría decirse que la medicina quiere lograr una euritmia en el ser humano. En últimas, la medicina consistirá en lo gran lo que cuentan los poetas de Asclepio, “nuestro ancestro”: “τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμπουῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὡς φᾶσι οἶδε οἱ ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησε τὴν ἡμετέραν τέχνην”⁹³ (186 d-e). La música se instituyó, desde antes de Platón, y en virtud de los pitagóricos, en una útil metáfora para versar del Λόγος universal debido a que a aquélla puede escribírsele y entendérsela matemáticamente y puesto que en aquélla se componen los diversos sonidos en pro de un fin último: la melodía y el placer del auditor.

Estudiando música puede escribirse la armonía, entendérsela y ejecutársela, mostrando de modo práctico cómo ocuparse de cada elemento en su lugar en pro de un fin último acompasado. La música es la mostración teórica y pragmática del acompasamiento. La expresión que Platón pone en boca del médico, “ἔστιν αὖ μουσικὴ περὶ ἀρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη”⁹⁴ (187c) toma un sentido muy interesante: la música es un arte, arte música, y, por ello, ofrece un modo de conocer y de obrar, declara una *epistême*. La medicina opera, en su afán de concordia, de acoplamiento, musicalmente. La φιλία médica es musical, lo cual, se dijo, tiene consecuencias que exceden al hombre mismo, puesto que lo encajan en un acontecer cósmico. La medicina cuida que el ser humano baile cómodamente su papel en el mundo.

⁹³ “En ellas supo infundir amor y concordia nuestro antepasado, Asclepio, como dicen estos poetas, y yo les creo, y así constituyó nuestro arte”.

⁹⁴ “Y es, a su vez, la música la ciencia de las tendencias amorosas relativas a la armonía y al ritmo”.

Del mismo modo, la educación (177d), la arte culinaria (177e), la arte climática (188b), la arte mántica (188b; 188d) y todas las demás artes, han de vérselas con la afiliación de los Eros y con la ambición de velar por la concordia (ὁμόνοια). La función de cada arte humana, del ser humano, consiste en imponerle el metro a la vida que haga de la misma una euritmia.⁹⁵

La medicina no sólo corrige o encauza, sino que también vigila (hoy a esta vigilancia se la denomina profilaxis); como el maestro de música, observa muy bien a cada quién y de qué modo se le recomiendan los diversos placeres para no desentonarse; así mismo, la medicina no deberá complacer demasiado a los placeres que tiendan al exceso o a la enfermedad. Hacia el final del discurso eriximaqueo, se insinúa (187e-188a) y hasta se declara (188d) que cuando prevalece y rige el amor morigerado, el amor cósmico, las cosas fluyen mejor por lo que, en últimas, todos los seres humanos deberían entregarse a ese amor, por ser el que prodiga la plena felicidad y, desde luego, ¿qué otra cosa más excelsa hay en esta vida?

La medicina no será un cuidado del cuerpo solamente, sino, por sobre todo, un cuidado del alma, la cual, de extraviarse o excederse, puede enfermar al cuerpo. La medicina, todavía para entonces (y aún así hasta mediados del siglo xx) se ocupa de la moral. El cuerpo, el alma, el modo de vivir y el cosmos no estaban todavía zanjados. La arte médica, una metronomía vital. El médico, un afinador de la vida, una permisión de un canto vital entonado.

La armonía que ahora relata el médico, heredada de la tradición pitagórica y que quizás, a su vez, acaso hunda sus raíces en filosofías más arcanas y orientales, proseguirá su marcha, con sus sucesivos tropos, (examinada y supuesta por otros discursos y evos), a través de las escuelas neoplatónicas arribando hasta San Agustín,⁹⁶ quien con ello

⁹⁵ Euritmia. Del lat. eurythmía, y este del gr. εὐρυθμία eurythmía “ritmo armonioso”.

1. f. Buena disposición y correspondencia de las diversas partes de una obra de arte (DRAE digital).

⁹⁶ Vid. *De musica* VI: 11, en donde se encuentran expresiones como esta, desde luego, aunque en contextos ya muy diversos a los de *El simposio*: “Ita coelestibus terrena subiecta, orbes temporum suorum numerosa suc-

introduce las discusiones en el cristianismo —en donde la armonía consistirá en no alejarse de dios y vibrar con él en vida mientras que el orgullo y la soberbia serán una suerte de asimetría, de desacato, de pecado— y perdurando hasta el Renacimiento.⁹⁷

Todavía hoy en la música rembétika griega se habla de la figura cínico-cristiana del μάγκας, (una suerte de chulo, como se dice hoy en España⁹⁸ o de bacán virtuoso, como se afirma con el vocablo heredado de los tangos, del lunfardo argentino, en el parlache de la Medellín

cessionem quasi carmini universitatis associant”. “Así, las cosas terrenas, subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo, al Cántico del Universo”. Vid. también, por ejemplo *De ordine* I: 2-3:

“Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem. Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis”. Cuya traducción reza: “Lo mismo ocurre a los hombres poco instruidos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, al topar con algo que les ofende, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad inherente a las cosas. Y la causa principal deste error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales”.

⁹⁷ Para ver la evolución del concepto de armonía pitagórica, de proporción hasta San Agustín, vid. *Numerus-propertio en De música de San Agustín* de Guillermo León Correa Pabón. También, vid. todo el capítulo “La prosa del mundo” en *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault en donde se especifica cómo las ideas de proporciones, similitudes e igualdades del universo se pensaban hasta el siglo XVII, herencia desta inicial concepción de concordia y proporción cósmica, aunque, se insiste, con todos sus tropos.

⁹⁸ Chulo: que roba o habla con chulería. “Estás muy chulito”.

colombiana): Como un hombre cínico virtuoso que ha de tender a la rectitud en el obrar y en el ser, a vivir κοσμίως o κόσμια. Dice la canción *Ὁ μάγκας ξεχωρίζει*, *El mangas se distingue*:

Ὁ μάγκας ξεχωρίζει ἀπὸ τὸ πρόσωπο καὶ ἀπὸ τὸ μπεσαλίκι πού'χει στὸν λόγο του. (...) μάγκας θὰ πεῖ σωστός, φιλότιμος, ὠραῖος καὶ πάντα κοσμικός. Μάγκας ἂν εἶσαι, φίλε, ποτὲ δὲν θὰ τὸ λές, ὁ κόσμος θὰ σὲ κρίνει καὶ σὺ δὲν πᾶ νὰ λές. Πράξεις καλές ἂν κάνεις, σωστά ἂν θὰ μιλάς, μάγκα θὰ σὲ φωνάζουν ὅπου καὶ ἂν περπατᾶς.⁹⁹

Nótese que aún hoy día el epíteto para hablar de probidad, de vida recta y consecuente es κοσμικός, cósmico, luego de una tradición de más de dos mil quinientos años.

⁹⁹ “El mangas [el chulo, el bacán virtuoso] se distingue por su rostro y por la honestidad (μπεσαλίκι: besaliki) que hay en su hablar (λόγος: logos). Mangas significa ser correcto, amante de lopreciado (φιλότιμος: philótimos), bello y siempre morigerado (κοσμικός: cosmicós). Si eres un mangas, amigo, no lo digas nunca; el mundo te juzgará y no te queda bien el decirlo (el jactarse dello). Si haces acciones buenas (καλές: kalés) y si hablas correctamente (σωστά:), habrán de decirte ‘mangas’ por do quiera que ambules”. El vocablo *besaliki* es heredado del albanés *besa*. Lo traduje como *honestidad*, aunque hubiera podido también traducirse como *consecuencia* o *probidad*. Dice el tesauro greco a propósito:
“Μπέσα η [bésa] (χωρίς πληθ.): (προφ.) η ιδιότητα του μπεσαλή: Γυναίκα / άνθρωπος με / χωρίς ~. Μη βασίζεσαι σ’ αυτόν· δεν έχει ~. ΦΡ ~ για ~, για έμφαση, σε περιπτώσεις που δίνεται λόγος τιμής [αλβ. besa `η μπέσα’]. Μπεσαλής ο [besalis] θηλ. μπεσαλού [besalú]: αυτός που κρατάει το λόγο του, που πραγματοποιεί τις υποσχέσεις του, έτσι ώστε να μπορεί κανείς να του έχει εμπιστοσύνη. || (ως επίθ.): Είναι ~ άνθρωπος· δεν πρόκειται να σε γελάσει”. Traducción: “Besa: (sin plural): la cualidad del Besalís. Mujer / ser humano con o sin besa. No te bases en él; no tiene besa. Frase: Besa por besa, para enfatizar en caso de pactos en donde se da la palabra de honor. [Del albanés: besa] Besalís. Fem. Besalú: Aquel que mantiene su palabra, que lleva a cabo sus promesas hasta que pueda cualquiera tener confianza en él. || (Como expresión): Es un ser humano besalís; no hay cuándo se burle de ti”. En: Πύλη γιὰ τὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα: <http://www.greek-language.gr/>. Búsquedas: Μπέσα y μπεσαλής. En greco monotónico en el original.

Puede comprenderse a la φιλολογία de Erixímaco como un cuidado del discurso que tiende a explicitar un quehacer filantrópico y, en consecuencia, cósmico. Ya se advirtió, el médico al obrar *filantrópicamente* obra, necesariamente, *philocósmicamente*. La intención del λόγος-discurso de Erixímaco ya versa, ligándolos, del Eros y de la φιλία. La φιλία del λόγος de Erixímaco quiere, desde luego, en la contienda, vencer a los otros oradores. La intención del λόγος del médico, su φιλολογία, su modo de girar en pos de la verdad médica, tiende a demostrar el modo en el que la *philía* como fuerza del cosmos e intención del médico, se liga al Eros, mostrando cómo con ella se puede intervenir cósmica y musicalmente.

La φιλία es, tanto la potencia del universo que impide que la natura se enferme, se exceda, que colapse, permitiéndole a los dos Eros coexistir, con-tender, concordar y encajar. La φιλία, además, será también lo que el médico debe aprehender, lo que debe emular para operar. En este sentido, el médico es un observador de lo que hace φιλία y de lo que logra φιλία para permitirle al cosmos y, al hombre desde luego, vivir con un buen ritmo, musicalmente, vivir la melodía de su propia existencia acompasada.

La agnición ridente en la φιλολογία de Aristófanes

*Κοινωνία στὸ μείον, τῶν φωνῶν τῶν ἀστείων,
τῶν πλαστῶν παραδείσων καὶ τῶν ἄνισων ἴσων.
Κοινωνία τῆς σήψης, τῆς ψευτιᾶς καὶ τῆς θλίψης,
τῶν ἀσύνδετων κύκλων καὶ τῶν ζύπνιων ἐνύπνιων.
Ἐχασαν οἱ ἄνθρωποι τὴν γλύκα ἀπ' τὸ βλέμμα,
ὁ Ἔρωτας κατάντησε ὁ πρὸ φθηνὸς θεός*

Κοινωνία στὸ μείον. Νεοελληνικὸ τραγούδι¹⁰⁰

Aristófanes, —“el único entre los convidados presentes desde el principio que no alaba el discurso de Sócrates” (Nussbaum 238)— tal como

¹⁰⁰ “Sociedad ida a menos, de las voces de los ridículos, de los paraísos fabricados y de los iguales desiguales. Sociedad de la corrupción (sepsis), de la mentira y de la aflicción, de los ciclos inconexos y de los despiertos en medio del sueño. Perdieron los seres humanos la dulzura de la mirada, Eros devino el dios más barato”. *Sociedad venida a menos*. Canción neohelénica.

Agatón, representa al redentor y liberador, al Διόνυσος Λύσιος (Dionisos liso), en el convivio (Reale 62). El comediógrafo, inicialmente, se muestra bullicioso, chocarrero e interruptor. Está allí molestando un tanto y nada obsta para que no se lo suponga en esa tónica durante todo el evento. El lector puede figurárselo gesticulando ciertas muecas, rumoreando mientras todo el evento acontecía. Platón lo sitúa allí, no para denigrarlo ni para presentarlo como el enemigo jurado de Sócrates, no para trivializarlo, sino para otorgarle un digno lugar dentro del discursar del texto. “En ninguna parte, en ninguna parte de los discursos de El banquete se toma al amor tan en serio, no de forma tan trágica”¹⁰¹ (Lacan 105). Aristófanes es parte central del ascenso narrativo e ideal¹⁰² en *El simposio*. Ludwig Edelstein de hecho dice que Platón lo sitúa allí para mostrarlo como “the very genius of the old comedy”¹⁰³ (87).

El comediógrafo le sirve a la risa, la gloria y la encarna deseando que emerja en medio de las circunstancias y se instale. La risa posee una estatura de verdad, una posición ante la verdad existencial. Platón le concede a Aristófanes, a la comedia, a la burla, a la molestia, una participación y un nivel de verdad dentro del diálogo. La risa: petición de salto desde lo entendible y metafórico, desde lo decible e inteligible, a lo inentendible y absurdo, a lo insensato. Solicitud de disolución, de λύσις.

¹⁰¹ Si suponemos que Platón repudiaba a Aristófanes por haberse mofado y hasta opuesto a su maestro bienamado, ¿por qué lo puso en el lugar más serio de la verdad erótica? Invertirlo, hacerlo pasar de la bufonería, de la comedia casi obscena, a la celsitud en el discurso del amor, no será, desacreditarlo, mostrarlo como no era?, ¿no consistirá en una negación del Aristófanes que vivía y se mostraba de otro modo al que nos queda en estas letras? ¿Cambiándolo, lo niega y brinda para la posteridad una versión ridiculizada suya, que en este caso, es mostrarlo serio y atinado? Y ahora la pregunta horrida: y si es así, ¿qué nos garantiza que la versión de Sócrates no sea, también, otra caricatura, otra negación moralizada... una interpretación idealizada que le sirvió a Platón para fines políticos y educativos, para llevar sus proyectos a Sicilia?

¹⁰² Del desarrollo de las ideas.

¹⁰³ “Como el gran genio de la vieja comedia”.

Cuando el lector atestigua el “chocante” modo de aparición de Aristófanes, puede figurarse tanto la irrupción de un desconcierto para quien oraba (el médico en este caso) así como una molestia para la metáfora, para la ilación y para el sentido de todo discurso. Este burletero¹⁰⁴ invita al ruido corporal, a la ausencia de palabra, al grito de la crudeza inverecunda del organismo, para perturbar un poco al hablante y para desalojar a la falsa seriedad vital.

Walter F. Otto en su libro *Dioniso, mito y culto* recuerda a propósito del dios liberador: “El fiero espíritu de lo monstruoso, del que se burla de todo orden y toda norma, se revela ya en el primer elemento que acompaña al dios próximo, presente. Se trata del ruido y de su contrapartida: el silencio mortal” (71) podría, casi perfectamente, reseñar a Aristófanes en el convite.

Allí, el cómico persigue un desconcierto para el orador y, un poco, el desajuste para los circunstantes. Aspira a que los espectadores asistan, ya no a un drama seriecísimo, sino a un espectáculo comiquísimo. Busca hacerse con aliados; aquéllo se efectuaría alcanzando un cambio anímico en los circunstantes para que en vez de ascender a las celsitudes del sentido, entendiesen que deberían, mejor, descender a las profundidades anímicas de donde emerge la risa. Aristófanes introduce así otro modo del teatro haciendo del hombre “un espectáculo para el hombre” (Bergson 23).

La risa, el γέλως que pudiera tornarse en carcajada, en un καγχασμός, será la meta que supone un temporal abandono placentero del sentido, de la significación, para que el convivio en pleno se entregue al llanto y al placer casi del mismo modo en que la embriaguez actúa sobre el hombre.

Desde luego, Aristófanes se mofa. Esta mofa en particular cuenta con el sentido y se da entendiendo al sentido. Pero, acaso no sea lo único que persiga.

En primera instancia, el “fastidioso” ateniense se mofa del médico y, con ello, de su “carácter” y de su posición particular ante el saber; desacredita un poco, ridiculiza un poco, a quien acaba de hablar.

¹⁰⁴ De uso tópico en Antioquia. Acaso colombianismo. Tómese por, el también usual, pero oficial “burlón”.

Con sus actos, Aristófanes le responde a un carácter, a un *θεατρικὸν πρόσωπον*, recoge las consecuencias del *λόγος*-discurso del médico para extraer dello (y aquí extraer significa inferir y entender), no (solamente) la lógica de la verdad del discurso, sino también para desentrañar, más allá de los sublimes dichos, la utilidad discutiblemente vanidosa que el asclepiada hace del *λόγος*, del servicio que obtiene de las palabras y de la verdad para ennoblecer a su yo. La *χρεία* en las palabras médicas no sólo habían rendido tributo a la verdad de su arte, sino, en suma, parecían servir a la vanidad del orador. Riendo y gesticulando, produciendo ruidos, Aristófanes hace un señalamiento personal y enseña la posibilidad de otra *χρεία* que desinfla. No hará ruidos cualesquiera para entorpecer a cualquiera, fingirá ruidos orgánicos dirigidos a un médico jurado.

Aristófanes, repentista como lo cómico en sí, como la risa en sí, como el amor, como la vida, válese de la circunstancia ya dada para lograr que la verdad que ha hecho suya, verdad de su arte y de su dios, surta en el convivio salpicándolos a todos.

En un primer nivel pues, nivel semántico, metafórico, existe por parte del cómico, una hermeneusis, del *ἄλλότριος λόγος*, (*λόγος* ajeno). Así, la *φιλολογία* aristofanea, el interés en el *λόγος* por parte de Aristófanes, acarrea un genuino entendimiento de las palabras del otro para connotar, no la estructura discursiva, no la ilación ni las consecuencias de la argumentación, sino el desocultamiento, el descubrimiento, la *ἀποκάλυψις*, de la posición egoísta (del yo) de quien se sirve dese *λόγος*. Consistirá en una hermeneusis de la posición del yo, vanidosa o no, ante la verdad que profesa, que ha hecho suya, verdad imaginaria.¹⁰⁵

Subyace, en todo caso, algo más fundo, paradojo para quienes piensan que en la comedia sólo hay superficialidad fútil: a diferencia

¹⁰⁵ Que tiene consistencia de imagen, del registro imaginario: no se tome aquí “imaginario” por “irreal”, pues lo imaginario tiene consistencia de realidad para quien lo asume, muestra y padece.

de la fama¹⁰⁶ —muy humana— del galeno,¹⁰⁷ Aristófanes no ora sino que actúa. Ejecuta su vera arte, no la dramática, no la de la *comodografía*, —aunque se aprovecha del teatro del mundo— empeñándose por darle un lugar a la sacra risa tanto en el convivio, como en la vida. Los actos aristofáneos estimulan de suyo a la emergencia de la risa. Edelshtein asevera: “He is ready to laugh and make laugh before he opens his mouth, just as Socrates, true to his character, is ready to argue before he begins to speak”¹⁰⁸ (87). Para el autógrafo, el λόγος-discurso aristofaneo comienza desde el momento mismo de su interrupción (185d-e). Antes de conformar y desarrollar su discurso hubo ingresado su verdad en acto, drásticamente,¹⁰⁹ pero no sólo perturbando con ruidos orgánicos sino también, y he aquí un hecho relevante, transponiendo los personajes y los lugares, obligándolos a salirse de sus casillas previamente establecidas: “Me tocaba hablar, pero, ea, habla tú que algo (que te incumbe) se me impuso”. El hipo, la risa, los ruidos orgánicos, son, con la transposición (μετάθεσις) a la hora de hablar, el proemio de la verdad cómica dionisia, vienen como la tropelía de los κῶμοι de los que huía Sócrates el día anterior. Anuncian lo repentino, el desorden, el boato. ¿Qué se le impuso a este ridente? ¡No el hipo, no el estornudo, sino el afán de que la risa borbotase! Al ceder el turno, ya actuaba su verdad, ya hablaba con ruidos.

¹⁰⁶ Fama: aquí significa “dicho”, “acción de decir”, “acción de andar diciendo”. Este vocablo que procede directamente del latín y que no sufrió alteración vocálica ni semántica, se emparenta con la palabra griega φήμη y con su correspondiente verbo φημι, hablar, decir.

¹⁰⁷ Decir que oculta una intención egoísta o, dígame mejor, que al asumir un arte o un decir suele estar buscando la conformación imaginaria de su yo para hacer de él un emblema del cual envanecerse y, por aquéllo, su oración no implica solamente una laudación de su praxis sino un deseo de reconocimiento idealizado estribado en un yo brillante. Este punto es muy importante para la filosofía socrático-platónica porque el amor se engaña con ello. La figura del Sócrates-sileno referirá un salto de la apariencia a la esencia, ética, que el filósofo propone.

¹⁰⁸ “Él está dispuesto a hacer reír incluso antes de abrir su boca, tal como Sócrates, fiel a su personaje, está dispuesto a debatir antes inclusive de que hable”.

¹⁰⁹ Drástico: de δρᾶσις, acto. Ἐν δρᾶσει, pues.

Burlándose de un ser humano, a su vez, alecciona sobre la condición humana en pleno. Mostrando lo risible en uno, muestra lo risible del teatro humano todo. Aquí, τὸ ἕκαστον ἰσοῦται τῷ γένει: “lo particular se iguala con el género”. Parafraseando tanto al delicado Jorge Luis Borges así como a Nikos Kazantzakis en su *Ascesis. Salvatores Dei*: en un humano yacen todos los hombres.

Aristófanes se sirve de la burla a Erixímaco, burla contra el “yo infatuado” para aleccionar acerca de la natura de lo cómico: en general, propone una superación del boato del yo, de todo “yo serio, engréido, rígido y emblemático” para alcanzar la salvación cómica al gozar de la verdad de la risa disolvente. Todo yo, un pequeño infatuado que ha de ser superado. La verdad dionisia precisa de una disolución dese yo, de todo yo, para poder abandonarse al placer vital por excelencia. Aristófanes, si se entiende deste modo, propone una ética, una ὑπέρβασις τοῦ ἐγῶ, de todo “ídolo” del yo.

La φιλολογία aristofanea desvela un mensaje que le apunta a aquella disolución salvadora de la gravidez del propio yo (y de la gravidez que supone la conformación social), todo lo cual pesa más de lo que aliviana, entorpece más de lo que facilita. Es como si, con sus actos, el cómico expresase: “Dices muchas tonterías, te tomas muy en serio tus tonterías y te crees muy superior con todas esas fruslerías tuyas”. Lo risible aparece cuando el yo se toma muy en serio sus verdades, sus sentidos y los hace servir a su sensación de soberbia ante los demás. A la risa suele acusársela —no sin razón— de soberbia. Empero, lo cómico revela que la atribución de superioridad, que la verdadera soberbia yace en la verdad de la seriedad y en sus emblemas.

Resulta impresionante el lugar de verdad que Platón le confiere a Aristófanes en sus letras: con ello, la función del cómico se asemeja muchísimo a la del filósofo Sócrates. Tanto el uno como el otro saben de la vanidad imaginaria y piden su superación. Empero, ante el abandono absoluto del yo, es consabido, el filósofo se refrena. Allí donde el cómico sigue su marcha, el filósofo se detiene, como poseído por su daimon. Tal como remembra Baudelaire en su texto *Lo cómico y la caricatura*, el filósofo sabe reír, mas no da el último paso dionisio que supone el abandono de su yo: “No es el hombre que cae quien ríe de su propia caída, a menos que sea un filósofo, un hombre que haya adquirido por hábito la fuerza de desdoblarse rápidamente y de asistir desinteresado a los fenómenos de su yo” (Baudelaire 28).

Para el filósofo, la mente-consciencia, el νοῦς, es el velo necesario para alcanzar la percatación. Quien valora mucho a su yo no se ríe demasiado y, a la postre, casi nunca se carcajea. “El sabio no ríe sino temerosamente”, tal introduce Baudelaire¹¹⁰ (17) en su texto predicho. Mientras que el filósofo solicita un modo del ejercicio (una ἄσκησις, ascesis), la vigilancia y disciplina para ascender a la contemplación de lo divinal, aviniendo visión consciente —consciencia pura— que atestigua a lo divinal puro, Aristófanes propone otro modo, el descenso a la superficie del placer “animalesco”, orgánico y más allá de orgánico donde la única ascesis posible consiste en desasirse de las metáforas y de los ideales para abandonarse a la risa y a la embriaguez en donde el yo se disuelve. Mientras que el filósofo vigila el alma, el dionisio renuncia al vigilante para que explote lo que estaba retenido por él. Para el cómico, lo enaltecido y lo tomado por divo es justamente ridículo, pues entristece al hombre y lo amarra. Por eso, justamente, la transposición de lugares es una sugerencia ética: “Salte de tus lugares, salte de tus casillas”.

Atestigua el lector dos niveles de la risa: el primero, el de la burla, el nivel estribado en el sentido, signador de la vanidad y del drama del teatro humano; el otro, el de la mística del cómico, a la que luego del padecimiento en el sentido salta el vallado del sentido, habiendo entendido la insensatez del sentido. Para el primer nivel, lo verdaderamente cómico se encuentra en la vanidad humana, en la hinchazón imaginaria del yo y de la sociedad, todo lo cual, en últimas, conforma al yo y lo premia por aferrarse a los emblemas de la cultura y a los modos de ser que la cultura imprime. Todo morigerado será un siervo del otro. El cómico intenta sanar esa inflación riéndose de la estulticia, sugiriendo así una terapéutica de la risa. Al hacer reír a los demás de aquello que el orador no puede ver de sí, el cómico obra como un Tiresias, declara una verdad trágica vertiendo al público en un *espéculo* para decir la verdad que el yo no había querido ver; le tumba el espectáculo de magia al yo y lo vuelve un espectáculo risible. El cómico hace del lazo social un teatro de la risa, usa al tú, al otro del público, para declarar una verdad. Al

¹¹⁰ Tengo claro que en sus letras habla y critica desde un contexto cristiano y por ello no son del todo pertinentes en el presente contexto.

advertir a su público riendo, el sobrio orador (el médico en este caso) habría de defraudarse de sí mismo puesto que aspiraba ver a un público conmovido, ovacionando a su yo.

La comedia, pues, y su fin, la risa, no desdeñan a la moral ni a las metáforas. Se deben a aquéllas. Más que un desdén, la risa es una percatación, una agnición de la vanidad. He aquí una apuración importante de la φιλολογία aristofánea. La risa, la comedia, justamente por ello, por buscar una ἀναγνώρισις, tiene la misma estatura y dignidad que la tragedia.

El segundo nivel de la risa, el nivel místico, liberta de todo sentido, de todo drama humano, así sea momentáneamente. El primer nivel revela lo καταγέλαστον del yo; el segundo, una vez conquistada, entendida y aceptada la agnición, revela lo γελοῖον, que, si se le cree a Aristófanes, consistiría en un éxito, en una ganancia (un κέρδος), en la virtud dionisia, y entra en el campo (ἐπιχώριον) de la musa de los comediógrafos (189b). La transposición de lugares que obra el cómico no sólo fuerza a lo establecido, causando un efecto de extrañeza, como cuando en lugar de estómago se dice *estógame*, sino que fuerza al yo henchido para que entienda que todo lo que consideraba καταγέλαστον era en realidad γελοῖον y todo lo que suponía γελοῖον, en realidad καταγέλαστον. Es decir, lo καταγέλαστον sería el yo mismo, tomarse muy en serio las arbitrariedades y sueños trascendentales de los lugares dizque intrínsecos la cultura. A esto Nietzsche lo llamó extramoralidad

No atestigua el escritor autógrafo, empero, una real distinción aristofánea en queso que hoy se distingue, entre lo cómico y lo humorístico. Para Aristófanes, con su lata y funda simpleza, existen solamente la risa, la alegría y la vida liviana y plácida. Ahora, si para hacer reír se necesita de astucias semánticas, de caídas o hasta de ramplonerías, eso es, dígase, algo tangencial, meros modos para hacer que acontezca el fin. En *El simposio*, Aristófanes no se muestra como un teórico de lo cómico sino su encarnación. Sólo se verifica, en la respuesta que se le da al médico, la diferenciación entre τὸ γελοῖον y τὸ καταγέλαστον la cual acaso se deba más a la filosofía, a letra de Platón. En todo caso, la distinción entre los dos términos (γελοῖον y καταγέλαστον), más que signar modos de la comedia, discrimina entre una vida que se arruina o una que puede vivirse plenamente, gozosamente.

Aristófanes descaradamente, hace todo lo posible por darle entrada a la risa con una particular ποίησις τοῦ γέλωτος que no pasa por esfuer-

zos retóricos ni por persuasiones sino que, simplemente, la emprende e irrumpe. Lo *dionysion* se muestra como lo αἰφνίδιον, lo súbito. Los gestos del comediógrafo molesto son, en sí mismos, σημαίνοντα, significantes que propenden por la risa y harían, inicialmente, del ridiculizado, un espectáculo risible para el resto de los circunstantes. La risa necesita un eco, recuerda Bergson, porque es un hecho social: “Por mucha franqueza que se le suponga, la risa esconde una segunda intención de entendimiento, e incluso de complicidad, con otras personas que ríen, incluso reales o imaginarias” (14).

Con la risa, al igual que el con el llanto, los humanos todos concuerdan. Son dos fenómenos, que delatan nuestro desbordamiento. Nuccio Ordine en su manifiesto *La utilidad de lo inútil* declara, a propósito deso:

Ante la misma situación, hay quien ríe y quien llora. (...) Lo cómico y lo trágico conviven en el mismo espacio: en efecto, para los personajes, (en el escenario) y para los espectadores (en el teatro del mundo) la misma escena puede suscitar alegría en algunos y tristeza en otros (45).

Cada que nuestras pasiones nos desbordan, bulle, al menos, alguno desos fenómenos, si no es que ambos. La risa tiene el poder de recordar que hay algo que precede y excede al sentido. La verdad que ostenta y que declara Aristófanes es insurrecta, se opone a la estructura del λόγος tal como se lo hubo pactado en la arte erística.

La risa consiste en uno de los modos de la verdad de lo inefable; aquélla, verdad inefable y pasible, por eso mística. Potencia que siempre detecta las fisuras por donde brota expelida como el agua de un géiser o la lava del volcán. Todo ridente es un derrotado por una verdad y un placer insensatos. Mas la derrota del yo es, justamente, la victoria valiosa para el cómico.

Umberto Eco en su libro *Entre mentira e ironía*, específicamente en su ensayo intitulado “Lo cómico como extrañamiento”, al versar de Pirandello, establece una diferencia entre lo cómico y lo humorístico. Muy sintéticamente, expone que lo cómico acontece cuando algo no sale como se esperaba, cuando algo emerge e interrumpe al sentido. “La comicidad es accidental” dirá Bergson (16) en su texto *La risa*. Quienes se ríen de otro, continuando con el excuso de Eco, están cómodos en

su verdad, en su consistencia, y advierten, por ejemplo, a alguien que se cae, como un inferior (77), un endeble, un lábil, un fracturado por la mortalidad. Allí, advierte Eco (también: Nichols 190), se produce el efecto de lo cómico, la risa. La risa tiene el carácter de juicio desde la pedantería, desde el palco de la seguridad. La risa consiste en un juicio moral algo indolente.¹¹¹

Entonces, cuando alguien se cuestiona, cuando alguien de entre los ridentes se interpela acerca de quien se ha caído, cuando se preocupa por lo que lleva al “inferior” a llegar adonde está, o cuando se pregunta por las razones de lo cómico, de lo que ha causado la risa, cuando se piensa y a implicarse, se daría el paso de lo cómico a lo humorístico. Dice Eco:

Al hacerlo, pierdo mi superioridad, porque pienso que yo también podría ser él. Mi risa se mezcla con la piedad, se me vuelve una sonrisa. He pasado de lo cómico a lo humorístico. Pirandello ve con mucha claridad que para pasar de lo cómico a lo humorístico hace falta renunciar a la separación y a la superioridad (características clásicas de lo cómico). (...) Si lo cómico animaliza lo humano, el humorismo humaniza también al animal, es decir, hacernos sonreír y derramar lágrimas sobre el animal como si el animal fuéramos nosotros (78).

¹¹¹ En *Gorgias* (473e), verbigracia, cuando Polo y Sócrates vienen versando de la refutación (del ἔλεγχος, que también puede significar oprobio, ignominia y hasta revisión) y de la arte retórica, cuando justamente se va a hablar de quien se instaura en el lugar de la tiranía (τυραννεύσας), emerge la risa de Polo; entonces, Sócrates, acaso jugando un poco con la polisemia del término ἔλεγχος, le increpa: “Τὶ τοῦτο, ὦ Πῶλε, γελᾷς; ἄλλο αὖ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου ἐστίν, ἐπειδὴν τις τι εἴπη καταγελᾶν, ἐλέγχειν δὲ μή;”. Es decir: “¿qué es esto, Polo, ríes? ¿es entonces esto otra clase (εἶδος) de refutación (de ignominia: ἐλέγχου), puesto que cuando alguien dice algo aparece la mofa (καταγελᾶν) y no un argumento (o una revisión del argumento: ἐλέγχειν)?”. Así, habría dos niveles de la risa: La risa que desarma y que desacredita los argumentos del otro o la risa que detecta la aparición de una verdad. Hay una risa que se mofa ignorando la verdad y otra que se burla por saber la verdad.

Siguiendo esta misma lógica, Martha C. Nussbaum afirma que “el efecto cómico —aquí diría humorístico— radica en la percepción súbita de nuestra realidad desde otro punto de vista” (239).

Aristófanes no es Pirandello. No propone una risa desde la comodidad del que se percata. Al contrario, ingresa a lo cómico para inducir la percatación. Eco se funda (para defender la diferencia de lo cómico y lo humorístico) en las definiciones clásicas de lo cómico, desde Aristóteles pasando por Kant hasta llegar a Hegel (77), posteriores lógicamente a la comedia clásica de los áticos. Si se le cree a Nietzsche, Aristóteles (y con él, todos quienes lo siguieron y apoyaron), malentendió tanto a la tragedia como a la comedia estimando a esta última como menor y ramplona. Pero no sólo el estagirita, sino que, si le creemos también a Nietzsche, Sócrates mismo tampoco supo mucho de la tragedia (Ctdo en Lacan 100) y, como se verá en *El simposio*, también se refrena ante el desleimiento del yo que implica la risa y lo cómico último.

Lo cómico de Aristófanes se correlaciona con un dios (trágico-cómico) y entonces con una verdad absoluta, con una manera de vivir la vida. Lo cómico, la risa, son modos de expresar, σημαίνουντα, un modo de asumir la verdad de la vida. Si hubiera de intentar la dosis¹¹² de palabras a los dos niveles de lo cómico que aquí se enunciaron, se ciñen un poco más, aunque no completamente, los conceptos de cómico significativo y cómico absoluto (o grotesco) que plantea Baudelaire en su aquí ya mentado libro:

En lo sucesivo denominaré a lo grotesco cómico absoluto como antítesis de lo cómico ordinario, que llamaré cómico significativo. Lo cómico significativo es un lenguaje más claro, más fácil de comprender por el vulgo, y en particular, más fácil de analizar, al ser su elemento visiblemente dual: el arte y la idea moral; pero lo cómico absoluto, al aproximarse más a la naturaleza, se presenta como una clase una, y que quiere ser captada por intuición. No hay más que una verificación de lo grotesco, es la risa, y la risa repentina; frente a lo cómico significativo no está prohibido reír de golpe; no rebate su valor; se trata de rapidez de análisis.

¹¹² Dosis: acto de estar dando. Dotación de palabras.

He dicho, cómico absoluto, pero hay que estar atento. Desde el punto de vista del absoluto definitivo no existe más que la alegría (35).

Aristófanes tampoco es Baudelaire. Aquel Aristófanes es obra platónica, consistencia platónica; representa una verdad, un lugar, en un texto. Platón se sirve de él en un ascenso dramático (si no fue un hecho histórico sino literario). Recuérdese que Platón le reconoce a Dionysos una verdad y estatura en *El Fedro*. Nada obstaría para pensar que en *El simposio* también se respetan tanto al dios como al comediógrafo que lo representa justamente en un día en donde, según se narra, se celebran las festividades en su honor y que motiva al convivio en casa de Agatón.

La φιλολογία aristofánea tiene, desde luego, los elementos que plantea el maestro Umberto Eco, pero no se articulan del mismo modo. Así, eso que Eco llama lo cómico se advierte en Aristófanes como la asunción de una valiente virtud para asumir la existencia. No es sólo lo que Eco llama lo humorístico aquello que nos humaniza, como si nos desprendiéramos de algo animal cuando nos implicamos, cuando la persona se identifica con aquel del que venía riéndose, cuando sabe que ella misma puede llegar a ser risible, sino que Aristófanes le apunta a la risa como la condición de lo más humano, como propuesta de disolución radical.

Mientras en la propuesta de Eco, en la asunción de lo humorístico aparece la piedad (término usado por Aristóteles en su afamada definición de la tragedia en su *Poética*), el psicoanálisis lo llamaría en algunos contextos proceso de identificación,¹¹³ en virtud de la analogía, de la reflexión, como si con ello se superara cierta inferioridad de lo cómico, para Aristófanes, lo cómico, justamente, representa la gran virtud bizarra por excelencia: la risa consistiría en un triunfo virtuoso, no en una animalidad vergonzosa. Aristófanes defiende a lo cómico como un triunfo de lo más humano, de lo más vivo (Bergson 11). Recuérdese que la comedia trabaja para la embriaguez dionisia, “es la palabra puesta al servicio de la embriaguez” (Zambrano 33).

¹¹³ Vid. por mencionar uno, el texto *Personajes psicopáticos en el teatro*, de Sigmund Freud.

Así, la φιλολογία del cómico, la *poiesis* de Aristófanes detecta las fisuras de los oradores, aja las murallas inexpugnables de la argumentación con el ariete de la risa. Molestar será el primer paso para desbaratar. Como el filósofo, él también pincha, pero para estallar al globo del yo; actuará como un κέντωρ, sirviendo así a la verdad de la risa.

He ahí (tan sólo) una de las verdades de Dionysos: el reír sin más, el gozo sin más, sin τελετή, para el ser que sabe, o debería saber, que morirá. El logro máximo del comediógrafo sería que inclusive el orador aceptase su derrota y terminase riéndose de sí mismo y de sus discursos.

Aristófanes actúa como un γελωτοποιός, pero no sólo con la acepción peyorativa que le atribuye al vocablo la lengua cotidiana, (“payaso, persona burlesca”); él invita, logra o intenta, sin argumentos retóricos, con las molestias e irrupciones que ello supone, que la risa tenga un lugar de verdad molesta, verdad insensata, verdad invicta.

Desde el comienzo Aristófanes subvierte, propone una especie de metátesis que el asclepiada inevitablemente acepta debido a la oportunidad de mostrarse rápidamente: “ποιήσω ἀμφοτέρα ταῦτα, ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῶ μέρει, σὺ δὲ ἐπειδᾶν παύσῃ, ἐν ᾧ ἐμῶ”¹¹⁴ (185d) cayendo así en el juego cómico que lo evidenciará y, sobre todo, lo pasará de lo σπουδαῖον a lo καταγέλαστον. Mary P. Nichols lo interpreta como una intención platónica de poner a Aristófanes como un personaje de sus propias comedias (188).

Cuando le correspondía hablar (185c), Aristófanes, rompiendo la sintaxis pactada, tal como también haría Sócrates justo después, cede el derecho de la palabra pero, a su vez conmina al sabio médico para que se encargue del síntoma, del hipo (185d). Lo reta como diciéndole: “Muéstrame los poderes de tu ciencia y tu responsabilidad ante quien padece”. Lo pone en entredicho: “O cúrame para que hable o habla tú”. Da la sospecha de que Erixímaco sabe que lo están timando, pero debe seguir el juego, porque no está dispuesto a soltar su grandilocuente

¹¹⁴ “Haré ambas cosas; yo hablaré en tu lugar y tú, cuando haya pausado [el hipo], lo harás en el mío”.

semblante, ha de enseñarse como un médico responsable y le receta unas maniobras (185d-e).¹¹⁵

El hipo, lo que el médico habría de contemplar como síntoma, llama constantemente la atención de Erixímaco. Aristófanes cede su turno pero no hace sino lanzar sus significantes grotescos. Aristófanes usa la seria implicación del organismo para la medicina para mofarse del médico; finge y sabe que el médico sabe que él finge. No se trata, como podría decir hoy el psicoanálisis, de que Aristófanes contemple que el síntoma habla sino que conoce muy bien que para Erixímaco, el hipo allí, no puede considerarse un síntoma sino como un mensaje, como una molestia. El cómico señala la verdad del ruido del yo. Si el hipo llegare a molestar al médico mientras hablaba, si lograre hacerlo gritar “¡cállate, Aristófanes!”, si lograre que el médico revelase que el hipo le resultaba una molestia, la pregunta irónica subsiguiente del cómico hubiera sido: “¿Mas, qué clase de médico eres que le pides a un padeciente que se calle?” Erixímaco está atrapado. La única liberación consistiría en que el médico se riera.

No obstante, para que el juego de la transposición cómica surta efecto, también Aristófanes ha de tomar el lugar de orador. Aristófanes también está atrapado en el *quid pro quo*, en el θέσις ἀντι θέσεως, en el μέρος ἀντι μέρους que él mismo propuso. Así que es propio que articule un discurso. Desta la transposición cómica por excelencia a la que le apunta ahora Aristófanes, es decir, de la lógica de la φιλολογία aristofánea que pretende tumbar la máscara seria de sí y hace que aparezca la máscara de lo cómico y cínico, se da cuenta, por ejemplo, en los *Testimonia*, específicamente en el testimonio de Luciano cuando dice:

Τὸ μὲν τραγικὸν ἐκεῖνο καὶ σωφρονικὸν προσωπεῖον ἀφεῖλέ μου, κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκέ μοι καὶ μικροῦ δεῖν γελοῖον. εἴτά μοι εἰς τὸ αὐτὸ φέρων συγκαθεῖρξεν τὸ σκῶμμα καὶ τὸν ἴαμβον καὶ κυνισμὸν καὶ τὸν

¹¹⁵ Para ver el lugar y la regencia de la transposición de los lugares, todavía en el carnaval y en el Medioevo, vid. por ejemplo a Soto (2012 71-80) el texto *Diez aproximaciones al Medioevo*, particularmente su ensayo *El nombre de la rosa y el mundo medioeval*, en donde, amparado en Bajtin y en Eco, versa acerca del carnaval, la risa, la seriedad y la inversión de los lugares tradicionalmente establecidos.

Εὐπολιν καὶ τὸν Ἀριστοφάνην. δεινοὺς ἄνδρας ἐπικερτομηῆσαι τὰ σεμνὰ καὶ γλευάσαι τὰ ὀρθῶς ἔχοντα¹¹⁶ (Aristophanes 72).

Cuando culmina Erixímaco y entonces se supone que debe comenzar a orar Aristófanés, el médico señala que al cómico se le ha pasado el hipo; acaso lo señale como un triunfo de su ciencia o, por otro lado, como una advertencia de que el hipo era falso, como si sugiriese: “has dejado de hacer ruidos apenas yo terminé”. La respuesta de Aristófanés es conocida: ha solapado el hipo con un estornudo acaso con la parte morigerada, con la parte κόσμια del cuerpo. Se burla desvergonzadamente de lo dicho por el asclepiáda. Esto ya es la “tapa” para el médico, quien, alterado, por fin salido de su saber, de sus casillas, increpa al cómico: “ὄρα τὶ ποιεῖς” (189b), “¡Mira qué haces!”.

Aristófanés ha triunfado. Se ha logrado su cometido, la revelación de algo subrepticio de la personalidad del molesto médico, pero no dicho por él, por el chocarrero, sino revelado por el médico mismo en acción. Al fin, el galeno se descubre como un “vigilaré el discurso”, se declara un exasperado vigilante del otro cuando le dice: “No me obligues a volverme un centinela de ti mismo (σεαυτοῦ) por si llegas a decir algo risible (γελοῖον)”. El médico —si es que de veras se trata de una amenaza de un hombre molesto y no de una afirmación graciosa venida de un jovial comensal que sabe que lo que se dice en el convivio siempre tiene una dosis de humor, de teatro (porque cabe esa opción de que el convivio no sea tan serio como a veces se lo considera) y, que, entonces, no está enojado— ha revelado su molestia y sus intenciones de revancha y vigilancia.

Claro que con esta expresión no debe necesariamente deducirse que tal es su constante conducta en la vida; no obstante, al menos, el cómico

¹¹⁶ Lucian. Double indictment 33.

Traducción sugerida: “Aquel me quitó aquella máscara moderada mía y me impuso con otra cómica y satírica que era propio que de pequeña me hiciera ver ridículo (γελοῖον). Luego, para mí, me llevó al mismo lugar con burla y con yambo y con cinismo y [al lugar de] Eupolis y Aristófanés, hombres tremendos [δεινοῦς] que atacaban y se burlaban de lo que se tenía por correcto [ὀρθῶς ἔχοντα]”.

logra que se desvele algo más que un ser humano morigerado y sabio, obtiene el salto de un *ἑαυτό θυμούμενον*, lo que también supondría un triunfo de lo *dionysion*: “¡He logrado que se asome, oh Erixímaco, en ti algo de lo solapado tuyo!”.

Aristófanes es un inmoral y un grotesco (conclusión a la que llegaría un lector si se para en el sitio de la moral tradicional establecida), sus comedias lo revelan. Mientras que Erixímaco solapa su parte grotesca tras sus emblemas y mascaradas filantrópicas, medicinales, Aristófanes revela la crudeza humana y se ríe. La comedia se ríe de la crudeza; de algún modo, como Díonisos, la comedia también come carne cruda. El médico insiste: “*πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ οὕτω λέγε ὡς δώσων λόγον· ἴσως μέντοι, ἂν δόξῃ μοι, ἀφήσω σε*”¹¹⁷ (188c).

Las éticas de la seriedad y de la risa se confrontan y se conjuntan, se transponen. Ahora que el médico se ha revelado solo, desentrañando su “esotro tras la máscara”, Aristófanes le puede hablar toda vez que él mismo, el médico, ha declarado su verdadero yo, al centinela, al guardia (un φύλαξ) del otro y de sus palabras. Así pues, le increpa, riendo siempre: “*μὴ μὲ φύλαττε*” (188b). El comediógrafo ha logrado que el médico, además, asuma la posición que el cómico mismo venía teniendo ante los discursos del otro,¹¹⁸ lo hace un revisor del yo ajeno o lo pone en evidencia como a un tal revisor.

El cómico puede entonces dar su discurso apegado a las normas del convivio, dando razones (*δώσων λόγον*, como le dice el médico, increpación casi de tenor filosófico). Como se dijo ya, para que el efecto cómico surta su efecto, Aristófanes debe hacer su parte en la inversión de lugares: y versar en el lugar que le correspondía al médico, hacer de serio en la laudación de Eros, ridiculizando así a su propio yo. Y he aquí que viene su discurso.

¹¹⁷ “Ten cuidado [tenlo próximo en tu mente] (*πρόσεχε τὸν νοῦν*) y habla dando cuenta de las razones (*δώσων λόγον*) y, si me place, si lo opino bien para mí, te dejaré, te perdonaré (*ἀφήσω σε*)”.

¹¹⁸ Recuérdese la *φιλολογία* de Laques, de la que se habló en el apartado anterior, en donde ella significaba revisión de la actitud del otro ante sus propios discursos, examen de la vida del otro.

¿Qué será Eros para el comediógrafo, para el servidor de Diónisos? Básicamente, un fundamento de la condición humana, del género humano (del ἀνθρώπινον γένος) que se manifiesta en sus padecimientos, en sus παθήματα.

En este logos-discurso aristofáneo no se trata de si hay condiciones humanas más dignas que otras, de si cada quien elige o no estar con una Afrodita dignificada, la Celeste, o de si se rebaja optando por una inmoral e innoble, la Afrodita Vulgar o pandémica. Eros, de por sí, ya es pandémico, es epidémico. Se manifiesta en el universo, proviene de los astros pero tiene consecuencias propias en lo humano: Eros se manifiesta como una poética pasible del amor. Amar, de por sí, supone un padecer que, desde luego, tiene algo de risible. Eros revela el inexorable drama humano. ¿Eres humano? Ergo, amas de algún modo, padeces de algún modo y eres ridículo de algún modo.

Aristófanes no comienza revelando una fórmula discursiva, como sus antecesores, de lo que va a demostrar, sino que inicia con una cuita. Pese a que lo erótico es humano, sin distinción, pese a que los humanos padecen al amor, curiosa y paradójicamente, no saben percibirlo, no saben sentirlo. Lo padecen, se les revela a todos en sus παθήματα, mas no saben nada de él desde la αἴσθησις. Los humanos son unos nescientes padecientes del amor.

En su discurso, el verbo αισθάνομαι significa no sólo percibir, apereibir, sentir, los demás animales sienten y perciben, porque entonces no tendría sentido que si las pasiones se padecen no pudieran sentirse, sino que en ese contexto αισθάνομαι quiere decir entender lo que se percibe y se siente.¹¹⁹ Allí el verbo αισθάνομαι implica una posición ética ante el padecer, que resulta más complejo que un mero sentir porque se tiene cuerpo. Los padecimientos humanos, los padecimientos amorosos (es un pleonasma) no son meros padecimientos por la tención¹²⁰ de un cuerpo.

¹¹⁹ Mírese también la significación del verbo συναισθάνομαι (*syn-aisthánomai*): “Llegar a entender plenamente, apereibirse, percatarse”, entendiéndolo como una percatación a la que puede llegarse, la cual puede padecerse y tenerse por fundamentalmente propia, puesto que han estado implicados todos los sentidos, todas las percepciones, todos los sentimientos.

¹²⁰ Tención: acción y efecto de tener. En griego, ἔξις (*hexis*), del verbo ἔχω (*échō*).

Todavía en la actual Hélade suele afirmarse “κανείς δὲν μὲ νιώθει”, “nadie me siente” νιώθω¹²¹ es sinónimo de αισθάνομαι y proviene del antiguo ἔννοιῶ > νοιώω > νιώθω-, queriendo decir “nadie siente lo que yo siento”,¹²² como reclamando, “nadie está en mis zapatos”, “nadie entiende mi sufrir”. Sentir querrá decir entender, aprehender y comprender, una lógica pasible. Cuando Cavafis en su poema “Κρυμμένα”, “Asuntos escondidos” revela: “En mis acciones más desapercibidas y en mis escritos más disimulados, sólo desde allí me comprenderán”¹²³ usa el verbo νιώθω. Literalmente, el poeta alejandrino dice: “sólo allí me sentirán”. Pues bien, en ese sentido habla Aristófanes. Yace un sentir que supone una comprensión y no un mero padecimiento desligado del entendimiento. En el padecimiento subsiste una lógica poética que ha de entenderse. Padecer el amor no supone necesariamente que el género humano entienda su potencia. Sólo así toma sentido esta frase aristofanea: “ἔμοι γὰρ δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι παντάπασι τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν οὐκ ἠσθῆσθαι, ἐπὶ αισθανόμενοι γε μέγιστ’ ἂν αὐτοῦ ἱερὰ κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν ποιῶν μεγίστας”¹²⁴ (189c). Yace ya, en el padecer un entender que puede sofisticarse, cavilando, metaforizando.

¹²¹ “Νιώθω [νιόθο] P. ΣΥΝ αισθάνομαι. β. αντιλαμβάνομαι και συμερίζομαι τα συναισθήματα ή την κατάσταση κάποιου”.

“Νιόθο. Verbo. Sinónimo: αισθάνομαι. B. Entiendo y tomo el lugar en los sentimientos o en la situación de alguien”. Búsqueda en el lexicón digital Πύλη για την ελληνική γλώσσα.

¹²² Es muy hermoso porque la lengua greca ha igualado, de antaño a hogaño, las semánticas de los verbos ἔννοιῶ, de donde ἔννοια: entendimiento del concepto en sí y por ello compromiso en el decir, y αισθάνομαι: sentir, aprehender, percibir. De allí que tome sentido lo que se ha dicho en esta tesis, que el filósofo quiere una ἔννοια y que, con ello, también inquiere un *pathos*. En la antigüedad logos y pathos no estaban zanjados, oh caros amigos míos.

¹²³ “Οἱ πῶς ἀπαρατήρητές μου πράξεις καὶ τὰ γρανίματά μου τὰ πῶς σκεπασμένα —ἀπὸ ἐκεῖ μονάχα θὰ μὲ νιώσουν—”. Κρυμμένα. Κ. Π. Καβάφη.

¹²⁴ “En efecto, me parece que los hombres no se dan en absoluto cuenta del ‘poder’ del amor, ya que si se la dieran, le hubiesen construido los más espléndidos templos y altares y harían en su honor los más solemnes sacrificios”.

Y sí, Pausanías y Erixímaco tenían razón en presentir que Eros era magno y bueno, pero no entendían por qué. Sus discursos no eran “sentidos”, pese a que fueron aparentemente impecables y casi esféricos.¹²⁵ La filantropía erótica, aunque universal y manifiesta en lo humano, no consiste en ajustar, ni en regular, ni en armonizar, sino en desajustar, en dejar salir lo oculto, en romper lo establecido, en mostrar lo solapado, en declarar la habilidad humana. Eros, como la risa, revela nuestra quebrazón. De entre todos los dioses, Eros el más filantrópico (θεῶν φιλανθρωπότατος), ayudante de los humanos y hasta un sanador. Entonces, el Eros medicinal y filántropo esperanza, nos deja anhelando lo perdido irrecuperable; he aquí que Eros es grandioso porque nos revela lo risibles que somos.

Eros brinda la definición del ser humano: el modo en el que se ame, el modo en el se padezca, es entonces el modo en el que se queda definido el género. Aristófanes, conforme con su lugar inmoral-dionisio, no jerarquiza; más bien, describe los modos en los que se verifica la pasión humana. Si se verifican la homosexualidad y la heterosexualidad, la esperanza y la desazón en el amor, no debe ello sojuzgarse ni cribarse, sino, más bien, considerarse como lo φυσικὸν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Intenta el ateniese, con el lugar de verdad que tiene aún el mito en la cultura, explicar la tan disímil poética erótica humana. Todos, arguye, nos verificamos en ese tránsito, en ese intermedio, en esa especie de μεταξύ, que si bien todavía no lo es de Poros y de Penía, sí entre los anhelos y los desasosiegos, entre la satisfacción y la insatisfacción. Aristófanes declara que somos seres esperanzados, insatisfechos, buscadores y de variados modos en el amor y, todo ello, humano e igual en el padecimiento.

La φιλολογία aristofánea anhela, con las implicaciones cómicas que ello pueda tener, un derrumbamiento moral; persigue una percatación de la condición humana para que la persona percatada deje de ser un mero padeciente y aprenda a sentir-entender (a ser un αἰσθανόμενος) de

¹²⁵ Mary P. Nichols en su texto *Socrates' contest with the poets in Plato's Symposium*, de hecho, agrega que los discursos anteriores fueron “overblown, pretentious and even impious” (188); “pomposos, pretensiosos e incluso impíos”.

lo que la humanidad supone y puede. Esta advertencia de la αἴσθησις erótica permite que la gente deje de pensar al amor en términos jerárquicos, peyorativos y laudatorios, y entonces sepa que amar reviste una poética diversa en los modos de padecer y de buscar que se presenta como intrínseca. Además, sirve de entendimiento acerca de la labilidad humana (ὀσθενέστεροι γινόμενοι, 190d), en comparación con lo eterno, lo universal de los astros y la potencia de los dioses, asuntos todos ellos que van más allá de la genitalidad y que definiría a los humanos como un único género: estamos condenados a ser y estar insatisfechos, anhelamos una plenitud que, por estructura, no podremos lograr; estamos sometidos a leyes superiores a nosotros mismos, los dioses vigilan nuestra soberbia y en cualquier momento podrían cortarnos nuevamente, tenemos las señales de nuestro oprobio en nuestro propio cuerpo y, en últimas, desconocemos profundamente lo que buscamos cuando amamos.

Eros, vestigio de la plenitud perdida y búsqueda —que ignoramos que buscamos— de lo imposible de componer, empresa que hace que padezcamos y que logra que no podamos entender-sentir. Conviven en la vicisitud amorosa tanto un saber (empuje) y una nesciencia (ignorancia última de lo que se busca realmente). Eros queda como fenómeno de lo más evidente de lo humano pero, a su vez, como lo más imposible de decir, de comprender, de refrenar y hasta de educar. Aristófanes declara que la humanidad padece un saber (saber de la pérdida, saber de la plenitud presunta e ida) mas ignora cómo frenarse ante tal sapiencia. Eros no crea, no permite creación sino sollozos. Los verdaderos y únicos artífices, en su discurso, serán los dioses: ¿De qué los artífices? De la humana tragicomedia, de la raza tragicocómica. Conforme con ello, Eros está por fuera de toda metáfora, de toda ley, de todo control pero él será la única ley, junto con la physis y la muerte. Inclusive, al ser inefable y sólo pasible, Eros no permite un discurso filosófico, no evidencia virtudes heroicas; de hecho, no permite reflexión alguna (Nichols 190), sólo padecimiento puro. Eros no asciende, arrastra nuestra cara contra el suelo. El hecho de que Aristófanes llame al dios médico que cura las dolencias es un claro ejemplo de su sarcasmo en el discurso. Nichols afirma, inclusive, que su constante burla corre el riesgo de desmoralizar (191).

Retorna el lugar de la carencia a las letras de Platón. Si los humanos buscan, si hacia algún lugar se tiende, pareciera que de algo se prescinde

y que Eros reconoce hacia dónde tender. Eros queda declaradamente como carente, como buscador de la abundancia, de la plenitud (como hijo de Poros que, dirá Sócrates, o Diotima, luego). Ante la pregunta, siguiendo la lógica del discurso aristofáneo, ¿hacia qué tiende el amor?, ¿de qué es el amor?, se respondería algo así como que Eros quiere reconquistar la plenitud y la prepotencia humana perdida. Eros sabe de la falta, de la pérdida y nos empuja, nos pierde; aunque conoce aquéllo, ignora que ahora un imposible, la anulación de la humanidad: Eros quiere su aniquilación, dejar de tender y de buscar. Por fortuna, acaso, no puede. Los παθήματα humanos son un saber pero también una ignorancia. Los humanos quieren algo pero no saben qué es (Nichols 189); “ἡ ψυχὴ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται” (192c-d), dirá Aristófanes: “El alma es clara, algo no puede decir, pero puede adivinarse lo que quiere”.

Aunque pareciese que se tiende hacia la plenitud, el abrazo resulta vano puesto que cada ser humano es un pedazo, un símbolo, una parte fracturada, un condenado a la insatisfacción, pese a que encuentre a alguien que pareciese que se le ciñe. A lo sumo puede apetecerse el triste abrazo de dos cuerpos, algo queda trunco. La armonía no se verifica sino como sueño y un presupuesto. Aquí ya no hay activos o pasivos, amantes o amados: todos los humanos son unos activos de la pasión, de la búsqueda: todos padecemos y todos buscamos. Ninguno encuentra, a no ser la insatisfacción. Aparece con Eros el deseo, la vana ἐπιθυμία, lo trágico de lo humano. Sin embargo, y he aquí lo interesante, cuando se le plantea la oportunidad de la unión que Eros tanto anhela, de bajar al Hades eternamente soldados por Hefestos, entonces aparece una horrible posibilidad. El ser humano, eróticamente, padece por buscar su plenitud, su unión, su otro símbolo (σύμβολον 191d), o pedazos (τεμάχια y τμήμα 191e,) pero, cuando se le plantea tal concreción, prometida por Hefesto, aparece el horror (192d). Aristófanes se burla del fin último que ahora el deseo humano: de la igualdad, unión, soldadura horrible con lo que, dizque para siempre, plenará. La filosofía aquí se planteará como oportunidad de concretar lo que en la φιλολογία aristofánea queda trunco: habrá una posibilidad de plenitud humana, para la filosofía, sólo logrando una ascensión mística que logre un especial tener, un ἔχειν del ser, del cual se hablará en el próximo apartado.

Eros aquí produce una búsqueda, una tendencia, que se manifiesta como cierta tendencia imposible, como cierta *φιλία* (*φίλανδρον*, *φιλογυναικός*: *φιλοῦσι* 191d-e). En virtud erótica, los humanos *φιλοῦσιν*. Las cientos de maneras humanas pueden deducirse y entenderse desde allí. El deseo, la *ἐπιθυμία*, no es más que un modo de tender erótico, la *φιλία* humana es deseo de plenitud y de procreación y de seguir lo que la condición propia determina: “Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαῖα φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἤμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα”¹²⁶ (192e-193a).

Pero, para el cómico, Eros en sí mismo es inútil o, al menos, es útil en sí mismo; es vano para la fantasía del desarrollo humano, del progreso. Su logos-discurso no versa sobre educación, ni del arte; de hecho, Eros se revela como ineducable por excelencia, como la *ἀπαιδευσία τῶν παθημάτων*, como *ἔρωσ ἀπολίτευτος*. Eros, jerárquicamente diríase, luego de la muerte y de las leyes naturales, se revela como lo *ἀναγκαῖον* por excelencia. Esperanzarse en cualquier esfericidad, en cualquier armonía, resulta ridículo, pero es, de hecho, el presupuesto de todo Eros. Lacan llegará a decir que el discurso aristofánico “es la irrisión del *sphaîros* platónico, tal como está articulado en el *Timeo*” (111) pero, por otro lado, Séneca en su *De constantia sapientis* plantea a la consciencia de lo ridículo como posibilidad para afrontar la vida sin sentir injuria: “Nemo risum praebuit qui ex se cepit”¹²⁷ (XVII, 2). Sócrates supo reír de sí.

Como fuere, la condición humana provoca risa y Aristófanes se burla de ella cuando puede, inclusive, particularizando la mofa (193b). Al culminar su logos-discurso, resulta singular el hecho de que, después de toda la descripción, de la declaración de la condición humana, un Aristófanes irónica y cómicamente “esperanzado” sugiere que acaso si los humanos se esfuerzan, puedan reconquistar la plenitud perdida. Se desdice y vuelve a burlarse afirmando que acaso lo imposible sea

¹²⁶ “Eros es, en consecuencia, el nombre responsable de que nuestra naturaleza fuera de tal modo y por el cual todos somos así; causante del apetito y de la persecución del todo (de la integridad)”.

¹²⁷ “Nadie que se tome a risa a sí mismo es motivo de risa” (*De constantia sapientis*: XVII, 2).

posible. Justo allí el médico le manifiesta que le plugieron sus palabras (193e). ¿Cómo cotejar las expresiones de que Platón le confiere un lugar serio a Aristófanes cuando lo vemos, al final sobre todo, de su discurso, burlándose irónicamente, es decir, expresando lo contrario, alabando aquello de lo que se burla? Justamente, en esta paradoja radica la verdad de la comedia. Somos risibles por alabar nuestra tragedia, pero puede vivirse de otro modo. Martha C. Nussbaum describe, de la mano del mito de Aristófanes, que los seres humanos “quieren ser dioses y ahí están, intentando meter un trozo de sí mismos en un orificio de otro; o bien, y esto parece aún más cómico, suspiran por llenar con otra cosa un agujero propio” (239) resaltando que el supuesto acompañamiento brindado por la biología no es suficiente; que, para el ser humano, el tener un cuerpo no satisface, que la cuestión del amor supera, rebasa, a lo corporal, a lo instintivo, a lo propio de la especie dado de antemano. El amor no yace en el instinto, no se explica con la biología; de lo contrario, ¿cómo explicar la insatisfacción al obtener lo que se supone que deseamos?

El mito de Aristófanes pone de manifiesto ciertos problemas que afectan a los humanos. En primer lugar, dramatiza con gran viveza la pura contingencia del amor y nuestra vulnerabilidad ante la contingencia por causa del amor. La misma necesidad que provoca la búsqueda erótica es una carencia no natural y contingente (Nussbaum 240).

El deseo atado al amor, el ἐρῶν, corrobora la insatisfacción y, desde luego, enfrenta al enamorado, al deseoso, ante el deseo imposible que, en suma, desea su propia aniquilación. El enamorado, el deseoso, el ἐραστής, acepta, al amar, que es carne de algo. Ya en Aristófanes se introduce el problema de la carencia que se esboza en *El Lisis* y que retomará Sócrates en *El simposio*.

Nussbaum en su análisis del discurso de Aristófanes se aparece casi como una lacaniana. Mejor; Lacan y Freud se aparecen casi aristofáneos. “El eros es la aspiración de convertirse en un ser sin deseos contingentes. Es un deseo de segundo orden que se relaciona con la cancelación de todos los

deseos” (Nussbaum 242); deseo de aniquilación,¹²⁸ deseo de nada, máxima expresión de la humanidad, superación del acompañamiento biológico y, a su vez, anhelo de aniquilación de todo lo que es humano. Anhelo de una segunda muerte, dirá Lacan en los seminarios 7 y 8, que no coincide con la muerte biológica pero que queda instalada en todo ser que habla.

La φιλία y el ἔρωξ quedan, en el discurso de Aristófanes, como simples modalidades, pero no se dice qué hacer con ellas más que reír o llorar, lo cual es bastante.

No obstante, queda tanto, tanto por referir del discurso de la vieja comedia ática, que es sensato detener el excurso aquí.

El toque-ingición erótico en los verbos de Agatón

Es claro que el lugar central de *El simposio* no se estriba en una conversación filosófica sino en una exposición erística, agonística. Habrá otros momentos para conversar, para entablar diálogos, διαλέγεσθαι, con Sócrates (194e). Tal como aconteció con el discurso de Erixímaco, en donde escuchábase ya la verdad aristofánea; así mismo acontece con este próximo logos. Sócrates *ruptor*, interrumpe la ley pactada, (como antes lo hiciera Aristófanes), desde el comienzo imponiendo su verdad, la de la dialéctica. Empero, Fedro cuida muy bien el lugar de la paternidad y vigilancia de los discursos y le impide al filósofo proseguir con el extravío de la verdad de la filosofía, con el dialogo. Una *veritas irrupta* resuena tras las palabras del victor poeta trágico.

Bastante, se ha enfatizado ya, se asemejan la verdad del cómico y del filósofo, aunque, también se clarificó, distan en donde avanza el uno y en donde se detiene el otro, distan en hacia dónde desciende el uno y hacia dónde asciende el otro.

El discurso de Agatón tiene la ardua tarea de intentar superar los anteriores y, sobre todo, de superar a Sócrates antes de que éste llegue a hablar. Mémbrese lo dicho al iniciar este apartado: todas las letras giran en torno al agujero negro que es Sócrates para Platón, pretenden

¹²⁸ Para Séneca *libido moriendi* (Ep. XXIV, 21); para Chalavazis “Ἐρωξ Ἄδου” (2013 312).

ser aquellas letras, y lo han cumplido en buena medida, lo κατ'ἐξοχήν ἀξιομνημόνευτον. Todos los giros dramáticos que se presentan alrededor de la intervención socrática y de su supuesta indignidad para hablar, inclusive hasta los aplausos desaforados al final del discurso de Agatón (198a, ἀναθορυβῆσαι), indican cuán importante resulta Sócrates en la φιλολογία platónica, cuán agujero negro es.

El poeta trágico cumple, para iniciar su discurso, nuevamente la fórmula epistémica: enrostra los errores en los que él considera han incurrido los demás y luego dirá qué es Eros para permitirles a los humanos sus dones (195a-b). De hecho, explicita una de las posibles fórmulas epistémicas del logos-discurso: expone que hay un (εἶς) posible modo de alabar (ἐπαίνου) correctamente y decir verdad de cualquier cosa; Ha de decirse el ser de lo que se habla y luego mirar sus efectos, los cuales sólo pueden ser deducidos por vestigios (τεκμήρια); es decir, decir de primero de qué modo es, cómo es (οἷος ἐστίν) y después lo que da, sus dosis (δόσεις). Los vestigios, las τέκμηρια, son los modos en los cuales y con los cuales lo divino se muestra, ἀποφαίνεται, constituyen la materialidad que ha de ser deducida. Esta definición del signo tendrá amplísimas consecuencias en la historia occidental (Vid. *Las palabras y las cosas* de Foucault).

Básicamente, para el triunfador de la contienda trágica, Eros es el más feliz (εὐδαιμονέστατος) de todos los dioses y también el más bello (κάλλιστος, 195a); será el más joven (νεώτατος) y quien permanece siempre joven (ἀεί νεός; 195b) pese a ser, a su vez el, más antiguo (ἀρχαιότερος; 195b) de todos los dioses (lo que revela que su esencia, su atributo, su potencia, su manifestación, será la juventud). Será a su vez celeré (θάπτων; 195b). Tiene poder, siempre doblega, pues reina entre todos los dioses (βασιλεύει; 195b; también: 196d): por su juventud, odia la vejez, Anacreonte hubiera dicho que odia la vejez burlándose della. En virtud suya, de Eros, no hay pugnas y reinan tanto la amistad como la paz. Para el trágico, la amistad es consecuencia de la victoria erótica sobre todos. Aún no se evidencia la utilidad filosófica, la χρεία que querrá darle Platón a la amistad, para entenderla como medio para encauzar al Eros. La φιλία no sólo será, para Sócrates, una consecuencia, sino además, una posición activa que ayuda a buscar.

Básicamente, luego de que ha vencido con su juventud, antigüedad y sutileza, Eros se manifiesta básicamente calmo, ἀπαλός (195c). El dios hace su ἀπόφασίς en las τεκμήρια de la suavidad y de la calma.

Tan μαλθακός, tan μαλακός, que puede lograr una μαλακία y unos μαλάκες.¹²⁹ Se trata de un amor que flota y que no toca el mundo duro pues sólo se asienta en las almas y en los caracteres bellos; se asquea con la fealdad, con la vejez y hasta con los estragos de la vida. ¿En dónde ve tanta paz y tanta amistad logradas en el mundo Agatón? ¿Y, cómo un hombre que habla de tal modo puede lograr una tragedia vencedora? La virtud erótica se centra en que no comete injusticia pero tampoco la padece, no padece violencia (196b), lo cual lo hará modelo para los gobernantes y para la cohabitación en la polis.

Eros, pues, casi no toca el piso, es casi etéreo, resultando vaporoso y liviano. Apolo y Ares, por ejemplo, son sus servidores. Por último, en este acto de avasallamiento, hecho que de verdad se le acepta a Agatón, Eros procurará la *poiesis* vital. Sólo los derrotados del amor pueden crear, pues el premio desta condenación es la posibilidad de participar de la *poiesis*.

En cuanto a la arte por la que Agatón, como todos los comensales, ha de responder, se dice primero que es uno de los modos de la sabiduría. La arte es también un τεκμήριον epistémico del dios. El conocimiento que Eros procura es, en realidad, la *poiesis*, la posibilidad de creación, de generación: “ἴν’ αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμήσω ὥσπερ Ἐρυξίμαχος τὴν αὐτοῦ, ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητῆς γίγνεται “κἂν ἄμουσος ἦ τὸ πρίν”, οὗ ἂν Ἔρωσ ἄψηται” (196d-e).¹³⁰

Eros toca, ἄψηται. Recuértese que el verbo tocar y encender en griego son iguales, se emparentan. Mírese la acepción del verbo ἄπτω. Lo recuerdan muy bien Heidegger y Fink, por ejemplo, en los análisis

¹²⁹ En griego moderno, vocablos con acepciones groseras y malsonantes que pudieran traducirse como “güevonada” y “güevones”. Dichas acepciones provienen de la creencia popular de que un exceso de masturbación, en griego moderno expresado con el eufemismo μαλακία (*malakía*), produciría un reblandecimiento anímico, por lo cual al ablandado, al reblandecido, se le dice μαλάκας (*malakas*); es decir, el “pajizo”.

¹³⁰ “Para que honre yo también nuestro arte, como Erixímaco el suyo, diré que es el dios poeta tan hábil (σοφός) que puede incluso crear otro. Al menos se hace poeta todo aquel, ‘por negado a las musas que fuera anteriormente’, a quien toque (ἄψηται) el dios”.

de los fragmentos de Heráclito. Entonces, Eros no sólo consistirá en un toque, ἄφή, sino que, a su vez, será una ignición, una ἀφή (tanto tacto, toque, como acción de encender, agnición); será cintila generatriz. Eros, lo tangible, lo ἄπτόν por excelencia.¹³¹ Caricia alteradora y creadora. Basta un tanteo suyo para encendernos. Eros, efervescencia que sobrepasa, que funda y, por lo tanto, sólo puede desembocar en creación, en acto generador. Toda arte, en cuanto creativa y creadora, participa del dios, se debe al dios. De él, algo más surge. ¿No es una hermosa definición de lo que τέχνη es? Toda techne es un acontecimiento erótico íntimo que sobrepasa la intimidad, dejando un producto, engendrando.

Todas las musas, es decir, todas las dependencias de Apolo, todas las artes-ciencias, modos son de creación que sólo pueden darse y verificarse en cuanto Eros todo lo suporta y lo enciende. He ahí que se lo denomine sabio, sapiente, porque funda, porque enciende, porque genera y porque permite toda conservación, memoria, concordia y habitación social. Sólo la creación erótica permitirá una convivencia y una asociación, una κοινωνία, una πολιτεία; mejor, un συμπολιτεύεσθαι.

Siglos después de que esto fuera dicho, desde luego mentado en otro contexto, afirmaríam nuestro otro fundador, aquese bello loco enamorado, nuestro ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha, cuando acontece su tope con el caballero don Diego de Miranda, hidalgo del verde gabán. Don Quijote también entiende a la poesía como un don que se manifiesta juvenil, es decir, como don erótico, que sólo puede ser liviano, joven y hasta cándido. Obviamente, ya no puede hacerlo proceder del dios Eros, ya no hay más que un dios para el ingenioso hidalgo, el dios de los cristianos, mas todavía se observa en sus verbos, por tradición estoico-cristiana, lo siguiente:

¹³¹ Como se dice en inglés: *someone turns me on*: alguien me enciende, alguien me excita.

La poesía, señor Hidalgo, es como una doncella tierna y de poca edad y en todo extremo hermosa a quien tiene cuidado de enriquecer, pulir y adornar otras muchas doncellas que son todas las otras ciencias. Y ella se ha de servir de todas y todas se han de autorizar con ella (Lib. II, Cap. XV).¹³²

¡Ah, cuánto ha olvidado Occidente y cuánto, en virtud dese olvido, Occidente a sí mismo se ha extraviado y hasta yugulado! ¡Cuánto se parece ahora este adefesio occidental, que antes que Nietzsche ya había denunciado el sensato Quijote, a don Diego de Miranda, que cree que la poesía es indigna o menor, en aras de la utilidad meramente instrumental y dizque objetivo!

Retórnese a Agatón. Alguien, apoyado en la idea impetuosa que con razón se tiene de Diónisos, que Agatón, al ser representante de la tragedia, poco o nada representa a su arte. Pudiera acusárselo de poeta adormecido, poco apasionado, poco dionisiaco. Lacan, por ejemplo, llega a advertir en su lección titulada *De espisteme a mythos*, pronunciada el 18 de enero de 1961 que es significativo, curioso, que “sea Agatón el trágico quien haya hecho el romancero comido del amor y que sea Aristófanes, el cómico, quien haya hablado de él en el sentido de pasión, con un acento casi moderno” (136). Cualquier otro contradictor podría añadir a la crítica del discurso del poeta trágico añadirse que en él se aprecia más el rostro siniestro del dios vinal en los vocablos aristofáneos que en los suyos. ¿Dónde queda la verdad trágica en sus dichos?

Si se va a buscar la definición de tragedia en Agatón, es verdad, no se la encontrará porque nada parece aludirla en sus palabras. La tragedia humana parece haber sido reflejada por Aristófanes ya. Agatón, más que situarse en el rol de poeta meramente trágico se muestra como poeta inspirado. Habla del modo más general del poeta: todo poeta es un creador justamente por maníaco. Si va a hablarse con cierta justicia, Aristófanes, en su momento, tampoco se da a la tarea de definir qué es la comedia. No puede juzgárselos desde aquella exigencia. Como fuere,

¹³² Páginas 666-667 en la edición conmemorativa del IV centenario de la publicación, de la Real Academia Española.

ha de aceptarse que los dionisios hablan consecuentes; conforman una díada dionisia que espera respuesta de Sócrates.

Pudiera decirse que la humana condición queda bastante bien definida por Aristófanes en su doble condición de trágico-cómica y, entonces, poco le resta a Agatón por decir. Además, algo ha de saber dello puesto que el día anterior acababa de ganar en un certamen trágico y su triunfo, por lo demás, había pretextado al convivio.

Pero habrá quién siga acusando a Agatón de poco dionisio, de poco impetuoso, si sólo habla de lo dionisio como lo desastroso, como lo *disolutor*, como lo orgiástico, como lo súbito, como lo que sabe qué es morir. Sin embargo, quien así hable olvidará que Diónisos es, básicamente, otro ἄτοπος, porque su “esencia” no puede ser encasillada, porque nunca mora en un lugar, porque siempre es sentido como extraño y como familiar. De hecho, quien dese modo acuse, olvidará que Diónisos es, sobre todo —y esto se dice para revelar su condición *atópica*, otra semejanza muy fuerte que tiene con Sócrates— un διπρόσωπος, un dios que siempre tiene dos caras, que se muestra de diferentes modos. Recuérdense nada más que a veces se lo muestra joven, rubio e imberbe; otras veces como maduro y barbudo; Algunas veces lozano y con cutis refinado, otras veces como una suerte de Frankenstein que muestra las cicatrices del desmembramiento que sufrió por los Titanes y que le dieron su primera muerte fundante.

Si acogemos esta condición dionisiaca, ¿no puede entenderse al dios, también, como un dios delicado, fresco, casi cándido y entonces así, Agatón también lo estaría representando en su decir? Recuerde el lector que Marcel Detienne habla de un dios adormecido en Ática. También Diónisos duerme un poco: es maduro y mortal, pero también es cándido e imberbe, algo esperanzado en el vivir que morirá.

Sin embargo, Agatón, el vate victor, hace mucho más que declarar los frescos atributos de Diónisos, habla del Eros como antesala del discurso socrático.

A diferencia de Aristófanes, la manía poética no sólo se revela como padecimiento casi exclusivamente orgiástico y disoluto; para Agatón, el toque-ignición erótico, básicamente, crea. Esta vez, en consecuencia, educa y consigue el mantenimiento del lazo social. Al crear, al ser la *poiesis* en sí, deja algo, lega, hace tradición. Este Eros, que tiene algo de lo dionisiaco morigerado, pasado por el cariz social, perpetúa. En

este logos-discurso, se articulan ya el ἔρως y la φιλία. El Eros permite a la φιλία, permite el lazo social. Muy de la mano con lo que aseveraba Erixímaco. La diferencia de esta correlación entre ἔρως y φιλία, si se coteja con el discurso socrático, se estriba en que para Agatón, la φιλία, el lazo social, es consecuencia de la acción del Eros. Para Sócrates, se dará una inversión: el eros se encauza si cada quien asume una φιλία. La φιλία coadyuvará al ascenso. Con la φιλία se revela una intención, una elección individual por propulsar al Eros. Mientras que el Eros de Agatón se muestra como un avasallador que logra φιλία; el Eros socrático se somete a la φιλία para ascender, porque, por sí sólo, estaba perturbado por la pasión algo torpe, por una mala interpretación de lo bello y lo bueno.

Este amor aún es asimétrico, somete. Mírense rápidamente estas dos expresiones: “πᾶς γὰρ ἐκὼν Ἐρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ” (196c). La traducción de Lamb dice “since love wins all mens willing service” y la traducción castellana de Luis Gil reza: “todo el mundo sirve al amor de buen grado en todo”. Al amor se lo sirve, pero no porque él someta con violencia, pues “βία γὰρ οὐχ ἄπτεται” (196b-c), la violencia no “toca” al amor, no lo “enciende”. Así pues, la gente se somete voluntariamente a él. Hay una apetencia por la sumisión.

Así, parafraseando a Freud, el enamorado es humilde y el amor consistirá en una sumisión voluntaria. Cada quien se entrega libremente a él. Amar supone una elección, una libre entrega de la libertad para que él tenga, para que tú le sirvas; “οὐ γὰρ ἔχει Ἐρωτα Ἄρης, ἀλλ’ Ἐρως Ἄρη”¹³³ (196d). En suma, cada quien se entrega voluntariamente para ser tenido por Eros, para que Eros lo tenga. El ἔχειν aquí quiere decir entrega para servir, para ser arrastrado a lo que Eros desea, arrastrarse a los deseos de Otro. Eros es el activo pero es lo amable, es lo amado que domina. La condición humana se entrega libremente. ¿Qué puede hacer si ni los dioses pueden resistirse a él? La única elección, la única actividad, será la de rendición.

El tener del amor en el logos-discurso de Agatón en realidad es un deseo de entregarse, deseo de ser tenido. Eros tiene-posee y el enamora-

¹³³ “Así pues, no es Ares quien domina (tiene) a Eros sino Eros quien domina (tiene) a Ares”.

do en realidad es un “ἐχόμενος” y por ello no puede más que servir su ὑπηρεσία. Se trata del servicio militar al amor.

Lo dicho contrasta notablemente con las palabras socráticas que están a punto de llegar pues, en realidad, Sócrates también va a plantear un tener pero que no implicará pasividad ni servicio a algo que arrastra. Para Sócrates no habrá ὑπηρεσία en ese ἔχειν propuesto porque él se valdrá de la φιλία filosófica que permitirá no servirle a la potencia erótica sin más, sino que Eros le sirva a la filosofía.

El filósofo se servirá del amor con su φιλία para que Eros sea quien pague su servicio militar ayudando a ascender. La φιλία reclama y permite toda la libertad, ilusoria o no, que el filósofo quiere para ser dueño de sí y vivir sin arrastrarse. El filósofo no desea ser “un tenido”, anhela tenerse, poseerse, para volar. La φιλία, se ha dicho desde el comienzo, iguala al mundo, lo hace asequible, acaba las imposibilidades de servirse de lo divinal; segundo, permite una plena libertad de consciencia y de acción para el filósofo. Tercero, aquél a su vez procura la autarquía.

Sin violencia, el filósofo invierte la lógica del amor agatonio: sin violencia, Eros se deslumbra ante la φιλία del filósofo, ante sus anhelos, porque Eros reconoce lo bello y siempre ha tendido hacia él. Así, Eros se doblega y le presta su potencia a la φιλία que desea ascender. Eros, al parecer, siempre ha querido servir, pero era exigente, probaba en el mundo para ver quién era digno de sus servicios; sólo quería una compañía excelente para no viajar solitario hacia lo bello y lo bueno; secretamente deseaba avión y piloto a los cuales impulsar y llevar. Este piloto ante el cual Eros se doblega será el filósofo, no un ser perfecto, sino uno que quiera decididamente lo bueno y lo bello para vivir. También Eros quiere ver a los dioses, por eso será un δαίμων. Antes que Freud, Sócrates había doblegado a Eros.

Como fuere, el discurso de Agatón se muestra como una antesala que, por un lado, pone en la mesa elementos que le interesan a la filosofía como la tendencia hacia lo bello, como el servicio pero, sobre todo, la creación. No obstante, como es natural, siguen siendo torpes estas detecciones de Agatón hasta que Sócrates hable y permita su afinamiento.

Agatón tiene, en este *crescendo* que conforman todos los discursos, el lugar dramático de causar una ovación, una locura en los comensales, para reforzar la entrada socrática, para enfatizar las palabras dese agujero negro que es Sócrates en el diálogo. Con esta ovación que recibirá, Pla-

tón demostrará que los comensales se distraen fácilmente, que los “seres humanos” se deslumbran con mucha facilidad ante verdades que no tienen el alcance todavía de lo que para él, para Sócrates, para Platón, acarrea la verdad atópica y mística de la filosofía. Sobre todo, con esa locura que producen las palabras injustamente vituperadas por la crítica tradicional filosófica, Platón no hace más que llevar al máximo el ansia de ver a Sócrates.

Agatón puede ser poeta, puede ser inspirado, puede ser v́ctor, puede alegrar por la amistad y por el lazo social, mas no ha alcanzado al éxtasis erótico que propone la filosofía, éxtasis, no de la posesión maníaca tradicional, sino de la posesión, del gozo, en la carencia que tiende a la plenitud. Casi todo está dado, pero, Platón pareciera decir: ¿Qué le falta a todos los anteriores? ¡Allí no está Sócrates! Pero cada letra, cada renglón, cada sentido está allí para hacerlo llegar. Como Diónisos, Sócrates es también un ἐρχόμενος, “el que está adviniendo”. Hay que ver cómo se desesperaba la gente cuando no aparecía al comienzo. Así como a lo *dionysion*, Sócrates se va anunciando como “el que advendrá” de súbito, *ab initio* de las letras.

Sócrates erótico

a. Atopía erótica: tener amor, desear lo bello y ser persona (máscara)

Los demás discursos han venido versando, cada uno con los límites de su verdad (es decir, con los giros y posibilidades que la lógica discursiva admite), haciendo progresar narrativamente la tensión dramática conforme con la φιλολογία que propone y conforma Platón, alrededor de los atributos del amor en positivo; es decir, refiriendo lo que aquél es y tiene y, desde luego, cómo ese ser se manifiesta en el cosmos, en la *physis*, en los humanos.

Quizás sea *El simposio* una de las obras magistrales de Platón por sus alcances poéticos, por conquistar la soltura de la cotidianidad sin abandonar la complejidad de la intención dramática.

El cuerpo literal se conforma de modo similar a como hoy se concibe al método científico, examinándose y puliéndose a sí mismo a medida que avanza: con cada pequeña verdad que cada admirado conocedor, que cada morador de una arte desde su humilde esquina va hallando, y

con la compartición del encuentro a sus análogos, la definición del tema va debatiéndose y enriqueciéndose. Dígase mejor: el proceso poético y lógico que se denomina método científico opera tal como *El simposio* propone con la obvia diferencia de que las letras platónicas tienen como sujeto, como verdad indiscutible, un modo particular del πάθημα, una εὐπάθεια, como se diría en *El Fedro*, no desean trascender la subjetividad para abandonar al ser humano, sino que cuentan con la subjetividad para hacer trascender al ser humano.

En el lugar dramático de ἀκμή, el personaje de Sócrates ἀκμαῖος interviene para exponer una posición revolucionaria que debería sobresaltar al lector si todo sale como Platón el compositor lo caviló. Como los demás oradores, Sócrates debe versar acerca de qué es el amor, qué atributos ostenta y cómo los manifiesta. De hecho, Sócrates reconoce y admira la fórmula usada por Agatón en su discurso en 199c, reconociendo en ella el escopo de un posible decir verdadero.

Así, versará desde su lugar filosófico, desde su entendimiento, definiendo qué tipo de ἔχειν, de ἔξις¹³⁴ vital, realmente permite el dios, tención cuya condición diverge del κατεχόμενος en el que quedan los padecientes del amor agatonio y aristofáneo. Sócrates intentará persuadir a Agatón en este caso, de un cambio de posición en el entendimiento del Eros que permitirá ponerlo más del lado de los humanos y bajarlo de la condición de dios esférico en la que los anteriores oradores lo situaron.

Arduamente, en las palabras socráticas puede advertirse un afán por referir acerca de una condición de inefabilidad de ἔρωσ, la cual tiene que ver con una especie del tener como tal como él, el filósofo, lo mostrará. El logos socrático incluye a la carencia como un atributo del ser de Eros, del tener del Eros, tanto como un ἔχειν τὸ μὴ ἔχον, como un tener lo que no se tiene, así como en cuanto Eros ha de ser un saber acerca del no tener estructural. A esto se lo llamará lo ἐνδεές intrínseco que propulsará al amor, asunto indecible y casi impensable con lo que nadie había contado antes allí pero que ha sido pregunta constante en los diálogos platónicos desde *El Lisis*.

¹³⁴ *Hexis* (ἔξις): acto de estar teniendo, ejecución del tener; es decir, tención.

En 198d-e, Sócrates reprocha los modos en los que se desarrolló el pacto laudatorio. Se fundamenta, en primera medida, en que el ἔχειν que el lenguaje habría de cumplir en relación con el sujeto al que le apunta para permitir la emergencia de la verdad. El filósofo interviene para señalar lo que él considera el extravío en el proceder de los encomios puesto que los oradores supusieron a la verdad en los *logoi*-discursos, (lo cual en sí mismo no constituye un error), pero se dedicaron a ella expresándose con grandilocuencia, tan sólo exaltando el ente describable desde lo que suponían que lo excelso era, sin realmente detenerse en la pregunta por el ser de lo que iban a versar, pese a que en sus fórmulas discursivas iniciales anunciaban dicha empresa.

Esta primera relación de ἔχειν de la palabra con el objeto puede pensarse como una relación substancial, metafísica y epistémica. Es una relación de denominación substancial. El logos debe dar cuenta relativa (con una relación) de lo que quiere nombrar. La verdad no puede ser mera grandilocuencia o exaltación jactanciosa de los ánimos de los auditores. Los oradores obrando de tal modo caían en la retórica y, aunque suene a Heidegger, que no lo es, se olvidaban del ser de lo que iban a versar.

La traducción castellana del pasaje que se encuentra en 189e dice: “pues lo que se propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros cuidara de hacer en apariencia el encomio del Amor, no que este fuera realmente elogiado” (198e) y a traducción inglesa “Our arrangement, it seems, was that each should appear to eulogize Love, not that he should make a real eulogy” (*Id.*). El acento de la exposición socrática se podrá en el ἔχειν de la verdad al que las palabras serias habrían de conducir. Reza el texto griego: “ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται” (*Id.*).

Ser sabedor de la verdad, un εἰδῶς τὴν ἀλήθειαν (198d), entonces, supone que ese logos realmente diga algo del sujeto del que pretende saber, que a través dese logos se expresa y se muestra la esencia de lo que se versa (Zambrano 20). En el contexto de *El simposio*, la relación que permite el hecho del decir veraz se dice también como ἔχοντα. Ha de añadirse algo más acerca de las implicaciones de este tener, que en realidad, revelan una lógica. En lengua griega relación se dice σχέσις, la cual, al igual que el ἔξις del que se ha mentado tanto de tan diversos modos, se coligan con el verbo ἔχω. Examínese un lexicón para comprender cómo el ἔχω se

convierte en *σχε-*, *σχ-* y cómo el *ἔχ-* también se torna en *ἔξ-* (*ἐχσ-*). Tener no siempre remite a un asimiento de una cosa exterior, a un poder transitivo, sino también a una voz media y a una correlación¹³⁵ entre el tenedor y lo tenido. Cuando Sócrates insiste en que el logos ha de tener algo del sujeto que desea nominar o abarcar, τὸ πρᾶγμα, no piensa en el asimiento de quien envuelve con la mano, ni en la coerción, ni en la sumisión de lo tenido, sino que piensa en una correlación, en una apun-tación, en una incumbencia. Por eso dirá: “ἐὰν τε ἢ οὕτως ἔχοντα ἐὰν τε μὴ”¹³⁶ (198e). En este pasaje, para traducir al *ἔχοντα*, la traducción oficial de Gredos reza “se dieran o no en la realidad”. En este contexto han de entenderse como “si aquéostas [las palabras, los adjetivos bellos con los que se venía laudando injustamente a Eros] deste modo se cor-relacionaran o no [con el sujeto del que iban a versar]”.

Pero de las palabras socráticas no sólo puede colegirse la relación del tener de la palabra con lo nominado, el *ἔχειν* no se reduce a un asunto de denominación recta, sino que, además, este mismo *ἔχειν* ha de acarrear unas consecuencias en el modo en el cual cada persona ha conformado su existencia misma; este *ἔχειν* que parte de la buena nominación será un modo de tener-relacionarse con la vida, consistirá en una *ἔξις*.

La vida humana y la existencia de los dioses puede entenderse como diferentes modos de tener-relacionarse, modos de *ἔξεις*, que aquí coincide con un ser-estar que se ha construido y conquistado para sí. En este sentido Sócrates es un existencialista: se proyecta para vivir en el

¹³⁵ En la lengua greca hodierna, en las calles de las polis, en los cafetines de las ínsulas, aún se pregunta: “Τὶ τὸν ἔχεις ἐκεῖνον;” para decir lo que en castellano se indagaría más o menos “¿qué relación tienes con aquél?; ¿qué es aquél contigo?, ¿qué tiene que ver contigo?”

Ἔξις significa modo de ser en el sentido en que es el modo en el que uno lleva la vida, se tiene en la vida, ha decidido conducirse en la vida (*ἀγωγή*, *συμπεριφορά*) y el modo en el que ase la vida y se hace en la vida, lo que hace que el nombre Héctor, Ἑκτωρ, suponga la virtud de posesión (de sí).

¹³⁶ Para destacar la correlación a la que le apunta el *ἔχοντα*, podría también traducirse: “sea que de este modo las *tuviera* [las características que se le atribuyen] o sea que no [las *tuviera*]”. Las cursivas, tanto en el cuerpo principal del texto como en la presente nota al pie, son autógrafas.

tenerse, en el forjarse, en el lograrse, en el alcanzarse. Al reprender a los circunstantes acerca de su proceder lógico, por el modo más o menos irrisorio de laudarlo, en realidad les reprocha su ligereza ante la ἔξις erótica. La φιλολογία socrática al buscar en suma un buen nombrar al ente, realmente pretende el hallazgo y el conocimiento de la ἔξις. Nombrar mal al amor, laudarlo desde la vanidad del ensalzamiento, implicará quedar hadado a amar torpe y jactanciosamente.

Cuando Sócrates se pregunte “¿de qué es Eros?” (199d-e) realmente se interpela (para él y para los demás) por la relación (σχέσις), por el tener que supone una querencia¹³⁷ hacia la ἔξις. Cuando se dijo que Sócrates es un existencialista quiso decirse que es un pragmático, tal como lo entiende la semiótica: entender, para él, el significado repercutirá en el modo de ser y de actuar.

Aqueste tener al que Sócrates quiere apuntar supondrá un gozar-sentir-comprender la verdad intrínseca del πῶγμα (eros). Los seres humanos padecen las ἔξεις de los dioses, los modos en los que los dioses son. Los padecimientos son los fenómenos de los cuales pueden deducirse, primero, las ἔξεις divinales y, segundo, los modos en los que cada padeciente ha asumido dichas ἔξεις, es decir que también puede deducirse a la ἔξις propia del padeciente. Entender el modo en el que Eros es, entender su ἔξις, permitirá tomar las riendas de la propia existencia contando con el padecimiento que aquella ἔξεις supone.

Eros supondrá la tenencia de un deseo... de lo bello, específicamente. Eros tiene ganas de lo bello, encarnará al *quare pulchrum* por excelencia; querrá tener (y su tener supone un gozar de) lo bello. El ἔχειν filosófico propuesto por Sócrates lo es en cuanto posición y advertencia de lo esencial, de lo substancial; advertencia de lo substancial para ser de otro modo, para tenerse a sí mismo (αὐτάρκης) como humano advertido (εἰδώς) de la verdad. La rica acepción particular de Eros es que su ἔχειν supone de inmediato una fruición, un ἠδεσθαι, un gozar.

Cuando Sócrates envuelve a Agatón en su juego (199a-201d), lo hace para comenzar a establecer y a esclarecer su definición del ἔχω. Se vale del recurso dialéctico de poner a Agatón en la posición de inocen-

¹³⁷ De querer, con el sentido del *quero* latino.

cia y humildad en la que él mismo, Sócrates, estuvo cuando era joven y cuando hubo conversado con la pitonisa de Mantinea. Muchos podrían conjeturar que el hijo de la partera perpetra una suerte de vindicta educativa obrando como un niño quien, luego de ser reprendido y al no advertir ya la mirada paternal, regaña a sus juguetes tal como fue él mismo regañado antes, asumiendo ya la posición activa. Sócrates obra con Agatón, expone su inocencia, tal como Diotima obró con él, pero para que tanto Agatón como los circunstantes en el convite se adviertan de la verdad del amor, de la verdad de sí. No se trata en modo alguno de una retaliación pueril.

El encuentro con Diotima fue más que una conversación interesante con una vieja acerca de la verdad. Diotima instruyó a Sócrates en la verdad erótica de la falta, del ἔχω que es un tener que no tiene nada y que, en últimas, tampoco quiere tener-asir sino un tener-gozar. El encuentro con Diotima consistió en un acontecimiento para Sócrates en el sentido en el que Sócrates se disolvió para siempre, no volvió a ser el mismo. Sócrates fue iniciado en el tener-gozar y no del modo en el que se inicia a los jóvenes, llevándolos donde hetairas; fue iniciado con lo femenino más puro, más allá del goce propio sirviéndose del cuerpo ajeno, más allá de una iniciación sexual.

A este tener-gozar de la falta, del tener que sabe de la falta, que se estriba en la falta y que busca un tener-gozar y no un asir se lo denomina experiencia mística. Sócrates fue iniciado en los misterios místicos de lo más real femenino que no coincidirá con lo femenino, pues Sócrates pudo gozar dello sin ser él mismo una mujer. Así como Eros será el hijo de Poros y Penía, la concreción de un oxímoron (¡qué bella definición para lo místico: la concreción de un oxímoron!), Sócrates en sí mismo será hijo de Apolo y de Diónisos, por eso asiste a los convivios pero no se embriaga, podrá pretender una embriaguez sobria.

En el convivio, Sócrates funge de Diotima, de femenino. La filosofía, tal como la entiende Sócrates, querrá con vehemencia iniciar a todos los humanos en el gozo femenino y misterioso. Después de Apolo, (dios que vaticina la sapiencia socrática, dios rodeado de Musas, dios a quien le bailan las musas o quien baila con ellas —¿quién sabe si Apolo baila a escondidas?—), a la filosofía la funda una mujer y por eso tiende hacia lo femenino y hacia el gozo indecible. La filosofía también es, de algún modo, fundada por Deméter o Perséfone, divinidades ctónicas, femeni-

les y femeniles, abuelas del dios femenino, andrógino, del gozo y del vino: Diónisos. La filosofía, como la poesía (“¡canta, oh musa!”) es femenil que no únicamente mujeril. La filosofía: iniciación y ascenso hacia lo más bello, lo κοσμιώτατον, lo θηλυκότερον.

¿Advierte el lector una inversión de lugares similar a la llevada a cabo por Aristófanes, pero sin consecuencias dionisiacas ni cómicas tal como aquí se expusieron? Sócrates funge de aquello de lo que, a su vez, fungió Diotima: de seductor, de destructor, de concienciación del deseo y de la estructura del deseoso. Cuando Sócrates siente que logra su cometido dialéctico, cuando expone claramente la fina acepción del ἔχω que vino a proponer, “suelta” a Agatón de súbito e ingresa el relato de la pitonisa de Mantinea. Desto se hablará en unos cuantos renglones más abajo.

Aguántese el lector otro instante en este momento dialéctico en el que Sócrates conduce, un poco a la brava a veces, a Agatón hacia su definición del ἔχειν erótico y filosófico. Todo ese momento está hecho para enfatizar una acepción particular del acto del ἔχειν: la tención propuesta por la filosofía, la postura *philológica* que permitirá el servicio del amor en pos de los intereses filosóficos. Este ἔχειν allí quiere decir tanto una advertencia de las posibilidades eróticas así como la asunción de la lógica que esta advertencia supone.¹³⁸

¹³⁸ Recuérdese a la idea que ha estado latiendo en todo este cuerpo literal del autógrafo: La filosofía quiere el sitio del que habían gozado hasta ese momento la poesía y el mito: el dominio de la verdad, de lo divino, de lo esencial; la filosofía anhela establecerse como dueña de la moral, ser el nuevo discurso; por ello se asemeja tanto a los poetas y, sobre todo, a los acólitos dionisios: quiere, como aquéstos últimos, una experiencia mística, pero sin la embriaguez disolvente del yo. La filosofía quiere con ahínco una embriaguez consciente de sí y de aquélla, una embriaguez con νοῦς, νοητικὴ μέθη y por eso no meramente erótica. Ha de recubrir al ἔρωσ con la φιλία, para conservar al νοῦς, que es quien permite entender y, en consecuencia, elegir. La φιλία es, básicamente, una elección y permite un conocimiento, recuérdese lo dicho en el primer apartado. Como cualquier agente de la verdad, la filosofía se endilga el sitio de la verdad, pues se asume como un nuevo discurso, esta vez ya sí verdadero, y tuerce conceptos, los adapta a sus fines. Luego de la filosofía, la φιλία y el ἔρωσ ya no serían lo mismo. Cada nuevo

El ἔχειν filosófico se coliga con un genitivo siempre correlativo, por eso el filósofo en ese contexto puede preguntar si Eros es o no padre o madre de algo, si lo es de algo o de nada: “ὁ ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός;”¹³⁹ (199e). “¿De qué es Eros?” podría traducirse como “¿cuál es su posibilidad de ἔχειν?, ¿de qué ἔχειν, tención, puede hablarse cuando se dice de Eros o, qué ἔχω puede esperarse sirviéndose de él?”, ¿cuál es el tener al que puede aspirarse cuando los seres humanos amamos filosóficamente?

Este modo de tener que coliga, que conecta, que relaciona, revela justamente la definición de la ἐπιθυμία, del deseo particular de lo bello a través de lo pulcro. Iniciarse en los misterios implicará, en el fondo, deseo del mundo, ἐπιθυμία τοῦ κόσμου, τοῦ κοσμίου. El ἐπιθυμεῖν será el modo, el fenómeno, en el que se ejecuta y se declara el tener de lo no tenido pero que, a su vez, consistirá en la sabiduría de hacia dónde tender, conocimiento o presunción del objeto al cual se aspira. El ἐπιθυμεῖν filosófico tal como la φιλία filosófica, revelan una específica elección, un entendimiento, un conocimiento de la carencia y un servicio de aquella, no para sentarse a llorar porque se está irremediamente privado de algo, sino, al contrario, para aprovecharse de esa falta ínsita y propulsarse con apetencia hacia un tener que coincidirá con un εὐδαιμονεῖν, con la fruición de la εὐπάθεια.

Aquí se evidencia al fin una relación filosófica entre el ἔρως y la φιλία: a través de la ἐπιθυμία que implica, tanto un conocimiento de la carencia (aquí ingresa la sapiencia de lo ἐνδεές ínsito para lo humano), tanto una asunción propulsiva (posible en virtud de la φιλία), así como un conocimiento decidido de lo deseado (del ἐπιθυμεῖν τοῦ πράγματος), que en el caso de la propuesta socrática coincidirá con el gozo de lo bello a través de lo bueno.

Revítese donde Sócrates intenta aleccionar a Agatón acerca de su definición del ἔχω, sugiriendo a la lógica erótica como una posición advertida ante aquel particular modo del ἔχω, la cual debe ser entendida

agente de verdad suma acepciones a los significantes, o crea nuevos, con sus propias acepciones.

¹³⁹ “Eros es eros, ¿de nada o de algo?”.

por los circunstantes para que las palabras de Diotima, que iría a profetizar unos momentos después, pudieran tener pleno sentido y potencia:

Πότερον ἔχων αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἶτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων; Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός γε, φάναι. Σκόπει δὴ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεές ᾖ;»¹⁴⁰ (200a-b).

Así, el ἔχων, el deseoso (el ἐρῶν), el que está deseando, se relaciona con un ἐπιθυμοῦν (mírese la partícula τέ). ¿Qué tiene aquel que goza deste particular ἔχειν para poder ser llamado un deseoso sí, justamente, el deseo lo es en cuanto carece de algo? ¿De qué tención puede mentarse si ἔχω es tener y el deseo, aparentemente, adolece?

Conforme con esta lógica, el ἔχων coincidirá, en primera medida, con quien está “teniendo” al Eros, es decir, realmente al padeciente de Eros, de su ἔξις. Este ἔχειν, este “tener amor”, remite a una πάθησις, a un tener ganas que, desde luego, sólo pueden padecerse, sentirse, experimentarse. “Tener amor”, perdónese esta afirmación inusitada en castellano, es como tener hambre, que sí se dice en castellano pero que un anglosajón, por ejemplo, no podría entender cuando dice “I am hungry”. ¿Qué tiene realmente el hambriento? Quiere decir, de alguna manera, estar poseído por el hambre, sentirla, pero no es que se tenga algo en términos de cosa poseída. Este tener supone una posición pasible. Se está hambriento, se padece la falta de alimento. El “tener hambre” en castellano se usa como Sócrates usa a su ἔχειν erótico. Tener remite al padecer y al querer, al tener pasiones, que, en últimas, es estar tenido por algo, ser pasible. Ἔχω aquí es un πάσχω.

En este punto, en esta primera definición del tener, este Eros en nada se diferenciaría del de los arrobados y se reduciría a un mero “tener ganas”. Mas hay una segunda acepción del tener y del saber eróticos que

¹⁴⁰ “—¿Es acaso al poseer lo que desea y ama cuando desea y ama, o es al no poseerlo? —Al no poseerlo, al menos según es verosímil, contestó. —Considera ahora, replicó Sócrates, si en vez de verosímil es necesario que así sea, es decir: ¿lo que desea desea aquello de que está faltó y no lo desea si está provisto de ello?”.

ha de signarse: tener acarreará, para el filósofo, un tener consciencia de la carencia y no sólo padecerla. El amor es una pasión pero es, sobre todo, un conocimiento. Amar ya, de por sí, será un apodíctico drástico, un saber de la carencia, una ejecución de una tendencia que se propulsa desde una carencia. Amar es ya saber algo, pero se reduce a padecer algo que puede estragar, que puede dejar en el abrazo desamparado que reconocía Aristófanes. El ἔχειν erótico comporta una γνῶσις, aunque para el filósofo este saber inconsciente y padecido no basta.

Tercer punto que ha de mentarse acerca del tener: aquel particular tener erótico, que es justamente su saber, supondrá algún vestigio, una señal o claridad de hacia dónde tender. Eros sabe algo y arrastra derecho hacia el lugar del que sabe algo, pero he aquí que lo que sabe el amor es de una carencia, el vestigio de lo ἐνδεές. La filosofía entra para encauzar al padecimiento y al saber para hacerlos tender hacia sus intereses morales: hacia su definición de lo bueno, de lo divinal. Es aquí donde ingresa la utilidad de la φιλία, de la cual tantas veces se ha dicho que encauzan al amor, que se sirve de él. Φιλία para el filósofo significa la ejecución de la moral filosófica.

Amar, ya con esos intereses *phílicos*, supone aceptar que hay algo que no se tiene y afinar la vista para tender hacia donde el Eros quiere tender; en su ejecución, estando enamorado, se acepta que hay algo que se quiere tener, que hay algo que se busca. Amar implica buscar. La ἐπιθυμία será, de por sí, ya un tener, un querer y un conocer: tener en sí, padecer, la carencia y apetecer-tender hacia lo que no se tiene y hacia lo que la carencia, al ser en sí misma un saber saber, señala y hala. El adjetivo ἐνδέεξ indica la tenencia de la carencia. La carencia es la cosa que se instala como signo de saber hacia lo cual se debe tender. Para ilustrar esta paradoja, luego Sócrates narrará lo que supo de Diotima, acudiendo al mito de Poros y de Penía, para explicar esta atopía a la que remite el μεταξύ.

¿Qué quiere tener el amor, dígame, bien enfocado, *aphiliado* (filosóficamente moralizado), tal como lo sugiere Sócrates? Gozar, tener una experiencia mística, devenir otro, someterse a las leyes de la filosofía. El Sócrates *átapos* sabe de lo erótico. La filosofía como constante atopía se propone como un vivir eróticamente, tender eróticamente. Pero, recuérdese, se trata de un eros mezclado con φιλία. He ahí la moralización del amor filosófico. La φιλία iguala al amor, lo hace asequible, le hace perder su asimetría y, sobre todo, permitirá gozar de él místicamente sin tener que disolverse, sin yugular al yo.

Sócrates hace aparecer a la *φιλία* como virtud para que los hombres se sometan a los ideales del discurso filosófico. Todo lo que Sócrates hace es sugerir una lógica en la cual enmarcarse. Y, toda lógica, todo logos, gira en pos de una verdad. Esto tendrá consecuencias pasibles para el sujeto que se articule con esta lógica. Toda lógica tiene sus consecuencias pasibles.

El verdadero fin del logos socrático, de la vida socrática, es dar cuenta de una experiencia de la cual no todo puede referirse: la vida misma de un modo particular, honesto y arrojado tal como Sócrates lo entiende. Quedarse en la lógica de la retórica, entonces, es decidir quedarse en la garrulería, en los juegos del lenguaje que no siempre tocan la vida del individuo. El discurso retórico, entonces, tiene unas lógicas de verdad y unas consecuencias pasibles para quien se articula a esa lógica. Para Sócrates, ha de trascenderse la mera metaforización.

El logro del ascenso erótico, la experiencia mística en sí que se propone, el fin hacia el cual tendía el ascenso en sí, resulta parcialmente apofático sin que ello impida que tal fin no pueda alegorizarse, bordearse, intuirse en una especie de *περιορισμός* o de *καθορισμός*. Aunque lo que haya que entenderse no puede ser entendido o dicho en su totalidad, ello no yugula el proceso cavilativo e interpretativo. El Ἔρως filosófico implicará la ejecución en sí de un entendimiento del cual no todo puede decirse pero a lo cual puede experimentarse.

A lo inefable, Sócrates lo tenía clarísimo, se lo intuye inexorablemente en virtud de que los seres humanos amamos. Amar es tener que vérselas con lo inefable e inexplicable pero también es tener que enfrentar aquéllo de lo nuestro ineluctable: la contingencia, la carencia, la finitud. Estamos los humanos condenados, entre muchas otras condenas, a amar. Es un modo de afirmar que estamos condenados a padecer, también, a la pulcritud.

Tal como el hecho de la muerte, para el vivo amar será lo *ἀναπόφευκτον*, ineluctable, lo hadado. El amor es otro hado. Según lo entiende Sócrates, amar prescindiendo de la consciencia *aphiliada* de la filosofía, condena al ser humano al estrago, a la hadación del amor, al sino funesto del amor; empero, si se ama filosóficamente, puede superarse la mera condición de hadario.

Ante el amor se puede tomar una postura que para el filósofo no puede más que ser *φιλική θέσις*, postura esperanzada. La *φιλολογία* so-

crática entonces tiende a un saber amar que coincidirá con la moral filosófica. Lo inefable no acarrea una condenación ni una disolución; el filósofo querrá abrogarse el placer místico de los poetas y de los iniciados en los misterios, pero no quiere renunciar al νοῦς vigilante: quiere estar consciente del gozo y de lo gozado, quiere verse y saberse fruyéndose del ser, quiere recordar y poder vivir recordando. No en vano, la filosofía lucha contra el olvido.

Sócrates detestaba la posición puramente pasiva ante la vida. Aquí se entiende a lo pasivo en el sentido de no tener injerencia, a quedar a merced de la fortuna (Nussbaum 249), no, desde luego, como lo pasible. Sócrates anhelaba padecer de un modo dominante, siendo un agente de la pasión; quería dominar la vida, tener consciencia de la vida y por ello, quizás detestaba (la repelencia, esotro modo del temor, del φόβος) las nociones dionisias del amor arrobado de Agatón y de Aristófanes. No quiere el filósofo verse como un κατεχόμενος, sino como un κατέχων; quiere ser un filósofo (y hasta un rey), un amo de la verdad de sí, amo de la fruición de lo divino, testigo consciente, un controlador del padecimiento de la verdad. En lugar de declarar su temor al arrobamiento, su pánico ante la pérdida de la consciencia, propone su temor como una virtud.

Mientras que el poeta y el embriagado se diluyen, mientras que aman la disolución tal como Anacreonte, mientras que no buscan nada más que la manía, que la pasión pura, dejando que la verdad los posea y se manifieste en ellos, desplazando a su yo; el filósofo se vacía de la plenitud de la verdad maníaca e instala una falta sin renunciar a la pertenencia de su yo para buscar la dominación de la verdad.¹⁴¹ No sólo un ἔχων sino también un κατέχων:

El poeta tiene lo que no ha buscado y más que poseer, se siente poseído. Por eso el poeta no parece un hombre; o si él es un hombre, entonces es el filósofo el que parece inhumano. El filósofo define su vida por su manquedad, por su insuficiencia y de ella parte para encontrar, para encontrar por sí mismo, el camino que lo lleve a completarse (Zambrano 41).

¹⁴¹ El filósofo, simplemente, instala otro discurso ante la verdad: no es verdad plena, es verdad de la falta.

Evidenciar lo bello del mundo, percatarse de que en el mundo hay esplendores que aparecen como bellos, poder reconocerlos de algún modo, supone ya una intuición -para Sócrates- de que ha de entenderse los para no confundir los εἶδη superficiales, para no confundirse con ellos ni quedarse en ellos ni en las esclavitudes que otros intentan prodigar con ellos. Anhelar la autarquía ante la belleza, es decir, ser un κατέχων y no un κατεχόμενος, declara un anhelo de libertad ante la belleza y no de sumisión. La belleza sólo es digna del hombre libre, es decir, del dueño de sí y de su consciencia, del hombre perspicaz, capaz de interpretación y de padecimiento excelso. Sócrates intenta hacer un discurso de dominación ante lo indomeñable del amor, ¿acaso es un intento de tramitar lo ominoso del amor? Sócrates quiere padecer sin horror y con dominación de la pasión. Empero, para padecer, para amar, no se puede ser amo plenamente.

Esta suerte de dios-humano, de rey supremamente libre, ha de entender qué es eso hacia lo que tiende, qué es eso tan bello que lo perturba y deslumbra, para poder apuntar bien el esfuerzo místico, para no quedarse en estadios más bajos pero dignos de la verdad amorosa.

Al parecer, Sócrates se siente, como cualquier ser humano, sorprendido y sobrepasado por la fuerza de Eros. Se le hace insostenible tener que entregarse y arrojarse a algo que lo domina. Su solución ante tal temor: tamizar, suavizar a Eros, a la vida entera, con las bondades de la φιλία y de la explicación. Sócrates quiere tirarse a la piscina pero primero quiere calentar el agua. La φιλία que encauza al ἔρωσ permite justamente volar más alto, luego de haber metaforizado y moralizado; permitirá disipar las nubes cotidianas de los hermosos εἶδη.

Mostrándose aparentemente aterrado (198a) por los hermosos verbos de Agatón, Sócrates se prepara para mentar jovialmente (φιλικῶς, *philicamente*) y en positivo, como cosa puesta (como *res posita*), como θέμα ο πρᾶγμα, de la carencia erótica. Sócrates está listo allí para narrar, siempre esperanzado, es decir προσφιλεστάτως, acerca de la ínsita presencia de la ausencia, de la τῆς ἀπουσίας ἢ παρουσία, que, en cada quien, bien afinada, permitiría reconocer la plenitud y tender hacia ella. Sócrates dirá de la contingencia humana y de cómo lo que él sabe della le permitiría vivir filosóficamente; esa será su verdad. Sócrates habla

con φιλία,¹⁴² se sirve della, de un ἔρωσ φιλικός porque éste permitirá alcanzar las celsitudes divinales a los hombres, sobrepasar los εἶδη falsos; versará así de un ἔρωσ φιλομαθής, porque con él, encauzado con las posibilidades de la φιλία, se amará el aprendizaje y se alcanzará un saber para vivir. Versará de un ἔρωσ φιλοσοφικός, en últimas, de un ἔρωσ μυστικός.

Quizás María Zabrano le haya atinado a una mejor expresión de la lógica dominadora de la φιλολογία filosófica: “El filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es su esclavo; se consagra y se consume en ella” (42). Allí donde Zambrano dice palabra, ponga el lector las vastas implicaciones semánticas del λόγος. La φιλολογία filosófica implica una posición activa y racional ante la verdad pasible; “mística de la razón” (Ídem 59), añadirá la filósofa; un ἔχε σεαυτόν, entonces.

Las palabras socráticas en *El simposio*, porque no podrá llamárselas de ahora en adelante un logos-discurso tal como se les había estado nominando a los encomios de los anteriores oradores (sus modos de hablar y de referirse a los demás), revelan una ejecución de la φιλία, un respeto, pero además, como se sabe, una ironía y una *atopía*. La intención desas palabras, además, al exponer el encuentro con Diotima de Mantinea, encubren el deseo de hacer que Eros también le sirva a la φιλία filosófica.

No se exentan aquellas palabras filosóficas, en todo caso, de la regla de oro aquí mentada para describir la estructura de cada logos-discurso y, en general, regla que cumple cualquier palabra humana en cualquier circunstancia: también los verbos socráticos, pese a no ser encomios

¹⁴² De la relación de la φιλία para poder asir de otro modo al mundo y, sobre todo, a lo ἐνδεές ya se había tratado en el apartado anterior, cuando se analizaron los diálogos *El Fedro* y *El Lisis*. Mémbrese la siguiente idea autógrafa: “La φιλία filosófica conduce, primero al derrumbamiento de la creencia de ser y poseer la verdad, para, con amabilidad, jovialidad, querer la falta de perfección y de consistencia en sí. Será la φιλία de la falta, de lo ἐνδεές. La φιλία permitirá el apaciguamiento con la falta como ha permitido el apaciguamiento con el mundo”.

estrictos, giran en torno a una verdad que quisiera decirse adecuadamente, son el intento por darle consistencia a una verdad-ética.

No puede afirmarse que las palabras del hijo de la partera consistan en un encomio que cumpliera con las reglas pactadas primero, porque no responden a la arte dialéctica (la cual vuelve a intentar de 198a hasta 201d). Mémbrese que cada quien había de encomiar estribado en el arte que habitaba. Segundo, porque, supuestamente, lo que expondría desde 201d no fue dicho por él y, entonces, no respondería, como hicieron todos los anteriores oradores, con el riesgo creador y cavilativo del propio yo a la vez que daba cuenta de un arte. Se supone que cada encomio, que cada logos-discurso, había de responder por una verdad dicha por una persona, por un yo, y sostenida desde una arte determinada.

Pero resulta que ahora llega Sócrates e irrumpe esa definición tradicional ante la verdad: “Romperé las reglas, les diré de la única cosa de la que puedo afirmar que sé, la única porque de resto no sé nada, pero la sé no porque la haya sabido yo, sino porque me la transmitió una mujer”. Sócrates renuncia al “yo digo” y pone un “me fue dicho y lo creo”.

¿En qué sentido rompe Sócrates con esa definición de verdad tradicional del yo que habla a través del arte que ha elegido y heredado? Las verdades siguen siéndolo de un yo conformado a través desas artes. Sócrates, en cambio, no aparece como un pleno defensor de un yo conformado, pese a que sí defienda a la consciencia-voũς. Sócrates se disimula, se disculpa, en palabras ajenas.

Afínese lo dicho: quizás Sócrates sí cumpla, enmascarado, irónico, con la regla de decir desde el yo y desde su arte. Pero él, socarrón, otro rasgo similar que encarna con el dios Diónisos, se muestra como si no lo cumpliera. O, más bien, presenta otra propuesta de un yo particular, que no es un yo envanecido, sino destruido, abierto para una disolución, para un ascenso, para un éxtasis. El yo de Sócrates se muestra como presto a deshacerse de todo prejuicio, de toda torpe interpretación, para quedar casi como un satín, casi transparente, como sólo mirada consciente de que es mirada para hacerse cargo del éxtasis, del momento místico.

En todo caso, por ahora atiéndase el modo en el que Sócrates participa. Es como si dijera: “Sé de algo que no digo yo directamente, se trata de un saber exógeno, no son mis palabras las que pronunciaré; además, no puedo decirlo con mi arte, porque ahora, en este convivio no puedo ejercer la dialéctica, ya me han truncado dos veces, porque

me lo prohibió Fedro hace poco cuando intentaba hablar con Agatón. Déjeseme, al menos, que mi palabra sea una narración de una vivencia pasada, déjeseme al menos ser un portavoz de una verdad que no he construido desde mi yo sino verdad en la que me han iniciado y que, de hecho, ha derruido bastante a mi yo y a todo lo que venía yo creyendo. ¿Quién soy yo?, ¡un portavoz de una verdad siempre ajena! Porque yo, yo mismo, nada sé... pero sé distinguir la verdad porque la padecí”.

Con Sócrates pasa como acontece con la histeria tal como la entiende el psicoanálisis; aquese “yo no lo sé” quiere decir “yo sí lo sé, pero tengo que desvelármelo porque una parte de mí lo ignoraba”. Como con Diónisos, Sócrates también tiene máscaras. Sócrates es, en sí, un εἶδος que pide ser desentrañado e interpretado. La atopía quiere seducir. No en vano Alcibíades lo comparará con un Sileno que hay que pelear, que hay que destapar, que hay que desentrañar¹⁴³ (Hadot 2006 80).

Walter F. Otto dice de Diónisos: “es el propio Diónisos el que se aparece en la máscara” (68). Tal obra Sócrates. El hijo de la partera no desdeña al εἶδος, a la faz, como tampoco al cuerpo, como ha creído a veces buena parte de la tradición institucional que versa de Platón. El εἶδος, así como el cuerpo, si bien no son el fin último, si bien no son a lo que el filósofo aspira, son el primer escalón que permite situar un pie en el ascenso. Cuando en *El Lisis* Sócrates reprocha al muchacho por hacer encomiar a otro mancebo vanamente, no desdeña al εἶδος, sino a la torpe interpretación de lo que lo bello es y de cómo conseguir el amor del otro. Sin embargo, ese εἶδος es el primer fulgor, que da las pistas para saber dónde ha de apuntarse para conseguir la belleza.

En ese sentido Sócrates se hace εἶδος, se hace máscara, se hace fulgor, para apuntalar al otro hacia el amor, no hacia el vanidoso amor hacia su yo, sino hacia el amor electo que él propone. Sócrates se hace un señuelo, un defraudador y un seductor. Enamora, no para darse en la σωματικῇ ἡδονῇ, sino para entregar la filosofía. No se trata de un χαρίζεσθαι como el de Pausanías, χαρίζεσθαι del que hablará Foucault en su *Historia de la sexualidad* (2010b) cuando mente de las fiestas y de

¹⁴³ ¿Ha de interpretarse eso como una exhortación a la superación de lo dionisiaco?

costumbres afrodisias, sino de un χαρίζειν que permita la libertad de la persona para propulsarse solo, por sus propios medios, hacia lo bello. Octavio Paz le reprocha en su ensayo tan sentido, *La llama doble*, al amor socrático una faceta solitaria. “El amor platónico no es el nuestro” (Paz 40).¹⁴⁴ Lo reprocha porque él, Octavio Paz, pareciera querer defender el amor cristiano y cortés, a la ἀγάπη. El éxtasis no puede más que ser individual, aunque se sienta como disolución y unión con todo lo divino. Se trata de un logro íntimo debido a la libertad, a la autarquía y a la tenacidad. Entonces, dice Paz, a modo de reproche:

Para Platón los objetos eróticos, —sean el alma o el cuerpo del efebo— nunca son sujetos: tienen un cuerpo y no sienten, tienen un alma y se callan. Son realmente objetos y su función es realmente la de ser escalas en el ascenso del filósofo en la contemplación de las esencias. Aunque en el curso de esta ascensión el amante —mejor dicho: el maestro— sostiene relaciones con otros hombres, su camino es esencialmente solitario (Paz 47).

Esta cita de Octavio Paz es problemática porque ha leído a Platón bajo dos ópticas: la de la interpretación corriente y errónea que se ha hecho de Platón, la cual reza que hay una tajante separación entre cuerpo y alma, cosa que, al ser tan tajante, resulta acaso incorrecta. El χωρισμός

¹⁴⁴ También reprocha en 45-46, advirtiendo que habla desde el amor provenzal. Paz cree que hay una separación tajante para Platón entre cuerpo y alma, cosa con la que aquí estamos en desacuerdo. Hemos dicho que logos y pathos se compaginan, se retribuyen y hasta se consiguen el uno al otro. Algo así pasa con el cuerpo y el alma. Inclusive, en 48 Paz dice que en *Banquete* no aparece la condición necesaria del amor, porque no ve en Sócrates la propuesta de construcción de relación de fidelidad, de compromiso, a la que está acostumbrada nuestra civilización occidental desde el cristianismo y desde la construcción provenzal. Opina que *El simposio* es un texto excelso y erótico algo primitivo y hasta algo vil en relación con lo que Paz espera de las relaciones humanas. No tuvo en cuenta el ensayista y poeta, conforme con nuestro parecer, que la noción de pistis (fe) es una preocupación cristiana. Para Sócrates la preocupación de la constancia, del respeto, estaba en la φιλία, no en la fidelidad del amor provenzal.

platónico no es una negación de lo uno o de lo otro, sino posibilidad de articulación, pero se extraviaría ahora el texto diciendo dello. Por otro lado, Paz leyó a Platón con los anhelos del amor provenzal, lo cual lo lleva a interpretar a Sócrates como alguien un poco primitivo, un poco vil, pero excelso en su erotismo. Lo respeta como un torpe precursor.

En la presente tesis se sugieren, al menos en el texto *El simposio*, las relaciones que hay entre logos y pathos, cómo lo uno lleva e implica a lo otro y viceversa. Aquí no se concibe aquesa tajante separación que ve Octavio Paz. Además, se disiente de la afirmación del autor de *El arco y la lira*, cuando asevera que en Sócrates no ve sujetos en quienes ama. Sócrates no usaba a los jovencitos como simple escalón. De hecho, su trato *philico* a toda hora, aunque hubiera o no deseo por ellos, cosa que tampoco se discutirá aquí y que no tiene nada de malo, habla de un respeto de la dignidad humana. Sócrates les habla a los jóvenes (a todos los seres humanos) con φιλία filosófica porque suponía que todos sus interlocutores poseían un alma y podían llegar a apreciar y sentir también lo divino. No es posible entender cómo Octavio Paz creyó que Sócrates veía mero objetos en los demás cuando en sus diálogos ve a iguales en razón, en palabra y en dignidad, independientemente de su género, condición social u origen: la ἀνθρωπότης tal como él la entiende.

El filósofo estaba esperanzado en que cada persona, cada joven, podía alcanzar su autonomía, su autarquía, su libertad. Si no era así, ¿entonces para qué gastar tanto tiempo en hablar con Lisis, por ejemplo?, ¿para qué solicitarle tanto ahínco a la autarquía de Alcibíades?, ¿por qué no se dejaba tocar de él? De todo puede decirse de Sócrates, menos que engatusara a los jóvenes con afanes sólo de follárselos. Ahora, si Sócrates follaba o no con varones es una preocupación insulsa de la contemporaneidad y que no tiene injerencia en la propuesta filosófica. Eso es como querer establecer qué tanto LSD consumían los Beatles para ponderar sus canciones y juzgar su influencia en el Rock.

Sócrates quería iniciar, compartir, la libertad que él había experimentado porque creía en ella pese a que la filosofía se plantea como un modo de seducción a un discurso. Hasta aquí las objeciones a las expresiones a Octavio Paz. Se trajo este pasaje para mostrar que el gran escritor mexicano, con otras pretensiones, pudo también detectar que hay un momento solitario, de responsabilidad solitaria, de conminación solitaria, a la hora de experimentar el ascenso erótico. La filosofía

se estriba en esta solitud última para no querer poseer a nadie (al menos en términos de una utilidad servil) y por ello no Sócrates no intentó hacer estatutos ni instituciones. La preocupación de la filosofía no es la fidelidad (la πίστις cristiana) ni la conformación de relaciones corteses, sino la φιλία hacia un logos particular. El amor cortés quiere poseer al otro, dominar al otro, y quiere al hacer coincidir todo el tiempo al deseo y al amor en la misma persona. La φιλία filosófica no precisa exclusivamente esa manera de relacionarse porque la φιλία mantiene todavía la concepción épica de la amistad, que no supone asiduidad o frecuencia. Uno bien podía escuchar a Sócrates, quedar admirado e irse a vivir filosóficamente a otra parte. El hecho de que algunos hayan escuchado a Sócrates y hayan dedicado quedarse con él, tras él, como es el caso del narrador de los eventos del convivio o como es el hecho de Platón mismo, revela que se hubieron enamorado más que una exigencia de permanencia de Sócrates. En ningún diálogo socrático se revela una exigencia de permanencia o un ataque de celos por parte del filósofo. Quienes se quedaban, lo hacían, supuestamente, por φιλογνωσία.

Alcibíades, de seguro al principio, le actuó a Sócrates, diciéndole que quería escucharlo, pero en realidad quería poseerlo. Ya se hablará de esto más adelante.

Retómese el tema del εἶδος socrático: el filósofo se muestra como un σημαῖνον ἄρρητον, como significante indecible que se enseña en el acto del vivir. Su única exigencia sería: “Vuélvete también tú un significante indecible”. Sócrates pide ser mirado para ser interpretado, como todo buen seductor. Pero he aquí que su deseo, el deseo de Sócrates, es que cada quien se propulse eróticamente hacia lo bello. Sócrates no quiere poseer al otro, pero tampoco quiere ser poseído. ¿Es que acaso hay posibilidad de poseer realmente algo o a alguien? No quiere embaucar desde la posesión de bienes o de hermosuras, como hacen los más. Él se hace fulgor (en la vida y en la palabra, no en los ornatos), paso inicial, para que el seducido, el inicialmente cegado, al pedir lo que pide usualmente un enamorado, (el placer del cuerpo, el amor emblemático e icónico), le sea denegada su solicitud.

Empero, esta denegación no es una mera defraudación. Sócrates niega aquello, pero sugiere otra cosa que considera más digna: sugiere que el joven se desbarate, que interprete bien, que busque más allá, lo impulsa para que que padezca, que busque al menos con insistencia, también él, un acontecimiento místico.

Sócrates se sitúa como una demanda hermenéutica asaz particular. A Sócrates sólo puede leérselo eróticamente. Es el inicio de la lógica hermenéutica, de la primera hermenéutica, porque se hace signo, σημαίνον, de amor. Y, con ello, se cumple la estructura de toda hermenéutica antigua: quien lee eróticamente lee porque la verdad que supone afuera, en el texto, le incumbe: Ἡ ἀλήθεια σοι μέλλει. Es decir, en términos un poco más nietzscheanos: quien lee se lee. En términos más ricœurianos: quien lee no sólo enriquece el texto sino que se enriquece con el texto, volviéndose a sí mismo, otro texto, otras metáforas vivas.

Sócrates se hace texto para enriquecer con una experiencia mística única. A Sócrates se le ciñen las palabras que Walter F. Otto le acuña a Diónisos: “y como es propio de él irrumpir imperioso entre los hombres, en el culto la máscara le sirve de símbolo y encarnadura” (70). El filósofo anhela instaurarse como superficialidad que propulsa a la celsitud. Ya es responsabilidad del enamorado buscar la profundidad de la celsitud.

Sócrates desea encarnar el lugar del Eros mismo para devenir δαίμων para el otro; quiere ser encuentro súbito para el otro, como acontece con el amor: siempre encuentro devastador y reconfigurador, siempre acontecimiento vital. Sócrates, ruptor y propulsador. A diferencia de la máscara dionisia, que no tiene envés, no tiene revés, que es sólo frente (Otto 70), que es puro encuentro de superficie, Sócrates tiene el fondo del εἶδος para sí. Sócrates quiere ser el εἶδος superficial, semblante que propulsará hacia el otro εἶδος, será σημαίνον, signo, porque señala (σημαίνει) hacia un lugar más alto. Sócrates se detiene ante la disolución del yo de lo *dionysion* porque Diónisos no propulsa, no asciende. Si le creemos a Heráclito, Diónisos y Hades son lo mismo. Con Diónisos hay una especie de toque a la muerte en vida. En cambio, el filósofo, con su Eros, es decir, Eros tocado de φιλία, es un toque con la vida y una ascensión consciente de la vida.

He aquí otra referencia a la verdad socrática que se asemeja con lo *dionysion*: para Sócrates, la verdad (de lo) inefable de la ausencia que cuenta como presencia, como una especie de οὔτι τί, sólo puede estribarse en lo femenino y sólo puede decirse (las palabras pueden sólo cercarse dese modo) como oxímoron. El μεταξύ en Sócrates, lo αἴνφης, la ἀτοπία son los modos en los que se expresa el límite del lenguaje, la experiencia límite, en Sócrates.

Sendos, la verdad de lo *dionyson* y la propuesta de Sócrates, se estriban en lo femenino. consisten en una posición ante lo inefable y cósmico que la tradición más arcana identificó con lo femenino. Pero no se entienda el silencio de la mujer como debilidad o como estupidez. Se trata de lo femenino que sonrío, que es, la verdad inefable de lo insensato, de lo inconsiderado, de lo cósmico en sí.

Nietzsche lo recuerda con frecuencia, para las tradiciones más arcaicas la verdad mística más alta es mujer. Lo mismo dirá Robert Graves. Mírese la siguiente descripción que hace Walter F. Otto en el capítulo *Dioniso y las mujeres*, parte constitutiva de su libro *Dioniso. Mito y culto*, descripción que habla del hijo de Semele pero que, así, tal cual se presenta, podría ser aplicada casi por completo al hijo de una partera y sabio en virtud de Diotima:

Él mismo [Diónisos] tiene algo de femenino. Ciertamente que no es un ser débil sino un luchador y un triunfador (...). Pero su virilidad celebra su victoria más sublime en los brazos de la mujer perfecta. Por ello, y a pesar de su carácter guerrero, le es ajena la heroicidad como tal (Otto 129).

Lo femenino consistirá en la verdad porque la mujer tiene en sí el poder del ciclo y de la generación cósmica, generación que sólo se da desde la nada. Los varones, pese a todo lo que han creído aprehender y saber, están situados en una ἀκοσμία sin saberlo. Sócrates, que ya sabe que ignora, está más cerca de la sapiencia inefable, de lo κοσμικὸν καὶ ἀρμολύτων porque él se sabe un ἄκοσμος pero, al menos, un “πρόσκοσμος”. Sócrates ha hecho de lo femenino una verdad indiscutible: en *Cratilo* recuerda que las mujeres tienen una lengua más arcana. Hizo símbolo de la dialéctica, del método filosófico, el oficio de su madre y, por último, la única verdad realmente dicha se la apropió de una mujer.

Lo femenino en sí callaba, actuaba a su verdad, tal como la *physis*: siendo. El silencio de la mujer en el ámbito de la filosofía no fue, como dicen muchos, desdén por parte de los varones necesariamente. Muchas mujeres quizás no anhelaban filosofar, lo consideraban garrulería, actividad vana de segunda mano. La filosofía busca a la verdad a través del sentido. Ellas, las mujeres así entendidas, no buscaban nada, ya lo eran en los evos más pretéritos. Ellas, la verdad en acto, son *physis* que

hablan a la humana. Como la *physis*, tienen ciclos y generan de la nada. Pueden vivir o matar. Sin embargo, el que la filosofía haya inventado, el que la verdad se haya liado al sentido, debió ser un paso que dio una mujer; Onfray llama a este paso la invención de la alegría auténtica (Onfray 2007 45), como lo fueron los ritos dionisios.

Así que, de alguna manera, lo femenino es la diana hacia la que la filosofía tiende y en la cual se instaura. La preocupación socrática no es qué es la mujer, qué quiere aquélla, dónde se sitúa, sino cómo participar de la verdad femenil que se le presume, que le ha sido revelada, para aplicarla a la filosofía, para lograr de la filosofía un modo femenino, cósmico, alegre, de vivir. Quienes desdeñan a la mujer o a la verdad dionisia son siempre los héroes en la tragedia y algunos otros filósofos, pero no Platón; luego lo harían algunos cristianos (Otto 129). Sócrates no planea establecer dónde ha de estar la mujer axiológicamente. Ella ya se halla en el mejor lugar. El hijo de la partera se preocupa por lo viril, no porque lo femenino no tenga estatura, sino porque lo femenino no está descentrado y yace de antemano en un excelente lugar. Hay que hacerse cargo del varón, del hombre, que es el que permanece desencajado. La vivencia mística será justamente la posibilidad de la filosofía de hacerse con algo de lo femenino también.

Sócrates pone en duda al vaticinio apolonio que le informó que él dizque sería el más sabio de los hombres. Su vida es la puesta en duda de aquello para poder demostrarlo. Toda su vida intenta corroborar qué es de lo que tanto sabe. Al parecer, su mejor respuesta es la ignorancia. Empero, cuando hay un saber que ostentar, una verdad que declarar, Sócrates dice: la verdad femenil acerca de Eros.

Diotima enseña qué es el Eros, cómo tiende y, sobre todo, le da argumentos a Sócrates para que pueda comprender a qué tipo de generación erótica puede aspirar un varón, ya que no puede tener hijos. Entonces, la mujer no sólo sabe de lo inefable y de la carencia ínsita que se proyecta hacia lo bello, sino que, además, sabe de la generación, del γόνος, de la génesis en lo bello. Hay otros modos de generación y de inmortalidad. La insensatez y la inefabilidad (entendidas como las mayores condiciones y virtud) le dan sentido a la vida extraviada del varón.

Una pregunta valiosa para la φιλολογία socrática no ha de ser si Diotima es o no un sujeto real, si puede datársela históricamente. La verdad de Sócrates no coincide con la verdad de la ciencia contem-

poránea, más bien, se instala en la objetividad de la subjetividad. La inquisición debería ser qué función cumple Diotima en las palabras de Sócrates. Dígase de una vez: ella pudo, al fin, darle voz a la verdad de Eros, lo que se constituirá en el motor del hacer filosófico. Diotima amista a lo insensato con el sentido y a través de las palabras, le permite a Sócrates entender lo que no puede ser entendido, palabrear lo que no puede ser palabreado. Recuérdese que la vieja era una pitonisa: ellas, las pitonisas, contactan, son un puente entre la *physis* insensata y los hombres, seres habitantes del sentido. No todo puede decirse pero ellas saben cómo decir algo, aunque suene un poco loco.

Sócrates fue iniciado por una mujer y allí nace el impulso (ἔρως) para la filosofía (φιλία). La conversación con Diotima tiene un carácter de experiencia mística, de acontecimiento fundante de un modo de ser y de pensar. Y aunque ella remite a lo femenino por excelencia para versar del eros, no se olvide que en su nombre se alegoriza a la honra a Zeus, el dios φίλιος por excelencia. La figura de Diotima, al fin, articula a ambas maneras de tender en el mundo.

Diotima es externa a Sócrates pero hace, funda, a Sócrates. Acaso Sócrates no pueda ser más que un descentrado, porque tiene que ser —como todos los humanos— fundado desde afuera; pero, justamente, esta excentricidad le permite una aspiración a la armonía, a la virtud. Su mérito consiste en saber que él no era todo lo que se creía, conocerse como un fundado, iniciado exótico; por eso, acaso, Sócrates se aferra a este conocimiento y termina actuando como un imposible de situar, cual un ἄτοπος. Esta atopía consiste en la aceptación de un no serlo todo, no saberlo todo, un *μη ἔχειν τὸ ὅλον*, y en una posibilidad, *philica* de saber hacia dónde encausarse. La estulticia humana en general es creerse autónoma, consistente, esférica. La autarquía de la filosofía no coincide con una autosuficiencia jactanciosa sino con una que cuenta con la predicha excentricidad y con la “manquedad”.

Se verá a Diotima actuando como luego actuará Sócrates: dialogando, interrogando, haciendo mayéutica. Incita al hijo de la partera a parir y le hace preguntas para que él mismo vaya siendo conducido hacia la verdad. Citando su encuentro con Diotima, Sócrates termina exponiendo su arte. Diciendo “no se trata de mí” se atestigua a una Sócrates mujeril fundando a Sócrates.

b. La extranjera Diotima de Mantinea, la utilísima virtud del deseo

Mujer y anciana, Grea humana y viva en la tierra, foránea; sabe dominar las potencias de la φύσις. Sabía de lo cósmico; a través della, la verdad umbrosa fabula. Diotima, sapiente de las verdades humanas y del fluir del cosmos (de las potencias divinales), puede ahuyentar a las pestes y conoce el tono para hacerse escuchar de los dioses; también los dioses pueden ser persuadidos.

Ella, lo ξένον y la ξενία más radicales. Ella, lo κόσμον en la condición humana, manifestación y encarnación de lo femenino del cosmos en la especie humana; por eso podrá hablar de lo ἀρμυττόν y de lo ἀνάρμυστον. Alguna vez fue joven; ahora, liberada de la tiranía de la seducción afrodisia, sembla¹⁴⁵ corrompida y fea. Alejada de toda travesura,¹⁴⁶ resulta ser quien sabe y posee lo cierto del amor. Diotima es un ἔτυμον en lo humano y para los humanos. Diotima es el acontecimiento y el argumento del que Platón se sirve para establecer el inicio socrático en la filosofía. Diotima funge como el Otro.

Y he aquí que llega otro, también un feo de apariencia, un mozo inexperto en las artes del amor, y se topa con la pitonisa. Él, nada tenía y andaba buscando. Ella, al nada tener¹⁴⁷ y al nada buscar, acogió al in-

¹⁴⁵ Semblar: si bien usualmente significa “asemejarse”, lo cual se explica desde su origen, el verbo latino *similāre*; aquí se usa con el sentido de “mostrarse como”, emparentado con “semblante”, del cual no viene a ser más que su participio (*similans*, *-antis*) y el cual, en efecto, mantiene la acepción de “parecer, aparecer y mostrarse de algún modo”; inclusive, de “reflejar un estado de ánimo”, por cuanto del rostro, al mostrarse de un modo, puede leerse y deducirse de él una afectación de quien lo semblaba. Confróntense con los verbos griegos φαίνομαι (*phainomai*) y ὁμοιάζω (*homiazō*).

Si se cavila en la más antigua significación que pudo tomar este verbo (y que podemos retomar cada que lo queramos pues las palabras no son ropa que se usa conforme con el mandato de la moda del momento), resulta aquel vocablo, de algún modo, puede tomarse y entenderse como el ἀποφαίνεσθαι o el φαίνεσθαι castellano.

¹⁴⁶ Travesura: acción y efecto de travesear. / Travesear: retozar. Realizar juegos eróticos.

¹⁴⁷ Léase también: “Ella, al tener la nada, de la nada sabe”.

esperado (y aunque suene cortazariana la frase). Con esas dos posturas, con esos dos modos de estar situados ante la verdad, pudo estatuirse la condición necesaria para la μύησις. La iniciación se establece cuando opera la correlación de dos lógicas ante el deseo y ante la verdad.

Ella anciana; él, mozo. Ella, la verdad deseada; él, el deseoso de la verdad. Aparecen como dos personajes antitéticos y complementarios. Ella advierte en él la asunción de su ἀκοσμία, es decir, su deseo de devenir κόσμος. Él presume en ella la encarnación y la sapiencia de la verdad. Ella, así, lo deseado; él, el deseoso. Sócrates se arrima en cierta posición femenil de Penía. Alguien pudiera afirmar que el deseoso, supuestamente, por falta, llenaría su falta; mas he aquí que la anciana, en una posición de Poros que Sócrates le adjudica, está plena de falta, no tiene más que su falta para ofrecer como paradigma, con la intención de que el iniciado advierta la suya propia y haga su vida contando con esa carencia. El recurso, la πορία, la posibilidad de ascender, radica en vivir filosófica, eróticamente, contando con la falta estructural que insta a los humanos (y aunque suene a psicoanalítica la idea, Sócrates lo supo primero).

Para iniciarse ha de estar el iniciado, el μύόμενος, dispuesto a quebrarse para, luego, romper de nuevo los pedazos de los pedazos hasta que no quede más que el ínfimo átomo (indivisible), el polvo del yo otrora esférico, y entonces el ánimo levante el polvo y lo disperse. Para iniciarse hay que pulverizarse, es decir, cambiar de posición ante la verdad, hay que pasar del ἔχειν de un κράτος ἀρσενικόν (tener viril) al ἔχειν de la κτήσις θηλυκή (tener femenil), o, más afinado, al ἔχειν que logre la κτήσις de lo θηλυκόν, κτήσις de lo femenil. Lo femenil resulta una conquista de sí, una superación de sí. La iniciación en la filosofía acarrea necesariamente una feminización del deseoso, es decir, una dignificación del deseo.¹⁴⁸ Aquí se entiende a lo femenil como virtud que sirve a lo viril y no como molicie ni debilidad de las pasiones, tal como lo expone Foucault en la *Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres* (2011c 95-96).

¹⁴⁸ El psicoanálisis lo denomina, cuando se da en el dispositivo, histerización del discurso (vid. *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, clase 2, impartida en 1969).

Con Diotima se alecciona, primeramente, acerca del ἔχειν del amor que asumirá para sí la filosofía. También se sugerirá el abandono de las posiciones maniqueas o extremas para alcanzar la noción y postura del μεταξύ que revelará no sólo una perspicacia sino, además, una posibilidad de asunción de la virtud; verbigracia, cuando se le reprocha a Sócrates que no todo lo que no resulta bello tiene que ser, por necesidad, inmediatamente feo. El dialogo es explícito en este punto (201e-202).¹⁴⁹

Se expone luego la condición de la falta, de donde se deducirá que los dioses no pueden ser más que la encarnación y ejecución de la plenitud, seres plenos obrando plenamente. Aceptar que el acto de amar supone una moción, un deseo, una tendencia, ha, por fuerza, de implicar que Eros no es un dios sino un ente que encarna la falta, que la ejecuta y que la insta en los hombres; asimismo, es un genio que corre y que hace correr hacia lo bello, que busca a lo divinal, que instala la ἐπιθυμία como propulsión desde la carencia. Eros es un μεταξύ entre los dioses y los humanos, es un pontífice (un hacedor de puentes), por ello ha de ser un δαίμων cuyo poder, cuya potencia, consiste en ser un ἑρμηνεύων, un intérprete, es decir, un traductor. La *hermeneusis* acontece como condición erótica imprescindible (202c-203a).

Luego se refiere de la natura de sus genitores, Poros y Penía, lo que explicaría que todo ser que nace consiste en una *crasis* de, mínimo, dos substancias; de, mínimamente, dos esencias (οὐσίαι), porque en el caso de la naturaleza de Eros influye en lo que él llega a ser, tanto la natura de sus padres como el hecho de que hubiesen concebido a Eros durante el festejo de los cumpleaños de Afrodita. La συνουσία (la conjunción de substancias, de esencias) no será sólo el acto del co-ayuntamiento en sí, que en greco aquéllo significa, sino también el resultado de aquél: el engendro, el ente consubstanciado, lo que explica en qué resulta Eros, hacia adónde tiende y qué instala en los hombres.

Con este momento, Diotima (Sócrates) cumple con la promesa de toda fórmula discursiva planteada en el convivio: decir quién o qué es

¹⁴⁹ Nada raro que deste “entre”, deste μεταξύ, Aristóteles se haya inspirado para su μεσότης.

el ente del que se versará y explicar cómo se manifiesta en los humanos. En el relato de la génesis erótica, se revela que quien desea y quien engatusa para obtener lo que desea será lo femenino. Lo viril es lo deseable per se para lo femenino en este relato, Penía ansía un hijo de Poros, pero espera, he aquí un gran detalle, a la embriaguez y la dormición (203a-204a), en una época donde no existía el vino sino la *ἀγία νέκταρος μέθη*, se verifica la santa embriaguez de la cotidianidad divinal, de los que no se corroen, de los que no se amustian, οἱ ἄμβροτοι: “ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεῖς τοῦ νέκταρος, οἶνος γὰρ οὐπω ἦν”¹⁵⁰ (203b). Con el vino pueden gozar de la ebriedad quienes se amustian, los βροτοί.

Podría decirse que Penía urde, que maquina, que conspira, pues el verbo para referir su actitud en el texto es *ἐπιβουλευούσα*, mas aquí la carencia no es vista en un mal sentido, no se la está sojuzgando, ha de entenderse en la lógica del mito como lo necesario para que emerja Eros, quien es aquel a quien quiere explicarse y de quien quiere decirse; la carencia ha menester de la astucia para supervivir, para adquirir lo que le falta. Es la deseosa por excelencia, la menesterosa. Claro está, cualquiera hoy podría decir que hubo en aquel acto una violación, un abuso contra quien dormía y no podía defenderse, pero en el mito nos dice nada de oprobios ulteriores. Platón funda un mito, crea otro mito, porque el otro lo pone en boca de Aristófanes —si no es que el convivio mismo se conforma como el gran mito occidental, si no es que Occidente en pleno es la materialización del mito platónico— para referir que el deseo previo al Eros surge de una carencia, que el deseo precisa de inteligencia para fecundar al amor y, a partir de allí, Eros se instala como hijo del deseo pero como procurador del deseo para quienes lo padecen. Cuando Penía yace al lado del Poros que dormitaba, ella “se preña de Eros”, “καὶ ἐκόησε τὸν Ἐρωτὰ”¹⁵¹ (203b). No se verifica aún, ni se trata de ello, una alabanza del cortejo ni del amor cortés, sino que es un modo de declarar que Eros, el amor, precisa de astucia, de ingenio para lograr sus cometidos.

¹⁵⁰ “Poros, pues, estaba embriagado de néctar, el vino todavía no era” (203b). El vino no era: no había llegado a existir, no tenía lugar aún. Los dioses se embriagan con néctar; gracias a otro dios, el filántropo Diónisos biforme, los humanos pueden emularlos, ya en liturgias vinales.

¹⁵¹ “Y se preñó de Eros”

Poros todo lo tiene, es ampuloso, opulento, pulquérrimo; la embriaguez le prodiga cierto letargo de lo que es, de su plenitud y de su pompa. Su pene, al menos para que Penía pudiera hacerse preñar, para no ser rechazada, se irgue dormitando, estando ebriaco, sin pleno control de sí. Para que naciera el amor, no todo podía estribarse en la consciencia ni en la plena potestad. La astucia de Penía consiste en esperar a que la opulencia, el recurso, bajara la guardia. Para que haya Eros, es preciso que Poros no todo lo tenga de sí, que pierda algo de su ἔχειν-ἐγκράτεια para que pueda ingresar algo más, el ἔχειν-ἔνδεια, del carente.

Luego de relatar en qué condición se consiguió la consubstanciación erótica, ingresa el sujeto de la filosofía como consecuencia necesaria de la elucubración anterior. La filosofía consistirá entonces en una especial ἐρωτικὴ τέχνη, una *ars erotica*, lo que la diferenciará de las incitaciones místicas de los dionisiacos. El amor busca lo bello y lo bueno, así mismo el filósofo. La filosofía intentará ser una percatación que le permita al ser humano abrirse hacia los beneficios gozosos del amor: a esta apertura se la llama φιλία. Porque la iniciación no puede entenderse ramplonamente: ábrete al amor, entrégate al amor, porque así, se quedaría en su fase, dígase, meramente dionisia.

La liturgia filosófica, consecuencia del aprendizaje de la iniciación misteriosa, consiste en situarse *philicamente*, deviniendo un μεταξὺ para sí mismo y con ello educar a los hombres para que obren de igual modo. El filósofo, al encarnar una conducta erótica suportada por su φιλία, ha de seducir *philicamente* a los hombres, ha de hacerse desear por ellos, ha de enamorarlos para que se pulvericen y puedan entonces, por sí mismos, ascender (204a-c) luego de no obtener de Sócrates lo que busca todo amor ingenuo y errante: aquello que Hipótales buscaba en todos los encomios que le componía a Lisis. Sócrates dice: no es a mí, es más allá de mí donde debes mirar: en ti, donde hallarás la fuerza para propulsarte hacia lo verdaderamente bello y bueno.

La arte filosófica propulsará a la vida, seducirá para que los humanos amen. En su finitud, los humanos pueden amar, esperanzarse en la vida; cosa que los dioses no pueden hacer. Amar, erotizar el mundo, es un asunto meramente humano.

Luego, Diotima y Sócrates abordan el tema de la utilidad de Eros para los seres humanos. Esta es quizás una de las partes más contundentes de *El simposio* porque, al fin, se clarifican y se concretan algunas

definiciones. En la voz de la mujer no hay aporías, no hay titubeos, sino aseveraciones contundentes. Nuevamente, se aborda el tema del ἔχειν erótico. Y he aquí que adviene una acepción del ἔχειν que el filósofo necesitaba incluir para completar su iniciación: el ἔχειν filosófico consistirá en un κτήμα, en una κτήσις, es decir, en una adquisición, en una conquista, desde luego del ánimo, conquista de sí que le permitirá afrontar la vida.

Quienes, ya sea leyendo a Diógenes Laercio, ya escrutando la tradición helenística, se acercan al legendario tope entre Alejandro Magno el macedonio y Diógenes el cínico, han de leerlo, no restringiendo la respuesta diogénea inocentemente a una mera temeridad, sino que ha de entenderse inclusive allende a como lo entiende Michel Foucault, un coraje de la verdad. En ese encuentro magno, se enfrentan el ἔχειν filosófico, en voz del feo y mugriento filósofo cánido, el cual considera que ya ha todo lo posible de ser poseído: a sí mismo (y he ahí la κτήσις diotimia), mientras que el bello y poderoso Alejandro intenta seducir a ese “Sócrates maníaco” con un ἔχειν que se disimula con el poseer, con el avasallar y con el reverenciar al poder y al pequeño amo del momento. Pero al filósofo nada puede sustraérsele. El gran Alejandro es un conquistador, anhela al mundo y quiere helenizarlo; Diógenes ya ha conquistado todo el mundo, pues se ha conquistado a sí mismo y por eso en cualquier sitio está cómodo. Alejandro debe moverse para buscar, Diógenes ya no se mueve porque ha hallado su suficiencia. El conquistador se sitúa arriba y a los demás los coloca bajo él, para ser admirado. El filósofo siente que todo es igual ante el logos, lo ha descubierto con su φιλολογία. Para el primero faltan batallas, tierras y pueblos por rendir. Al cínico (también al estoico y al epicúreo¹⁵²) le pertenece ya todo el cosmos, “πᾶσα ἢ γῆ βατή, πᾶσα γῆ τᾶφος”.¹⁵³

El filósofo podrá ser un corajudo, un valeroso, un παρρησιαστής, porque nada tiene para perder porque todo lo ha conquistado, porque

¹⁵² Vid. Verbigracia: Séneca. *De constantia sapientis*. XIII, 4 cuando habla de la posición que el filósofo toma ante el rey. Comienza justamente señalándole su modo de tener a través de la sumisión, el poder y el temor: “Habes sub te...”.

¹⁵³ “Toda la tierra es transitible”, “Toda la tierra es digna de ser tumba”.

todo lo ha, porque se domina a sí mismo,¹⁵⁴ porque se sitúa eróticamente. El coraje no es más que una consecuencia connatural luego de haber adquirido el dominio de sí; luego de alcanzar una vida erótica, puede vivirse al máximo sabiendo que ni siquiera perder la vida es perder la adquisición alcanzada. Ya nada puede dañar a quien se ha conquistado.

En ese mismo sentido, Epícteto cita en el colofón de su *Enquiridión* al ἔχειν socrático (diotimio), exponiéndolo como promesa y paradigma cabal: “ἐμέ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλιτος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δὲ οὐ”¹⁵⁵. No existe pérdida ni dañación una vez se conquista el amor filosófico.

La conquista erótica no es, como ama quien quiere dominar al otro, una conquista del corazón ajeno, de los sentimientos ajenos, no se estribará en hacer que el otro desee a quien corteja sino que radicará en que aquel que conquista ha de conquistarse, ha de encontrarse y entenderse como carente; al percatarse de que sólo posee la carencia, al no tener nada, no tenderá más hacia los falsos εἶδη, no amará semblantes y ascenderá, no tendrá nada qué perder y así podrá afirmar: *Omnia mea mecum porto*.¹⁵⁶

El útil ἔχειν filosófico tratará de otra pragmática, de una χρεία, no de un objeto que se usa y que luego se desgasta (διαφθείρεται), sino que propenderá por una que se vive, que se obra y que no se desgasta (ἄφθαρτη): el gozo del ser, el gozo de lo bueno gracias a lo bello (Onfray 2007 139). ¿No se vislumbra aquí la simiente de la diferencia entre el *uti* y el *frui* que se esforzará en discernir el San Agustín de Hipona, ya leyendo tal discriminación en una clave cristiana, claro está? Pierre Hadot, a propósito de la utilidad de la filosofía, dice: “Y es precisamente tarea de la filosofía el revelar a los hombres la utilidad de lo inútil o, si se quiere, enseñarles a diferenciar dos sentidos diferentes de la palabra

¹⁵⁴ Vid. verbigracia, en el *De constantia sapientis* de Séneca, la descripción que todavía aparece del sabio (VI, 1-VIII, 1), la cual coincide con el modo vital con el que Sócrates es descrito y tal como dice Diógenes Laercio que vivían los cínicos.

¹⁵⁵ “A mí, pues, Anito y Melito pueden matarme; dañarme, empero, no”

¹⁵⁶ “Todo lo que es mío, conmigo ya lo porto”. Apotegma atribuido a Bías de Priene.

utilidad” (Hadot 2006 300); en este caso, diferenciar entre la *χρεία τῆς τοῦ ἀγαθοῦ εὐπάθειας*, utilidad del gozo de lo bello, utilidad prima, y la *χρεία τῶν ὑπολοίπων τεχνῶν*, la utilidad de las demás otras artes humanas que se verán beneficiadas de la de la fruición de lo bello.

La utilidad del amor hace del ser, de lo bello, una *fruitio*, un *gaudium*, una *εὐπάθεια*, como se afirma en *El Fedro*.

No obstante, si se sigue hablando de utilidad, debe verificarse un beneficio. La utilidad máxima del ἔχειν erótico-filosófico será, justamente, el gozo de lo pulquérismo y divinal y, desde luego, la subsecuente morada en la felicidad.

Así, se solucionan de algún modo algunas de las aporías del diálogo *El Lisis* en cuanto a qué utilidad puede obtenerse de la *φιλία* para el filósofo. No se entienda, empero, que se anula la concepción de la aporía en los diálogos socráticos. Amar, de por sí, tal como se plantea en *El simposio*, consistirá en asumir la aporía vital por excelencia. El amor en sí es aporético porque el ser humano tiende hacia algo que no puede alcanzar plenamente, porque desea sabiendo que su carencia es estructural y, por encima, como si no fuera ya bastante, tiene que aprehender a ser feliz con esa condición contingente, lábil y flébil: no ser un dios, pero querer y gozar de lo que no puede tener, y sólo tener la carencia que propulse el deseo. Amar la *atopía* estructural —contar con ella—, amar la contingencia, amar la condición humana tal cual es, con su finitud, con su situación *pórica* y *pénica*, todo eso propone la filosofía.

Por otro lado, se instaura la posición del amor filosófico como máximo modo de ser y de estar en el mundo, como utilidad mayor ante la labilidad y la contingencia. No habrá nada más útil que amar porque instala a los humanos en la aporía, en la *atopía*, en el *μεταξύ*, en la paradoja, que será la mayor virtud humana. No hay mayor utilidad que vivir la vida místicamente, situándose en la aporía del amor (del eros *aphiliado*). La humanidad debería guardar estas conclusiones para educar y para edificar civilización.

Pero las cosas no terminan allí, las definiciones de la utilidad del amor no sólo consisten en este particular modo de situarse, en el ἔχειν que permiten una adquisición sino que Diotima lanza su última fase en la iniciación: si Eros quiere eternizarse, permanecer, pues buscará engendrar. Reproducirse es el modo en el que lo finito ejecuta la inmortalidad. El amor consiste en una génesis, por un lado, pero, cuando se lo entiende no como la reproducción biológica, como los intentos de

la especie por perpetuarse, entonces se lo llama poiesis. El amor es una creación. El ἔχειν es una adquisición de sí, una localización de sí para poder crearse, engendrarse y engendrar. Al fin, en estos términos se habla de una poética erótica.

He aquí donde, para ascender plenamente, para alcanzar la promesa del dominio de sí filosófico que implica necesariamente un dominio de la carencia, del no tenerlo todo, del dominio del amor, que Diotima lanza lo que Nietzsche llamaría moralización de la pasión, es decir, la posición, la θέσις, que cada persona ha, supuestamente, de asumir en sí y para sí para llegar a ser lo más divino que un ser humano puede llegar a ser: esta inflexión íntima luego de la percatación de lo que el amor es y produce, entendimiento de hacia adónde tiende el demonio Eros, consiste en diferenciar el mero deseo, la ἐπιθυμία cándida, carnal y animal que se apega de los semblantes, deslumbramiento ante los falsos εἶδη, para sumir una tendencia real, clara y digna del amor: todo esto se entiende en la inquisición que se lanza en 206b: ¿Y de qué modo deben perseguir a Eros quienes lo persiguen, en qué acción, para que su deseo pueda llamarse amor?

De ese modo, se solicita un modo de proceder, de situarse, de actuar; es decir, se piden unos tropos (τρόποι) discriminatorios, unos modos, unas maneras. En esas preguntas se verifican los términos πράξις, σπουδή, σύστασις, ἔργον (206b). No es cualquier modo, está en juego un modo de obrar realmente serio, de una seriedad, de una incumbencia vital, (σπουδή) que ya no es una σπουδαιολογία (dicción seria, discurso serio), como se veía en el capítulo anterior, que no se constriñe a un decir serio y consecuente, porque hubo dicho todo lo serio que habría de decirse sobre el amor por parte de Diotima, sino que ahora, luego de que “todo está dicho y comprendido”, “ὅτε δὴ τούτου, ὁ ἔρωσ εστίν ἀεὶ”¹⁵⁷ (*Id.*); ahora, se trata de una superación del decir y del pensar, para empezar a ser seriamente, a tender (una δίωξις; vid. διωκόντων. *Id.*) incumbido habiendo sabido lo sabido. Ascender significa convertirse, entrar en una especie de trance, de tránsito, como diría Nussmabum (251). Exactamente ella afirma: “Sócrates es el ejemplo de un hombre

¹⁵⁷ “Entonces debido a esto, Eros es siempre”.

en trance de convertirse en autosuficiente”, es decir, alguien que está a punto de extraer el pleno provecho de la condición del ἔχειν erótico-filosófico. Pero más que esperar de Sócrates un iluminado inerte, nirvánico, inmóvil, Sócrates dignifica y justifica el instante de la aspiración, del conato que dura la vida entera.

Si no se incurre en un error, la palabra fruto, que proviene del participio latino *fructus* y que, a su vez, se emparenta con *frux*, *frugis* acaso provenga del *frui*, que da, en la vasta lengua castellana, *fruir*. *Fructus* sería aquello a lo que se le extrae el zumo, el dulce que llevaba adentro o, también, aquello que el árbol, luego de mucha labor, produce como lo de mejor que tiene en sí para ofrecerlo al mundo y para que otro se sirva de él, para que goce dello. Suponiendo que lo antedicho fuera vero, afirmese que Sócrates, entonces, sería aquel que está a punto de sacarle el mayor dulzor al ἔχειν, es decir, está a punto de *fruirse*, a punto de alcanzar la fruición del ἔχειν, el gozo de lo dulcísimo de lo bello, mas, como no puede sobrepasarse la aporía, la atopía del vivir, Sócrates queda como la dignidad de una suerte de Tántalo virtuoso, siempre sitibundo y famélico, empeñado en una hartura que no arriba pero que lo propulsa.

Toda φιλολογία filosófica, si se entiende al λόγος al que la φιλία tiende como palabra con sentido, como un significante con sus respectivos significados, es rebasada de tajo aquí. “Sócrates es, ciertamente, un apasionado de la palabra y del diálogo. Pero también desea con la misma pasión mostrar los límites del lenguaje” (Hadot 2006 89). Existe para Diotima un escalón superior: el del allende el decir. Este rebosamiento *philológico* entiende al λόγος como εὐπάθεια, como ser y sentir. He allí el τρόπος (*modus*) máximo al que se puede aspirar, llegar a ser de otro modo, convertirse en otro mejor a cada instante (ἐπιστροφή), que supone una mezcla, una unión de los estados al alcanzar el máximo erotismo: la σύστασις de la que habla el hijo de la partera. Se trata de un éxtasis, de un saber místico, donde los estados στάσεις se conjuntan, donde *con-stan*. Justamente donde Sócrates señala la imposibilidad del lenguaje, del logos con sentido, instala la posibilidad mística.

Literalmente, Sócrates pregunta por una con-stancia. Aprender, realmente, alcanzar el último escalón, supone una armonización, un acompañamiento de lo mortal con lo inmortal, de lo efímero con lo sempiterno, allí donde el μέλλον se aúna con el ἐνεστώς, cuando lo efímero aloja a lo sempiterno y lo sempiterno recibe a lo efímero.

Se le va revelando al iniciado en los misterios eróticos que la mística cósmica no se constriñe a lo mujeril, sino que impone una posición femenil, que en este caso será la de percatación de la incompletud, no anatómica, sino humana: cuando se refiere aquí el concepto de lo femenino ello quiere decir, sapiencia de lo estructural humano, es decir, de la contingencia, de la excentricidad.¹⁵⁸

La génesis, el parto, el engendro en lo bello: “τόκος ἐν τῷ καλῷ” (206b); he ahí dónde yace la verdadera enseñanza para que alguien se llame “aprehendido”, “enseñado”, μαθησόμενος. Los deseos de acoplamiento de los que se versó en el primer capítulo deste trabajo se expresan en las palabras de Diotima: “Τὰ δ’ ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι. ἀνάρμοστον δ’ ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θεῷ, τὸ δὲ καλὸν, ἄρμοστον”¹⁵⁹ (206d).

Sócrates quiere parir, quiere gozar de lo femenino, quiere una σύστασις gozosa y consciente. El varón no tiene matriz, no puede parir, pero Diotima le ha enseñado en su iniciación que lo erótico por excelencia prescinde de la anatomía y no depende de la elección de objetos o de otros seres humanos para quedar definido por la elección. Parir en lo bello consiste en con-star con la divinidad, gozar de lo divinal sin perder la consciencia, reverberar con lo divinal para parirse, para engendrarse, convertirse, para *versarse*.

Al aceptar iniciar a Sócrates, Diotima lo alecciona en que ni para parir ni para amar filosóficamente, eróticamente, ha de serse mujer. Lo femenino, lo erótico de tal modo, rebasa a lo anatómico. Para ver lo bello y para gozar de lo bueno no se precisa de una anatomía especial, sino de una posición especial (Foucault 2011c 205; 209). Para los varones también hay una posibilidad de lo cósmico: la fecundación del alma para hacer que la vida sea otra cosa, para vivir haciendo que la vida valga la pena, sabiendo de la finitud, de la contingencia y de la falta.¹⁶⁰ Diotima

¹⁵⁸ En este sentido el psicoanálisis lacaniano llama al analizante a una histeria en el dispositivo, es decir, clama por acercarlo al saber de la división, de la falta.

¹⁵⁹ “Todo aquello pues que no está acompasado es lo desdénable para todo lo divinal; lo bello es lo armonioso”.

¹⁶⁰ En este sentido el psicoanálisis, tal como lo enseñaba Jacques Lacan, llama a la histeria al analizante, es decir, propone que el analizante mismo se acerque al saber de su división, de su falta consubstancial.

usa a a carencia como una posibilidad de vida, no como un gozo en la miseria. No tenerlo todo, no serlo todo redundaría en una posibilidad de gozar del ser, en una asunción vital, en una autarquía.

Se trata, precisamente, volviendo a la expresión de J. Mittelstrass, de “una forma de vida” que practicaban los interlocutores porque, en la medida en que, en el acto del diálogo, se plantean como sujetos pero también se superan a sí mismos, experimentan al logos que los trasciende y, finalmente, este amor al bien, que supone todo esfuerzo del diálogo (Hadot 2006 77).

El amor será lo más útil. La utilidad no es sólo política, cultural, de beneficio entre los hombres. Hay otra dimensión más alta, íntima, que desde luego redundará en beneficios para todas otras antedichas: la de la fruición. ¿Y por qué es útil el gozo? Porque este supone un saber que permitirá vivir de otro modo y actuar de otro modo con el cuerpo gozoso, en la polis y ejecutando las artes políticas, como se ve en 208e-209a.

c. *La μύησις, la iniciación*

La iniciación en los misterios eróticos busca un τέλος específico. Ya se dirá cuál.

¿Cómo inicia Diotima? Con logos que apuntan a la fractura, *logoi ruptores* y místicos, palabras, contando con quien busca una verdad. Enseña la mayéutica y hace padecer a Sócrates. Diotima funda a la filosofía como arte mística cuyo fin será padecer. De nada hubiera valido una clase magistral o un hecho mayéutico y dialéctico si quien acude a ella no buscaba y presumía una verdad. La detección de Diotima fue la posición de presunción de verdad en Sócrates.

El que una mujer, una pitonisa (haya o no existido por fuera de las letras de Platón como persona de carne y hueso en Atenas), haya aceptado iniciar a Sócrates, ese personaje fundamental de las letras de Platón, personaje central en la historia de Atenas, de la Hélade y de Occidente, supone que el tema de la anatomía, de la genialidad, en cuestiones del amor femenino y místico que propondrá la filosofía no importa mucho. Lo femenino en lo humano sería, básicamente, contingencia que busca independientemente del destino corporal: es lo que en el mundo se sabe descentrado y que busca a la armonía, al cosmos.

¿En qué inicia Diotima? Se dijo que es fundamental para la iniciación misteriosa que haya en quien aspira a iniciarse una búsqueda que coincide con una presunción de la verdad en esotro lugar que resulta siendo Diotima para Sócrates (207c). Entonces, se insiste, ¿en qué inicia si ya no hay fornicio, si no hay en ella sensualidad ni cortejo? Hay cortejo, hay sensualidad, pero no afrodisia, sino cortejo para el alma, sensualidad en la palabra. Se inicia para vivir extasiado, para ser un inspirado por lo divinal. El vocablo ἔνθεος (209b) no sólo quiere decir inspirado, como a quien se le mete algo, un genio, que antes no tenía, sino que también quiere decir “tener la divinidad, ya ínsita, de antemano, en sí”.

La pitonisa inicia en una percatación que es una rememoración: han de recordarse dos asuntos: primero, el valor de la carencia, del ἔχειν τοῦ μὴ ἔχειν; segundo, que cada ser humano es ya, por su natura, ἔνθεος. Cada ser humano, a su modo, es un pequeño dios, contando con su carencia; es un θεάνθρωπος contingente.

Además, Diotima inicia inseminando a Sócrates, incrustando en él bellos discursos. He ahí la philología de la filosofía: preñar al otro con bellas palabras, no sofísticas, como las de los discursos anteriores a Sócrates, sino bellas para que desajusten y hagan que quien ha quedado preñado de los bellos sentidos, vaya a buscar lo bello y se fecunde. La filosofía fecunda, preña.

Diotima alecciona en un tope místico, lo que quiere decir, en una percatación que supone entender las causas y los fenómenos del ente (del ἔρως, en este caso); instruye en el recuerdo, en el repaso de lo olvidado. Con ella se funda la filosofía platónica. Este conocimiento no será acerca de cómo nacen los bebés, no es una iniciación en lo sexual erótico, sino de una sapiencia acerca de cómo copular con la divinidad para engendrarse a sí mismo: parto de sí, conversión. Diotima, sin embargo, no deja en embarazo a Sócrates, lo descompone, lo desbarata para que él mismo vaya a buscar su fecundación. La iniciación es una percatación. El trance en sí, el éxtasis en sí, debe tenerlo cada quien encontrándose con su demonio erótico.

Alguien pudiera argüir que la pitonisa de Mantinea le enseña además la dialéctica a Sócrates y quien así afirme tendrá razón. Sócrates se topa con Diotima y con la dialéctica, con el método, con la manera de obrar, para percatarse de que la verdad no estaba por fuera, en otra persona, sino dentro de él.

La iniciación es un obsequio hedonista, por eso, la extranjera deja marchar a Sócrates, no le reclama dinero ni pretende hacer escuela. Lo deja marcharse para que busque y obtenga su placer pero lo ha seducido. Sócrates ya no es el mismo porque ha sido bataneado por las palabras inspiradas en el amor e impulsadas hacia el amor. La iniciación erótica es libre e íntima. A lo femenino lo tiene cualquiera, no hace falta más que percatarse dello. Diotima regala una posición ante la verdad de sí. Pero este obsequio que puede parecer una nimiedad no puede ser entendido por quien camina pleno, en la vida, creyéndose sabedor de la verdad y de todo.

Sólo es iniciado quien quiere serlo, como sucede en el poema de Parmenides. La diosa no puede llevarse a quien no la invoca, a quien no deseaba ser iniciado. Se precisa de un esfuerzo de dos vías para extasiarse. La verdad, por sí misma, no todo lo puede. Para vérsela, para padecerse, primero ha de querérsela, ha de creérsela en alguna parte, ha de presumírsela, ha de invocársela para que acontezca como en el cuento de Borges, *Historia de los dos que soñaron*, que el buscador tenía el tesoro todo el tiempo soterrado en propio jardín, en su casa de El Cairo.

Diotima se hace signo de lo inefable para Sócrates. Así, en este aparente extravío, en esta excentricidad, Sócrates aprehende de la *ὑπόπια*, que consiste en hallar allí donde no está una cosa que uno suponía no tener pero que ya tenía; en este caso, la verdad del amor que será una verdad de *ὑπόπια* y del tener tal como se ha explicitado ya, un tener del no tener, un tener amor, tener deseo.

Diotima enseña el amor que permite engendrar en lo bello, *γέννεσις ἐν τῷ καλῷ*, la *ποίησις* por excelencia. Sócrates aprehende, se inicia, en un modo ético e íntimo que aquí coincide con un modo de buscar, de presumir, de padecer y de amar. Eros fuerza a lo biológico para buscar la *καλοκαγαθία*, virtud que ya nada tiene que ver con las castas nobles ni con las familias notables. Amar para engendrar en el alma, para engendrarse, será lo mejor que puede hacerse siendo humano, siendo contingente.

Pero el cuerpo no se niega: en el cuerpo habla el alma, es el *σῶμα* donde la *ψυχή* se expresa y se forja. El deseo aquí será ya verdad del ser que busca la máxima plenitud a la que un ser contingente, efímero e incompleto puede aspirar. “*πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ*

τὴν ψυχὴν... γέγωνται”¹⁶¹ (206c). El cuerpo, infortunadamente, va mutando, se va deteriorando, mientras que el alma no se agota.

Ascender querrá decir abandonar las pequeñas verdades de cada arte, superar las verdades del yo infatuado y de cada disciplina (medicina, comedia, tragedia, regencia) para llegar al éxtasis (σύστασις) en ese encuentro donde lo efímero, sabiéndose tal, consciente (para eso se precisa a la φιλία) se tope con lo eterno.¹⁶² El amor filosófico vuela alto, más alto que las reglas sociales, que las verdades de dominación de la cultura. Así como no se niega al cuerpo, tampoco a las artes ni a sus verdades; no obstante, el filósofo exige con vehemencia un aleteo de águila que permita ascender para saber y padecer, para engendrarse habiéndose disuelto sin perder la consciencia, habiéndose hecho mirada y *nous*, y, entonces, descender sabiendo, habiendo visto para habitar de nuevo la cultura, las artes y sus verdades, y, desde luego, para volver a habitar el cuerpo al cual nunca se había abandonado.

¹⁶¹ “Todos los seres humanos tanto en el cuerpo como en el alma...engendran”.

¹⁶² Sólo revistiendo con la cordura de la φιλία filosófica puede ἔρωσ ascendir hacia lo bueno más allá de lo bello mundano. Foucault lo declara en *La historia de la sexualidad*. Pese a que Foucault allí afirma “Sócrates traza una línea divisoria entre el amor del alma y el amor del cuerpo, descalifica en sí mismo el amor del cuerpo, hace de el del ama el amor verdadero” (2011c 252), no se crea que Foucault considera que Platón separa al alma del cuerpo, sino que los jerarquiza, los moraliza. Mírese para ello más adelante, cuando dice: “Lo propio de Platón no es esta división, sino la forma en que establece la inferioridad del amor por el cuerpo. En efecto, no la funda en la dignidad del muchacho amado y el respeto que se le debe, sino en aquello que él, el propio amante, determina el ser y la forma de su amor (su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza, la reminiscencia de lo que vio más allá del cielo); además, (y ahí tanto *El banquete* como *El Fedro* son muy explícitos) no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal del amor al cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se lo compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligroso que pueda ser a veces, pues puede desviarlo y detenerlo; sin embargo, no se le excluye de golpe ni se le condena para siempre” (Foucault 2011c 258).

El amor libertará de la torpeza de sí, no consistirá en una religiosidad en el sentido de la prescripción institucional, no impondrá vigilancia ni castigo alguno; el éxtasis erótico-filosófico no es poder pastoral sino una libertad suma para poder preñarse de belleza y de divinidad. Lo expresa Diotima con una sencillez que impresiona: Eros lo será “τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ... ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι” (206e).¹⁶³ Los asuntos eróticos no vigilan porque no es una obligación iniciarse, porque para gozar ha de ser el iniciado, básicamente, un deseoso, un enamorado de lo bello último. El amor libera de toda relación estribada en el querer poseer al otro o a las cosas.

El τέλος de los misterios eróticos reside en alcanzar de un modo específico los asuntos de vigilancia, los menesteres propios de la iluminación misteriosa: los εποπτικά. En este contexto, el vocablo ἐποπτικά (201a) no significa inspeccionar o vigilar en el sentido en el que en la lengua cotidiana se usa el verbo ἐποπτεύω (inspecciono); tampoco como se usa en el ejército helénico actual, en donde ἐποπτεύω significa pasar guardia o revisar. Desde luego, el concepto tiene una acepción que supone una observación y una vigilancia. En el contexto de *El simposio*, empero, los ἐποπτικά significan libertad máxima en cuanto a que quien ha vigilado, quien ha guardado para sí los rituales necesarios, quien se ha ejercitado, puede luego alcanzar el beneficio extático. No puede alcanzar una gran pesa quien no ha ido con frecuencia al gimnasio. A nadie puede engañarse más que a sí mismo.

Estos asuntos eróticos pues, no precisan de represiones. Diotima está tan segura de la divinidad y de la efectividad del ascenso que, simplemente, si alguien no sigue con rectitud, con la precisa arduidad meditativa y gimnástica, simplemente, no obtendrá el gozo. Para todos hay gozos garantizados porque para todos la belleza se manifiesta en el lugar desde donde estén y desde las aspiraciones que tengan. ¿Lozanía?, ¿por doquier! ¿Almas bellas?, ¿todas! ¿Poder?, ¿ahí está la arena! ¿Profesiones?, ¿puede estudiarse! Para padecer la belleza no se precisan de vigilancias.

¹⁶³ “De la generación y del parto en lo bello... es menester deducir de este razonamiento que el amor lo es de la inmortalidad”.

Parafraseando a Jorge Luis Borges en su conferencia La poesía, “La belleza nos acecha desde cada esquina”. A nadie le está vedada la pulcritud y por eso a nadie hay que andar revisándolo o inspeccionándolo.

La pulcritud sería, dígame así, lo más evidente, lo más testimonial para la humanidad. No hay nadie que viva sin que afirme que no ha dado cuenta della de alguna forma. ¿Entonces, para qué iniciarse si para todos la pulcritud, como la *physis*, está dada ahí?

La iniciación es un ejercicio de limpieza de la mirada, de cribaje, de desenturbamiento del mundo. Ocuparse de los asuntos eróticos quiere decir optimizarse para poder observar al sol de frente. Querer ser un *ἐπόπτης* redundante en un deseo por clarificar la mirada para no encegarse. El *ἐπόπτης* (inspector) lo es cada quien de sí y de sus pasos, de la sinceridad de su deseo por gozar de lo más puro, de lo que ya no consta de destino efímero, de lo que no se mezcla. Lo bello se manifiesta en todo, incluso en los torpes *εἶδη* y en la lozanía del cuerpo mozo. Nada de aquello se desprecia; más bien, le sirve a quien se inicia para acercarse tímidamente a lo bello, pese a que el deseo de lo pulcro en las formas del cuerpo, en la lozanía o hasta en algunas prescripciones de la cultura considere que eso que admira es lo más bello en sí.

Lo bello siempre se siente como un golpe, por ello el amor arrastra. La iniciación consiste en ir limpiando la mirada de toda turbiedad y en ir educando, agudizando, en una observación cada vez más alta para saber hacia dónde arrastrarse y cómo arrastrarse. Casi que podría decirse que los misterios eróticos consisten en ir adquiriendo una perspicacia en la mirada, la cual ha de comenzar en los *εἶδη* superficiales, lo cual cualquier ojo bueno puede ver, para ir pasando a la mirada —como se hace con quienes quieren aprehender a pintar— de los cuerpos, luego de las almas, para llegar a la de las artes todas y, por último, contemplar y gozar de la idea en sí, casi que del ser parmenídeo (201e-211b). En esta fase última alguien puede llamarse *ἐπόπτης*. Aquí ya no significará sólo quien ha vigilado, quien ha guardado un recto camino, una arduidad, sino que ahora significa también quien mira desde arriba: *ἐπι-όπτης*. En esta *ἐποπτεία* (inspección, observancia) yace la máxima *επιστήμη*. Quien, preparado, ejercitado, se sitúa desde arriba (*ἐπι-ἴστημι*), puede mirar desde arriba (*ἐπι-όπτεία*) sabiendo qué hay que mirar y cómo ha de mirarse.

Respóndase, ahora sí, la afirmación que se dejó suspensa al inicio: ¿Cuál es el *τέλος* de la iniciación? ¿Con qué se topa el iniciado:

μυόμενος; el adiestrado: ἐκπαιδευμένος? El τέλος consiste en alcanzar la ἀρχή de lo pulcro, a lo pulcro en sí, al ser en sí; transitar de los εἶδη al εἶδος en sí. El τέλος es metafísico. He aquí el τέλος de la φιλολογία, τέλος erótico, τέλος filosófico, τέλος gozoso. Aquí se entiende a la ἀρχή como principio rector, como lugar que inicia pero que no es iniciado, lugar primoroso. De tal modo le habla Diotima a Sócrates acerca de la belleza hacia la cual hay que transitar, a la cual hay que arribar.

Cuando en los apartados anteriores se afirmaba que φιλολογία podía ser sinónimo de φλυαρία, de verborrea, de decir insensato, también se dijo que φιλολογία podía querer decir otra cosa. He aquí que esotra cosa va allende el decir mismo. El τέλος de la iniciación, el momento en el que la vida toma sentido, es el acontecimiento en donde se substraen el extático de las tonterías humanas, de la πολλή φλυαρία θνητή (211e), de la mucha habladuría humana, del teatro vano del mundo.

Y he aquí que aparece en boca de Diotima una afirmación para dar cuenta del éxtasis, muy semejante a la que Sócrates afirma en *El Lisis*, cuando justamente mentaba del placer por las palabras, por los discursos. En *El Lisis* Sócrates afirmaba que él podría dejar todas las riquezas, despreciarlo todo, porque, para él, no había nada mejor que los discursos, porque estaba enfermo por ellos. Ahora Diotima dice algo similar, pero para rebasar al lenguaje y a sus dichos (211e): una vez visto lo bello en sí, no habrá oro, ni muchachos ni lustros que le parezcan bellos. Se habrá visto y padecido a lo óptimo y lo pulquérismo. La virtud máxima yace en justipreciar la pasión máxima. Pierre Hadot lo expresa con claridad:

La tarea del diálogo consiste, esencialmente, en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad del lenguaje de comunicar la experiencia moral y existencial. Pero en sí mismo, el diálogo en cuanto que acontecimiento, en cuanto que actividad espiritual, resulta ser ya experiencia moral y espiritual. Y es que la filosofía socrática no supone la simple elaboración de un sistema, sino el despertar de la consciencia (Hadot 2006 99-100).

El diálogo debe iluminar, entonces, en el sentido en el que lo entienden los hindúes o budistas. Introducir el tema erótico, de los misterios y del éxtasis en la filosofía, supone aseverar que no todo puede ser dicho, que hay un punto en donde debe experimentarse, vivirse sin

poder decir más. Acaso por esa razón se advierte a un Sócrates que, de súbito, luego de pasar la noche en la casa de Agatón, sin decir más, se irgue y se va a seguir viviendo, a seguir obrando la filosofía. Para él no hay pausa.

Platón hace que Sócrates haga hablar a Diotima para ejecutar en el diálogo lo que Nietzsche luego tiene que especificar: la verdad es sabida, dicha y poseída (encarnada) por una mujer. Para Platón, para Sócrates, de la mujer sabia hay que aprehender lo fundamental, un saber de la carencia, un contar con la carencia. Con Diotima puesta como una presencia ausente, como una verdad incluida, el joven Sócrates, los comensales, quienes conversan e inician el diálogo y, desde luego, los lectores ulteriores aprehenden, que la filosofía se interesa en el amor no por sus conductas sexuales, no por la anatomía sino con un empeño metafísico. Platón se interesa por el ser del amor, que trasciende todas las pequeñas morales, como algo que excede a cada individuo y a lo humano en general.

g. Alcibíades. El enamorado furioso

El simposio también tiene una estructura de un cuento de suspenso o de terror, parecido de cierto modo al cuento *La máscara de la muerte roja* que escribió Edgar Allan Poe en 1842. Lo ominoso se anuncia desde la primera línea y se le hace saber al lector que aquello que ha quedado por fuera de la reunión de mil nobles y damas, desentendidos de los males de la población, terminará apareciéndose dentro de la abadía almenada del príncipe Próspero.

Desde luego que las intenciones y contextos de los relatos son disímiles; lo ominoso tiene grados diversos en sendos textos. En *El simposio*, desde el comienzo, se ha anunciado que lo *dionysion* ha atemorizado a Sócrates y fue el motivo de su ausencia en la casa de Agatón el día anterior. Pero mientras el convivio transcurre, mientras va apareciendo paulatinamente el vino, mientras van ascendiendo dramáticamente los discursos, cuando habla Aristófanes y, por qué no, Agatón, y, sobre todo, al explicar Diotima por boca de Sócrates en qué consiste el ascenso misterioso, de repente, aparece la encarnación de lo temible *dionysion*: Alcibíades irrumpe con su cortejo, ebriaco y luciendo guirnaldas de hiedra y violetas. Con Alcibíades, irrumpe otro modo de lo femenino en el amor y en la seducción: “La corona de violetas es, ante todo, un

signo de Afrodita” (Nussbaum 261). El irruptor mismo está lleno de signos que han de leerse.¹⁶⁴

El joven *ruptor* encarna la imagen de Diónisos cuando se muestra hermoso y joven, maníaco y furioso.¹⁶⁵ “Dionisos, varón de suave porte femenino” (*Id.* 262), dirá Nussbaum. Desde el comienzo, anuncia su posición ante la verdad: viene a hablar entre los medio-sobrios la *sacra ebrietas*: “Ἄνδρες, χαίρετε· μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην;”¹⁶⁶ (212e) ingresa para pedir la palabra o, de lo contrario, coronará a Agatón y se retirará. Alcibíades encarna el tercer momento liminar del convivio, los κῶμοι. A aquéllos puede aplazárselos mas no evadírselos.

Deste muchacho impetuoso habría mucho por decir: su actuación política, sus veleidades ante el mejor postor, su amor por el poder, su hermosura ampliamente reconocida, las ilusiones que Sócrates puso en él, cómo significó la esperanza y la ruina para la gloriosa Atenas.¹⁶⁷ Aquí se versará de él sólo como personaje de *El simposio*, como instante en el drama.

Alcibíades irrumpe. Con él culminan los tres discursos de lo αἰφνίδιον, sumándolo a los aristofáneo y socrático. En cada uno de estos discursos hay una estatura de la irrupción. Martha Nussbaum en su libro *La fragilidad del bien*, al hablar de Alcibíades, discrimina justamente su subitánea condición del *exaίφhnēs* (249).

Con su entrada, los circunstantes ríen, pero él los increpa. No ha venido a hacer reír, sino a hablar seriamente. Con su ingreso, el amor retorna al mundo de los hombres, baja de las alturas para hablar de dolor. Alcibíades, afirma él mismo, viene a coronar al más sabio y a platicar. Quien lea la entrada del, tan bello, Alcibíades a la luz de una defensa de Sócrates, recordando lo que le hizo a Atenas, pensando como lo hacían los más de su tiempo, aduciendo que él conjuró para enjuiciar a Sócrates, quien lo vea como enemigo de la democracia, obtendrá unos frutos

¹⁶⁴ Para un análisis detallado, vid. Nussbaum 252-263.

¹⁶⁵ Furioso: Aquí, “lleno de furor”.

¹⁶⁶ “Varones, saludos. ¿Aceptaríais a un asaz ebrio como simpote?”.

¹⁶⁷ Para estos detalles, vid. Nussbaum 229.

lícitos. Sin embargo, en este texto se propuso leer del mismo modo en el que se solicitó leer a Aristófanes: Platón bien hubiera podido mofarse de quienes vilipendiaron a lo que él más amaba; empero, curiosamente, los trata con dignidad.

Si se acepta que los discursos vienen ascendiendo, la irrupción de Alcibíades podría tomarse como un malogro, como una molestia, como un trunco porque el amor cae de las alturas excelsas a las tierras inmundas de la humanidad, abandona los terrenos de la filosofía para pasar al grito desgarrado y vital del amor no correspondido. De tal modo lo entenderá quien considere que el culmen del diálogo es la palabra de Diotima y quien, como acostumbró obrar Occidente, venere a Sócrates y sólo a él sobre todas las demás palabras de la filosofía. En *El simposio* Platón enseña que cada arte ostenta su lógica, gira en pos de una verdad, y, desde luego, que cada ser humano está imbuido, incluido, dentro de una lógica con la cual obtiene un saber, una estatura social, una fama y unos resultados íntimos, patéticos. He ahí el logro de Platón, aprehendido de seguro de su maestro: el respeto por cada cosa, por cada empeño, por cada quien.

¿Y si quien ingresa no es Alcibíades sino Diónisos mismo metamorfoseado, tomando forma juvenil y pulquérrima? De no serlo, si en efecto se tratase del *raptor* hermoso, Alcibíades, pues, por lo menos, mémbrese que ingresa ebriaco a más no poder (πάνυ σφόδρα) y que viene de celebrar las Dionisias, luciendo los emblemas del Dios y de las coribantes. Ingresa con él la manía y, muy extrañamente, Alcibíades maníaco quiere dialogar. Para hacerlo, pide que los demás se embriaguen como él, para conversar en la misma lengua, en la misma posición ante la verdad.

Con la irrupción se enseña, nuevamente, que en las reuniones de los buenos, lo inesperado tiene un lugar y se le aplican a Alcibíades todas las leyes propias de la hospitalidad.

Lo *dionysion* es acogido y se inicia un diálogo entre dos modos de amar: para Sócrates, Alcibíades se ha vuelto insoportable: es posesivo, celoso e intenso. Sócrates le solicita un ἔχειν erótico que el noble Alcibíades no está dispuesto a tomar. Entonces, éste último le grita al filósofo, como si Diónisos le hablase a la filosofía: “ἀλλὰ οὐκ ἔστι, φάναι

τὸν Ἀλκιβιάδην, ἐμοὶ καὶ σοὶ διαλλαγή”¹⁶⁸ (213e). De nuevo, se increpa para que se beba, pues todavía los observa sobrios (νήφειν) y ello es inconcebible, “no es permisible para vos” (μὴ ἐπιτρεπτέον ὑμῖν; 213e). No sólo irrumpen, sino que se erige a sí mismo como ἄρχων y pone sus nuevas normas. Alcibíades-Diónisos llega como un autócrata ácrata, a diferencia de la filosofía, que ha de ser *autócrata* en la *encrateia*. Ya era hora de que los comensales estuvieran listos para los κῶμοι; Alcibíades es un nuncio de los κωμασταί que en breve iban a irrumpir en tropel.

Del πατήρ τοῦ λόγου, padre del discurso, que era Fedro, se ha arribado al ἄρχων τῆς πόσεως, al *Arconte de la poción*. Ya ha iniciado la tercera fase del convivio. Le manda servir vino abundante en una cartera a Sócrates mas, simultáneamente, lo reprocha en público: Sócrates es la justa medida, la prudencia suma, nunca se embriaga. Llega este nuevo arconte a exponer el miedo que Sócrates pone como su máxima virtud.

De nuevo, Erixímaco tiene que vérselas con lo *dionysion*; esta vez, ya no ante Aristófanes, sino ante la exigencia de Alcibíades, quien ha brindado por él y por la medicina. Erixímaco, exhorta al recién llegado para que hable también él. Ha llegado una nueva dinámica: de la alabanza a Eros, ahora se alabará a Sócrates. La ebriedad le habla a la sobriedad; Diónisos le habla a la filosofía. De todos los comensales, sólo un ebrio, un maníaco, un despechado puede dar cuenta de él. Nadie más lo ha entendido, nadie de entre los presentes, “entre vos”, lo conoce: “οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτον γινώσκει”¹⁶⁹ (216e). Y adviértase que no dice ἡμῶν (de nos, nuestro), sino que señala ὑμῶν (de vos, vuestro). Son los demás quienes lo ignoran. Él, ebrio, habrá de declarar la verdad del ser de Sócrates, su ética, su ἐρωτικὸς τρόπος.

Tal como Aristófanes leyó la verdad patética de Erixímaco, Platón obrará con Alcibíades. Siempre es otro quien puede dar cuenta de la verdad íntima, el otro lee, el otro interpreta. Si hay un verdadero philólogo, un vera hermeneuta de Sócrates, es Alcibíades. De nuevo,

¹⁶⁸ “No hay, dijo Alcibiades, para mí ni para ti, posibilidad de intercambio”. La traducción reza “reconciliación”, pero el verbo διαλάσσω, de donde διαλλαγή, supone intercambiarse cosas (también afectos).

¹⁶⁹ “Nadie de entre vosotros lo conoce”

hermeneusis sólo puede hacer quien está comprometido con lo que lee. Para el mundo hodierno, y se insiste aquí en ello, la *hermeneusis* ya no tiene como asidero de objetividad al ἔρως sino a la verdad positiva del método científico. Para Sócrates, un determinado modo de la pasión era el punto de objetividad última.

Así pues, que, dolorido, Alcibíades procede a declarar (δηλώσω) las conclusiones de su *hermeneusis*. Primeramente, acusa a Sócrates de su atoría. Nunca está donde dice estar, sus palabras son mutables (214d), es imposible de asir, lo cual quiere decir, que es difícil de comprender, pero, sobre todo, de someter. Es indomable e incomprendible.

Curiosamente, en vez de reconocerlo, Sócrates se enoja o se asusta, no quiere quedar en ridículo, pareciera temer la risa de los demás o, quizás se tratase de otra de sus ironías. Para Sócrates, su vida, la vida en general, es un asunto serio y no quería —supuestamente— quedar en la condición expuesta de lo καταγέλαστον.

El filósofo pudo suportar el discurso de Aristófanes, defensor de la risa, pero esta vez, un amante suyo expondrá los aparentemente trapos sucios de un personaje puntual. Resulta que en vez de ridiculizarlo, Alcibíades describe, perfectamente, herido de amor, la ética socrática. “Τάληθῆ ἔρῳ”¹⁷⁰ (214e), le advierte y le declara: develará la atoría socrática de óptimo modo, sólo como un *hermeneuta malferido* de amor puede hacerlo. Alcibíades reclama desde lo que esperaba, pero, al hacerlo, ensalza a Sócrates porque al no recibir lo que anhelaba, sugiere qué es lo que Sócrates anhela para Alcibíades, para cualquier ser humano.

Alcibíades hará una σπουδαιολογία de Sócrates. A esta σπουδαιολογία, se la puede denominar, *hermeneusis* ética y patética. Así, estas palabras irreverentes, doloridas, en vez de dañar, dignifican a Sócrates. La irrupción de Alcibíades no consistirá en ningún trunco, sino, justamente, en una perfecta descripción de las consecuentes vida y ética socráticas, comprometidas fielmente con el ἔχειν que aprendió de Diotima.

En primer lugar, Sócrates no se deja leer, no se deja agarrar. En segundo lugar, no se embriaga, el vino no produce mayores efectos sobre él. Ha superado a Diónisos. No se abandona a sus pasiones excesivas y

¹⁷⁰ “Diré asuntos verdaderos”.

nadie puede abusar de él. Alguien podría decir que lo dionisio le está vedado a Sócrates, pero, de repente, Alcibíades lo compara con un Sileno, acólito del dios vinal, uno mucho mejor que Marcias y que la música bella de su flauta (215b-d). Será un Sileno que no precisa de flautas para encantar, es un feo sileno autosuficiente.

No lo compara con el sileno por feo, sino por bello. Inclusive el cuerpo de Sócrates es atopía: no hay que mirar su apariencia, sino su belleza, escondida en otro lado, belleza que sólo pueden detectar los perspicaces. Al igual que lo *dionysion*, Sócrates embriaga y no a uno, sino a todos quienes lo escuchan. Sócrates es irresistible, justamente, porque no se sabe dónde está. Embriaga cuando se lo escucha, no cuando se lo ve. Son sus *logoi* miríficos. Sócrates es como el mejor vino para los mortales, él embriaga de amor por la belleza.

El *malferido* de amor se reprocha no poder sentirse en control sobre sí mismo cuando lo ve y escucha. El reproche está en que al ver a Sócrates, Alcibíades se arroba, cae en manía como las coribantes (215d). No suporta haberse enamorado porque amar quiere decir perder la condición de realeza, de dominio. Sócrates turba el alma, derrumba, destruye. Alguien podría recriminarle al joven pulquérrimo que hasta allí demuestra bien la lógica de la seducción socrática, puesto que se ha dicho que para la filosofía, el primer paso está en derrumbarse a través de la pregunta, pero que no es capaz de dar el último paso luego del derrumbamiento necesario; ello porque, acaso, no ha podido entender lo que Sócrates quiere de él.

Pero Alcibíades sí sabe qué quiere Sócrates, entiende cuál es el ἔχειν de la carencia. Alcibiades dice que él sabe que no cuida de sí y que se ha metido con la política ateniense, le teme a su propia vejez, virtuoso, sentado al lado de Sócrates sin querer nada de nadie, bastándose a sí mismo, disfrutando de la amistad filosófica.

Alcibíades no quiere ser autárquico al modo socrático, no quiere el erótico ἔχειν de la carencia, él quiere ser el amo, poseer al otro. Amar le arruina los planes, porque queda en posición de amante, no de lo amado. Alcibíades quiere al Eros puro, sin revestimientos de φιλία, no quiere volar a las alturas solitario en un éxtasis místico, anhela arrastrarse traviesamente en tierno abrazo, gozando del placer del cuerpo. Quiere que Sócrates sea su amado mientras él sea el amante, pero sin perder el control. Ello resulta imposible, él es más joven y, además, Sócrates no quiere lo que él quiere. No hay διαλλαγή entrabos y él lo sabe.

Alcibiades lo ha entendido todo: ha leído bien a Sócrates, sabe para qué usa Sócrates a la φιλία, con qué se ha comprometido hasta el final, sabe de su coraje y de su franqueza. Alcibíades comprende lo que Foucault declara en su *Historia de la sexualidad*: “Pero si Eros es relación con la verdad, los dos amantes no podrán reunirse más que a condición de que el amado, igualmente, haya sido conducido a la verdad por la fuerza misma del Eros” (Foucault 2011c 259). Y ese encuentro erótico-amistoso que no es de posesión sensual sino de fruición mística de lo bueno, es lo que Alcibíades no quiere aceptar y no puede soportar.

Con sus palabras doloridas ya no pretende tenerlo, sabe que es vano empeño, pretende declararlo, exponerlo y, al exponerlo, entre rencores y descripciones, le explica a la posteridad, tan bien como lo hizo Diotima para versar de la eternidad, qué es un filósofo en la cotidianidad, en su relación con los demás humanos. Sin embargo, entender el significado indecible de Sócrates no obliga al *malferido* a querer lo que Sócrates quiere.

El lector Alcibíades, el descifrador Alcibíades, lee con su propia demanda amorosa. A diferencia de como el pío lee las sagradas escrituras para descubrir en letras ajenas qué quiere su dios de él, Alcibíades hace hermenéutica, desde luego suponiendo una verdad en Sócrates, mas él le impone su voluntad a lo leído, no retrocede ante su propia demanda. Alcibíades quiere ser el amo de la verdad-Sócrates, gozar con la verdad-Sócrates, envanecerse ante el mundo con el dominio de la verdad que todo el mundo desea y ama. Quiere hacer de Sócrates su emblema, como muchos hombres hoy se pasean con mujeres hermosas, en automóviles lujosos, para que la sociedad los admire-invidie.

Alcibíades leyó al filósofo, más para ver cómo se servía de él que para entender su lógica y seguirla, anheló acoplar la lógica socrática a su propia demanda amorosa. El amante, usualmente, lisonjea y corteja, lee los deseos de su amado, para obtener una satisfacción jactanciosa: para yacer con quien desea, para exhibirlo como emblema, para obtener un estatus social o económico, etcétera.

En ese sentido, Alcibíades le hubiera dicho a la verdad: “¡Ven, déjame que goce de ti y nada te faltará!”, mientras que un místico le dice a su dios: “¡Verdad, haz de mí lo que quieras; soy tuyo y ya nada me falta!”. Sócrates, en cambio, a diferencia de ambas posiciones, le dice a quien lo ama, a quien lo lee: “No hay más texto en mí que este: ¡goza de ti, eres tuyo, te perteneces! ¡Dentro de ti yacen el amante y lo amado, no

precisas de nada más! ¡Dentro de ti, efímero, yace la cintila de lo eternal!
¡Yo, Sócrates, no soy la verdad; la verdad, caro amigo, subyace en cada
quien. Conócete y la verás!”.

Alcibíades no resiste que Sócrates, sin siquiera querer poseerlo, sin
querer dominarlo, lo haya dominado ya. “La ironía amorosa de Sócrates
consiste evidentemente en fingir haberse enamorado hasta que aquel a
quien ha requerido con sus atenciones, gracias al giro propuesto por la
ironía, se enamora a su vez” (Hadot 2006 94-95).

Sócrates, por el contrario, en vez de leer al amado para beneficiarse
de él, para usarlo, lo lee para que él mismo, el amado, se disuelva y, en
vez de ser usado, goce de lo bello, goce de lo divino. El filósofo se apropia
del tradicional lugar agencial del amante, del ἐραστής, para tornarlo
en posición de maestro, invierte los papeles (Foucault 2001c 260-261).
Sócrates quiere fruición; Alcibíades, uso hedonista. La φιλολογία filo-
sófica se fruye, no usa; por eso no gasta ni desgasta, ama la libertad y la
suficiencia, detesta la vigilancia, el poder y las instituciones que le dicen
a los demás qué ser o qué hacer. El Eros simple se expresa con asimetría,
la φιλία iguala y deja en igualdad de condiciones, en posibilidades soli-
tarias de ascenso y de gozo.

Alcibíades no puede contenerse ante Sócrates, llega desbaratado,
y, así, pierde la esfericidad y autosuficiencia jactanciosa del amo que él
quiere ser para sí, para Sócrates, para los atenienses y para los persas.
Alcibíades ansía asir al mundo, devenir un κοσμοκράτωρ para gozar del
mundo (para no tener que decirlo en términos ramplones). Sócrates lo
increpa para que se asga de sí, para que goce de la carencia que lo haría
autosuficiente. Foucault lo expresa así:

Los que se han enamorado de Sócrates; siguen sus huellas, buscan se-
ducirlo, querrían que les acordara favores, es decir, que les comunicara
el tesoro de su sabiduría. Están en posición de erastas y él, anciano de
cuerpo, poco agraciado, en la posición de erómeno. Pero lo que no
saben, y lo que Alcibíades descubre en el transcurso de la famosa “prue-
ba”, es que Sócrates no es amado por ellos más en la medida misma en
que es capaz de resistir a su seducción; lo que no quiere decir que no
sienta por ellos amor ni deseo, sino que se ve llevado por la fuerza del
verdadero amor y que sabe verdaderamente amar a lo verdadero que
hay en el amor (Foucault 2011c 261).

Sócrates tiene el poder (216c) por no tener nada y por no ceder su autosuficiencia mientras que Alcibíades tiene que reconocer que ante el filósofo amado, él pierde el poder que anhela tener. Esto lo retuerce, lo perturba hasta los tuétanos. Las diferencias entre las dos maneras de entender el ἔχειν se muestran en las siguientes afirmaciones:

Mientras que Alcibíades dice de Sócrates, “ὥστε οὐκ ἔχω ὃ τι χρῆσωμαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ”¹⁷¹ (216c), lo que suele traducirse como “no sé qué hacer con este hombre”, pero, en realidad, allí está revelado su ἔχειν, ahí está el verbo ἔχω: debe, en este contexto, traducirse: “no tengo de qué valerme, no tengo lo necesario para servirme, para extraer una utilidad, con este hombre”. En términos más ramplones, Alcibíades está encartado, no desea obtener la χρεία posible de Sócrates porque tiene que abandonar su ἔχειν. Alcibíades se muestra como carente, su carencia está en querer tener por fuera de sí, en saberlo y en no querer ceder. Alcibíades no sabe qué hacer con Sócrates porque sólo entiende a la χρεία como el hombre vulgar, porque sólo la cavila como uso. Alcibíades no sabe qué hacer con Sócrates porque sólo quiere usarlo para sí.

Alcibíades pareciera olvidar —aunque lo sabe plenamente— que no por encerrar a Juana en una torre, y evitársele el contacto con el mundo exterior, pese a liarla con grilletes y cadenas; inclusive, aunque se la estuprase, no por ello Juana va a amar a su captor.¹⁷² Ninguna flor florece a punta de obligaciones y demandas. El amor, como la flor, florece con espontaneidad, porque sí. Recuérdese el discurso de la Pastora Marcela en el libro del Ingenioso hidalgo.

Unas líneas más abajo, en cambio, Alcibíades versa del ἔχειν socrático, cotejándolo con el suyo propio: “τὴν δύναμιν καὶ θαυμασίαν ἔχει” (216d), “tiene un poder asombroso”. Así, el feo Sócrates, al no tener se tiene y por eso admira mientras que él, el bello de apariencia Alcibíades, al querer tener no se tiene. El poder del filósofo, del virtuoso, consiste en que, al gozar constantemente, al fruir de la belleza todo el tiempo, no se

¹⁷¹ La cursiva es del autógrafo.

¹⁷² A no ser que haya alguien que quiera ser dominado, que quiera ser raptado, golpeado y estuprado. Del masoquismo y de la neurosis, del goce, se ocupará el psicoanálisis.

deja seducir para ser usado. El filósofo deja de ser objeto de uso para ser agente de fruición de sí, de lo divinal que en sí puede advertir y gozar.

Sócrates produce horror porque le recuerda al mundo su falta, su carencia, su estulticia, porque alecciona acerca de que no hay plenitud y avisa que el ser humano se jacta de tonterías al querer sólo tener y, por ello, alejarse de sí y no tenerse. Sócrates horroriza a quien no quiere saber de sí, a quien no se quiere encargar de sí, porque, cuando cada quien se mira a sí mismo se ve incompleto, fragmentado, efímero.

Este será tema harto común en todas las escuelas helenísticas. A Sócrates hay que abrirlo y verle el interior para comprender su hermosura: ¿Qué se halla dentro de él? ¿La plenitud de la falta, de lo femenino, de la carencia!¹⁷³ Sócrates desprecia, no porque se sienta mejor, sino porque goza de lo mejor. Le recuerda al mundo el teatro vano de la humanidad. “ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἀξία καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι”¹⁷⁴ (216e). Las conquistas humanas, las κτήματα, son vanas; el único κτήμα que vale, que tiene, es la conquista de sí. Ya se dijo de esta adquisición con Diotima. Nada somos, pero podemos ser alguien. Hacia ello apunta toda la *philología* filosófica.

Sócrates, resulta ominoso para quien se siente jactanciosamente divinal, para quien se estriba en la perfección y para quien se las da de pleno.

¿Cuál es el valor del desgarrado Alcibíades? Primero, ama y codicia. Es un humano común y corriente, obnubilado por los emblemas de su cultura y de su tiempo. Él le recuerda a la posteridad que el amor no es abstracto, sino que es vivido por un ser humano sumido en una lógica determinada, en un contexto determinado y que, desde luego, ese humano padecerá dependiendo de la verdad en pos de la cual gire su propia lógica; o, en otras palabras, de acuerdo a lo que desee, de acuerdo a su demanda amorosa.

Alcibíades le recuerda al lector el patetismo. Los seres humanos somos afectados. Pero, además, le recuerdan al lector la libertad humana. No por entender a Sócrates ha de quererse lo que Sócrates propone.

¹⁷³ Aquello a lo que el obsesivo le teme y a lo que el histérico señala.

¹⁷⁴ “Estima, al contrario, que todos estos bienes no valen nada y que tampoco nosotros -os lo aseguro- somos nada”.

También puede quererse al mundo, a sus veleidades y jugársela en su ruleta rusa.

Alcibíades es mundano hasta las últimas consecuencias. Mientras Sócrates es un místico, advierte a la manifestación de la pulcritud en todo, en cada ser, en cada cosa, en cada instante, Alcibíades ama como aman los hombres de a pie: considerando único al ser amado y pensando en la realización de su amor en la mundanidad del mundo. Alcibíades valora eso que Sócrates llamó la habladuría mortal; para aquél, el mundo merece ser vivido con lo que los humanos han producido y tienen para dar, aunque sea vano, aunque no dé más resultados más allá de la vida. Para Alcibíades, la vida es el ahora que grita.

Increíblemente, esos celos, ese intento de poseer, esas ganas de usar, van a derivar unos siglos después, depurados, en la lógica del amor cortés. Aunque hay motivos políticos, económicos y religiosos de por medio, claro está, el amor cortés se estriba, además de en la mirada de un dios ante el cual los amados se juran amor hasta la muerte, en la idea de posesión del otro. En el amor cortés se cree que el otro es único, como piensa Alcibíades, pero también, que el otro es propiedad de quien ama, una vez se ha correspondido el amor.

A propósito del amor furioso, nos dice Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien*:

El discurso de Alcibíades es una historia de amor; pero no *una* historia de amor, sino la historia de Sócrates y del amor que por él siente Alcibíades. Cuando se le pide a éste que hable sobre el eros, decide hablar sobre un individuo. No puede describir la pasión ni su objeto en general, ya que su experiencia amorosa se reduce a un solo caso, en relación con un individuo que, para él, es distinto de cualquier otro en el mundo. Todo el discurso es el intento de comunicar ese carácter único (255).

Para Alcibíades sólo importa su *hic et nunc*, su aquí y su ahora patéticos, su historia y las evidencias que tiene sobre su historia. El amor es único, es irrepetible, y en cada hecho se juega la vida entera. No hay un más allá, sólo existe un imperativo que empuja a la satisfacción instantánea. Alcibíades será retomado por el Romanticismo, en buena medida. En Alcibíades también hay un tipo de conocimiento, casi

anacreónico, casi caváfico, casi nietzscheano y Platón se lo reconoce, así no sea el que quisiera Sócrates para él (Nussbaum 259-260). Para Alcibíades, el amor duele, se siente como una mordedura de serpiente, tiene algo ominoso. Para Sócrates, el amor no tiene por qué doler. El padecimiento adviene conforme con la posición que cada quien tiene ante la verdad, ante la demanda y el deseo. El amor para el joven es inmoral y urgente, afectado y ambicioso. Él quiere saber del goce sexual de Sócrates, no de su goce metafísico.

Alcibíades es piel sensible, es deseo de sentimiento, es hedonismo, encarna el engraido deseo de poseer y gobernar locamente. Sócrates es piedra y petrifica a los demás (Nussbaum 264). Alcibíades adora el juego de las ínfulas, de las cintilas de la cultura, es glamoroso y vive para lucir y para jugar entre los lucidos. Sócrates es casi un monje, no siente curiosidad hedonista por lo mundano ya; su curiosidad es excelsa. Su pene no se irgue ante los fulgores, sólo se interesa por un mundo lleno de φιλία, no de ἔρως crudo. Alcibíades recuerda que el ἔρως crudo no se deja *aphiliar* y que también el pene tiene derecho a erguirse, que la piel tiene derecho a sentir, que los gemidos y los paroxismos son lícitos. También esto es una petición femenil, no provenientes de una vieja pitonisa, sino de Afrodita, de toda doncella núbil, de toda mujer ganosa. ¡Pene, írguete, goza del mundo y goza del placer! ¡Ya vendrán los consuelos de las vejeces de Diotima! ¡Ahora que eres joven, goza! Y, si llegas a viejo y todavía quieres y puedes, goza y deja que gocen de ti!

No todo puede ser gobierno y templanza, se evidencia con Alcibíades; en la vida también debe incluirse la παρανομία erótica, incluso así estrague.

...

Bien, hasta aquí el esfuerzo por examinar las diferentes partes de *El simposio*; cada momento, cada discurso, contiene una φιλολογία de la que pudo establecerse, detallarse y versarse. Ahora, enúnciense en su generalidad, ya sucintas, las φιλολογίαι deducidas.

Conclusiones

Ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως

Πλάτωνος. Ἀπολογία Σωκράτους. 17d

Sencillamente pues, extrañamente tengo en este momento [el derecho] de la palabra.

Platón. *Apología de Sócrates*. 17d

Sed quid ego alios? Ad me ipsum iam revertar.

Ciceronis. *De senectute*. XIII, 45

Pero, ¿por qué tengo [que referirme] a otros? Ya es hora de que vuelva sobre mí mismo.

Cicerón. *De la senectud*. XIII, 45

Generalidad *philológica*: hacer saltar el corazón del hombre

¿Puede, luego de lo dicho, hablarse de una φιλολογία única en *El simposio*? No. Realmente, puede y debería precisarse tal inquisición, más bien, pues se evidencian en el texto varias φιλολογίαι.

La φιλολογία podría entenderse como un concepto multívoco en potencia. De hecho, más que como una categoría, ha de tratársela como posibles disposiciones vitales, como posibles aperturas y tendencias. Justamente, aquí, el autógrafo se sirve de la polisemia —o de la imposibilidad de precisar una sola nominación, que es casi lo mismo— para proponer las diferentes modalidades de algunas φιλολογίαι que pueden verificarse en *El simposio*. No se pretende en aqueste apartado una repetición de la amplia definición que se concretó con pausa y arduidad en el apartado segundo. Allí se mostró, con algún modo, qué puede cavilarse como φιλολογία (y por qué se habla della como φιλολογία en potencia) para explicar de qué φίλια se trata cuando la filosofía (platónica), se

sirve del término. En este punto puede el lector esperar hallarse apenas ante alguna sucinta catalogación que signe la lógica de lo que antes se amplió y detalló. La enumeración que atestiguará el lector pudo, desde luego, ser conformada de otro modo, mas, al tener que elegir un aspecto de la φιλολογία, necesariamente había que referirse a algunas otras acepciones o tendencias que la implicaban o que ayudaban a definirla.

Empiécese por un ámbito general de φιλολογία para ir concentrándose en las especificidades *philológicas* de *El simposio*.

Sólo hasta el capítulo tercero pudo concretarse que la φιλία recoge y pretexta toda la moral filosófica —concepuándola la filosofía platónica para acogerla y amonedarle su propia moral—, por lo que puede hablarse de una φιλία especial de la filosofía en cuanto ésta se ejecute, se elija y se haga tender bajo los intereses y la moral filosóficas. No importa mucho para el entendimiento de las presentes letras la definición de hecho histórico ni se precisa del contraste de cada palabra de *El simposio* con algún *factum* o documento externos a él. Para lograr este cuerpo literal (que, como todo texto no puede más que ser un espejismo, sensación de sentido puesto que lo constituyen unos cortes y una ilación), se consideró que *El simposio*, en sí mismo, consiste en un marco de intención y de verdad (Sánchez en: Arboleda y Castrillón 2015 135), en un fenómeno *philológico* para el lector incumbido.

Si hubo en los λόγοι que concretan a *El simposio* una cura para cada palabra, una meditación previa de lo que debía decirse y hacia donde el sentido debería propender; si aconteció pues una φιλία que tendía hacia la cavilación de cada lexis y que determinaba a cada lexis, a aquélla actitud cuidadosa puede llamársela sin timideces ni reparos φιλία platónica. Desde luego, esta inicial manera de entender al concepto cabría lícitamente en cada otro texto de su obra y de cualquiera otra obra humana. Pero, para que hubiese texto (en lengua greca se lo denomina κείμενον, yacimiento), debió preceder una φιλολογία: tanto entendida como un amor por las palabras así como un medio amable para transmitir sus sentidos.

En este primer momento, todavía muy general, (y que puede equipararse a la causa estética de todo empeño humano por componer), φιλολογία puede entenderse tanto como un cuidado por construir el texto (el marco en su plenitud) así como las ganas o la pretensión por lograrlo. Así entendido, φιλολογία quiere decir, inicialmente, tal como

se aseveró desde el apartado segundo, tanto φροντίς como ἐπιμέλεια que tienden a la concreción del escopo platónico: causar una obra coincidirá con acabarla, siendo así una consecuencia de una intención particular. Hay una φιλολογία platónica, que puede denominarse ahora de autoría. Φιλολογία supone, en este momento, deseo de composición, de *poiesis*. En *El simposio*, como en todo texto, puede suponerse un empeño de autoría, de ἐμποίησις.

Aquella íntima φιλολογία produce necesariamente un resto: la obra misma, vestigio de una intención *philológica*. Nada obsta para declarar también a la φιλολογία como un deseo por restar.¹ El autor pues, al elaborar su obra, al dedicársele, deseó que un ignoto lector o intérprete acudiese en su rescate. Toda φιλολογία será, así, al menos, una ofrenda -o un desembarazo- al menos para Otro (aunque no se destine originalmente a otros, tal como cuando Heráclito legó sus obras, si es vero lo que se historia, a Artemis abscondita en su templo). Así, de algún modo, toda φιλολογία confiesa ya una cualidad sociativa, un anhelo de hacer entender una consistencia, un marco de verdad, ya un un saldo, un desencarte. Y, desde luego, toda φιλολογία puede solapar también un deseo de tiranía, de imposición de la verdad. Para muchos, hacerse entender acarrea un anhelo de que los demás asuman aquella contundente sensación de verdad que tuvo el entendido. Se dijo en alguno de los apartados anteriores de qué modo puede entenderse al nomoteta de *El Cratilo* o al rey filósofo de *La república* como una muestra de la verdad hallada y de la licencia para coordinar y regir al mundo de ahí en adelante.

Mas he aquí que, por otro lado, la elaboración de una obra, aquesta primera manifestación de una φιλολογία pasible, supone inicialmente un empeño, una aceptación de la propia finitud (vital o potencial), así

¹ Restar aquí se entiende como dejar un resto, una evidencia. En ese sentido caben las siguientes acepciones que da el DRAE:

1. tr. Sacar el residuo de algo, separando una parte del todo.
5. tr. p. us. arriesgar.
6. tr. desus. Dejar a alguien detenido o preso.
7. intr. quedar (|| permanecer en el mismo estado). En todo lo que resta de año.

como la existencia de al menos Otro de quien se espera que dignifique el despojo o a quien se quiere colmar o de quien quiere desembarazarse el autor. Legar puede llegar a ser, no sólo anhelo de tiranía, sino aceptación de la finitud y de la parvedad.

Especifíquese: aqúeste lector o receptor de los sentidos, aqúeste rescatista es necesariamente un lugar presunto, una *conditio sine qua non* la obra no podría siquiera emprenderse. La presunción del lector, dese incumbido que habría de contemplar y justificar la obra es quizás el sustento general de la φιλολογία de un autor. Aqúeste particular afán *philológico* de autor consiste en la irremediable postergación a través del sentido, de los esfuerzos del autor, a otro.

La filosofía misma, el ἔρωξ *aphiliado* de la filosofía, acarrea, si se le cree a *El simposio*, el ansia de inmortalidad de todo mortal. No hay más inmortalidad que la ofrenda a aquel Otro. Platón escribió porque supo, por un lado, que su maestro había muerto y, por otro, porque supuso para él mismo análogo destino. Acaso la inmortalidad mística, el gozo de lo divino, no pueda más que ser íntimo, pero el sostenimiento del sentido ha de ser por fuerza social, técnico, codificado. De no haber pensado en la muerte de su maestro y hasta en su propio fenecimiento, en las limitaciones para recordar o para difundir una obra cualquiera, quizás no hubiese escrito nada. De algún modo, el texto platónico se estatuye como un manifiesto de la vida, obra y enseñanzas del maestro y, en segunda medida, como un manual que debía interpretarse y meditar para luego tender y ejecutar la virtud magistral. La φιλολογία platónica puede entenderse como un rendimiento de cuentas de la vida del maestro para que, a su vez, los demás se propulsasen hacia Otro.

No se confunda ahora el ignoto lector, no puede tratarse la φιλολογία de un derrotado pesimismo. Ha de suponerse alguna esperanza en la ofrenda para emprender una obra, pese a las contingencias y a las penurias de la vida, pese a la finitud. A aquél Otro presunto, a aquellos otros presuntos, debe presuponerseles también una buena fe, un deseo de salvación de la obra. Debe creerse en la dignidad del sentido y en que los “demás”, (aquellos destinatarios específicos a quienes la obra se dirige), harán todo lo posible por salvarla, por trabajarla; para ello se precisa de la simultánea inclusión de una culpa y de una esperanza. El lector laborará en la obra, la acogerá, si él mismo cree que debe y que puede salvarse. Para escribir, se precisa de una esperanzada φιλολογία que crea

en la educación como la lábil esperanza en la siembra de la simiente en el ánimo de las generaciones futuras de que lo humano es sacro para lo humano y que toda obra merece respeto.

Pueden signarse tentativamente dos φιλολογίαι: una, la del autor que presume al lector incumbido, al Otro que dignificaría el legado. La otra, la del ser humano esperanzado en una unión y en un gozo con lo divinal, φιλολογία mística y filosófica. Aquélla, social, educativa, la cual estatuye a la obra como un manual. Ésta, íntima. La conjunción y aplicación de ambas permite que diversos hombres de diversas épocas puedan alcanzar la φιλολογία mística, al leer y entender. Podría aseverarse acaso ingenuamente que Platón, que la φιλολογία de autor, quizás no fuese su objetivo último, sino la posibilidad de legar la experiencia de la vida del maestro que luego, cada lector incumbido, podría asumir y dignificar. Platón no aspiraba a encarnar la noción hodierna de autoría. Pudiera conjeturarse, mejor, a la obra platónica como una base que los integrantes de los círculos platónicos y los estudiantes de la Academia pudieran comentar y enriquecer con las enseñanzas místicas del “platonismo”; al menos, así parece pensarlo también Giovanni Reale (31).

Toda φιλολογία, al ser necesariamente social, al sobrepasar al hecho íntimo, supone elaborar con una τέχνη, ejercitarse en una disciplina, en una τελετή. La φιλολογία, al menos para la filosofía, supone el ejercicio en una τέχνη de quien sabe que va a morir pero, a su vez, de quien aspira a vivir del mejor modo posible mientras acontece el inexorable fenecimiento. La φιλολογία, al menos la del Platón autor, es también un intento por luchar contra el olvido. La φιλολογία así entendida no puede más que demostrarse como histórica.

La φιλολογία platónica, como cualquiera, se dirige a otro, espera del lector. La responsabilidad del lector, la lectura de una obra, acarrea el acceso al deseo de un marco, deseo de un autor, deseo de dejarse llevar por su φιλολογία. Se verifica también una φιλολογία del lector intérprete; en el caso de lo que esperaba Platón, debía existir un lector serio, un intérprete anhelante por filosofar. Para salvarse, el lector ha, a su vez, de salvar a Platón o, al menos, a su Sócrates. Cada momento del texto,

cada uno de sus episodios, todo lo que allí acontece² es producto de esta gran φιλολογία inicial del cuidado, de la intención de Platón, el autor. El lector accede en primera medida al marco *philológico* de un autor, a un marco de verdad, y, al hacerlo, evidencia y dignifica dicha φιλολογία. La primera dignidad del lector yace en la destinación de tiempo, de su ánimo genuinamente incumbido, para navegar en los vestigios de su deseo. Para el lector, se trata de una φιλολογία que desea la navegación por el deseo del autor. Pero leer no es simplemente divertirse, pasar el tiempo. Casi nada en la vida arriba llano a las manos: la φιλολογία del lector precisa de labor tanto de interpretación como de incumbencia: leer implica laborar, por un lado, tratar de entender qué hay allí, pero, además, abrirse para ser afectado, lo cual no necesariamente significa creer absurdamente todo lo que se lee. El lector elucubra para devenir otro.

Dos hipótesis principales podrían exponerse con respecto a la φιλολογία del autor Platón: la intención platónica supone narrar un hecho verídico que se rescata gracias a la tradición oral o, por otro lado, puede aseverarse que se trata de un texto de ficción con intenciones de consistencia a un *corpus* filosófico con finalidades educativas, políticas y místicas. Quizás la verdad desta φιλολογία fuese una, la otra o quizás hasta cumplierse ambas. No importa ahora. Tenemos las letras; ahora, forjémonos a nosotros mismos disolviéndonos en aquéllas. La pretensión deste trabajo (entiéndase como la φιλολογία de quien escribe aquestas letras) no descansa en el interés de demostración ya de lo uno, ya de lo otro, sino en la declaración de que, independientemente de lo que haya sucedido en el ánimo platónico, la primera gran φιλολογία evidente de la que puede versarse lo es en cuanto se la supone como voluntad de narrar, volición de legado. El empeño deste trabajo consistió en tratar de desentrañar algunos aspectos de la φιλολογία específica de *El simposio*, de la intención de Platón en aquellas letras. Φιλολογία entonces no querrá decir sólo deseo de creación sino también inten-

² Acontecer en un texto consiste en la moción que el lector genera en sí al ir leyendo, al trabajar interpretando; Borges lo llamaba, aludiendo a Croce, el momento estético. Desde luego que puede entenderse al “acontecimiento” en los textos dramáticamente: cada acontecimiento es un episodio, un marco semántico.

ción, deseo de transmisión de sentido y de afectación. Las letras en sí mismas consisten en el vestigio que demostraría una voluntad. ¿Hay letras? Ergo, hubo alguien tras ellas sostenido por una volición de interpretación y, por ello, de entendimiento.

Cada obra es un marco que determinará la intención desentrañable. Así, no puede deducirse la misma noción de justicia, por ejemplo, en alguno de los libros de *La república* que de *El contrato Social* de Rousseau. Toda φιλολογία del resto, de la obra, es un marco de verdad y se esperaría que cada lector incumbido pudiese, al menos, acercarse lo más posible al imposible cierto desentrañamiento. “Εγὼ μὲν ὁ συγγραφεὺς, ἀπὸ μιᾶς πλευρᾶς ἐργάζομαι· σὺ δὲ, ἀναγνώστα, ἀπ’ ἄλλης. Ἴδοῦ ἐδῶ λοιπὸν ἡ ἐπιθυμητέα κοινωνία μας”.³ De cierto modo, leer es rozar la mano del autor y, escribir, soñar con el calor de los dedos cercanos del lector. Asíntoto pacto, el más digno y único posible para los seres a quienes les pasan las edades.

La φιλολογία específica de *El simposio*, si se comienza por recordar la voluntad del autor por expresar algo, por luchar contra el olvido, por intentar mantener un modo de entender el mundo, parece tener que ver todo el tiempo con Sócrates. El texto completo se plantea ya como un relato de gente que sigue hablando sobre un hecho que hubo sucedido hacía bastante tiempo. El texto muestra el esfuerzo de la posteridad, a través del diálogo, por sostener un acontecimiento vital: la visita de Sócrates al convivio. El convite se releva porque Sócrates estuvo allí. Sócrates dignifica el evento en esta y en toda la obra platónica. Puede sugerirse a la φιλολογία platónica como un intento por sostener a Sócrates y a su verdad *atópica*. Hay un intento en esta φιλολογία por mostrar lo que el verbo historiar, ἐξιστορεῖν, realmente quería decir en la antigüedad.

El simposio declara una añoranza. El hijo de la partera es el agujero negro de casi todos los textos platónicos, en torno a esa figura gravitan todos los hechos, mas *El simposio* está construido dramáticamente de tal modo que desde un comienzo se añora su presencia, ya sea en el diálogo

³ Trad. “Yo, pues, el escritor, desde un lado laboro; tú, entonces, lector, desde el otro. He aquí, pues, cuál es nuestra comunidad esperable”.

inicial de quienes van a referir lo acaecido en el convivio, ya sea cuando los personajes quieren ir a buscarlo, ya sea en el hecho mismo de tratar de entenderlo. La φιλολογία primordial, podría decirse, consiste en el cuidado, en la intención del autor Platón, por hacer que la gente añore a Sócrates, que lo entienda como verdad descifrable. No sólo lo muestra como añorable y como acontecimiento en sí mismo sino que parece ser que toda la obra se explica como el intento del autor por que el lector añore al filósofo y lo quiera para sí como, al parecer, toda la sociedad ateniense luego de su muerte. “¡Quiere a Sócrates!”.

Quererlo (buscarlo) para sí aquí quiere decir que el deseo que pudiera colegirse de las letras es que el lector rescatasta “padezca como él, el autor Platón, padeció”. La φιλολογία platónica, una convocación para padecer. Las letras son una petición retórica de amor. Sólo si un lector padece, si se persuade eróticamente, entonces puede seguir él mismo sosteniendo y postergando.⁴ No hay tradición más que en virtud del sostenimiento de una *pathesis*. Por ejemplo, sólo puede haber cristianismo si el cristiano lee los textos y va a las liturgias padeciendo lo leído y lo atestiguado como verdad para sí, como padecimiento para sí. Cuando lo legado ya no permite padecimiento, sea porque un poder lo desplaza, sea porque los nuevos modos de entender el mundo ya no permiten valorar lo recibido, sea porque el lector no cree en lo leído, entonces la mayoría de los seres humanos suele dejar al texto de lado. Únicamente lo que hace saltar el corazón del hombre es existente para el hombre.

La historia podría definirse como los diversos intentos por hacer saltar el corazón humano, unas veces más mezquinamente que otras. ¿Con qué salta el corazón humano?, ¿qué solicita? Espejismos de verdad, consistencias y marcos de sentido. La φιλολογία platónica, como cualquier otra, también querrá una apertura anímica del lector para dejarse punzar por la verdad de la obra producto desa φιλολογία, del texto en este caso. La aceptación y legitimación de la φιλολογία querrá decir necesariamente dejarse agujonear, dejarse herir... abrirse porque se desea ser herido. La φιλολογία platónica quiere hacer saltar el corazón del

⁴ Tal lo entendieron la religión, la política y la publicidad.

lector, anhela una incumbencia; y toda incumbencia es necesariamente erótica. ¿Qué sentido tiene leer para salir indemne, como si no hubiese habido lectura ni vida?

Bajo las letras platónicas ha de leerse el imperatio subrepticio del autor, “νὰ σὲ μέλλουν τὰ νοήματα τοῦτα”, “incumbante aquestos sentidos”. La φιλολογία lo es como deseo (ἐπιθυμία) de un modo particular de incumbencia. Para Platón no existía el lector objetivo o científico hodiernos, tampoco el lector que busca esparcimiento o abandono del pensamiento serio. Es un invento relativamente moderno eso del lector desentendido y otro bastante antiguo ese del lector que va a olvidarse de sí para disiparse. Cuando se logra la lectura objetiva, casi siempre se asegura el tedio o la desidia. No hay más que ver lo que producen los textos obligatorios a los estudiantes en las universidades: ignoran por qué deben leerlos y, al final, sólo se obtiene un desprecio de las letras. La función del docente, dicho sea con celeridad, ha de ser guiar a los estudiantes, brindarles herramientas con las cuales asir la lectura; es decir, permitir que se incumban. Antes se leía incumbido, como afirmaba Quevedo, (parafraseándolo), “*escuchar con los ojos a los muertos*”, antes se copulaba con los muertos, se cambiaba esencias con aquéllos. Leer era entendido como una συνουσία (una cópula, una mixtión substancial) entre el lector y el legado del autor. Leer incumbido quería decir, salir preñado. Solo con la propulsión de Eros puede educarse realmente.

La φιλολογία de *El simposio* es, desde luego, φιλολογία socrática, conforme con la voluntad del autor. Ninguna letra se aleja ni se extrañía dese propósito. Todo lo que pasa en aquesos sentidos acontece para que el lector tenga que centrar sus ojos en la figura del maestro filósofo, para que lo ame, para que reviva el acontecimiento erótico de Platón y lo haga suyo. Cada sentido que allí se atestigua se sitúa en ese marco dese determinado modo para dar la sensación de que Sócrates tenía que advenir. Es la ilusión en la que deja todo sentido, la creencia en que las cosas van pasando por algo y para algo. El sentido deja al hombre con la intrínseca ilusión de la teleología o del hado.

Platón pareciese haber querido que su intención se multiplicase, que se replicase εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, (*ad aeternum*) porque, con ello, despliegaría a Sócrates en la eternidad de las humanas perentoriedad y contingencia.

Mas he aquí lo interesante en aquestas letras platónicas: aquéllo no significa que sólo exista una φιλολογία platónico-socrática en las letras platónicas, en *El simposio*. Se ha señalado ya bastante el hecho de que Platón en el texto en cuestión respeta todos los otros modos de verdad que aparecen allí descriptos: parece replicar modulaciones, modos de hablar y la jerga particular de cada una de las artes con las que sus personajes hablan.

Así que aunque todo el marco literal consista en una φιλολογία gravitatoria en pos del agujero negro que encarna Sócrates, aquéllo no impide que puedan develarse otras φιλολογίαι que, en suma, lo realzan.

Muéstrense con celeridad algunas posibles φιλολογίαι de las que puede darse cuenta en *El simposio* y que pueden verificarse con más detalle en las letras del trabajo.

Una φιλολογία pasible

La φιλολογία platónica es, en sentido lato, un testimonio, una μαρτυρία de algo que para Platón avino como acontecimiento, como transformación. Nesciente es la posteridad de hasta dónde llega el Platón compositor o inventor y de en dónde comienza el Sócrates histórico. Tampoco sabe discriminar la realidad fáctica de Diótima. Suelen usarse las letras platónicas para intentar conocer y analizar la filosofía socrática y, claro está, que en dicho escopo se verifica una φιλολογία lícita. Empero, dígame también que las letras platónicas son, en sí mismas, la verificación de que las palabras y actos de un hombre influyeron en la vida de otro que no volvió a ser el mismo desde que se encontró con Sócrates. Las letras platónicas todas, aunque esconden muy bien a Platón, lo revelan en lo fundamental: la φιλολογία platónica es plenamente una φιλολογία erótica y conversiva. Platón se halla, si se quiere, más diáfano que todos los demás, revelándose en su propia φιλολογία. Platón amó a su maestro y sus letras son las huellas desa afectación. Sean o no las letras platónicas una fiel “grabación” de los hechos y los dichos del maestro, lo cual no le interesa al autógrafo destas letras, la vida platónica fue, en modo grueso, un intento por configurar una imagen de Sócrates, tanto para sí, como autor, como para la posteridad. La posteridad tiene para sí al Sócrates que dibujó Platón; básicamente, tiene consigo a la φιλολογία platónica. Luego de leer con detenimiento a las letras platónicas, al menos lue-

go de acercarse a *El simposio*, también a *El Lisis* y a *El Fedro*⁵ es difícil aceptar el modo con el que la interpretación ilustrada ulterior separó tajantemente a la *episteme* filosófica del padecimiento erótico. La objetividad platónico-socrática (es decir, el modo con el cual ha de asumirse a la verdad), radica en la afectación como producto y evidencia del entendimiento. Mémbrese que en varios momentos de la obra analizada sentir quiso decir percatarse de algo, padecerlo. El fin último, al menos en *El simposio*, radica en padecer, en iluminarse, en llegar al éxtasis. Padecer bien consiste en haber entendido bien. ¿No es justamente lo que εὐπάθεια quiere decir en el diálogo *El Fedro*? El éxtasis supone un ascenso y un entendimiento. La sensación como percatación y afectación son un modo en el que Sócrates (-Platón) entiende la “objetividad”, el contacto correcto con la γνῶσις a la que la filosofía puede acceder. Hay, pues, una φιλολογία del πάθος al que la filosofía aspira.

El legado platónico no sólo consiste en un testimonio, dígame, histórico o documental, sino, en un modo de vivir y de amar que el autor mismo siguió, que se configuró y quiso para toda la humanidad. La φιλολογία platónica no tiene por objetivo último legar a la *episteme* o al método filosófico, sino, principalmente, alcanzar la presentación de un modo de vivir, un modo de amar, un modo de alegrarse en la existencia que debe evidenciarse y hacerse factible para el lector.

Los textos platónicos no son un manual (en el sentido hodierno del término) en donde se indica cómo proceder con algún dispositivo para saber de dónde se enciende, cómo se usa, para qué sirve cada botón, porque dichos manuales hodiernos sólo permiten un uso y un único dispositivo. La φιλολογία platónica es, desde luego, un testimonio erótico en el cual el lector debe laborar. Enquiridión para el antiguo quería decir siempre trabajo de interpretación y de acción para el lector, para el viviente acontecido e incumbido. Platón quiso que quien leyese sus letras reviviese el “acontecimiento” socrático. La φιλολογία platónica es una petición de amor, de conversión. Tal como lo femenino funda

⁵ Consentimos con lo que plantea Byron León Londoño Sierra en su texto *Manía y creación: una lectura del Fedro de Platón* (en: Arboleda y Castrillón 2015 85-95).

a Diótima, tal como Sócrates fue fundado por Diótima y Platón por Sócrates, los lectores han de ser —al menos es lo que parece que Platón quiso con sus textos; nada supo aquél de hermeneutas contemporáneos— fundados por Platón mismo. En ese sentido, la φιλολογία platónica quiere fundar escuela, ser eslabón fundamental de la cadena de la escuela de conversión a la filosofía, la cual cadena dista de la maniática, magnética y poética que se describe en *El Ión*. Acaso pueda plantearse a la φιλολογία platónica como un escenario para que acontezca, para que se reactualice, un hecho erótico, la iniciación amorosa del lector.

El lector ha de laborar con las letras, lo que quiere decir que Platón solicita un intérprete erótico, un lector incumbido, abierto para padecer. Platón pide, con sus letras yacentes, allí donde ya no está, en ese vestigio plano, letras las cuales en sí mismas constituyen el testimonio de su φιλολογία, que el lector lea *philicamente* aquellos *logos*; es decir, Platón pide una φιλολογία del lector, una apertura para padecer y, entonces, entender del modo más objetivo posible: en el propio cuerpo, en la propia ánima del lector. La φιλολογία platónica en este sentido le solicita al lector que haga de su leer un buen vivir, no que se quede leyendo, escondido de la vida, solapado con el solaz que prodigan las letras. Al contrario, se pide que más allá de las letras, pueda el lector llegar al éxtasis para hacer una *apocalipsis* de sí y comenzar a vivir habiéndose derrumbado y descubierto. Esta φιλολογία no hace de las letras el fin último sino que remite a ellas para que el lector salga dellas. Platón no supo del mundo silencioso del lector ávido. Quiso un lector que siguiera dialogando en las calles de la polis. Ser lector consiste apenas en un paso tangencial, transitorio si se quiere.

Φιλολογία de la remisión o de la hermenéutica erótica⁶

El simposio como obra, entre muchos otros aspectos, plantea entender al *logos* que propone de un modo *atópico*, es decir, con el concepto de la

⁶ Giovanni Reale (por ejemplo en 46) llama alusión de la verdad, (usa el verbo aludir), a lo que aquí yo denomino remisión; así mismo, dice aquél por máscara a lo que aquí yo consigné como σημαίνον y como allende lo metafórico.

atopía socrática. En las letras se revela la dignidad que tenía el logos-palabra como sostén de verdad en la antigüedad clásica. Las letras mismas de *El simposio* proponen un “no estar” como “estancia”, una *atopía*. Se verifica una *φιλολογία* atópica: en primer lugar, quien relata, se supone, no es Platón, sino Apolodoro. El hecho tiene lugar, no en el presente, sino en la palabra, en el logos mismo. El logos cumple la función de poner de presente lo ausente y de permitir la apertura hacia la pasión de la verdad en el sentido. El logos revive y permite a la verdad.

Apolodoro, entonces, le relata a alguien un hecho para revivirlo apasionadamente, pasionalmente, y dese modo, el interlocutor se lleve consigo la verdad (significativa, substancial) del mismo para meditarla, padecerla, vivirla y luego remitirla de nuevo, sin deformaciones. Se trata al hecho del convivio con el respeto con el cual el aedo Homero trató a la ira de Aquiles y el retorno de Odiseo. Los aedos son el inicio de la *φιλολογία* atópica y, de algún modo, el texto *El simposio* se sitúa como una suerte de eslabón poético, entre el hecho que intenta relatarse y los lectores futuros. Casi puede acariciarse, a través de las letras de Platón, a Sócrates mismo. Las letras le abren un asiento al lector para que entre y se ubique entre los demás comensales en la casa de Agatón, lo invitan a que también él ansíe a Sócrates y a que salga, después, a la calle a contarles el acontecimiento vital que atestiguó a sus conciudadanos. El lector asiste —o debería asistir— sobresaltado al convivio. Es justamente la *φιλολογία* atópica la que permite que el futuro cene en el pasado en la casa de Agatón y que escuche, entusiasmado, los diálogos de tantos excelentes seres humanos.

Los participantes del convivio, tal como muestra el texto, constantemente remiten a otros sabios, poetas y conocedores, para dar cuenta de alguna verdad. Sócrates, también remite a Diotima y ella, en últimas, al éxtasis, a lo cósmico. Hay un constante relevo posible de la verdad. Aseverar que *El simposio* propone una verdad atópica para nada quiere decir que no haya verdad en sí, sino que señala un modo particular, estructural, de la verdad misma: la verdad no se está quieta, es imposible asirla plenamente. La *atopía*, en todo caso, signa también que a la verdad puede transmitírsela y entendiéndela de cierto modo como reconstrucción y como remisión. La verdad en sí misma se presenta como moción, como traslación de sentido y posibilidad de afectación. Este es su modo de hacerse universal entre los humanos pero, de igual modo,

es la manera estructural en la que nadie puede apropiársela como única. La verdad no acepta tiranías por su estructura atópica para el hombre. La verdad tiene la estructura de un relato, de un *factum*: es pública (aunque el término político la rebaja: llámesela, mejor, católica, universal), puede ser examinada y transmitida. El vocablo atopía, más que hablar de la verdad en sí, habla de la posibilidad del humano ante la verdad; no puede más que situarse atópicamente ante el presupuesto de la verdad, no hay posibilidad de ser plenamente ni de asir plenamente a la verdad. La atopía describe la condición humana fundamental en su contingencia, en su labilidad, en su finitud, en su imposibilidad y en su perplejidad.

Se explicita una φιλολογία de la atopía en *El simposio*, el *logos* en sí mismo con todas sus características, es señalado y sostenido por el texto con su particular φιλία narrativa: Apolodoro no es Platón, el convivio no tiene lugar en el ahora, Sócrates no habla desde sí mismo. La φιλολογία de la atopía es siempre una excentricidad que pone en el ahora un no-ser, un no-estar, no para desautorizar sino para dignificar y para permitir. Los *logos* son atópicos porque remiten a otro lado siempre y porque provienen de otro lado siempre. Lo único presente es la palabra y su posibilidad de asimilarse en ella, pero nunca permanece en un mismo lugar, no es su escopo.

La φιλολογία platónica tiene una remisión que consiste en tres vías básicas, en tres proyecciones: una hacia atrás, como en la etimología, donde hay que retroceder hasta Diotima y, con ella, hasta lo cósmico mismo. En esta proyección se plantea el ascenso místico. Esta primera remisión va desde la ἀρχή de la verdad, que coincidirá con el τέλος de lo pulquérrimo y primoroso. Con la segunda remisión en un segundo sentido, ha de retrocederse hasta Sócrates mismo, hasta la verdad de sus actos y sus dichos, hasta el conocimiento de la *atopía* que él encarna. En tercer lugar, el autor de *El simposio* solicita una remisión hasta la posteridad. Pareciera ser que la φιλολογία platónica se estriba en el deseo de proyectar a Sócrates hasta todos los puntos y tiempos posibles, proyectarlo hasta todos los átomos del universo, en todos los tiempos, en todas las formas y en todas las dimensiones posibles.

Vienen a la mente ahora las palabras de Jorge Luis Borges, en su ensayo titulado “Kafka y sus precursores”, cuando afirma: “Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro”

(2017 395). Platón pone a sus letras para plantear una especie de cuarta dimensión, de consistencia casi cuántica, donde no se sabe si los elementos estudiados se comportan como ondas o como partículas. Nunca puede asírseles ni determinárseles, sólo observárseles o deducírseles por sus vestigios. Tal acontece con quien desea acercarse a Sócrates; él siempre le rehuye a la aprehensión y la mirada directa. Sócrates es un σημαίνον, un *signum*, en cuanto siempre señala a otro lado de donde se está. Platón se cuidó mucho en lograr este efecto frustrante y descorazonador en sus letras. A esta curia se la llamará φιλολογία de la atopía, de la remisión, del vestigio, del signo. Nada hay más seductor, más erótico.

Esta φιλολογία de la remisión indica, en primer lugar, que el logos importa en cuanto en virtud suya logran con-star maravillosamente las tres proyecciones en *atopía*. Atopía quiere decir constancia⁷ entonces, dimensión en la cual se conjuntan, co-están, συν-ίστανται, Pareciera haber una una excentricidad constante pero para el perspicaz, conforme con la moral platónica, será delusoria: se pone de presente todo el tiempo la verdad a la que el logos siempre le apunta, que el logos como medio procura. Así como Sócrates enseña de la falta, de la tención del no tener, la φιλολογία platónica enseña que la condición del logos que él, Platón, Sócrates, Diotima, proponen, es la de la remisión, la de la signación, la del mostramiento, la de la σήμανσις.

Aquesta particular φιλολογία atópica resulta una petición de hermenéutica por parte del autor: se le solicita al lector que interprete al signo, que suponga en Sócrates un significado que debe ser desentrañado. Aquello sólo puede lograrse con una presunción erótica sobre él, una proyección erótica (de verdad) sobre las letras. Si, luego de laborar (y de elaborar), el lector tópose con la imposibilidad de decirlo todo, de determinararlo todo, y termina sintiendo, en un nivel primario, alguna frustración, el texto habrá cumplido su cometido. La frustración supone ya algún entendimiento del lector deso que debe aprehender de Sócrates. Ahora, tal como obró el filósofo con Diotima, el lector, desbaratado, ha de recogerse en sí mismo y salir a buscar. El texto solicita

⁷ En cuanto que constar, de donde proviene el vocablo constancia, significa también y, justamente, consistir.

que el lector quede en un desbarajuste deseoso, esperanzado porque el desbarajuste sin esperanza moral, sin esperanza en alguna otra plenitud en otro lugar, llevaría al suicidio trágico, como el de Áyax Telamonio, y no al ascenso filosófico.

La remisión, la disolución de la tautología que el logos estructuralmente impone, será la necesaria condición intrínseca del logos mismo, la presentación (poner de presente) de la verdad como señalamiento luego de su suposición. Así como el ἔχειν de Sócrates-Diotima lo es de un μὴ ἔχειν estructural, así mismo el τόπος estructural del logos es la *atopía*, que pareciera dar la sensación de excentricidad pero que al ser una especie de un “no-lugar-específico” quiere simultáneamente decir “en todos los lugares y ánimos”. Acaso φιλολογία de la remisión sea un modo de llamar a la fluencia de los seres humanos y a su deseo particular de querer y de suponer la verdad... mejor, la descripción de los inexorables y flébiles padecimientos humanos al no poder hacer nada más que presumir a la verdad.

Los humanos fluyen, mutan y la verdad permanece universal, intrínseca como lugar en el que el logos los abandona. El logos-palabra no será la absoluta verdad misma sino apenas la mera apuntación, será una vestigio. Espera sólo Platón que sean los humanos quienes quieran acceder a ella, abrirse para ella, pero además serán quienes nunca puedan poseerla plenamente. Platón se cuida en mostrar que la *atopía* supone un tomar en cuenta lo que el observador se encuentra para que lo acoja como fenómeno al cual ha de preciar y desde el cual ha de lanzarse para hallar otra cosa. El fenómeno es ya un vestigio que permite ver algo de lo bello, de lo divo, de lo eternal, mas, es una percatación de que hay un allende. Así, la φιλολογία de la *atopía* consistirá en una apreciación del fenómeno y en un deseo de superar lo que en virtud del fenómeno mismo se atisba.

Φιλολογία de las τέχναι

Es evidente que para Platón no hay un único estadio de la verdad sino posibilidades para su padecimiento y entendimiento conforme se escalona, alcanzando otros estadios. Ascender no querrá decir despreciar los escalones más bajos, sino saber de antemano que la escalera sostiene

todo su peso en los peldaños anteriores, pero que la aspiración no radica en quedarse abajo sino en poder mirar desde lo alto. El cuerpo y su sensibilidad son la base para ascender pero, en sí mismos, también contienen una verdad de la cual hay que aprehender.

Se ha insistido mucho en este cuerpo literal que Platón respeta a todas las artes y a cada estado de la humanidad. Cada una de las τέχναι permite un entendimiento de la verdad y, desde luego, una utilidad particular. No sólo *El simposio* lo muestra sino casi todos los textos platónicos.

Platón es muy cuidadoso, asaz *philico*, cuando hace hablar a los personajes. Imita lo que pudo ser su modo de hablar, su proceder, y, a su vez, el rigor conceptual de cada arte en el cual se desenvolvían. En este sentido, Giovanni Reale, como se ha explicado ya, concibe a cada personaje como una máscara de teatro, como personaje intencionado por un autor, como una posición ante la verdad, coincidiendo así con el planteamiento de la φιλολογία deste cuerpo literal. La verdad es, básicamente, dramática puesto que implica al sentido, a los cortes codificados que producen las relaciones de poder, verdad y mentira; pero, sobre todo, porque propulsa a la superación desos cortes, saltando el vallado simbólico y metafórico. Vale la pena echarle una mirada a su libro *Eros, demonio mediador*, para entrar en los detalles de cada τέχνη que aquí se hayan dejado escapar deliberadamente con el fin de no extraviar el texto de su escopo *philológico*. Puede entonces versarse de una φιλολογία dramática en Platón, pues, recrea unos tenores que le permiten al lector casi atestiguar en vivo los matices de la charla, las posiciones ante la verdad que tenía cada notable participante. Para Platón existe una φιλολογία de la arte en cuanto que ella es portadora de una verdad y en cuanto a que cada sujeto se desarrolla en ella como verdad. Cada arte tiene un marco donde la verdad se manifiesta como útil socialmente y como realizadora de la vida de un ser humano. En la arte se es útil a la polis, pero, además, un ser humano adquiere la estatura de ser alguien para sí y para la polis: ser para sí es serlo para el otro.

Hay una φιλολογία, un cuidado de los logos de las artes y de lo que aquéllas permiten. Cada arte tiene lo suyo, su marco y sus consecuencias de verdad. Para Platón, la arte no se circunscribe a su utilidad profesional y social, sino que, en realidad, puede mentar de lo que le es superior, desde su propio marco, versar sobre, por ejemplo, el dios Eros. Cada arte tiene un lugar en la τελετή y, por ello, en la armonía.

Φιλολογία dramática, φιλολογία del encuentro

El texto platónico revela un cuidado, una intención dramática. El autor debió pensar en la diégesis de la verdad para conducir al lector ignoto pero presunto hacia un padecimiento que no puede ser más que dramático. La verdad, incluso para llegar a ser padecida allí donde no hay más que experiencia, debe ir ascendiendo en la intención dramática. Las letras platónicas no tienen una lógica taxonómica al mejor modo de Aristóteles, sino que entienden a la verdad como algo que debe padecerse, para lo que el sujeto debe prepararse, por lo cual hay que ir conduciéndolo a través de una trama, hay que ir preparándolo, para que la conmoción sea rendidora, contundente. La verdad insensata y mística puede alcanzar toda su potencia, toda su expresión, si el lector es sumergido en el viaje del sentido.

Hay muchas estrategias dramáticas de las cuales Platón se sirve como excelente narrador. No se las mentará aquí. Una, sin embargo, puede decirse: *El simposio*, (todos los textos platónicos, realmente), suelen declarar un encuentro que debe producir alguna verdad. El diálogo es siempre un encuentro en pos de que la verdad surja. Los famosos diálogos aporéticos revelan una verdad, nunca un fracaso: alcanzar el conocimiento de lo que no es, por ejemplo, en cuanto al tema de la amistad, acarrea ya un avance, un logro. Ya se conoce, al menos, por dónde no ha de transitarse. Sin las aportas de *El Lisis*, *El simposio* no existiría como avance. *El Lisis* se constituye como un escalón del clímax. Cuando se busca la verdad nunca hay extravío, nunca hay rodeos. Quererla supone estar siempre por buena vía. El empeño en sí, el acto dramático veritativo por excelencia. Vengan al caso los versos del poema *El primer escalón* de Constantino Cavafis:

Ἐδῶ πού ἔφθασες, λίγο δὲν εἶναι·
τόσο πού ἔκαμες, μεγάλη δόξα.⁸

En *El simposio* se verifica particularmente el tope entre lo *dionysion* y lo socrático. A ambos se los anuncia desde el comienzo. Lo *dionysion*

⁸ “Aquí donde has llegado, no es poco; lo que has hecho, gran gloria”.

anda por ahí, en Atenas, con su sacro bullicio. La reunión en casa de Agatón se debe a su triunfo en las fiestas Dionisias. De hecho, podría afirmarse que lo *dionysion* está presente desde el comienzo del texto, siendo Sócrates a quien ha de esperarse. No sólo no aparece el día anterior porque lo *dionysion* lo apabullaba, sino que se hace esperar al otro día, se queda paralizado escuchando a su *daimon* y ha de enviarse a alguien a buscárselo.

Todo el texto será el encuentro ineluctable, pese a las dilaciones, entre la verdad socrática y la verdad dionysia. De la mezcla destas dos potencias pueden deducirse, justamente, las verdades de cada potencia, cómo se complementan, dónde se separan e, inclusive, cuáles son sus utilidades.

En *El simposio* acontece que el encuentro es, no sólo una posibilidad de determinación, de discriminación, de las potencias de cada arte, por sí sola, sino que si existe un ascenso dramático, ascenso en la verdad, ello quiere decir que a medida que se avanza, las verdades de cada arte se suman, agregándole potencia y propulsión a la verdad. En los dramas, sobre todo en los antiguos, toda verdad es agnición, es encuentro, suponiendo conmoción y conversión. Por ejemplo, pudiera decirse que, de cierto modo, iniciarse en los misterios del amor supone dejarse poseer por Díónisos y por Eros pero encauzados por la moral de la φιλολογία filosófica para alcanzar una especie de prudencia erótica, de ἐρωτικὴ φρόνησις. Platón propone un tope dramático con la prudencia harmoniosa, tope *phronético* y erótico.

Φιλολογία verídica

Refiérase un hecho simple del que ya se ha versado en todo el trabajo: puede colegirse de las letras de Platón una teoría de la verdad. Si bien puede decirse que la noción de diálogo platónico es un modo particular de anclaje ante la verdad, de construir un diálogo que todo el tiempo gira en torno a una pregunta, en *El simposio* no se advierte necesariamente un diálogo como el acostumbrado en otros textos, sino que se muestra un ascenso a través de encomios. Aunque todos giran en torno a la pregunta por el eros, no hay posibilidades de réplicas constantes ni minuciosas. Sólo hay oportunidad para hablar de a un turno.

La verdad aquí es una suma, un enriquecimiento del que se goza porque se lo lucha, se lo encuentra, se lo construye mancomunadamente. La verdad es siempre una anagnórisis colectiva a la que se arriba con el esfuerzo de todos los participantes. La verdad es producto de un escalamiento del que puede participar cada uno íntimamente, con su ración de éxtasis.

Φιλολογία de lo inefable

El objeto de la verdad es, en primera medida, ser hallada.⁹ Su búsqueda sería imposible de no presumírsela por ahí, en algún lugar. Para encontrársela, entonces, ha de entenderse, ha de trabajarse por ella. El logos-palabra, el logos entendido como participación de la razón, será el medio para acceder a ella. Empero, la verdad no puede consistir solamente en el logos-palabra, en el logos-entendimiento, en el logos-semántico; la verdad no puede consistir sólo en verbos, en lógicas, en demostraciones. Quedarse allí supondría permanecer en el nivel de los retóricos. La verdad implica un salto desde el mero entendimiento, entonces no todo puede estar del lado de la significación. Así, no todo en la verdad buscada significa algo, no todo se queda en el pensar. Hay un momento en el que, al hallársela, o al menos al acercársele (porque sabios sólo son los dioses), hay que comenzar a actuar, a vivir distinto.

Sócrates es puesto en la obra platónica (*El simposio* no será la excepción) como un hombre que no sólo dialoga y piensa, sino que también, y por sobre todo, actúa. Sócrates es, básicamente, un ser humano que vive la vida. Quedarse solamente hablando para justificar la inacción lo aburre, le repugna. La figura del filósofo tiene la función dramática en *El simposio* de ser el significante añorable, en primer lugar. Se lo pone como ausente para que los integrantes al convivio (el lector, básicamente) lo esperen con ansias. Por ese se le dijo el ἐρχόμενος en el tercer capítulo. Pero es, y no sólo en este texto, un significante atópico, en

⁹ Discúlpele al autógrafo la hipálage; debió expresarse, mejor, “el propósito de quien filosofa es hallar la verdad que presume”.

cuanto se le supone una verdad, se lo supone interpretable, pero, justamente, no es posible asirlo plenamente ni saberlo plenamente. Sócrates, la encarnación de la atopía, siempre remite a algo más.

Ese algo más es una moción, literalmente, una remisión, un movimiento que quien desea interpretarlo, debe efectuar. Esta moción no puede yacer sólo en la intelección. Sócrates es desiderable, se pone como significante amable (φιλικόν σημαίνον), pero sólo para propulsar hacia otro lado más allá de la semántica. Sócrates pide ser amado para desviar al amante de su figura, para pasar del εἶδος aparente al εἶδος de la verdad en sí. Esto implica no quedarse fijado en Sócrates: hay que transir del ἔρωσ propulsado hacia la figura de Sócrates y propulsarlo hacia la φιλία por la palabra dialéctica que ansía lo pulcro; por último, hay que saltar todo entendimiento e irse, para dedicarse a vivir. Sócrates inicialmente se hace amar para que cada quien descubra el éxtasis de la verdad última, de lo bueno que hay en cada quien, en el cosmos todo. Desde luego que se verifica una φιλολογία ἔλκυστική, φιλολογία seductiva, que aspira a un allende los encantos del cuerpo para prometer la fruición de lo pulcro en sí, de lo prístino primo y sumo.

¿No puede interpretarse la salida silenciosa, tranquila, de Sócrates, del convivio como la máxima significación de su presencia como significante? Salir a seguir por ahí filosofando significa que hay un punto en donde toda conversación cesa. El amor, inefable como es en lo substancial, más cavilado, ha de ser padecido, vivido. El amor debe alterar vitalmente, estragar lo que se venía siendo. Salir sobrio del amor es quizás el logro socrático, conforme con lo que él entiende por proeza. Salir a a vivir quiere decir que hay que parar de estar hablando para vivir. La φιλολογία filosófica que propone Platón aquí, pues, será un empuje que tenderá, en suma, al vivir erótico, al vivir místico y fruitivo.

Celebración de la vida paradigmáticamente

Platón quiso hacer de cada letra y de cada imagen de su obra un signo, un símbolo trascendental, absoluto para la humanidad. Platón, en últimas, lega imágenes producidas por los sentidos y por la sonoridad de las palabras griegas que el lector esperado ha de erigir, reanimar y re-

verberar en su ánimo.¹⁰ El texto se llama *El simposio* y todo gira en torno a ese momento. Si bien, como se explicó ya, los convivios eran usuales en la sociedad greca y aunque fueron tomados como suntuosa ofrenda de la excelencia épica, pese a que en cada polis se los celebraban de diverso modo, conforme podía obrarlo cada clase social, Platón quiso que el narrador (que las palabras que quedaban escritas en el pergamino) aviniese todo él (devenido relato, vuelto sentido puro), en una suerte de *El simposio* por excelencia, por cuanto su historia daría cuenta de la riqueza de la socrática presencia.

El *corpus* literal platónico pone siempre a Sócrates como evento cardinal de la verdad, como su referencia. Lo que él toca se ennoblece y su substancia se esparce, tornándolo todo en búsqueda esperanzada de la verdad, en vida filosófica. Las letras platónicas, supuestamente un sucedáneo de la palabra y hechos del hijo de la partera, habrán de tener el mismo efecto sobre los lectores y las sociedades que se acerquen a ellas.

El que se muestre a Sócrates como asistente a un convivio lo enseña como un hombre de su tiempo, como alguien que valora la compañía de los amigos, también la conversación con los excelentes de su tiempo (aunque también platicaba con los rústicos del mismo modo); también se lo enseña como quien ennoblece lo que en la vida cotidiana venía siendo un lugar de comida, charla y mero placer acrítico. Platón hace del convivio (estribado en que Sócrates asistió a uno que se hizo casi legendario), un tema filosófico, una φιλολογία filosófica simpósica. El filósofo asiste a los eventos humanos para mostrar cómo ha de disfrutarse la vida, cómo ha de asumirse al placer de modo virtuoso. Hay toda una referencia a la amistad y al lugar de los buenos entre la gente buena al inicio de la obra en cuestión. Con el texto, se muestra que Sócrates valoraba la vida, que reía, que debatía, que amaba y que fue amado

¹⁰ Acaso propenden las letras platónicas por una ἀντίχρησις τῶν σοκρατικῶν λόγων, por “una reverberación de los socráticos logos”, los cuales redundan, en último término, en acciones para quien accede a ellas. El hecho de que el ánimo del lector reverbere, se agite, se alboroce, evidencia ya el poder del sentido, testimonia ya un acto. Mas, cual acontece con el amor, cada lector debe desear, debe querer. Sometido no reverbera el ánimo; tal, sólo odia como fiera enjaulada.

sin que la vida cotidiana alterara sus propósitos filosóficos. Supo amar atópicamente, subo beber atópicamente, supo discutir atópicamente. Para él, lo fundamental fue su esmero por el acompañamiento, fue la ejecución de su *τελετή* dirigida a la humanidad.

En la *φιλολογία* platónica, a questo acaso ha de comprenderse como una invitación para no abandonar la vida ordinaria, ni el espacio con los amigos, ni la buena comida, mas, así mismo, consiste en una exhortación y en una advertencia que pueden atestiguar en los modos de proceder de Sócrates para no abandonar jamás la filosofía, ni siquiera en los momentos de intimidad con los amigos en donde el exceso, la bebida y la conversación insulsa pudieran aparecer. A questa doble exhortación de tutela y permanencia (para no abandonar el interés por la vida ordinaria y, simultáneamente, para presentarse virtuosamente en ella) se la advertirá en todas las escuelas helenísticas posteriores. La vida entera puede y debe tornarse en una vida filosófica cotidiana. La filosofía no va por un lado y la vida ordinaria por otro. El filósofo no sólo concurre a las actividades consideradas notables sino que con su existencia enseña constantemente que la vida entera, en cualquier lugar, es notable y puede procurarse una búsqueda de la excelencia tal como la filosofía la entiende. En esa insistencia se estriba la premisa frecuente y variada de los filósofos helenísticos de “nunca es tarde para filosofar” o “no hay edad ni momento idóneo para filosofar”; cada momento, cada existencia, está lista y válida para hacer de la vida una obra de arte. A questa *φιλολογία* aspira cundir, llegar a todo el rincón de lo humano; trátase de un humanismo que celebra la vida a su modo y que, como el amor, se aguarda la plenitud.

Sócrates enseña, tal como lo presenta Platón, que ha de hacerse de la vida ordinaria una vida extraordinaria. Ello sólo puede lograrse, contando con la lógica de la *φιλολογία* filosófica, contando con el *ἔρως aphiliado* como una herramienta indispensable para la educación filosófica puesto que esta divinidad hace que la cotidiana existencia devenga mirífica al constatar y padecer de buen modo la pulcritud, mientras que la filosofía afina la pulsión deste demonio hacia las celsitudes más dignas. La *φιλολογία*, filosófica, sería el modo erótico óptimo y más eficaz para lograr de la existencia una pieza maestra. Esta *φιλολογία* sólo puede ejecutarse libremente, siendo dueño de sí. El afinamiento que la filosofía le hace al demonio erótico hace cesar el deseo de otros fulgores

mendaces que esclavizan y que añoran el sometimiento. Someterse a la filosofía consigue servirse del ἔρωσ para libertarse del sometimiento. Someterse al ἔρωσ *philológico* de la filosofía, libera, se empeña por conseguir la autarquía. Se supone que la φιλολογία socrática libera.

Con tal modo, la filosofía irrumpe en la cotidianidad, (en el caso del texto estudiado, en un convivio) procurando una φιλολογία virtuosa que, con tan sólo mostrarse hablando y actuando, luchando contra una trivial habladuría, contra una φιλολογία comprendida como fábula vana puesto que propondrá por una eulogía, por un decir bueno y pulcro.

En segundo lugar, los filósofos posteriores a Platón legitimaron la φιλολογία platónica e hicieron del convivio un símbolo filosófico que ponderarían conforme con lo que su singular escuela y pensamiento suponían por virtud. Algunos, por ejemplo, tomaron al convivio como lugar paradigmático, como palestra para el ejercicio de la amistad, mientras que otros lo significaron como estancia en donde el filósofo aprecia cómo los demás seres humanos suelen abandonarse a la vida disoluta, a las comidas y a las conversaciones insulsas para probarse a sí mismo en la continencia y en la prudencia. Como fuere, el convivio para los filósofos posteriores a Sócrates, sería un espacio donde el filósofo se ejercita y aprehende qué debe perseguir y qué debe evitar, intentando la virtud, enseñando a los demás su esmero.

Pero sea cual fuere la posición que los filósofos posteriores tomaron ante los placeres, ya fuera que debía accederse a ellos pero no apegarse a ellos ni sufrir su falta, ya fuere ver pasar de frente a los estímulos del placer para ejercitarse en la autarquía y no desear tenerlos o, ya fuere el modo más extremo, la recomendación de la inasistencia de tajo a cualquier banquete, el convivio se volvió un tema literario para poder hablar de la postura filosófica como un ejemplo digno ante la cotidianidad ante el deleite.¹¹

En su *Enquiridión* o *Manual*, Epícteto se refiere repetidamente a los festines y a la conducta que debe seguir el filósofo en ellos;

¹¹ Desde Jenofonte y Plutarco hasta llegar Kierkegaard, Anders Nygren y Nikos Kazantzakis, hay obras dedicadas de lleno a los simposios mientras que una gran cantidad de filósofos antiguos lo mencionan dentro de sus obras.

Llega incluso a aseverar: “Ἐν συμποσίῳ μὴ λέγε, πῶς δεῖ ἐσθίειν, ἀλλ’ ἔσθιε, ὡς δεῖ. μέμνησο γάρ, ὅτι οὕτως ἀφηρήκει πανταχόθεν Σωκράτης τὸ ἐπιδεικτικόν, ὥστε ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν βουλόμενοι φιλοσόφοις ὑπ’ αὐτοῦ συσταθῆναι, κάκεῖνος ἀπῆγεν”¹² (46.1). Para Epicuro, un convivio será un lugar donde consisten muchos notables con cuya pompa y boato el filósofo no debe deslumbrarse; mucho menos debe atribularse si no es invitado o si no le piden consejo. De asistir, su comportamiento debe ser ejemplar; empero, tal ejemplo no debe depender del convivio en sí. Además, la invitación a un convivio no debe considerarse un don o una virtud, sino la vida del filósofo.

En su *De senectute*, Cicerón se refiere al convivio como un lugar donde ha de disfrutarse de la vida, y de la amistad, recalando que mas importante que la comida en sí, se debe asistir para aprehender a convivir y a ejecutarse en la amistad, para disfrutar de lo verdaderamente importante:

Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar. Bene enim maiores accubitionem epularem amicorum, quia vitae coniunctionem haberet, convivium nominaverunt, melius quam Graeci, qui hoc idem tum comotationem, tum concenationem vocant, ut, quod in eo genere minimum est, id maxime probare videantur¹³ (XIII, 45).

¹² “En un convivio no digas cómo ha de comerse sino que come como se debe. Recuerda pues que Sócrates se había sustraído de toda ostentación e inclusive de todas partes venían a él muchos deseando que les recomendase filósofos y aquél los llevaba”.

¹³ “En efecto yo no valoraba tanto el placer de los propios convites por el goce del cuerpo, como por el de la conversación con los amigos. Muy acertadamente nuestros antepasados denominaron al hecho de comer juntos los amigos ‘convivium’, ya que realmente llevaría a la unión de las vidas. Designación más acertada que la que le dieron los griegos ‘simposio’, comida en común, de modo que en este tipo de reuniones parecen disfrutar al máximo con eso, cuando el banquete es lo que menos importa”.

Séneca, por su parte, en su epístola LXXI a Lucilio, presenta al convivio, no como algo bueno o algo malo en sí, sino como posibilidad de obrar virtuosamente. Para Séneca, será la virtud la que consigue que un espacio sea malo o bueno; martirizarse en el potro podría llegar a ser bueno e ir a un convivio podría ser malo si allí se obra con virtud y aquí deshonorosamente: “iacere in convivio malum, in recuelo bonum est, si illud turpiter, hoc honeste fit” (21).

Como fuere, en *El simposio* se plantea a un filósofo que asiste para celebrar la vida y para mostrarse simultáneamente como ejemplo del esmero por la virtud y por la búsqueda. En ningún renglón atestigua lector a un Sócrates dubitativo o desencaminado de la filosofía, no se lo ve debilitado por el placer ni jamás luce despreocupado por el tema de la verdad filosófica. Su coherencia, su rectitud, el tesón de su búsqueda, derivan en que ni siquiera el vino tuvo efectos sobre él. Sócrates ya estaba embriagado de prudencia, de sobriedad, de alegría filosófica, por su búsqueda, por lo eterno en sí en lo que él creía.

Desde luego, esta postura es atacada por los hedonistas y algunos pueden interpretarlo como miedo al abandono sumo al placer, como ya se ha expuesto. Como fuere, si al menos no se consigue la εὐδαιμονία, pues al menos alcáncese una modesta χαρά.

Φιλολογία temática y metafísica

Tanto en *El simposio* como en los demás textos platónicos verificase un cuidado por abordar de buen modo un tema primordial que preocupa a los personajes. Este sujeto, de hecho, se instaure como tal debido a una pregunta fundamental que le atañe a la filosofía. Cuando Sócrates se pregunta la filosofía toda se pregunta puesto que la inquisición suya instaure un canon, una universalidad para la humanidad.

Si bien en muchas otras obras platónicas los protagonistas, incumbidos por la inquisición propuesta, pueden “desviarse” tratando otros asuntos que se atraviesan en la argumentación, si bien se va discutiendo con la plática, en *El simposio* el tema propuesto por Fedro, la versión de Eros, realmente no sufre extravío; al menos, tal como lo narra Apolodoro, quien desde el principio dice que narrará lo fundamental y lo que puede recordar.

El tema será la estaca alrededor de la cual se ata el cordel y pos del cual se ciernen los sentidos. Siempre se lo rodea, se le da la vuelta de todos los modos posibles. Para la filosofía el tema no es sólo el pretexto erudito para un abordaje sino, sobre todo, una preocupación metafísica, vital. La φιλολογία en cuanto a que es temática siempre consistirá en una petición de un sentido recto, bueno y absoluto, por ende, pedirá el conocimiento de un ser. Querer saber del Eros, verbigracia, será querer acercarse al ser de Eros para saber dello y padecerlo. La φιλολογία temática es, justamente, una φιλολογία de la conversión, es petición para devenir otro.

Φιλολογία del allende lo evidente

Esta φιλολογία tiene que ver, obviamente, con la razón metafísica platónica. Tanto en *El simposio* como en las demás obras de Platón, se verifica una creencia en que hay algo más allá de lo evidente que redundará en la adquisición de una perspicacia que sólo la filosofía puede otorgar. Sólo con el amor filosófico, sólo con la φιλολογία erótico-filosófica, puede alcanzarse el sumo bien.

Eros se presenta como deseo de aquello cuya carencia se siente, como deseo de lo bello y del bien. Su naturaleza no consiste, por lo tanto, en lo Bello ni en el Bien: Eros es un ser intermedio, un “mediador”, entre lo mortal y lo inmortal. No es un “dios” sino un “demonio” (Reale 38).

Deste modo, propulsando, mostrando, la φιλολογία termina siendo, sí, un modo de la filosofía, pero, a su vez, en el medio de ejecución de la esperanza. Recuérdese de la función esperanzadora e igualadora de la que se versó en el primer apartado. Ejecutando aquesta φιλολογία, se ejecuta al amor *aphiliado*. Toda φιλολογία platónica se esfuerza en contagiar al lector de la esperanza socrática por un alcance hacia lo divinal, en un tránsito hacia lo divinal que supondrá una elevación. La filosofía esperanza al humano con un gran costo, moralizando las pasiones, incluyendo otra caída a la cual la filosofía pretende saltar (vid. primer apartado).

La φιλολογία platónica esperanza, solicita (en aqueste caso, al lector) creer en un allende lo evidente que, más que estar separado del mundo observable, tiene consecuencias en él: amar, aceptar la *aphiliación* erótica que la φιλολογία platónica propone, permite unir lo que parece separado: el aquí y el ahora con lo allende lo evidente, es decir, amistar eróticamente al aquí y el ahora con el εἶδος en sí, con lo eternal y divinal, con lo bueno a través de lo pulcro.

Referencias

Bibliografía principal

- Aristophanes, *Fragments*. Londres: Harvard University Press, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristotle. *Metaphysics*. Books I-IX. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Aristotle. *Metaphysics*. Books X-XIV. Harvard: Harvard University Press, 2006.
- Aristóteles. *Poética*. Madrid. Biblioteca románica hispánica. Gredos, 1988.
- Baudelaire, Charles. *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: Gráficas Rogar, 1989.
- Barthes, Roland. *El placer del texto y lección inaugural*. México: Titivillus, 1982.
- Borges, Jorge Luis. *Borges Esencial*. Madrid. Real Academia Española-Alfaguara, 2017.
- Borges, Jorge Luis. *Siete noches*. México D. F. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bergson, Henri. *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016.
- Carmona Aranzazu, Iván Darío. *Séneca. Conciencia y drama*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2011.
- Chalavazis, Nikólaos. *Dolor ayanteo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2013.
- Chalavazis, Nikólaos. *Universidad filológica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2011.
- Chalavazis, Nikólaos. *Mi primavera bella o de la philocalía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Detienne, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa, 2003.

- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Eco, Umberto. *Entre mentira e ironía*. Bogotá: DeBolsillo, 2014.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. México: DeBolsillo, 2005.
- Epícteto. *Manual*. Madrid: Errata Naturae, 2015.
- Festugiere, A.-J. *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel Filosofía, 1986.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1978.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad III*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010b.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011a.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011b.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011c.
- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Foucault, Michel. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.
- Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada, 2008.
- García Castillo, Pablo. Separata: “La locura divina de Eros en el Fedro de Platón”. *Extremadura: Cauriensa*, Vol. 2, 2007.
- García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- García Peña, Ignacio. *El jardín del alma*. Salamanca: Tesis doctoral, 2009.
- García Yebra, Valentín. *Experiencias de un traductor*. Madrid: Gredos, 2006.
- Gelio, Aulo. *Noches áticas I*. México D. F.: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2000.
- Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1994.

- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*. Madrid: Alpha Decay, 2013.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot Pierre. *Una lectura del Manual*. Madrid: Errata Naturae, 2015.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*. Madrid: Herder, 2007.
- Heidegger, Martín. *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2014.
- Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. México D. F.: Herder, 1987.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Trotta, 2006.
- Heidegger, Martín. *¿Qué significa pensar?* Santiago de Chile: Trotta, 2010.
- Homero, *La Ilíada*. Madrid: Gredos, 1996.
- Homer. *Odyssey*. Londres: Harvard University Press, 1995.
- Homero. *La Odisea*. Madrid: Gredos, 1993.
- Kazantzakis, Nikos. *Simposio*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1978.
- Konstan, David. *Friendship in the classical world*. Nueva York: Cambridge University Press, 1997.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. Santa fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Lacan, Jacques. *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Laureaux, Nicole. *Las experiencias de Tiresias*. Barcelona: Acantilado, 2004.
- Marcus Aurelius Antoninus. *Ad se ipsum*. Londres: Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1908.
- Muñoz Preciado, Carmen Elena et al. *La antigua Grecia. Sabios y saberes*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2009.
- Nietzsche, Federico. *Obras completas*. Buenos Aires: Aguilar, 1967.
- Nehamas, Alexander. *Virtues of authenticity*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1999.

- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Barcelona: Gráficas Rógar S. A., 1995.
- Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Onfray, Michel. *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Madrid: Pre-textos, 2008.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Otto, Walter F. *Dioniso, mito y culto*. Madrid: Siruela, 1997.
- Paz, Octavio. *La llama doble*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Peñuela, Víctor. *De la genealogía del poder a la estética de la existencia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2011.
- Plato. *Euthyphro-Apology-Crito_Phaedo-Phaedrus*. Harvard: Harvard University Press, 2005.
- Plato. *Lysis-Symposium-Gorgias*. Harvard: Harvard University Press, 2006a.
- Plato. *Theaetetus-sophist*. Harvard: Harvard University Press, 2006b.
- Plato. *Republic: Books 1-5*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Platón. *Diálogos*. Tomo I. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *Diálogos*. Tomo V. Madrid: Gredos, 1998.
- Platón. *El banquete*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011.
- Platón. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1966.
- Platon, Simposion. Zurich: Aretemis & Winkler, 1998.
- Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder, 2004.
- Santas, Gerasimos. *Plato and Freud. Two theories of love*. Oxford: Basil Blackwell, 1998.
- Séneca. *Cartas morales*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1951.
- Séneca. *Diálogos I*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Séneca. *Diálogos II*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 2009.

- Soler, Colette. *Lo que Lacan decía de las mujeres*. Medellín: Ed. No-todo, 1997.
- Soto Posada, Gonzalo. *En el principio era la physis*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- Soto Posada, Gonzalo. *Diez aproximaciones al Medioevo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2012.
- Soto Posada, Gonzalo. *Diez místicos medievales*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2013.
- Vélez Upegui, Mauricio. *Dar acogida*. Medellín: Fondo Editorial EAFIT, 2011.
- Vidal-Naquet, Pierre. *El mundo de Homero*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cuadernos inéditos del autor.
- Manuscrito inédito del doctor Ignacio Vento (septiembre 8 de 2012). *Eros y racionalidad. Algunas consideraciones sobre el Banquete* (autorizada la mención en aqueste trabajo por el autor mismo).

- Θεοδωρίδης, Χ. Εἰσαγωγή στὴν φιλοσοφία. Ἀθήνα: Ἑστία, 1982.
- Πλούταρχος. Συμπόσιον τῶν ἑπτὰ σοφῶν. Ἀθήναι: Γεωργιάδης, 2003.

Bibliografía secundaria

- Arboleda y Catrillón. *Belleza y mística*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.
- Averroes. *Exposición de La república de Platón*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Althusser, Louis et al. *Estructuralismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1971.
- Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets editores, 1997.
- Bernal Leon Gómez, Jaime. *Tres momentos estelares en lingüística*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2013.
- Capetelli, Angel J. “Sentido y estructura del Banquete de Platón”. *Revista Venezolana de Filosofía*, Vol. 17, 1983, pp. 9-51.

- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. IV centenario. Madrid: Alfaguara, 2005.
- Correa Pabón, Guillermo León. *Numerus-proportio en el De Musica de San Agustín*. Barcelona: Departamento de Filosofía y Lógica, 2009.
- Crombie, J. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992.
- Eggers Lan, Conrado. *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- Eguiarte Bendímez, Enrique A. “El hipo de Aristófanes en torno al Banquete de Platón...”. *Mayéutica*, Vol. 27, No. 63-64, 2001, pp. 143-166.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: Buenos Aires, 1968.
- García-Baró, Miguel. *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- García Baró, Miguel. *La defensa de Sócrates*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Guillén, Luis F. “Platón, Eros y poesía. Anotaciones al Banquete de Platón”. *Pensamiento*, Vol. 31, No. 123, 1975, pp. 273-289.
- Gómez Lobo, Alfonso. *La ética de Sócrates*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Madrid: Pre-textos, 2007.
- Heidegger, Martín. *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder, 2007.
- Kierkegaard, Sören. *In vino veritas*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Lacan, Jacques. Seminario 17. El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lledó, Emilio. *La memoria del logos*. Madrid: Taurus, 1984.
- Luri Medrano, Gregorio. *El proceso de Sócrates*. Valladolid: Trotta, 1998.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007.
- Martínez Millán, Hernán. “El discurso de Alcibíades en el Banquete de Platón”. *Escritos*, Vol. 17, No. 39, jul-dic 2009, pp. 358-389.
- Medina y Navarro. *Obras completas de Platón*. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.

- Murdoch, Iris. *Fuego y sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Ortega, Alfonso. *Platón, primer comunismo de Occidente*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, 1979.
- Pieper, *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder, 1994.
- Posada, Inés. *El humano adjetivo. La poesía en Borges*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2012.
- Quevedo, Francisco de. *Antología poética*. Barcelona: RBA, 1994.
- Sauvage, Michelnie. *Sócrates y la consciencia del hombre*. Madrid: Aguilar, 1963.
- Sebreli, Juan José. *Heidegger, el lugarteniente de la nada*. Medellín: Editorial π, 2008.
- Solano Vélez, Henry Roberto. *Introducción al estudio del derecho*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2016.
- Καζαντζάκης, Νίκος. Βίος και πολιτεία τοῦ Ἀλέξη Ζορμπᾶ. Ἀθῆνα: Ἐκδόσεις Ἑλένη Καζαντζάκη, 1968.

Bases de datos

- Blank, David L. "The Arousal of Emotion in Plato's Dialogues. Jstor. The Classical Quarterly", *New Series*, Vol. 43, No. 2, 1993, pp. 428-439.
- Edelstein, Ludwig. "The Rôle of Eryximachus in Plato's Symposium". *Jstor. Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 76, 1945, pp. 85-103.
- Evans, Nancy. "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium". *Jstor. Hypatia*, Vol. 21, No. 2, spring, 2006, pp. 1-27.
- Forbes, P. B. R. Greek Pioneers in Philology and Grammar. Jstor. The Classical Review, Vol. 47, No. 3, jul., 1933, pp. 105-112.
- Galt Harpham, Geoffrey. "Roots, Races, and the Return to Philology". *Jstor. Representations*, Vol. 106, No. 1, spring 2009, pp. 34-62.
- Gow, A. S. F. "Philology in Theocritus". *Jstor. The Classical Quarterly*, Vol. 34, No. ¾, jul-oct, 1940, pp. 113-116.

- Hackforth, R. "Immortality in Plato's Symposium". *Jstor. The Classical Review*, Vol. 64, No. 2, sep., 1950, pp. 43-45.
- Harmon, Roger. "Plato, Aristotle, and Women Musicians". *Jstor. Music & Letters*, Vol. 86, No. 3, aug. 2005, pp. 351-356.
- Jaeger, Werner. "Classical Philology and Humanism". *Jstor. Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 67, 1936, pp. 363-374
- Laird, A. G. "The Progress of Classical Philology". *Jstor. The Classical Journal*, Vol. 2, No. 2, dec., 1906, pp. 74-77.
- Nichols, Mary P. "Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium". *Jstor. Political Theory*, Vol. 32, No. 2, apr., 2004, pp. 186-206.
- Nuchelmans, Gabriël R. F. M. "Studien über φιλόλογος, φιλολογία und φιλολογεῖν". *Jstor. The Classical Review, New Series*, Vol. 2, No. 1, mar., 1952, pp. 48-49.
- Sheldon, E. S. "Practical Philology". *Jstor. PMLA*, Vol. 17, No. 1, 1902, pp. 91-104.
- Scherabon Firchow, Evelyn. "Today's Definition of Philology Once Again". *Jstor. Monatshefte*, Vol. 63, No. 4, winter, 1971, pp. 386-389.
- Shorey, Paul. "Philology and classical Philology". *Jstor. The classical Journal*, Vol. 1, may 1906, pp. 169-196.
- White, F. C. "Virtue in Plato's Symposium". *Jstor. The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 54, No. 2, dec., 2004, pp. 366-378.

Revistas especializadas

- Posada, María Cecilia. "Canto de Parménides a la physis". *Escritos*, Vol. 7, No.14, 1982, pp. 1-70.
- Girard, René. "Dionisos contra el crucificado". *Religión y Cultura*, Vol. 45, No. 208, 1994, pp. 13-31.
- García-Baró, Miguel. "Dionisos y lo santo". *Carthaginensia*, Vol. 13, No. 24, 1997, pp. 263-281.

Portales

Agustín de Hipona. Obras completas. <http://www.augustinus.it/>

Cavafis, Constantino. Archivo Cavafis. Obras completas. Fundación Onassis.
www.kavafis.gr

Diccionario en línea de la Real Academia Española en línea: www.rae.es

Diccionario en línea Panhispánico de dudas de la Real Academia Española:
www.rae.es

Lexicón

Ἀγαθόν -οῦ, τό. Agathon -ou, to (Agazón -ú, to). Substantivación neutra del adjetivo **Ἀγαθός, -ή, -όν.** Agathos, -e, -on (Agazós, -ί, -όν). Lo bueno.

Ἀγάπη -ης, ἡ. Apage -es, he (Agapi -is, i). Amor desinteresado, amor excelso. // Amor de dios para los cristianos. // Amor del cristiano hacia los demás, en conformidad con el amor que pregona el cristo nazareno.

Ἁγία νέκταρος μέθη. Hagia nectaros methe (Haguía néctaros mezi). Expresión en el texto. La santa ebriedad del néctar.

Ἀγωγή, -ῆς ἡ. Agoge, -es he (Agoguí, -ίς i). Conducción, conducta. Modo en que se comporta alguien. Educación, modo de conducir o educar a alguien. Substantivo emparentado con el verbo **ἄγω.** Ago (Ago).

En español tenemos los vocablos “agenda”, que aunque tomado del latín es acaso un posible calco del griego **τὰ ἄγοντα.** Ta agonta (ta ágonta): los asuntos que han de hacerse, conducirse, llevarse a cabo. Preguntamos, ya que jonio el austro ibérico, ¿no vendrá de este verbo el vocablo ayo y aya? ¿Los pedagogos y acompañantes que conducen a los niños, es decir, las nanas y cuidadores?

Ἀγών, -ῶνος ὁ. Agon, -onos ho (Agón, -onos o). Juego donde se lucha para mostrar quién es el mejor, el más virtuoso; competencia, contienda. // Cualquier reunión para contender en pro de una virtud o un premio. // Estar angustiado o luchar queriendo un premio, una mejoría o una virtud. // Estar preocupado por alcanzar algo (esp. una virtud o una excelencia).

Ἀδιαφόρως βλέπων. Adiaphoros blepon (Adiaforos vlepon). Expresión en el texto. Indiferentemente mirando, mirar sin dar importancia, sin implicarse.

Ἀδιαφόρως ζῆν. Adiaphoros zen (Adiaforos dsin). Expresión en el texto. Vivir indiferentemente, vivir sin dar importancia.

ἄθλος, -ου ὁ. Athlos -ou, ho (Azlos -u, o). Premio, recompensa. // Contienda, lucha, afán. // Prueba ardua que pone en riesgo la vida y que, de ser superada, altera substancialmente al sujeto. // Prueba vital. Prueba sobrehumana.

Ἀθέτησις -ήσεως, ἦ. Athetesis, -eseos he (Azétisis -íseos, i). Término con implicaciones generalmente jurídicas: abolición, extinción, contravención de la ley. // Sin embargo, tiene el sentido de desatención, de falta, de alguna ley. // Desatenderse, despreocuparse de algo. // Si el tono se pone en la justicia y no en quien la infringe, “negarle a alguien lo que pide”.

Ἀἴσθησις -ήσεως, ἦ. Aisthesis -eseos, he (Észisis -íseos, i). Acto de estar percibiendo y sintiendo.

Ἀισθήσεις, αἰσθήσεων αἶ. Aistheseis, asitheseon hai (Eszisis, eszíseon e). Las sensaciones, los sentidos. // Lo que permite que se perciban los estímulos. Vid. αἴσθησις.

Αἰτία -ίας ἦ. Aitia, -ias he (Etía, -ías i). Causa, motivo que causa alguna consecuencia, evidente ésta o invisible. Por ello, también puede, por tropo, llegar a significar responsabilidad.

Ἀίτιος Λόγος. Aitios Logos; también Aetios Logos (Étios Logos). Expresión en el texto. Logos causal-responsable. Logos que causa las consecuencias.

Ἄφνης. Aiphnes (Efnis). Adverbio. Súbito, repentino, intempestivo, inesperado.

Ἀληθής λόγος. Alethes logos (Alizís logos). Expresión en el texto. Palabra vera, discurso vero.

Ἀνά τὸν λόγον. Ana ton logon (Aná ton logon). Expresión en el texto. Conforme con el logos. Repitiendo las propiedades del logos.

Ἀνθρωπότης -ότητος, ἦ. Anthropotes -otetos, he (Anzropotis -ótitos, i). Humanidad. Humanitas.

Ἀνικανότης -ότητος, ἦ. Insuficiencia, incapacidad. // Insatisfacción. // Imposibilidad, incapacidad sexual en los varones, impotencia.

Ἄνοιξις, -εως ἦ. Ánoixis, -eos he (Ánixis, eos i). Apertura. Acto de estar abriéndose. En griego actual, este término, muy bello, se usa para denominar a la primavera, a la cual también puede referírsela con el vocablo antiguo ἔαρ (éar): momento en el que la natura se abre a la vida nuevamente, en el que se abre para mostrarse como vida. Heidegger, en *Ser y tiempo*, las *Conferencias de Zolikon*, ¿Qué significa pensar? y en la

compilación de ensayos *Nietzsche* versa de la apertura hacia el ser; Chavazis, por su parte, en *Mi primavera bella* se sirve del concepto para plantear su manifiesto ético y estético. La admiración de la que tanto se ha dicho para filosofar, es decir, con Platón y Aristóteles en la mente, son las demostraciones de una apertura.

Αἰφνης. Aiphnes (Éfnis). Adverbio. Repentino, súbito, inesperado. // En el mundo antiguo, y para la filosofía (antigua y contemporánea), este adverbio y todos sus correlativos se tornan en un concepto místico y de encuentro fundamental con la verdad. La verdad resulta, luego de una labor, luego de penas y trabajo, luego de ejercicio, de ascesis, de purificaciones y lustraciones, como una recompensa que golpea. Se trabaja para encontrársela (a la verdad), pero siempre resulta como golpe inesperado o como entendimiento extraño, que sobrepasa a lo esperado.

Αἰφνίδιος, -α, -ον. Aiphnidios, -a, -on (Éfnidios, -a, -on). Súbito, repentino, subrepticio.

Ἀκατονόμαστον. Acatonomaston (Acatonómaston). Adjetivo neutro de **Ἀκατονόμαστος, -ος, -ον.** Acatonomastos, -os, -on (Acatonómastos, -os, -on). **Ὁ Ἀκατονόμαστος, -η, -ον.** Acatonomastos, -e, -on (Acatonómastos, í, -on). Que no tiene nombre para designársele. // Imposible de nominar, inefable. // Vocablo usado en la mística pagana y cristiana para designar a lo imposible de decir, tanto de la experiencia mística así como de Dios. Vid. *Diez místicos medievales* de Gonzalo Soto Posada.

Ἀκμαῖος, -α, -ον. Acmaios, -a, -on (Acmeos, -a, on). Florescente, en la plenitud, en el apogeo, en el punto más alto. // Fuerte, oportuno, a tiempo. // Estar listo para algo.

Ἀκμή -ῆς, ἡ. Acme -es, he (Akmí -ís, i). Punto más alto, cúspide; suele usarse tanto para lo tópico así como para lo moral, espiritual o estético. // En filosofía, en moral, en religión, en arte y demás, punto más maduro y más alto al que una obra o pensamiento de un ser humano puede llegar.

Ἀκοσμία, -ίας ἡ. Acosmia, -ias he (Acosmía, -ías i). Desorden; desprovisto de belleza, de justicia, de divinidad. // Falto de intención. // Falto de ley, inmoderación, licencia, insubordinación. // Fealdad, desaliño. // Inconveniencia, osadía.

Ἄκοσμος, -ος, -ον. Acosmos, -os, on (Ácosmos, -os, -on). Desordenado, inconveniente, osado. // Anómico, insurrecto, rebelde. // Errante, impensado, involuntario, desmotivado (no tiene un motivo superior

bello qué seguir). // Injusto, feo. // Desconocedor de todo lo justo, bello, perfecto y divino que ordena al mundo. // Desordenado.

Ἄκοσμος ἐγκόσμιος. Acosmos encosmios (Ácosmos encosmios). Expresión en el texto. En su contexto significa ser parte del mundo, del cosmos y, sin embargo, advertirse como descentrado, desordenado, perdido, sin compartir plenamente el orden cósmico.

Ἀκόσμως. Acosmos (Acosmos). Adjetivo. Desordenadamente, osadamente, irrestrictamente. // Ilegalmente, insurrectamente, rebeldemente. // Injustamente, feamente. // Actuar desconociendo lo bello y divino. // Descentradamente, extraviadamente, perdidamente. // Impíamente.

Ἀκριβές. Acribes (Acrivés). Expresión en el texto. Exacto. // Adjetivo neutro de **ἀκριβής, -ής, -ές.** Acribes, -es, -es (Acrivís, -ís, -és).

Ἀκριβῶς. Acrivos (Acrivós). Expresión en el texto. Exactamente, con exactitud.

Ἀλήθεια, -ειας ἦ. Aletheia, -eias he (Alizia, ías i). Verdad. Etimológicamente, “desolvidar”, “sacar del olvido”; entonces, recordar. Toda verdad implica una lucha contra la **λήθη.** Lethe (Lizi), el olvido.

El olvido, pues, estructuralmente, se correlaciona, para los griegos y hasta para Freud, con la verdad. Para cualquier humano, llegar a la verdad implica, luego de una dura lucha, de una constante refriega, su rescate, supone sacarla (o algo de ella), descubrirla, desacordarse de algo para asumir la responsabilidad de dicha asunción y hallazgo. Evidenciase aquello en las tragedias: la lucha por la verdad y sus padecimientos en vida. Empero, sucede algo interesante: cuando el humano muere, al arribar al Hades y haberle dado los óbolos Caron, acontece el proceso inverso al de la lucha por la verdad en la vida individual, mientras que el vivo ha de esforzarse para luchar contra el olvido del yo, del pequeño y lábil yo, el alma del fallecido transita para hacerse umbra, por lo tanto, para llegar a ser la verdad de la muerte atravesando el lago Leteo, el lago del olvido. ¿Olvido de qué? ¿De todo lo que el pequeño yo había sido y alcanzado! El tránsito de la verdad: mientras vivo, desolvidar. Cuando muerto, ser olvido, mera umbra planetaria (errabunda).

Ἀληθῶς βλέπων εἰς αὐτά. Alethos blepon eis auta (Alizós vlépon is avtá). Expresión en el texto. “Verdaderamente mirando hacia esos asuntos” o “hacia eso”.

Ἀληθῶς βλέπων σκοτοδινιῶ. Alethos blepon scotodiniō (Alizós vlepon scotodinió). Expresión en el texto. *Teeteto*: “[a veces, cuando] verdaderamente viendo [estoy] todo me da vueltas” (155d). La frase se analiza en el corpus del texto.

Ἀλλοίωσις -ώσεως, ἦ. Alloiosis, -oseos he (Alíosis, óseos i). Alteración, acción de estar cambiando, de estar volviéndose otra cosa ya sea en apariencia o en esencia.

Ἀλλότριος, -α, -ον. Alotrios, -a, -on (Alotrios, -a, -on). Ajeno.

Ἀξιωμανημόνευτον. Axiomnemoneuton (Axiomnimónevton). Adjetivo neutro de Ἀξιωμανημόνευτος, -η, -ον. Axiomnemoneutos, -e, -on (Axiomnimónevτος, -i, -on). Digno de recuerdo, memorable, memorable.

Ἄμαρτάνω. Hamartano (Hamartano). Errar, marrar, no alcanzar algo. // Con genitivo: separarse de algo. // Equivocarse. // No poder obtener lo querido. // Faltar, pecar. // Dejar de hacer, descuidar un propósito.

Ἄμαρτία, -ίας ἦ. Hamartia, -ias he (Hamartía, ías i). Error, falta de cálculo, pecado (no necesariamente en términos cristianos). Del aoristo del verbo ἄμαρτάνω, épico ἥμβροτον, hembroton (ímvroton) y prosaico ἥμαρτον, hemarton (hímarton): yo erré, yo me equivoqué, no supe calcular, me desvié.

Deste aoristo épico [ἥμβροτον, hembroton (ímvroton)] surge la poética denominación, por antonomasia, para el ser humano: **βροτός, -οῦ ὁ** (vid. en este mismo glosario). Es decir, ser que por esencia no puede más que intentar, nunca alcanzar. Ser que quiere ser lo que no es, ser perfecto, pero, por su natura, no puede: muere, dura un día y sabe que no puede sino aspirar. Brotós, entonces, nominación del conatus humano.

La hamartía sería tal si se legitima el mandamiento o el límite moral, virtuoso, que se le pone a otra persona. La hamartía siempre un juicio moral, resultado de un cotejo. Con la virtud única, con el telos, con el deber ser, con “lo propio”, se fundan la falta, el error, el pecado, la verdad.

Ἄμετρος, -ος, ον. Ametros, -os, -on (Ámetros, -os, on). Sin metro, sin canon, sin medida; en ese sentido, literalmente: in-menso. // Desmedido. Por ello, inmoral, incontinente, intemperado. // Desproporcionado, inconmensurable. // A veces, lo divo, en cuanto no puede ser medido por el hombre; entiéndase, por sus metros.

Ἀμήχανος, -ος, -ον. Amechanos, -os, -on (Amíjanos, -os, -on). Imposibilitado para pensar o maquinar algo; indisposición de los elementos necesarios para actuar o pensar. // Perplejo, embarazado, sin medios, imposibilitado para pensar o actuar, imposible, incapaz. // Irremediable debido a que no se dispone de posibilidades, irreparable, incontestable. // Maravilloso, superior a toda fuerza del sujeto (por ello paraliza y deja perplejo). Inconcebible, indescriptible.

Ἀμοιβή -ῆς, ἦ. Amoibe -es he (Amiví -is i). Retribución, compensación, reciprocidad. // Cambio, recompensa. // Respuesta. // Alternación, sucesión.

Ἀνάγκη, -ης ἦ. Anance -es, he (Anángui, -is i). La necesidad, lo que se impone, lo imperioso e intransigente. // Lo inexorable, la ley natural, las fuerzas superiores a la persona. // Lo que se impone con violencia. Lo impersuadible. // Coacción. // Por fuerza, por necesidad, por imperio. // Necesidad lógica, seguimiento del deber (“Por necesidad debe hacerse tal o cual cosa”). // Fatalidad, sino, designio divino (a veces humano, si se da desde un poder superior). // Castigo, tortura, prisión. // Dolor, angustia. // Vínculo de sangre, parentesco.

Ἀναγνώρισις -ίσεως, ἦ. Anagnorisis, iseos he (Anagnórisis, -íseos, i). Reconocimiento, discernimiento, discriminación. En teatro y dramática: agnición.

Ἄνακτες -ῶν, οἱ. Anactes, -on hoi (Ánactes, -όν i) plural de ἄναξ ἄνακτος, ὁ. Anax, anactos ho (Ánax ánactos, o). Señor, rey, soberano, príncipe, gobernante por derecho. // Magnate, acaudalado. // Quien tenga el poder sobre otros.

Ἀναπόφευκτον -εύκτου, τό. Anapopheucton -euctou, to (Anapófevcton -evctu, to). Substantivación neutra del adjetivo **Ἀναπόφευκτος, -ος, -ον.** Anapopheuctos, -os, -on. (Anapófevctos, -os, -on) o **Ἀναπόφευκτος, -η, -ον.** Anapopheuctos, e, -on (Anapófevctos, -i, on). Ineludible.

Ἀνάρμοστος, -ος, -ον. Anarmostos, -os, -on (Anármostos, -os, -on). Inarmónico, que no encaja, que no cuadra, que no concuerda, que no se acomoda, desequilibrado y desequilibrador. // Impertinente; según las normas sociales o de un contexto, desacomodado. // Errático, desencajado, perdido, si se habla de fenómenos siderales. // Opuesto, rebelado.

Ἀνδρεῖοι, -αι, -α. Andreioi, -ai, -a (Andrío, -e, -a). Adjetivo plural de **ἀνδρεῖος, α, ον.** Andreios, -e, -on (Andríos, -a, -on). Que posee las ca-

racterísticas de los varones. Valiente, aguerrido, gallardo, bizarro. Este vocablo hereda las condiciones virtuosas que se supone tenía un varón guerrero de tiempos épicos.

Ἄνθρωπος, ἀνθρώπου ὄ. Anthropos, anthropou ho (Ánzropos, anzropu o). Ser humano, ánthropos.

Ἄνοιγμα πρὸς τὴν ἀρετὴν. Anoigma pros ten areten (Ánigma pros tin aretín). Expresión en el texto. Apertura hacia la virtud. Posibilidad de padecer, transformarse, y así ostentar la virtud.

Ἀνταμείβεσθαι. Antameibesthai (Antamívesze). Infinitivo del verbo ἀνταμείβομαι. Antameibomai (Antamívome). Reponer, devolver a cambio, recompensar, retribuir.

Ἀντήχησις, ἥσεως ἤ. Antechesis, eseos he (Antíjisis, íseos i). Reverberación.

Ἀντίληψις, -ήψεως ἤ. Antilepsis, -epseos he (Antílipis, -ípseos i). Acto de tomar y de recibir a la vez; así entendido, fase de causa-consecuencia, de dar y recibir. Retribución. // Reflexión. // Entendimiento, inteligencia de las ideas del otro. // Contradicción, rechazo.

Ἀξία, -ίας ἤ. Axia, -ias he (Axía, -ías i). Valor intrínseco que posee algo. // Precio, estimación de lo que vale algo, dignidad, categoría. // Honor, merecimiento de algo por la valía, mérito. // Pago, recompensa, salario merecido. // Castigo, pena merecida.

Ἀξιοποίητος, -η, -ον. Axiopoiotos, -e, -on (Axiopíitos, -i, -on). Digno de creación. Digno de ser creado. Que tiene un valor para que pueda ser creado.

Ἀξιούμενον πρᾶγμα. Axioumenon pragma (Axiúmenon pragma). Expresión en el texto. Cosa, asunto digno, dignificado. Es decir, las cosas, los asuntos, tienen lugar, existencia, en cuanto se les ha dignificado. Cosa a la que se le ha conferido un valor, un lugar, y por lo cual implica una relación y una disposición.

Ἀπαθεῖς κακῶν. Apatheis kakon (Apazís cacón). Expresión en el texto. Imperturbables ante los males, no padecer [de] los males. Conforme con el contexto platónico, esta *impatientia*, como traduce Séneca a la *apatheia*, permitirá dedicarse al bello padecimiento, a la *eupatheia*.

Ἀπαιδευσία τῶν παθημάτων. Apaideusia ton pathematon (Apedevsía ton pazimáton). Expresión en el texto. Ineducabilidad de las pasiones, de los padecimientos, insumisión de las pasiones.

Ἀπεικάζειν. Apeicazein (Apikazin). Infinitivo del verbo Ἀπεικάζω. Apeicazo. (Apikadso). Vid en el presente glosario.

Ἀπεικάζω. Apeicazo (Apikadso). Describir, imaginar (crear o figurar imágenes), graficar, representar con imágenes o ayudas con las que se pueda entender mejor algo. // Copiar algo (con imágenes), describir, usar imágenes. // Figurarse (hacerse la imagen de algo), suponer, conjeturar. // Comparar.

Ἀπερίσκεπτος, -η, -ον. Aperisceptos, -e, -on (Aperískeptos, -i, -on). Que acontece súbitamente, sin haber podido ser reflexionado ni previsto. Imprevisto.

Ἀπομονούμενος, ἀπομονουμένη, ἀπομονούμενον. Apomonoumenos, apomonoumene, apomonoumenon. Participio de la voz pasiva del verbo ἀπομονῶ: aislar, hacer solitario, asolar. El asolado, la asolada, lo asolado.

Ἀποπλανῶ. Apoplano (Apoplanó); en jonio: ἀποπλανέω. Apoplaneo (Apoplaneo). Propiciar las condiciones para vagabundear, para errar. // Hacer equivocarse a alguien más. // En voz media: errar, deambular.

Ἀπορία, -ίας ἢ. Aporia, aporias he (Aporía, -ίας i). Aporía. Imposibilidad para continuar, para hallar salida o paso conclusivo. // Inmovilidad, estancamiento. // Duda, obstáculo para solucionar un problema. // Lo que no permite pasar.

Ἀρετή, -ῆς ἢ. Arete, -es he (Aretí, -ís i). Virtud, excelencia. Lo máximo, espiritualmente y corporalmente alcanzable. // Se emparenta con el superlativo ἄριστος, -ος, -ον. Aristos, -os, on (Áristos, -os, on): óptimo.

Ἀριστᾶν. Aritan (Aristán). Infinitivo de un verbo casi nunca usado, que en este caso significa ostentar o encarnar la virtud, ejecutarla.

Ἀριστεία -ας, ἢ. Aristeia, -as he (Aristía -as, i). Alcanzar la virtud, la supremacía. // Vocablo con el que se designan las mejores acciones de algunos héroes en la épica. Hacer algo de óptimo modo. Optimación. Ἀριστεύς -εως, ὁ. Aristeus -eos ho (Aristevs -éos o). El mejor, el más distinguido, óptimo, virtuoso. // Quien actúa virtuosamente, quien domina a las virtudes y las ha hecho suyas.

Ἄριστος, -η, -ον. Aristos, -e, -on (Áristos, -i, -on). Superlativo de ἀγαθός, -ή, -όν. Agathos, -e, -on (Agazós, í, ón): bueno, el mejor en algo, diestro. // El mejor por su condición ingénita o ínsita. Entonces: óptimo.

Ἀρμογή, -ῆς ἢ. Harmoge, -es he (Harmoguí, -ís i). Condición conseguida de pertinencia, ajuste, conformidad, adaptación. // Condición de la armonía.

Ἀρμοδίως. Harmodios (Harmodíos). Ajustadamente, armoniosamente, pertinentemente, conforme la divinidad, la belleza, la perfección, la justicia. // Obrar encajando en otra ley que se legitima como virtuosa, perfecta o superior. En el corpus se dice “honestamente”, tomando la traducción que los latinos hacen de armonía, la de *honestitas*; es decir, calcando sin mentiras, perfectamente, la ley divina, siendo ella, obrando mientras se es ella. Aquí, honesto significa recto, correcto, conforme a la virtud ajena.

Ἀρμονία, -ίας ἤ. Harmonia, -ias he (Harmonía, -ías i). Estado de proporción y unión perfecta, sin desajuste. // Unión de todas las partes con el sistema completo, cada cual cumpliendo su función en su lugar, pero enfocándose en último término, en la esencia y pervivencia del sistema. // Actuar conforme. // Ser conforme. // Concordia, moderación, conformación, convivencia. // Virtud que representa todo lo anterior. // Deidad que representa las cualidades anteriores, hija de Ares y Afrodita o de Zeus y Electra la Pléyade. Llamada en latín Concordia o, simplemente, Harmonía. Aliada de la Afrodita Pandemos. Esposa de Cadmo.

Ἀρμόσσω. Harmosso (Harmoso) en dorio. En ático: ἁρμόπτω. Harmotto (Harmoto). En todos los dialectos también, hasta el griego actual: ἁρμόζω. Harmozo (Harmodzo). Ajustarse, adaptar, unir, afinar. // Conformarse, con el sentido de encajar en una forma prehecha. // Desposar, entendiendo al desponsal como la proporción justa y esperada anatómica y moralmente. // Dirigir o gobernar según justa ley, según ley ajustada a las necesidades de los gobernados. // Estar de acuerdo. // Aunarse con algo que se considera propicio, conveniente. // Unirse con. **Ἄρρητον.** Arrheton (Ár-r-iton). Adjetivo neutro de Ἄρρητος, -ος, -ον. Arrhetos, -os, -on (Ár-ritos, -os, -on) o Ἄρρητος, -η, -ον. Arrhetos, -e, -on (Ár-r-itos, -i, -on). Indecible, inenarrable, inefable. // Imposible de decir.

Ἀρχή -ῆς, ἤ. Arche -es, he (Arjí, -ís i). Principio rector manifiesto o subyacente en todas las cosas, siempre ulteriores. En cuanto a los helenos de todos los tiempos se refiere, lo que está al principio (de primero) reina, prima, ejerce su poder y sostiene todo lo ulterior. Por eso los arcontes eran los notables o primeros de la polis, debido a unas supuestas cualidades nobles que habían heredado y seguían manifestándose en ellos. Ya para los presocráticos, el principio sería aquello que se encuentra situado antes, de primo, que tiene primor, y que, pese a los cambios,

sigue manifestándose en su poder en las cosas ulteriores y distintas. De este primor heredarían los cristianos, pasados por un influjo aristotélico, la idea del Dios creador que se manifiesta en su creación y que no fue creado por nada ni nadie antes que él.

Ἀρχοντιά, -ᾶς ἡ. Archontia, -as he (Arjontía, -ás i). Expresión de la lengua greca actual: señorío, valentía, merecimiento para gobernar, cabalidad en el obrar, cortesía, caballerosidad.

Ἄρχων, -οντος ὁ. Archon -ontos ho (Arjon, -ontos o). Principal, príncipe, primero, arconte. // Quien puede gobernar porque encarna la principalía, la esencia primorosa que le permite ser el primero en la sociedad.

Ἄσεβῶς. Asebos (Asevós). Adjetivo. Irrespetuosamente, sin temor religioso, insultando a lo sagrado. // Impíamente. // Actuando criminalmente, profanando.

Ἀσήμαντος, -ος (-η), -ον. Asemantos, -os (-e), -on (Asímantos, -os [-i], -on). Sin guía, sin guardián. // No señalado, no guardado. // Insensato, que no tiene señal y, por lo tanto, inteligible. Insignificante. Que no se muestra, que no informa, que no señala.

Ἄσκησις, ἀσκήσεως ἡ. Ascesis, asceseos he (Áskisis, askíseos i). Ejercicio. En la filosofía, estaba atado a una de las prácticas del cuidado de sí. Ejercitarse implicaba un mirarse cotejándose hacia la virtud, entonces, forjarse para tender hacia ella, para ser ella, para encarnarla en la existencia. Ejercicio, entonces, del cuidado de sí, de la cura de sí y no, como lo interpretarían algunos cristianos, del ejercicio para deshacer el yo y ser uno con Dios.

Ἀστασία, -ίας ἡ. Astasia, -ías he (Astasia, ías i). Desorden, ausencia de una posición estable, de una locación, de un estado (stasis). // Rebelión, insurrección, sedición, derribamiento del orden y del estado de algo.

Ἀστοχία, -ίας ἡ. Astochia, -ias he (Astojía, -ías i). Error, falla en el tiro, extravío. Cualidad del **ἄστοχος.** Astochos (Ástojos). Consecuencia del verbo Ἀστοχῶ. Astocho. (astojó). Vid. esto último.

Ἀστοχῶ. Astocho (astojó); o, en jonio, ἀστοχέω. Astocheo (Astojeo). Que yerra el blanco, mal tirador. // Apuntar donde no es, estar desubicado. // “Orinar fuera del tiesto”. // Si se apunta a otro lado, sabiendo que se errará. Tozudo, caprichoso, negligente, pertinaz o hasta protervo.

Αταξία, -ίας ἢ. Ataxía, -ias he (Ataxía, -ías i). Desorden, falta de orden, falta de colocación, no tener posición. // Indisposición, indisciplina, confusión.

Ατοπία -ίας, ἢ. No lugar. // Imposibilidad de ser situado. // Para quien no puede situar o ubicar: excentricidad, molestia. // Indocilidad. // Impredecibilidad.

Ἄτοπος, -ος, -ον. Atopos, -os, -on (Ἄτοπος, -os, -on) o ἄτοπος, -η, -ον. Atopos, -e, -on (Ἄτοπος, -i, -on). Quien ostenta la condición de la ἀτοπία. Vid.

Ἄφατον. Aphaton (Áfaton). Adjetivo neutro de ἄφατος, -ος, -ον. Aphatos, -os, -on (Áfatos, -os, -on) o ἄφατος, -η, -ον. Aphatos, -e, -on (Áfatos, -i, on). Indecible, inefable, imposible de ser pronunciado. // Inenarrable.

Ἀφιλία -ας, ἢ. Aphilia -as he (Afilía, -as i). No tener amigos. // No valorar la amistad. // Actitud indolente o despreocupada ante el mundo y sus cosas. // Ser hostil, tener actitud hosca.

Ἄφιλος, -ος, -ον. Aphilos, -os, -on (Áfilos, -os, on). Sin amigos, quien no valora la amistad. // Indolente, despreocupado del mundo, que no ve valor en el mundo. // Hostil, enemigo, hosco.

Ἄφιλος φιλία. Aphilos philia (Áfilos filía). Expresión en el texto. Amistad sin amistad, amistad sin tendencia. // Amistad que rompe las leyes de la amistad, tal como se la ha venido entendiendo.

Ἀφύλωσ. Aphilos (Afilos). Adjetivo. Actuando sin amigos, sin motivaciones hacia la existencia. // Hostilmente, hoscamente. // Actuando o siendo indolente, indiferente.

Ἀφύπνισις, ἀφύπνισεως ἢ. Aphypnisis, aphyypniseos he (Afípnisiss, afipniseos i). Despertar, acto de ser despertado, de abrir los ojos a alguien ante algún hecho o verdad. // Permitir una percatación; desadormición (neol.). // Iluminación, ilustración, encausamiento.

Βασανιστής τοῦ ἔρωτος. Basanistes tou erotos (Vasanistís tu érotos). Expresión ambivalente en el texto. Puede ser “el vigilante del amor” como “el que estorba, el que molesta, el que jode desde el amor o al amor”. Esta ambivalencia la dan, tanto la dificultad del idioma griego para discernir a veces entre el genitivo objetivo y el subjetivo, así como la polisemia del substantivo βασανιστής.

Βασιλεῖς -έων οἱ. Basileis -eon hoi (Vasilís, -έων i). Substantivo plural de βασιλεύς -έως, ὁ. Basileus -eos ho (Vasilévs, -eos o). Rey.

Βλέπων εἰς ἀλήθειαν σκοτοδινιῶ. Blepon eis aletheian scotodinio (Vlepon is alízia[n] scotodinió). Expresión en el texto. *Téeteto*: “Mirando hacia la verdad todo me da vueltas” (155d).

Βροτός, -οῦ ὁ. Brotos, -ou ho (Vrotós, -u o). El errante (errar con su acepción de fallar un cometido, no de vagabundear). // Ser que yerra, ser humano, ser que no alcanza totalmente su objetivo, que no logra la perfección. // Vid. **Ἄμαρτάνω.** Hamartano (Hamartano).

Γίγνεσθαι. Gignesthai (Guígnesz[e]). Infinitivo del verbo **γίγνομαι.** Gignomai (Guígnome). Devenir, lo que está siendo y cambiando mientras es. Lo que es mientras cambia. El acto de este perpetuo movimiento fluente.

Γινώμενος, -ένη, -ον. Ginomenos, -ene, -on (Ginómenos, -éni, -on). Participio en griego moderno. Devenido, el que ha llegado a ser, el conformado. El que es.

Γλῶσσα -ης, ἡ. Glossa -es, he (Glosa is, i). Lengua, tanto como órgano así como idioma. // Modo de hablar de un pueblo o de alguien particular, don de la palabra. // Por metonimia, boca. // Expresión, manifestación de algo, palabras.

Γνώσις -εως, ἡ. Gnosis -eos he (Gnosis -eos, i). Conocimiento, conjunto de saberes. // Facultad de conocer. // Reconocimiento, discernimiento, ciencia. // Instrucción judicial. // Sabiduría, verdad única; por extensión, en términos religiosos: la iluminación en virtud de la verdad divinal. // Saber de la verdad única. // Por extensión, en el ámbito religioso: conocimiento místico inefable. En aqueste sentido se autodenominaban gnósticos.

Γόνος -ου, ὁ. Gonos -ou, ho (Gonos -u, o). Generación, engendramiento, nacimiento, nación (acto de estar naciendo).

Γραῖαι, -ῶν αἰ. Graíae o Graíai, -ôn hai. (Gree, -ón e). Plural de Γραῖα, -ας ἡ. Graia, -as he (Grea, -as i): vieja, anciana. Las tres Greas: ancianas arcanas, evidencia de la más antigua religión prehelénica. Estas tres ancianas perpetuas, eternas, tensaban el hilo de la vida de los hombres.

Γράμματα ἐνιαῖα. Grammata heniaia (Grámata eniéa). Expresión en el texto. Letras unidas, unificadas, consistentes.

Δαίμων Σωκράτει ἐπιβάλλεται. Daimon Socratei epiballetai (Demon Socrati epiválete). Expresión en el texto. El genio se le impone a Sócrates.

Δαίμονα φιλεῖ ὁ Σωκράτης. Daimona philei ho Socrates (Démona filí o Socratis). Expresión en el texto. Sócrates frecuenta a su genio, Sócrates se aficiona a su genio, Sócrates reconoce a su genio, Sócrates tiende reconociendo a su genio.

Δέον, -οντος τό. Deon, -ontos to (Deon, -ontos to). Participio neutro presente del verbo **δέω**. Lo preciso, necesario, obligatorio, lo que ha de hacerse / obligación moral, lo que, en haciéndose, conduce a la perfección, la virtud, la belleza y la divinidad posible para quien lo hace. // Obligación exotérica que se legitima como buena y pertinente.

Δέοντα, δεόντων τά. Deonta, deonton ta (Déonta, deónton ta). Plural del participio neutro presente **δέον, -οντος τό.** Deon, -ontos to (Deon, -ontos to). Vid. Las cosas necesarias o propias. Los asuntos que deben ser hechos por lo mismo.

Δῆμος, -ου ό. Demos, -ou ho (Dimos, -u o). Pueblo. // Territorio donde habita un pueblo, la población en su conjunto. // Conjunto de ciudadanos libres.

Διάθεσις, διαθέσεως ή. Diathesis, diatheseos he (Diázesis, diazéseos i). Disposición, ordenación. // Voluntad con que las cosas han sido puestas a través (dia-) del espacio o del tiempo. // Testamento en cuanto volición y disposición en que el muriente desea dejar las cosas. // Inclínación, cualidad.

Διακόσμησις, διακοσμήσεως ή. Diacosmesis, diacosmeseos he (Diakósmisis, diakosmíseos i). Belleza, perfección y evidencia divinal declarada en el todo a través del todo y a través del tiempo (dia-). // Ordenamiento perfecto, bello, justo, divino. // Fenómeno de la disposición divinal. // Ejecución de la justicia divinal. // Disposición bella de algo. // Ordenamiento, en falanges pares, para la batalla.

Διακοσμῶ, έω. Diakosmo, -eo (Diakosmó, -έο). Ordenar, disponer bella y ordenadamente siguiendo un patrón. Vid. **Διακόσμησις.**

Διατιθέμενα, διατιθεμένων τά. Diatithemena, diatithemenon ta (Diatizémena, diatizemenon ta). Participio del verbo **διατίθημι.** Diatithemi (Diatízimi). Disponer, ordenar. Las cosas dispuestas, lo que ha sufrido la acción de la disposición. Lo ordenado conforme a una volición. Por tropo, el entorno intencionado que, como fenómeno, evidencia dicha disposición.

Δίγησις -ήσεως, ή. Diegesis -eseos, he (Díguisís -íseos, i). Narración, relato, cuento. // Acción de contar transversalmente algo. // Diégesis.

Δίκαιος, -α, -ον. Dikaios, -a, -on (Díkeos, -a, on). Justo, recto, probo, divino, correcto, honesto.

Δικαιοσύνη -ης, ἡ. Dikaiosyne -es he (Dikeosini -is, i). Justicia, legalidad, rectitud, probidad. // Se supone que es condición divina. // Función judicial, administración de la justicia.

Διόνυσος, Διονύσου ὁ. Díónisos, Dionysou ho (Díónisos, Dionysu o). Díónisos (que no Dionisio, ya que este vocablo así es su epíteto). Dionisos, Zagreo, Baco, Eleuterio. Deidad del vino, sí, pero, sobre todo, de la iluminación femenil. Divinidad que grita en estro el gozo de la vida que se sabe finita pero que aspira a la última unión con la *physis* única, fuente y femenil.

Δράστης -ου, ὁ. Drastes -ou, ho (Drastis -u, o). Actor; no como el histrión, sino como quien es autor de una acción; literalmente, quien hace, quien hace algo; entonces: factor. // Agente (que agencia una acción).

Δύναμις -άμεως, ἡ. Dynamis, -ameos he (Dínamis, -ámeos i). Potencia, fuerza, poder, capacidad. // Fuerza física. // Vigor, pujanza, fuerza anímica, resistencia espiritual. // Fuerza militar, tropas, ejército. // Influencia. // Recursos, riquezas. // Talento, capacidad de hacer algo bien, virtud. // Significación de las palabras, potencia que tienen para cambiar el alma de quien escucha y entiende; poder de las palabras para persuadir. // La esencia de una cosa.

Δυστυχία -ας, ἡ. Dystychia -as, he (Distijía -as, i). Mala suerte, infelicidad, tristeza, mala fortuna. // Hecho que, inicialmente al provenir de fuera y no depender de la volición del sujeto (tyche), al acontecerle, al afectarlo, le produce infelicidad, sensación de desgracia. // Infortunio, desgracia, calamidad.

Ἐαυτὸ θυμούμενον. Heauto thymoumenon (Heavtó zimúmenon). Expresión en el texto (más comprensible desde el greco hodierno). Un “sí mismo” airado.

Ἐαυτοῦ κριτῆς καὶ ἐξεταστής. Heautou crites kai exetastes (Eavtú kritís ke exetastís). Expresión en el texto. “De sí el judicador y examinador”. En otras palabras, juez de sí, veedor de sí, procurador de sí. Severo consigo mismo pero con el fin de cuidar de sí, de ser mejor, de estar mejor.

Ἐγκοσμιος, -ος, -ον. Encosmios, -os, on (Éncosmios, -os, -on). Mundano; es decir, que pertenece al mundo (cosmos). // Que guarda en sí perfección, orden, belleza, justicia, divinidad. // Ordenado.

Ἐγκράτεια, -εἰας ἡ. Encrateia, -eias he (Encratia, -ias i). Tener el poder o la fuerza dentro de sí. // Continencia, poder de continencia. // Tem-

planza, capacidad para dominarse, capacidad para dominar las pasiones. Usualmente, es una virtud filosófica. Encratia.

Εἶδη -ῶν, τά. Eide -on, ta (Idi -ón ta). Plural de εἶδος -ους, τό. Vid.

Εἶδος -ους, τό. Eidos -ous to (Ídos -us, to). Vista, visión, aspecto, catadura, figura, forma, hermosura. // Idea, representación, imagen. // Clase, tipo. // Manera de ser, índole, especie.

Εἶδος ἔρωτος. Eidos erotos (Idos érotos). Expresión en el texto. Clase o tipo de amor. Pero hay un juego de palabras. También puede interpretarse como el *eidos* del que se apega el amor, la apariencia del amor.

Εἶδωλον, -ώλου τό. Eidolon, -olou to (Ídolon, -ólu to). Figura vacía, forma, apariencia, lo que puede verse apenas. // Ídolo, imagen falaz, engaño. // Imagen, representación de alguien divino o humano, ídolo. // Imagen, que por brillante y bella, puede ser considerada mirífica.

Εἰς ἀκρίβειαν. Eis acribeian (Is acribian). Expresión en el texto. Ir hacia la exactitud, tender hacia la exactitud. Propender por la exactitud.

Ἔθιμα, -μάτων τά. Ethima, -maton ta (Ézima, -máton ta). Plural de **Ἔθιμον, ἴμου τό.** Ethimon, -ímou to (Ézimon, -ímou, to). Expresión de la lengua greca antigua tardía, medioeval y moderna. Costumbres de un pueblo, hábitos, repeticiones emblemáticas que se vuelven tradicionales y que definen a una sociedad o a un grupo determinado. // Manifestaciones espontáneas del folclore. Deriva del verbo, existente desde antiguo, **ἐθίζω.** Ethizo (Ezídzo). Acostumbrar a alguien a algo. Habituarse. // Acostumbrar algo // Frecuentar un lugar.

Ἔθος, -ους, τό. Ethos, -ous to (Ézos, -ous, to). Hábito, costumbre, uso. // Actos repetidos.

Ἐκπηδᾶν. Ecpedan (Ecpidán). Infinitivo del verbo **ἐκπηδάω** (vid.).

Ἐκπηδάω. Ecpedao (Ecpidao) en jonio; en ático: **ἐκπηδῶ.** Ecpedo (Ecpidó). Saltar agitando plenamente, pararse de un brinco. // Brincar con agitación // Por tropo: saltar súbitamente del lecho, despertarse de súbito. Para Marcel Detienne este es un concepto fundamental para entender la mística dionisia, pues con este movimiento se describe a las coribantes y a los demás arrobados.

Ἐκτέλεσις -λέσεως, ἡ. Ectelethesis eseos, he (Ectéthesis -léseos, i). Ejecución, puesta en marcha, elaboración plena de algo. // Cumplir algo, llevar a término. // Ejecución como ajusticiamiento de alguien.

Ἐλλογον ὄν. Ellogon on (Éllogon on). Expresión en el texto. Ente con el logos en sí. Muchos simplifican, en aras de la traducción desta expre-

sión, diciendo simplemente “ente racional” o “ser racional”, lo que, en cada oportunidad, ha de ser discutido debido a que para cada autor, en cada apartado, el logos puede significar asuntos distintos. En Platón, claro está, logos sí puede llegar a significar razón. Pero habría de precisarse de qué modo se entiende razón allí.

Ἐκπηδώντας. Ecpedontas (Ecpidóntas). Expresión en el texto. Gerundio del verbo **ἐκπηδῶ**. Ecpedo (Ekipidó). Vid: saltando frenéticamente.

Ἐξακρίβωσις -ώσεως, ἦ. Exacribosis -oseos, he (Exacrívosis, -óseos, i). Neologismo. Ajustamiento pleno de algo.

Ἐμαυτός, -ή, -όν. Hemaautos, -e, ón (Emavtós, -ί, -όν). Pronombre reflexivo de la primera persona del singular **Ἐγώ**. Ego (Egó). Yo mismo, a mí mismo, para mí mismo.

Ἐνάρετος, -ος, -ον. Enaretos, -os, -on (Enáretos, -os, -on). Virtuoso, que en sí posee la virtud, que la ha encarnado pudiendo ejercerla, pudiendo serla.

Ἐνδεής, -ής, -ές. Endees, -es, -es (Endeís, -ίς, és). Falto, mísero, carente, incompleto, insuficiente. // Pobre, indigente, menesteroso. // Inferior, menor, poco, peor que alguien o que algo.

Ἔνεκα. Eneca (Éneca). Copulativo. Suele traducirse usualmente como “en razón de”. Se usa este término para explicar la razón de la cual procede algo, la razón por la cual algo es de determinado modo o la dependencia de algo con respecto a otra cosa. Suele ser un copulativo lógico, para hablar de procedencia, de consecuencias o de correlaciones. **Ἔνεκα μιᾶς Ἀφροδίτης.** Eneca mias aphroditis (Éneca miás Afroditis). Expresión en el texto. En razón de una [de las] Afrodita[s].

Ἐνεστώς -ῶτος, ὁ. Enestos -otos, ho (Enestós -otos, o). Participio **ἐνεστῶς, -ώσα, -ῶς.** Enestos, -osa, -os (Enestós, -ósa, -ós). Suele traducirse el masculino, en el ámbito gramatical, como tiempo presente. Sin embargo, quiere decir, “lo que está siendo y estando ahí, en ese momento, en ese lugar”, “lo que está teniendo lugar ya, en el ahora”.

Ἐνθεός, -ος, -ον. Entheos, -os, -on (Énzeos, -os, -on). Tener divinidad adentro, ser divino justo por poseer lo divo. // Ser lo divo. // Estar poseído por algún genio, estar maníaco. // Poseedor de alguna verdad. // Estar loco (ya en época donde la manía era considerada como locura y no como hecho admirable).

Ἐννόησις -ήσεως, ἦ. Ennoesis -eseos, he (Ennóisis -íseos, i). Intelección. Acto de estar inteligiendo, figurándose y comprendiendo para sí la esencia de algo, lo que yace dentro dese algo que se observa o que se cavila. Intelección. Su substantivación es **ἔννοια** (vid.).

Ἔννοια -ας, ἦ. Ennoia -as, he (Énnia -as, i). Comprensión esencial de algo. Inteligencia de la esencia. // Pensamiento, reflexión sesuda, profunda. Pensamiento dedicado en un tema. // Inteligencia, talento. // Representación, concepto, esencia, idea. // Pensamiento, máxima, idea esencial y vital. Se emparenta con el verbo **ἐννοῶ**. Ennoo (Ennoó). Pensar algo que está ahí, enfocar la inteligencia en algo ahí. // Ser y estar la inteligencia ahí.

Ἐξαρμάρτανω. Examartano (Examartano). Errar el blanco, no dar en el blanco. // Hamartano irremediable, completamente; sin vuelta atrás. Vid. **Ἄμαρτάνω**. Hamartano (Hamartano).

Ἐξέτασις -άσεως, ἦ. Exetasis, aseos he (Exétasis, -áseos, i). Examen, inspección, ponderación. // Prueba donde se es vigilado o juzgado conforme con algunos parámetros, donde siempre se hacen presente la mirada del otro y los canones del otro. // Censo. // Revista militar.

Ἐξέτασις καὶ κρίσις ἑαυτοῦ. Exetasis kai crisis heautou (Exétasis ke crisis heautú). Expresión en el texto. Revisión y juicio de sí.

Ἐξις -εως, ἦ. Hexis -eos, he (Hexis, -eos, i). Tención, acción y efecto de tener. // Comportamiento, pues se entiende a la vida como aquello que se tiene, es decir, como aquello de lo que quien vive puede hacerse cargo. // Estado, disposición, manera de ser, temple. // Hábito, práctica, modo de llevar la vida. // Aptitud, capacidad.

Ἐξεις -εων, αἱ. Hexeis -eon, hai (Exis -eon, e). Plural de **ἔξις** (vid.).

Ἐξιστορεῖν. Existorein (Existorín). Infinitivo del verbo **ἐξιστορέω**. Existoreo (Existoréo) en ático: ἐξιστορῶ. Existoro (Existoró). Narrar con pleno detalle, narrar sin omitir detalle.

Ἐπαναρμόζειν. Epanarmozein (Epanarmodsín). Neologismo del escriptor autógrafo en helénico actual: volver a estar conforme, ubicado, morigerado; ser de nuevo armonioso y pertinente.

Ἐπίδειξις -είξεως, ἦ. Epideixis -eixeos, he (Epídixis -íxeos, i). Mostración, exhibición. // Destacar, mostrar desde lo alto, alzar para mostrar.

Ἐπιθύμει ἀρετῆς. Epithymeí aretes (Epizimi aretís). Expresión en el texto. ¡Desea, anhela, la virtud!

Ἐπιθυμεῖν. Epithymein (Epizimín). Infinitivo del verbo **ἐπιθυμῶ**. Vid. **ἐπιθυμία**.

Ἐπιθυμεῖν τοῦ πράγματος. Epithymepin tou pragmatos (Epizimín tu pragmatos). Expresión en el texto. El desear el asunto, el desear el sujeto, el desear el tema, el desear la esencia de lo que se va a versar o a ocupar alguien.

Ἐπιθυμία -ας, ἡ. Epithymia -as, he (Epizimía -as, i). Deseo, anhelo, ganas, apetito. // Deseo, apasionamiento.

Ἐπιθυμία ἀρετῆς. Epithymia aretes (Epizimía aretís). Expresión en el texto. Deseo, anhelo de la virtud.

Ἐπιθυμία τοῦ κόσμου, τοῦ κοσμοῦ. Epithymia tou cosmou, tou cosmou (Epizimía tu cosmu, tu cosmiu). Expresión en el texto. Apetito por el mundo, por lo morigerado y armonioso.

Ἐπιμέλεια -είας, ἡ. Epimeleia -eias, he (Epimelia, -ías, i). Cuidado, acucia, diligencia. // Servirse de algo. Sobre el cuidado, servicio y utilidad de sí y para sí. Vid. *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault.

Ἐπιστήμη, -ης ἡ. Episteme, -es he (Epistimi, -is i). La ciencia, la episteme. Acción de pararse desde arriba para poder ver, “suprastancia”.

Ἐπιτρέπω. Epitrepo (Epitrepo). Tornar desde arriba, cambiar el rumbo sabiéndolo (porque desde la altura se pueden calcular los cambios del rumbo). // Retornar, volver. // Entregar, confiar, encomendar, otorgar. // Permitir, delegar, ceder, otorgar.

Ἐπιστροφή -ῆς, ἡ. Epistrophe, -es he (Epistrofí, -is i). Voltearse, virarse desde arriba. // Tornarse hacia otra dirección, convertirse (con el sentido de desviarse hacia otro lado, de caminar hacia otro lado), cambio de dirección por elección o interés. // Conversión espiritual (cambio de dirección espiritual, se camina hacia otro lado espiritualmente, lo que repercute en la vida cotidiana). // Cambio de mirada, cambio de interés. // Recorrer, deambular. // Regreso, retorno, dar la vuelta para llegar al punto de inicio (pero jamás siendo el mismo). Regresar luego de dar una vuelta, un giro. En voz activa: hacer girar a algo o alguien, desviarlo. En voz media o pasiva: tornarse por voluntad, desviarse por voluntad, cambiar la mirada o el interés. El latín lo traduce como conversio, -onis. Para más información sobre el término de la conversión vid. *La hermenéutica del sujeto*, *El cuidado de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, de Foucault, y *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* de Hadot.

Ἐρᾶν. Eran (Erán). Infinitivo del verbo **ἔρω.** Ero (Eró). Amar, desear.
Ἐραστής -οῦ, ὁ. Erastes -ou, ho (Erastís -ú, o). Amante, el que ama, agente del amor, quien profesa y siente el deseo amoroso.

Ἑρμηνεύων -οντος, ὁ. Hermeneuon -ontos, ho (Herminevon -ontos, o). Participio masculino de **ἑρμηνεύων, -ουσα, -ον.** Hermeneuon, -ousa, -on (Herminevon, -usa, -on). Quien interpreta, interpretante. Intérprete.

Ἐρῶν -ῶντος, ὁ. Eron -ontos, ho (Erón, -ontos, o). Participio. Quien está amando, quien está deseando.

Ἔρως, -ωτος ὁ. Eros, -otos ho (Eros, -otos o). Amor, amor sensual, deseo intenso, tendencia a unir lo separado en cópula. // Cuando personificado: Eros; para los latinos: Cupido. Al ser concepto fundamental en el corpus, para mayor información, leerlo completo.

Ἔρως ἀπολίτευτος. Eros apoliteutos (Eros apolítevτος). Expresión en el texto. Eros incivil. Eros insumiso. Eros imposibilitado o decidido para vivir por fuera de las leyes de la civilidad, de la fraternidad urbana.

Ἔρως μυστικός. Eros mysticos (Eros misticós). Eros místico, Eros secreto, Eros inciado, Eros de sabiduría misteriosa, Eros que permite una experiencia inefable.

Ἔρως φιλικός. Eros philicos (Eros filicós). Expresión en el texto. Eros amistoso.

Ἔρως φιλομαθής. Eros philomathes (Eros filomazís). Expresión en el texto. Eros amante del aprendizaje, Eros que ama aprehender, Eros que ama conocer.

Ἔρως φιλοσοφικός. Eros philosophicos (Eros filosoficós). Expresión en el texto. Eros filosófico.

Ἐρωτικὸς ἀγών. Eroticos agon (Eroticós agón). Contienda erótica, lucha erótica.

Ἐρωτικὸς λόγος. Eroticos logos (Eroticós logos). Expresión en el texto. Palabra erótica, palabra llena de erotismo. Palabra que se sostiene en Eros. Palabra que se habla con la verdad y potencia que Eros produce y permite. // Discurso erótico, discurso lleno de erotismo, discurso para seducir.

Εἰσάνοιξις, -εως ἡ. Eisánoixis, -sos he (Isánixis, -eos i). Neologismo. “Abrirse hacia”, “moverse hacia”; debida la apertura aquélla al haberse estado abriendo.

Ἔστι οὖν ὁ Σωκράτης ἡ ἀλήθεια. Esti oun ho Socrates he aletheia (Esti un o Socratis i alízia). Expresión en el texto. Es, pues, Sócrates la verdad.

Ἐσωστροφία -ας, ἡ. Esostrophía -as, he (Esostroḡía ás, i). Introversión, girar hacia dentro. Mirarse, protegerse en el interior de sí mismo. // Huir del mundo.

Ἐταῖρος -ου, ὁ. Hetairos -ou, ho (Eteros, -u, o). Compañero, camarada, comensal, acompañante, auxiliar, tripulante, amigo. // Amigo político, aliado, secuaz. // Persona favorable, amigo, amante, aficionado.

Ἐτυμον. Etymon (Étímon). Adjetivo neutro de ἔτυμος, -ος, -ον. Ety-mos, -os, -on (Étímos, -os, -on) o de ἔτυμος, -η, -ον. Etymos, -e, -on (Étímos, -i, -on). Lo verdadero en sí. // Lo cierto, lo verdadero, lo primero por ser real. // La primera palabra o esencia que da lugar luego a derivaciones, étymon, étimo. // Efectivo.

Ἐτυμον αἴτιον. Etymon aition (Étímon étion). Expresión en el texto. Lo real causante y responsable.

Εὐαισθησία, -ίας ἡ. Euaesthesia -ias he (Eveszísía, ías i). Sensibilidad, tener buenos sentimientos.

Εὖ βλέπειν. Eu blepein (Ev vlepín). Ver bien, en todos los sentidos: recta, justa, favorable, bella, feliz, exacta y cuidadosamente.

Εὐγενεῖς, -εῖς, -ῆ. Eugeneis, -eis, -e (Evguenís, ís, í). Adjetivo plural de εὐγενής -ῆς, -ές. Eugenes, -es, -es (Evguenís, -ís, és). De buen nacimiento, noble. // Quien comporta todas las virtudes de la educación de un noble, educado, caballeroso, virtuoso, honrado.

Εὐδαιμονία -ας, ἡ. Eudaimonía (Evdemonía). Buen genio. // Felicidad plena. // Estado del alma feliz, que se volvió virtud y aspiración para la filosofía clásica.

Εὐθυμία, -ίας, ἡ. Euthymia -ias, he (Evmímía ías, i). Buen estado de ánimo, buena disposición para algo, estar contento. // Alegría. // Benevolencia, buenos sentimientos para emprender algo o hacia alguien. // Tranquilidad de espíritu, despreocupación.

Εὖ λέγειν. Eu legein (Ev leguín). Decir bien en todos los sentidos: recta, justa, favorable, bella, feliz, exacta y cuidadosamente.

Εὖ νοεῖν. Eu noein (Ev noín). Ver, observar, entender, pensar, reflexionar, “inteligir” bien en todos los sentidos: recta, justa, favorable, bella, feliz, exacta y cuidadosamente.

Εὐνομία, -ίας ἡ. Eunomia, -ias he (Evmomía, -ías i). Eunomia. Ejecución y esencia (-acto de ser) conforme a la ley divina que sería justa, bella y perfecta.

Εὐνομος, -ος, -ον. Eunomos, -os, -on (Έvnomos, -os, -on). Que sigue, padece ejecuta y es la bella y perfecta ley. // Que observa, cumple, bien las leyes. Que ejecuta bellamente la ley. // Que actúa conforme la ley divina. // Que legisla conforme con esta ley. // Ideal de justicia en la legislación y en la vida.

Εὐπάθεια, -είας ἤ. Eupatheia, -eias he (Evpázia, -ías i). Buen padecimiento, buen modo de vivir. En la filosofía platónica, entonces, la pasión lograda por el viviente encargado de sí. Vivir implica por estar vivo, padecer. Pero padecer bien es el logro del humano prudente, sabio y virtuoso. // Asunción de una buena posición para conquistar un bello padecimiento.

Εὐσέβια -ας, ἤ ο εὐσεβία ίας ἤ. Eusebeia -as, he o eusebia -as, he (Ev-sévía -as i o evsevía, -ías i). Respeto por lo divino o lo sagrado. Respeto por los parientes, los manes y demás. // Crédito, reputación de piadoso. **Εὐτακτος, -ος, -ον.** Eutaktos, -os, -on (Έvtaktos, -os, -on). Que está bien puesto, que sigue su vida conforme ha sido puesto. // Ordenado, armonioso, que ejecuta la belleza y perfección porque evidencia su encajamiento. // Obediente de la ley en la que ha sido puesto, armonioso, juicioso, obediente. // ¿Sumiso?, ¿servil?

Εὐτυχία -ας, ἤ. Eutychia -as, he (Evtjía -as, i). Buena suerte, felicidad, buena fortuna. // Hecho que, inicialmente al provenir de fuera y no depender de su volición (tyche), al acontecerle, al afectarlo, le produce beneplácito.

Εὐχρηστος, -ος (-ῆ), -ον. Euchrestos, -os (-e), -on (Έvjristos, -os [i], -on). Útil, provechoso, de buena utilidad, fructífero.

Ἐφηβία -ας, ἤ. Ephebia -as, he (Efivía -as, i). Pubertad. Es un error pensar que el efebo sólo es quien es educado sexualmente por alguien mayor. Efebo es, simplemente, aquel que se encuentra aún en la juventud, **ἐπὶ τὴν ἥβην,** Epi ten heben (Epi tin ívin).

Ἐχε σεαυτόν. Eche seauton (Eje seavtón). Expresión en el texto. Tente a ti mismo, poséete.

Ἐχειν. Echein (Ejin). Infinitivo del verbo ἔχω. Echo (Ejo). Tener.

Ἐχειν-ἐγκράτεια. Echein-encrateia (Ejin-Engratia). Expresión en el texto. Tener-templanza, tener dominio de sí.

Ἐχειν-ἔνδεια. Echein-endeia (Ejin-encia). Expresión en el texto. Tener-carencia. El tener como carencia, como miseria, como falta.

Ἔχειν τι σαφές περὶ τίνος. Echein ti saphes peri tinos (Ejin ti safés perí tinós). Expresión en el texto. Tener claro qué decir sobre algo.

Ἔχειν τοῦ μὴ ἔχειν. Echein to me echein (Ejin to mi ejin). Expresión en el texto. Tener del no tener.

Ἔχοντα -όντων, τά. Echonta -onton, ta (Éjonta -onton, ta). Participio plural de ἔχων, -ουσα, -ον. Echon, -ousa, -on (Ejon, -usa, -on). Los asuntos tenidos, las cosas tenidas. El haber.

Ἔχον τὸ μὴ ἔχον. Echon tou me echon (Ejon to mi ejon). Expresión en el texto. En neutro. Un tenedor del no tenedor. Un estar teniendo del no estar teniendo. Un tener del no tener.

ἔχων, -ουσα, -ον. Echon, -ousa, -on (Ejon, -usa, -on). Participio del verbo ἔχω. El tenedor, quien está teniendo algo.

Ζῆν. Zen (Dsin). Infinitivo del verbo ζῶ. Zo (Dso): vivir, estar animado.

Ἡ ἀλήθεια σοι μέλλει. He aletheia soi mellei (I alizia si meli). Expresión en el texto. La verdad te incumbe. La verdad está para ti en el futuro.

Ἡδεσθαι. Hedesthai (Ídesze). Infinitivo del verbo ἡδομαι. Hedomai (Ídome): gozar, complacerse, sentir gusto o placer

Ἡδονίζεσθαι. Hedonizesthai (Hidonízese). En greco moderno. Infinitivo del verbo Ἡδονίζομαι. Hedonizomai (Idonízome). Hereda el sentido del antiguo ἡδομαι. Hedomai (Hídome). Tener placer, padecer regocijo, gozar, complacerse, sentir gusto o placer. // Masturbarse, prodigarse placer.

Ἡθη -ῶν, τά. Ethe -on, ta (Izi -ón, ta). Plural de ἦθος (vid.).

Ἡθος, -ους τό. Ethos, -ous to (Izos, -us to). Costumbre, lo que se repite, hábito. Comportamiento que identifica y determina a una persona, a un pueblo. Forma de ser, modo característico de actuar. Se usa más que ἔθος; acaso luego del acuñamiento del término como concepto propio de la filosofía, para referirse a la responsabilidad de reflexión que ha de tener cada quien sobre sí, sobre sus costumbres, sobre lo que ama y sobre el comportamiento de la sociedad en general. // Actos responsables y electos del humano.

Θάνατος, Θανάτου ό. Thanatos, Thanatou ho (Zánatos, Zanatu o). Tánatos, deidad que representa a la muerte. Hermano de Hypnos, el sueño.

Θαῦμα, -ματος τό. Thau^{ma}, -matos to (zav^{ma}, -matos to). Maravilla, el mirum latino. // Cosa o evento, fenómeno, digno de admirarse. // Sorpresa, asombro. // Lo que deja perplejo a alguien y, por tanto, le admira. // Lo incompreensible, que es a su vez sentido como excesivo y superior. Lo desbordante, lo mirífico. // Milagro, si eso excesivo e incompreensible es presuntamente producido por Algo o alguien con una voluntad superior.

Θαυμάζειν. Thaumazein (Zavmazin). Infinitivo del verbo θαυμάζω. Thaumazo (Zavmadso) (vid.).

Θαυμάζω. Thaumazo (Zavmadso). Intr. Admirarse, quedarse perplejo. // Tr. Causar sorpresa, admiración. Aunque, para este uso, mejor: **θαυματουργῶ.** Thaumaturgo (Zavmaturgῶ): hacer cosas que causen sorpresa o perplejidad.

Θαυμάζων, -ουσα, -ον. Thaumazon, -ousa, -on (Zavmadson, -usa, -on). Participio presente del verbo **Θαυμάζω.** Thaumazo (Zavmadso). Vid. El que está asombrándose, quien está asombrándose, quien está padeciendo perplejidad por algo.

Θαυμασίως. Thaumasio^s (Zavmasí^os). Adverbio. Admirablemente, con perplejidad, con sorpresa.

Θαυμασμός, οὗ ὄ. Thaumasmos, -ou ho (Zavmasmós, ú o). Admiración, perplejidad, sorpresa.

Θεάνθρωπος -ου (-όπου) ὄ Theanthropos -ou (-opou), ho (Zeánthropos -u [-opu], o). En griego hodierno: humano dios. Semidiós.

Θεῖα ἐπιθυμία. Theia epithymia (Zía epizimía). Expresión en el texto. Divinal volición, divinal apetito, divinal gana, diva razón (desde luego, con todas las consecuencias que tiene la significación de lo divo para el hombre).

Θέμα -ματος, τό. Acto concreto y terminado de haber puesto algo. Lo puesto. Lo positum. // Por tropo, como se trata de algo terminado y puesto allí, a la vista, cosa de la que puede discutirse pues se la tiene a la vista.

Θεραπευτικαὶ συνέπειαι. Therapeutikai synepiai (Zerapevtiké sinépie). Expresión en el texto. Consecuencias de asistencia, consecuencias terapéuticas.

Θέσις, -εως ἡ. Thesis -eos he (Zesis, -eos i). Acto de estar poniendo. // Postura, posición. Lo artificial, lo positivo (en comparación con la natura, que ya estaba de antes). Por extensión, lo humano en cuanto

que elige qué poner y crea lo que impone. // Pacto, establecimiento. // Acto de estar poniendo, acción del poner cuyo resultado será el **Θέμα**.

Θέσις ἀντι θέσεως. Thesis anti theseos (Zesis anti zeseos). Expresión en el texto. Postura por postura, posición por posición.

Θεωρητικὸς βίος. Theoreticos bios (Zeoritikós víos). Expresión en el texto. Vida contemplativa, vida observante. En latín, vita contemplativa. Una de los primeros modos del actuar filosófico, imitación de la eternidad, de lo divino, de dios, en su mirar. El humano, aunque efímero, intentaría imitar la visión perpetua de Dios. **Θεός**. Theos (Zeós). Dios, se emparenta con el verbo **θέομαι**. Theomai (Zéome), mirar. De allí la importancia del theatron, teatro, lugar para ver. ¿Qué? A algo de lo divino a través de la educación.

Θηλυκότατον. Superlativo neutro de **θηλυκός**, **-ή**, **-όν**. Thelycos, -e, -on (Zilicós, -í, -ón). Femenilísimo, feminísimo.

Θρίαμβος, -άμβου ὄ. Thriambos, -ambou ho (Zríamvos, -iámvou o). Himno en honor a Diónisos. Procesión triunfal. Triunfo.

Ἱατρικαὶ συνέπειαι. Iatricai synepiai (Iatriké sinépie). Expresión en el texto. Consecuencias médicas, de curación.

Ἰδεῖν. Idein (idín). Infinitivo aoristo de **εἶδω**. Eido (Ído): ver, conocer, reconocer, entender. // Hacerse visible, mostrarse. // Asemjarse, ser igual a algo o a alguien.

Ἰδίωμα -ώματος, τό. Idioma -matos, to (Idioma -ómatos, to). Particularidad, especificidad, característica. // Manera particular de hablar de un lugar, topismo, idioma. // Manera particular de ser, de vivir o de tener algo.

Ἰδιώματα -μάτων, τά. Idiomata -maton, ta (Idiómata, -maton, ta). Plural de **ιδίωμα** (vid.).

Ἱεροπραξία -ας ἡ. Hieropraxia -as he (Ieropraxía, -as i). Menester religioso, liturgia, ceremonia sacra.

Ἱκανοποίησις -ήσεως, ἡ. Hicanopoiesis -eseos, he (Icanopíisis -íseos, i). Vocablo en griego moderno. Satisfacción. Relacionado con **ικανότης -ότητος, ἡ**. Hecanotes -otetos, he (Icanotis -ótitos, i). Suficiencia, capacidad. Entonces, literalmente, el vocablo significa hacer algo suficiente, ergo, satisfactorio.

Καθορισμός -οῦ, ὁ. Establecimiento, determinación, situación.

Καλόν -οῦ, τό. Calon -ou, to (Calón -lú, to). Sustantivación neutra del adjetivo **Καλός -ή, ὄν**. Calon, -e, -on (Calón, -í, -ón). Lo bello, lo pulcro.

Καλῶς βιώσεσθαι. Calos biosesthai (Calós viósesze). Expresión en el texto. Existir bellamente, existir pulcramente.

Καταγέλαστος, -η, -ον. Catagelastos, -e, -on (Katagéléastos, í, -on). Risible, digno de burla.

Κατὰ θεόν. Cata theon (Catá zeón). Expresión en el texto. Conforme con el dios. Puede, entonces, entenderse como conforme con la voluntad dese dios o de la divinidad.

Καταγέλαστοι, -αι, -α. Plural de **καταγέλαστος, -η, -ον** (vid.).

Κατάληψις, -ήψεως ἤ. Catalepsis, -epseos he (Catálepsis, -íipseos i). Aprehensión, ocupar. // Comprender, en sus acepciones territoriales e intelectuales. “Comprender un territorio”, “comprender [comprender] una temática”.

Κατάρρευσις -εως, ἤ. Catarrheusis -eos, he (Catárevsis -eos, i). Colapso, desmoronamiento, derrumbamiento.

Κατ’ ἐξοχὴν ἀξιωμαμόνευτον. Cat’ exochen axiomnemononeuton (Cat’ exojín axiomnimónonevton). Expresión en el texto. Lo memorable por excelencia. Lo digno de memoración por excelencia (si existe aún el verbo memorar, puede decirse memoración).

Κατὰ λέξιν. Cata lexin (Catá lexin). Expresión en el texto. Palabra por palabra. Literalmente.

Κατὰ λόγον. Cata logon (Catá logon). Expresión en el texto. Palabra por palabra, conforme con el discurso, expresión por expresión.

Κατὰ φύσιν. Cata physin (Catá fisin). Conforme con la natura. Expresión en el texto. Puede entenderse como conforme con las leyes que se le han presumido a la natura, significándolas como verdad, como lo admirable y emulable por excelencia; en otros verbos, tal como los antiguos latinos definían, calcando el modo greco, como *secundum naturam*.

Κατεχόμενος -ένου, ὅ. Participio pasivo del verbo κατέχω. El poseído, quien está plenamente poseído por algo o alguien.

Κατέχων -οντος, ὅ. Participio activo del verbo κατέχω. El posesor, quien está poseyendo algo o alguien.

Κατόρθωμα -ματος, τό. Catorthoma -matos, to (Catórzoma -omatos, to). Éxito feliz, empresa bien dirigida, buena acción. // Logro. // Perfección, enderezamiento. Obrar rectamente.

Κάτωθεν ὄν. Katothen on (Cátozen on). Expresión en el texto. Desde abajo ser; ser [que] desde abajo...

Κέντωρ -ορος, ό. Centor -oros, ho (Kéntor -oros, o). Punzor. El que punza o pica con el aguijón o con aguja. // Molesto, desacomodador.

Κίνδυνος -ύνου, ό. Cindynos -ynou, ho (Kíndinos inu, o). Riesgo, peligro.

Κοινός, -ή, -όν. Coinos, -e, -on (Kinós, -ί, όν). Común, compartido, de todos o de un grupo.

Κόσμιος, -ος, -ον. Cosmios, -os, -on (Cosmios, -os, -on). Morigerado, poseedor y ejecutor de la condición del cosmos. Vid. **Κόσμος** y **Κόσμιος έγκόσμιος**.

Κόσμιος έγκόσμιος. Cosmios encosmios (Cosmios encosmios). Expresión en el texto. En su contexto significa al ser que comparte la ley cósmica de perfección, orden, belleza, divinidad; ser que llega a ser con el cosmos en el cosmos, compartiendo, participando de las consecuencias de esa presunta ley.

Desde luego, esta afirmación nunca se usó en la Hélade jamás; es una redundancia. Empero, está justificada en el contexto, en aras de la comprensión lógica. Con decir sólo κόσμος, Cosmios (Cosmios) bastaría o, si se deseara una precisión del ser, podría afirmarse: **κοσμικόν όν**. Cosmicon on (Cosmicón on): ser cósmico.

Κόσμος, -ου ό. Cosmos, -ou ho (Kosmos, -ou o). Substantivo correlativo del verbo en forma ática **κοσμῶ** (kosmô) o jonia **κοσμέω** (kosméo): ordenar, embellecer, tender hacia lo bello y, por eso, a la perfección y divinidad. Llevar a algo desde su condición a la belleza para acercarlo a lo divino. Por eso, detectar la falta de algo (comparado con lo que se considera bello, perfecto y divo). En ese sentido, deben comprenderse los cosméticos modernos. El cosmos, entonces, evidencia de lo que es bello, perfecto y divinal, fenómeno de lo acabado divino y por eso perfecto, puro, ordenado. // Evidencia de lo divino, fenómeno del telos (vid. **Τέλος**).

Κοσμικὸς χορὸς. Expresión en el texto. Cosmicos choros (Cosmicós jorós). Baile cósmico, danza cósmica. Ello supone, conforme con lo divinal, con la belleza, con la justicia; en otras palabras, sainete armonioso con la ley universal. Al compás.

Κοσμικῶς. Cosmicos (Cosmicós). Adverbio. Conforme con la ley justa, bella, divinal; por lo tanto, alcanzar esas condiciones para poder serlas y obrar ajustadamente. Por ello, también tiene los significados de moderadamente, justamente, bellamente, adornadamente. // Cósmicamente.

Κοσμίως. Cosmios (Cosmíos). Adjetivo. Debidamente actuando, conforme con todas las características declaradas en **κοσμικῶς**.

Κοσμιώτατον. Superlativo neutro de κόσμιος, -α, -ον. Cosmios, -a, on (Cosmios, -a, -on). Vid. **κόσμος**.

Κοσμοκράτωρ -ωρος, ὁ. Cosmocrator -oros, ho (Cosmocrátor -oros, o). Dueño del mundo, gobernante de todo el cosmos.

Κράτος, κράτους τό. Cratos, cratous to (Cratos, cratous to). Asimientto, capacidad de asir o sostener algo. Poder, fuerza para retener o asir. // Fuerza, poder. // Gobierno, poder (usualmente legítimo) para someter a los demás. // Cratos: personificación de la fuerza, del sostén y de la capacidad de retener y someter al otro (en Esquilo, *Prometeo encadenado*).

Κράτος ἀρσενικόν. Cratos arsenicón (Cratos arsenicón). Expresión en el texto. Poder viril. Fuerza viril. Retención viril.

Κράσις -εως, ἡ. Crasis -eos, he (Crisis, -eos, i). Mixtión, mezcla; mixtura de substancias. // Cosa o modo en el que algo es o se muestra al mundo, suponiendo que todo lo que es procede de una mezcla esencial, ya de substancias, ya de ideas, ya de esencias. // Por tropo: idiosincrasia, modo de ser, particularidad. // Deste vocablo conserva el greco hodierno su palabra demótica para el vino, κρασί (crasí), pues éste se solía mezclar desde antaño.

Κτήσις θηλυκή. Ctesis thelyce (Ctisis zilikí). Expresión en el texto. Adquisición femenil, conquista femenil.

Κῶκλος, -ον ὁ. Kyklos, -ou ho (Kiklos, -u o). Ciclo, círculo, anillo. // Movimiento circular. // Regularidad, repetición. // Forma perfecta para los antiguos pitagóricos. La circuición revelaría la ley divinal cósmica.

Κυριολεξία -ίας, ἡ. Cyriolexia -ias, he (Kiriiolexía -ías, i). Literalidad. // Decir las palabras principales, referir lo primordial.

Κυριον. Cyrion (tb. Kyrion) (Kírion). Adjetivo neutro de **Κύριος, -ία, -ον.** Cyrios, -a, on (Kirios, -ía, on). Principal, dominante, señorial, primoroso, dominativo.

Κῶμος κόμου, ὁ. Comos comou, ho (Comos comou o). Fiestas al aire libre con cantos que se dan en las calles. // Cánticos de ebrios, algarbías. // Orgías sacras, salidas nocturnales en honor a Díónisos y otras divinidades femeniles y ctónicas. // Villa, pueblecillo. De aquí le viene al castellano “comarca”, que en greco se sigue diciendo **κῶμος**, o incluso, cuando es un poco mayor en población, **κωμόπολις**.

Λαός -οῦ, ὁ. Laos -ou, ho (Laós -ύ, ο). Pueblo, conjunto del pueblo, gente, muchedumbre. // Tropa, ejército.

Λεώς -ῶ, ὁ. Leos -o ho (Leós -ό, ο). Vid. Λαός.

Λογίζειν. Logizein (Logidsin). Infinitivo en voz media, impropio; debía ser, realmente, mostrado y dicho en voz media, **Λογίζεσθαι.** Logizesthai (Loguídsesze). Expresión en el texto. Infinitivo del verbo **Λογίζομαι** (vid.), pero que se forzó en voz activa en el texto en un infinitivo impropio, **λογίζειν**, para dar a entender que se fluye como el logos, puesto que el sólo verbo en voz media no daría a entender eso.

Λογίζομαι. Logizomai (Loguídsome). Cavilar, elucubrar, computar, anticipar mediante pensamientos. // Pensar, elucubrar, ordenar mentalmente, planear, programar. // Tener en cuenta a alguien o a algo. Hoy, los usos deste verbo fueron asumidos por el **λογαριάζω.** Logariazo (Logariadso).

Λογικὸς ἄγών. Logicos agón (Loguicós agón). Expresión en el texto. Contienda lógica, contienda de palabras, contienda de discursos. // Juego de palabras, juego de discursos, juegos lógicos.

Λογισμός -οῦ, ὁ. Logismos -ou, ho (Loguismós -ύ, ο). Pensamiento. Si bien puede traducirse como pensamiento, ha de precisarse: será el acto de estar ejecutando el logos, como si se dijese, practicar u obrar un logismo. Para entender qué puede llegar a significar, vid. **λόγος.**

Λογιστής, -οῦ ὁ. Logistes, -ou ho (Loguistís, -ύ ο). El que ordena, ordenador, el que hace cuentas. // Juez de cuentas, contador, magistrado, revisor fiscal.

Λόγος, -ου ὁ. Logos, -ou ho (Logos, -u ο). Cuando se usa con mayúscula inicial: orden, ley universal manifiesta en cada ser y cosa del cosmos, que a todo lo regiría; por lo tanto, divinidad, belleza, gran volición, legalidad universal, perfección en acto, decoración perfecta del todo, moderación, excelencia, acabamiento, optimación activa y manifiesta, voluntad divina, virtud universal que debe seguir el hombre, armonía universal, razón universal. // Cuando con minúscula: palabra, orden, palabra ordenada, palabra pensada, dicho, expresión. // Conjunto de palabras, proverbio, máxima, discurso, lógica, ordenamiento, pensamiento completo que expresa una intención, razón (pensamiento como cualidad del hombre), juicio (como posibilidad de la razón), inteligencia. // Participación del orden universal, del Logos. // Expresión, proposición, razón (como motivo), explicación. // Orden, mandato,

explicación, promesa, condición, todo lo que se comunique con la palabra, todas las modulaciones del lenguaje. // Palabra divina, revelación divina, cualquier modulación de la voluntad de los dioses o de una deidad única. // Coloquio, conversación, compartición de palabras y opiniones. // Argumento. // Relato, fábula, cuento, leyenda, tradición histórica. // Composición en prosa, composición, texto prosaico, capítulo de libro, tratado. // Preocupación. // Proporción, analogía, correlación (en cuanto poseen un orden que los hace mutuos).

Λόγος ἀκριβής. Logos acribes (Logos acrivís). Expresión en el texto. Palabra exacta, discurso exacto, cuya descripción coincide plenamente con lo acaecido.

Λόγος ἐξ ἐραστοῦ. Logos ex erastou (Logos ex erastú). Expresión en el texto. Palabra o discurso pronunciado o sostenido desde el amante.

Λόγος σαφής. Logos saphes (Logos safís). Expresión en el texto. Palabra clara, palabra inteligible; discurso claro o inteligible. // En el texto platónico que analiza, palabra que refiere una verdad del mejor modo posible.

Μαθήματα, -μάτων τά. Mathemata, -maton ta (Mazímata, -matonta). Plural de **μάθημα, -ματος το.** Mathema, -matos to (Mázima, mazímatos to). Lo que se aprende, la clase, la enseñanza. Lo que permite y facilita el aprendizaje. Matema.

Μάθησις, μαθήσεως ἦ. Mathesis, matheseos he (Mázisis, mazíseos i). Acción de estar aprendiendo. Aprendizaje.

Μαθών, -ούσα, -όν. Mathon, -ousa, -on (Mazón, -usa, -on). Participio del verbo **μανθάνω.** Manthano (Manzano): aprender. Quien está aprendiendo.

Μακάριος, -ία, -ον. Macarios, -ia, -on (Macarios, -ía, -on). Bienaventurado. Feliz, dichoso, abundante en dicha. // Rico, acaudalado. // Quien, al tener lo necesario, puede prodigarse la felicidad, quien ostenta o es lo preciso para ser feliz y no pasar penas. // Este adjetivo y todos los demás vocablos relacionados terminan por volverse una consecuencia de la virtud filosófica. Quien ha alcanzado la virtud, entonces adquiere como consecuencia la necesidad. El beato, el bienaventurado, será casi un sinónimo u otra manera de decir del autarca, de quien ya no precisa de nada o nadie más para ser feliz porque se basta a sí mismo. Esto era condición de lo divino, usualmente.

Μάρτυρ σύμφιλος. Martyr symphilos (Μártir símfilos). Expresión en el texto. Testigo aliado, testigo amigo, testigo correlacionado de buen modo. Alguien que puede testificar de viva voz, porque ha padecido algún asunto pero no de cualquier manera, sino de modo amigable, de modo jovial.

Μέγας Νοῦς. Megas Nous (Megas Nus). Magna inteligencia. Vid. Νοῦς.

Μέθη -ης, ἡ. Methe -es, he (Mézi -is, i). Ebriedad, borrachera, pea.

Μέρος ἀντὶ μέρους. Meros anti merous (Meros anti merus). Expresión en el texto. Parte por parte, lugar por lugar.

Μετακίνησης, -ήσεως ἡ. Metacinesis -eseos he (Metakínisis -íseos, i). Desplazamiento, traslado, cambio de lugar. // Transportar. // Mudar, llevar a otro lado.

Μετατόπισις, -ίσεως ἡ. Metatopisis, -iseos he (Metatópisis, íseos i). Cambio de lugar, traslado.

Μετατροπή -ῆς, ἡ. Metatrophe, -es he (Metatropí -ís, i). Cambio, alteración, devenir otra cosa. // Girar más allá, cambiar de dirección luego. // Volverse, tornarse hacia algún otro lugar. // Por extensión: preocuparse por algo, interesarse por algo (con el sentido que logra hacer que uno se desvíe de donde venía).

Μὴ ἔχειν τὸ ὅλον. Me echein to holon (Mi ejin to holon). Expresión en el texto. No tenerlo todo. No tener el todo.

Μία μετατροπή. Mía metatrophe (Mía metatropí). Una transformación, una alteración. Vid. Μετατροπή.

Μισόλογος, -ος, -ον. Misologos, -os, -on (Misólogos, -os, -on). Neologismo, siguiendo la forma de φιλόλογος. Que detesta u odia a las palabras, a los discursos o al logos.

Μνήμη -ης, ἡ. Mneme -es, he (Mnimi -is, i). Memoria, capacidad de recuerdo y uso de los recuerdos. Capacidad de traer las ideas, los conceptos, los hechos para presentarlos. // En mayúscula, Mneme, la diosa consorte de Zeus, de donde la tradición hace nacer a las nueve musas que acompañan a Apolo.

Μοῖρα, -ας ἡ. Moira, -as he (Mira, -as i). Parte, porción, pedazo (de tierra, de alimento, de propiedades o de asuntos inmateriales). Del verbo μείρομαι (Meiromai. Mírome): tomar como parte, como pedazo, como porción. // Destino, moira, suerte, condición. Entendida, en principio como el pedazo o parte que a cada quien le toca recibir en cuanto que

vivo. La moira parece ser el costo de no ser parte del Uno cósmico, de haber sido individuo. “Como has devenido individuo, parte, pues toma tu parte”. Hado, sino (nefasto o no); lo que le corresponde a cada quien padecer por vivir. // Participación (padecimiento y usufructo de la parte que le ha tocado). // Parte o porción adecuada, lo propio, lo de cada quien, lo justo, lo debido, lo correspondiente. // Partido político, facción, territorio, divisa, categoría, posición social.

Μοιραῖος, -α, -ον. Moiraios, -a, -on (Mireos, -a, -on). Lo que ha tocado en parte, porción, pedazo, lo que se ha repartido. // Hadado, lo que toca en suerte por volición divinal. Lo inevitable, entonces.

Μῦθος, -ου ὁ. Mythos, -ou ho (Mythos, -u o). Palabra, discurso, razón, dicho. // Discurso público. // Relato, comunicación, noticia, mensaje. // Conversación, plática. // Deliberación consigo mismo, opinión. // Resolución, proyecto, designio, plan. // Consejo, propuesta, mandato. // Encargo, rumor, habladuría, fama (lo que se dice por ahí). // Relato imaginado, invención, leyenda, mito, fábula, cuento. // Objeto de la conversación, asunto, objeto, tema, historia, narración.

Nótese que, en principio, no hay diferencia semántica entre el mito y el logos. La diferencia se dio conceptual, pero no lo era en su semántica originaria. Sendos vocablos remiten a las posibilidades de hablar, de decir. Empero, es digno de mención que Logos supone más amplitud semántica, porque implica no sólo al hablar humano sino al orden y belleza que implica pensar, hablar. Por eso puede entenderse a la natura, que no balbuce ni profiere, como logos, por ser, en sí misma, un orden que pareciera, a los ojos de muchos, tener una intención, una inteligencia en sí misma.

Νοεῖν. Pensar, entender, captar con la inteligencia; posibilidad de aprehender. Infinitivo del verbo en su forma ática: **νοῶ νοῶ** (noó), o jonia: **νοέω, noeō** (noëo).

Νοητός, -ός, -όν. Noetos, -os, -on (Noitós, -ós, ón). Lo inteligible, lo posible de ver (con los ojos físicos o con la mente), de reflexionar y de aprehender; esto es, en últimas, de entender.

Νοῦς, νοῦ ὁ. Nous, nou ho (Nus, nu o). Inteligencia, capacidad para captar, entender. // Inteligencia, mente. También en jonio, descontracto, **Νόος, -ου ὁ.** Noos, -ou ho (Noos, -óü o).

Νύξ, Νυκτός ἡ. Nyx, Nyktos he (Nix, nictós i). La negra noche. De ahí el neologismo en el corpus presente, nycterino, -a.

Ξενία -ας, ἡ ο ξενίη -ης, ἡ. Xenia -as he o xenie -es, he (Xenía -as i o xeníi -is i). Hospitalidad, acogida. // Actitud o disposición hacia el foráneo, hacia el distinto, hacia el extraño. // Extrañeza.

Ὀλβιοι, -αι, -α. Olbioi, -ai, -a (Ólvii, -e, -a). Plural de **ὄλβιος, -α, -ον.** Olbios, -a, -on (Ólvios, -a, -on). Feliz, dichoso, rico.

Ὅμιγλη -ης, ἡ. Homichle es, he (Omijli is, i). Bruma, niebla.

Ὅμοίωσις, ὁμοιώσεως ἡ. Homioiosis, homioioseos he (Homíosis, homióseos i). Identificación (con su sentido literal de volverse lo idéntico), acto de estar siendo lo idéntico.

La homioiosis, entonces, sería la divisa, el ideal de la mística platónica. Ser uno con el cosmos no necesariamente implica una disolución. Para tener una vida otra, una vida bella, para ejercer la estética de la existencia, para hacerla una obra de arte se requiere de la individuación advertida y valiente, para poder ejercer la individuación con consciencia de ser otro, para poder forjarse. La ascesis, entonces, como ejercicio y forja, no entendida como abandono de sí, sino, al contrario, como mantenimiento y forja de sí, llevarían a la homioiosis.

Ὅμολογεῖν. Homologeín (Homologuín). Infinitivo del verbo **ὁμολογῶ.** Homologo (Homologó). Igualar los diferentes logos, los diferentes discursos. // Igualar condiciones o tendencias. // Aceptar, estar con alguien en cuanto a sus ideas. // Acordar, concertar, ponerse de acuerdo, convenir. // Reconocer algo, confesar algo.

Ὅν ἐν παθήσει. On en pathesei (On en pazisi). Expresión en el texto. Ser en padeciendo. Ser que en padeciendo. Ser cuyo estado responde al estar padeciendo, a la páthesis. Estar, ser, en páthesis.

Ὅν ἐπιλεκτικόν, νοηματοδοτοῦν καὶ νοῦν ἔχον. On epilecticon, noematodoun kai noun echon (On epilectícón, noimatodotún ke nun éjon). Expresión en el texto. Ser electivo, dador de sentido y poseedor de inteligencia (nous).

Ὁ παθόν, μαθόν. Ho pathon, mathon (O pazón, mazón). Expresión en el texto. Paremia helénica citada hasta los días actuales. El que aprende, padece. Tiene muchos sentidos: primero, que para aprender hay que padecer. Nuestras épocas tradujeron, no necesariamente queriendo decir lo mismo: “La letra con sangre entra”. No se refiere la paremia al

maltrato. Recuérdese que el padecimiento no es, en griego, negativo o solamente doloroso. Se padece la vida entera, se siente, se asume.

Ὅριζων σεαυτόν, ὄρος σεαυτοῦ, ἐξεταστής σεαυτοῦ. Horizon seauton, Horos seautou, exetastes seautou (Orídsen seavtón, oros seavtú, exetastís seavtú). Expresión en el texto. Revisor de los límites de sí, límite de sí y examinador de sí.

Ὅρισμός -οῦ, ὄ. Horismos -ou, ho (Horismós -ú, o). Límite, limitación, delimitación. // Definición, trazo de linderos.

Ὅρος, -ου ὄ. Horos, -ou ho (Oros, -u o). Límite, frontera, delimitación, confín, partición, divisa. // Condiciones, limitantes, límites. // Definición, significación de una palabra, límite significativo de un vocablo.

Ὅρασις, ἐράσεως ἦ. Orasis, oraseos he (Órasis, oráseos i). Visión, sentido de la visión.

Ὅρθως εἶναι. Orthos einai (Orzós íne). Expresión en el texto. Ser rectamente. Ser, aquí, no como sustantivo sino como infinitivo, casi como sinónimo de “obrar”, de “ser y estar”, de “encarnar”.

Ὅψις, -εως ἦ. Opsis, -eos he (Opsis, -eos i). Aspecto, semblante, vista.

Οὐκ ἄσκόπως. Ouc ascopos (Uc ascopos). Expresión en el texto. Expresión con intención adverbial y tenor preceptivo, muy usual entre los helenos: no errando, no inmotivadamente, no sin un blanco.

Οὔτι τί. Outi ti (Uti ti). Expresión en el texto. Un nada alguien. Un no-alguien alguien. Una nada algo. Una nada que es algo.

Πάθημα, -ματος τό. Pathema, -matos to (Páthima, -matos to). Todo lo que uno experimenta o siente. Padecimiento. Es decir, lo que, en condición de sujeto pasivo ante la inmensidad del cosmos, de la necesidad (Ananke) o del otro puede llegar a afectar, a marcar. La noción de pasión como algo negativo o netamente doloroso fue asumida por el cristianismo debido a que el hijo de su dios sufrió unos padecimientos que le permitieron llevar a término la profecía de la salvación de alma humana. Éstos padecimientos fueron interpretados como precisos para poder alcanzar cierta beatitud o salvación. Sin embargo, para el antiguo griego, el padecimiento era casi un sinónimo, una implicación, de la vida misma. Tanto así que dos asuntos implicaba este vocablo, básicamente: 1. Movimiento, fluencia, cambio, ser afectado por lo exotérico, por lo ajeno, y 2. Justo por la fluencia, una verdad. La noción del pathos como algo meramente pasivo, donde no hay responsabilidad o activi-

dad, constituye una ingenuidad. El pathos acarrea una respuesta, una actividad ante lo externo y a lo que desborda.

Πάθησις -ήσεως, ή. Pathesis -eseos, he (Pázisis -íseos, i). Acto de estar padeciendo, de estar siendo afectado. Vid. Πάθημα.

Παθητικὸν ὄν. Pathetikon on (Pathitikón on). Ser padeciente, ser afectado.

Πάθος, -ους τό. Pathos, -ous to (Pathos, -ous to). Pasión. Padecimiento. // Cambio, alteración, afectación. Vid. Πάθημα.

Πάθος τοῦ Ἀλλοτρίου. Pathos tou Allotriou (Pazos tu Alotriou). Expresión en el texto. Padecimiento de lo ajeno, de lo Otro.

Πάθος τοῦ καλοῦ. Pathos tou kalou (Pazos tu kalú). Expresión en el texto. Padecimiento, pasión de lo bello (o por lo bello). Una manera de decir de la φιλοκαλία. Philocalía (Filocalía).

Παθών, -ούσα, -όν. Pathon, -ousa, -on (Pazón, -usa, -ón). Participio del verbo πάσχω. Pascho (Pasjo): padecer, afectarse. Quien está padeciendo, quien está siendo afectado.

Παράδοσις -όσεως, ή. Paradosis -oseos, he (Parádosis -óseos, i). Acto de entregar algo a quien está al lado, entrega. // Tradición, legado. // Rendición, entrega de armas. // Impartir lección o clase a estudiantes o auditorio. // Lección.

Παραίνησις, παραινήσεως ή. Parainesis, paraineseos he (Parénisis, paréniseos i). Exhortación, llamado de atención, llamado al orden.

Παρανομία -ίας, ή. Paranoia -ias, he (Paranomía -ias, i). Ilegalidad.

Παρά φύσιν. Para physin (Pará fisin). Expresión en el texto. Contra natura. Obrar, estar o ser en contra de la ley de la natura. Expresión moral que supone en la natura una ley emulable; se calificará como extravío, inmoralidad o reproche lo que no se comporte conforme con esa ley.

Παρρησία -ας, ή. Parrhesia -as, he (Par-risía -as, i). Decirlo todo, coraje, valentía, libertad de palabra hasta el extremo. Franqueza. Sobre la parrhesía como concepto filosófico vid. *El coraje de la verdad* de Foucault.

Παρρησιαστής, -οῦ ὁ. Parhrhesiastes, -ou ho (Par-r-isiastís, -ύ ο). Franco, valiente, arrojado. Sobre la parrhesía como concepto filosófico vid. *El coraje de la verdad* de Foucault.

Παρρησιαστικῶς ἐβίωσεν. Parrhesiasticos ebíosen (Parisiastikós evíosen). Expresión en el texto. Vivió francamente, con bizarría, con franqueza, hasta las últimas consecuencias. Sobre la parrhesía como concepto filosófico, véase *El coraje de la verdad* de Foucault.

Πέραν ἀνθρώπου. Peran anthropou (Péran anzropu). Expresión en el texto. Más allá del ser humano.

Πέραν τοῦ εἴδους. Peran tou eidous (Peran tu ídus). Expresión en el texto. Allende la apariencia, más allá de la imagen, de lo que se ve a simple vista.

Περιορισμός -οῦ, ὄ. Periorismos -ou, ho (Periorismós -ύ, ο). Constreñimiento, bordeamiento, determinación, limitación, delimitación, definición.

Περιπλανῶ. Periplano (Periplanó). En jonio: **Περιπλανέω.** Periplaneo (Periplaneo). Vagabundear, caminar sin rumbo, ir de aquí para allá.

Vid. Πλανῶ. Plano (Planó).

Πλανῶ. Plano (Planó), o en jonio: **πλανέω.** Planeo (Planeo). Errabundear, caminar sin rumbo fijo, no tener el rumbo. // Moverse, simplemente, sin voluntad propia sino depender de las voluntades exotéricas o de la Fortuna. Siglos después, de allí, flaneur (acaso antes planeur).

Πλῆγμα, -ματος τό. Plêgma, -atos to (pligma, -matos to). Palpitación, choque, herida, contusión. // Desgracia, lucha a golpes, paliza.

Πρήρωμα -ώματος, τό. Pleroma -omatos, to (Plíroma -ómatos, to). Completud, plenitud, repleción, hartura. // Muchedumbre, gentío. // Vastedad. // Acabamiento. // Satisfacción. // Tripulación. // Pago, salario. // Carga, lastre.

Πληρότης -ότητος, ἦ. Completud, plenitud, hartazgo, saciedad, universalidad.

Πλησμονή -ης, ἦ. Plenitud, hartura, saciedad.

Πολυλογάς -ᾶ, ὄ. Polylogas -a, ho (Polilogás -ά, ο) (expresión del griego actual). Hablador, charlatán, lenguaraz.

Ποίησις τοῦ γέλωτος. Poiesis tou gelotos (Píisis tu guélotos). Expresión en el texto. Poiesis de la risa, creación de la risa, factura (facción) de la risa.

Πορευόμενος τοῦ ἔρωτος. Poreuomenos tou erotos (Porevómenos tu érotos). Expresión en el texto. Podría hasta llegar a significar “sobrepasado por el amor, o en virtud del amor”.

Πρᾶγμα, -ματος, τό. Pragma -matos, to (Pragma, -matos to). Acción concreta y terminada. Al provenir del verbo **πράττω** (pratto [prato]) o **πράσσω** (prasso [praso]), actuar, obrar, llevar a cabo, ejecutar, ocuparse de algo, cuidar de algo, emprender. Entonces: acción, hecho o consecuencia de la acción, producto de la acción. // Asunto, negocio, cosa de

la que ocuparse (para emprenderla). // Tarea, empresa, circunstancia, situación, sujeto. // Tema. // Cosa. // Coyuntura, molestia, adversidad, circunstancia significativa. // Embrollo. // Cosa pública, asuntos del Estado. // Lo importante. Un uso similar hacen los latinos con el vocablo res.

Πρακτικαὶ συνέπαι. Practicai synepiai (Praktiké sinépie). Expresión en el texto. Consecuencias prácticas, que pueden actuarse.

Πραότης -ότητος ἤ. Praotes -otetos, he (Praotis, ótitos, i). Calma, serenidad. // Imperturbabilidad, por extensión.

Πρέπον, -οντος τό. Prepon, -ontos to (Prepon, -ontos to). Participio neutro del verbo **πρέπω** (prepo: distinguirse, brillar // distinguirse por hacer lo propio, lo virtuoso.). Lo conveniente, lo que por conveniente es virtuoso y, en consecuencia, ha de hacerse.

Πρέποντα, -όντων τά. Prepon ta, -onton ta (Prépon ta, -ónton ta). Plural neutro del participio presente **πρέπον, -οντος τό.** Prepon, -ontos to (Prepon, -ontos to). Vid. Los asuntos convenientes, las cosas que deben ser ejecutadas y hechas puesto que son proficuas.

Προκείμενον -ένου, τό. Proceimenon -enou, to (Prokíméno -énu, to). Lo que yace de antes, lo que está puesto adelante; en ese sentido, lo evidente, lo que se ve, lo que yace enfrente. // Lo que ha sido puesto para yacer desde antes, o delante, y, por extensión, el tema que se va a discutir.

Προσάνοιξις, -εως ἤ. Prosánoixis, -eos he (Prosánixis, -eos i). Neologismo. Abrirse hacia, moverse hacia debido al haberse estado abriendo.

Πρόσκοσμος, -ος, -ον. Proscosmos, -os, -on (Próscosmos, -os, on). Neologismo. Que tiende hacia el mundo, que tiende hacia la moral, hacia lo armonioso, que corre hacia lo virtuoso.

Πρὸς τὴν ιδέαν βλέπων, ὁ φιλόσοφος καλῶς ποιεῖται. Pros ten idean blepon, ho philosophos kalos poieitai (Pros tin idean vlepon, o filósofos kalós piíte). Expresión en el texto: “Viendo [directamente] hacia la idea, el filósofo se crea bellamente”.

Προσφιλεστάτως. Adverbio en superlativo formado con el adjetivo **προσφιλής** (vid.). Con el modo más amistoso y diligente posible; “con la mejor disposición”.

Προσφιλής, -ής, -ές. Prophilés, -es, -es (Prophilís, -ís, és). Diligente, acucioso, bien dispuesto, presto.

Προτεινούσα, -ούσης ἤ. Proteinousa, -ouses he (Protinusa, -usis, i). Participio femenino de la voz activa. En su forma completa se expresa **προτεινών, -ουσα, -ον.** Proteinon, -ousa, -on (Protinon, -ínusa, -on). Participio de la voz activa del verbo **προτεινῶ.** Proteino (Protino). Proyectar, extender, alargar, tirar hacia adelante. // Proponer, recomendar. // Ofrecer.

Προτροπή, -ῆς ἤ. Protrope, -es he (Protropí, ís i). Exhortación, llamado de atención, advertencia. Literalmente, llamado desde antes para que se haga una versión, un vuelco, una vuelta, un cambio.

Πρόχειρος, -ος, -ον. Procheiros, -os, -on (Prójiros, -os, -on). Lo que se tiene a la mano, lo alcanzable por la mano. // Lo útil, lo provechoso. // Lo urgente. // Lo que se presenta por sí mismo y por eso puede tomarse (asirse) de inmediato, sencillo, natural, fácil, usual. // Lo dispuesto.

Ῥέα, -ας ἤ. Rhea, -as he (Rea, -as i). Rea, diosa primordial, femenil, del fluir eterno.

Ῥοή -ῆς, ἤ. Rhoe, -es he (Roí -ís, i). Fluencia, solvencia, flujo, movimiento constante. // Corriente, curso de un río.

Σαφὲς λέγειν. Saphes legein (Safés leguin). Expresión en el texto. Decir claro, decir inteligible. // En el texto platónico que se analiza, decir sin ambigüedad para poder desentrañar una verdad, decir cercano a la verdad.

Σαφήνεια -ᾶς, ἤ. Sapheneia as, he (Safinia, as, i). Claridad en el hablar o en el pensar. No confundirse con la condición de la claridad de los materiales, con aquélla que permite el trasluz. // Evidencia, certeza.

Σαφὴς λόγος. Saphes logos (Safís logos). Expresión en el texto. Vid. Λόγος σαφής.

Σαφῶς. Saphos (Safós). Adverbio. Claramente, inteligiblemente, con σαφήνεια (vid.).

Σέβας, τό. Indeclinable. Respeto por lo divino, veneración hacia lo divino, Temor por lo divino. // Respeto religioso mezclado con temor. // Asombro, estupefacción. // Majestad, orgullo, dignidad, respeto que exige reconocimiento. // Santidad, honor. En el castellano, el nombre propio Sebastián proviene de este vocablo, específicamente del adjetivo σεβαστός, respetado.

Σημαίνον ἄρρητον. Semainon arrhiton (Simenon ár-r-iton). Expresión en el texto. Significante inefable.

Σκότος, -ους το. Scotos, -ous to (Scotos, us to). La obscuridad. Cuando personificación, con mayúscula: Scotos. Hermano de Nyx, la negra noche. Vid. el hijo por partenogénesis viril de Chaos, deidad primordial, agujero primordial. También llamado Ἔρεβος. Erebus (Érevo). En latín, del griego, llamado Erebus.

Σημασία, -ίας ἡ. Semasia, -ias he (Simasia, -ías i). Contenido con el que carga una palabra o un conjunto de palabras, significación, sentido (semántico que no cinético). // Asignación, signación, señalamiento, mostración, acto de mostrar o de señalar.

Σπουδαία. Spoudaia (Spudéa). Neutro plural del adjetivo σπουδαῖος, -α, -ον. Spoudaios, -a, -on (Spudéos, -a, -on). Diligente, celoso, ágil. // Serio, grave, de suma importancia, relevante. // Virtuoso, honrado, digno, importante, relevante. // Caro, importante, conveniente, útil.

Σπουδαιολογία -ας, ἡ. Spoudaiologia, -as he (Spudeologuía, -as i). Referirse a lo serio, grave, caro, útil, verdaderamente importante. // Palabras sobre las verdades importantes, sobre la relevancia de la existencia. // Hablar en serio. Hoy: **Σοβαρολογῶ.** Sobarologo (Sovarologó).

Σπουδαιολογοῦμαι, -έομαι. Spoudaiologoumai, -eomai (Spudeologoume, -éome). Hablar en serio, referirse de las cosas relevantes y útiles de la existencia.

Συζῆν θεοῖς. Syzen theois (Sizín zeís). Expresión en el texto. Convivir con los dioses.

Συζήτησις τῆς γνώσεως. Syzetesis tes gnoseos (Sidsítisis tis gnoseos). Expresión en el texto. Búsqueda conjunta del conocimiento. Debate en conjunto acerca del conocimiento.

Σύμπαν, σύμπαντος το. Sympan, sympantos to (Símpan, símpantos to). El conjunto de todo lo que hay. Universo. El todo.

Συμπερίληψις -ήψεως, ἡ. Symperilepsis -epseos, he (Simperílepsis -ípseos, i). Aprenderlo todo, apropiarse de todo, aprender desde todos los lados a todas las partes. // Acto de reunir, amontonar, hacinar. // Abarcar, contener. // Comprender, aprender, entender.

Συμπίνειν. Sympinein (Simpinin). Infinitivo del verbo **συμπίνω.** Sympino (Simpino): beber juntos, beber en compañía, cum-beber, de donde procede el substantivo simposio (vid.).

Συμπόσιον, -ίου, τό. Symposion, -iou to (Simposion -íu, to). Momento en el cual se bebe en conjunto. // Ritual antiguo, aristocrático y de

arcana procedencia de la antigua Hélade. // En este texto, segundo momento lógico de los tres en que consiste un convivio.

Συμφιλία -ας, ή. Symphilia -as, he (Simfilía -as, i). Amistad, amistar con alguien, aficionarse a alguien. // Compartición amable, afiliación. // Estar reconciliado.

Συμφιλίωσις -εως, ή. Symphiliosis -eos, he (Simfilíosis -eos, i). Acto de estar ejerciendo la **συμφιλία** y de estar siendo **σύμφιλος** (vid.).

Σύμφιλος, -ος, -ον. Symphilos, -os, -on (Símfilos, -os, -on). Estar amistado con alguien, aficionarse con alguien a algo. // Compartir amablemente, estar afiliado a algo con alguien. // Agremiarse, asociarse con. // Estar reconciliado.

Σύμφιλοι, -οι, -α. Plural de **σύμφιλος, -ος, -ον** (vid.).

Συμφορά -ᾶς, ή. Symphora -as, he (Simforá -ás, i). Calamidad, desdicha, infortunio. // Caso, suceso. // Casualidad, suerte, hado. Múltiples condiciones que, al suceder al tiempo, traen alguna consecuencia. Serendipia. // Derrota. // Éxito.

Se emparenta, desde luego, con el verbo **συμφέρω**. Symphero (Simfero), que realmente quiere decir lo que sobreviene; literalmente, lo que viene todo junto, al tiempo, luego de un evento, es decir, con-venir. Pero en castellano la conveniencia obtuvo una significación positiva. En griego, positivamente se dice **τὸ συμφέρον**. To sympheron (To simferon), la conveniencia, la ganancia, la utilidad, el interés.

Σύνδειπνον συνδείπνου, τό. Syndeipnon syndeipnou to (Síndipnon, sindipnu, to). Literalmente, cena, momento en donde se come en conjunto. En este texto, designación para el primer momento lógico, de tres, de los cuales consiste el convivio.

Συνεννοησία -ας ή. Synennoesia -as, he (Sinenoisía -as, i). Entender mínimo dos sujetos lo mismo; entendimiento pleno. Comunicación plena.

Συνέπειαι φιλοσοφικαί. Synepiai philosophikai (Sinépie filosofiké). Expresión en el texto. Consecuencias filosóficas.

Σφάλλω. Sphallo (Sfalo). Hacer caer, derribar, precipitar. // Derrotar, vencer, hacer fallar al otro y causar su derrota. // Frustrar, engañar, seducir, inducir a error. // Cometer un error. ¿Habría tomado de allí el bajo latín falla, habiendo perdido una ese? ¿Antes, acaso sphalla, luego sfalla y luego, falla? ¿Antes *si sphallo (sfallo) sum* y luego, *si fallo sum*?

Σῶμα, -ματος τό. Soma, -matos to (Soma, -matos to). Cuerpo, soma, organismo. // Conjunto de partes, cada cual con su función, que colaboran para un mismo fin último.

Τάσις εἰς τὸ καλόν. Tasis eis to calon (Tasis is to calón). Expresión en el texto. Tendencia hacia lo bello.

Τελετή -ῆς, ἡ. Telete -es, he (Teletí -ís, i). Ritual, ministerio religioso, acto ritual, obra: ejecución de algo previamente preparado. // Celebración de los misterios.

Τέλος, -ους τό. Telos, -ous to (Telos, -us to). Substantivo correlativo del verbo **τελῶ** (teló), **τελέω** (teléo): acabar, ejecutar, llevar a cabo, llevar hasta el fin. El telos sería, entonces, lo que ha sido acabado y, en ese sentido, ya nada le faltaría. Debido a ello, lo perfecto, lo que nada necesita. Acción terminada, cabo. Lo pleno, lo ausente de falta. Fin, fin perfecto.

Τέλος εὐκύκλειος. Telos eukykleios (Telos evkíklis). Expresión en el texto. Perfección bien redonda, es decir, perfección perfecta, bien cerrada, estérica. Alusión al ser parmenídeo.

Τετελεσμένος νόμος. Tetelesmenos nomos (Tetelesmenos nomos). Expresión en el texto. Ley acabada, ley perfecta, ley cabal.

Τέχναι -ῶν αἰ. Technai -on, hai (Tejne -ón, e). Plural de **τέχνη** (vid.).

Τέχνη -ης, ἡ. Techne -es, he (Tejni -is, i). Arte, profesión, oficio, saber. // Disciplina, oficio, profesión. // Modo de obrar algo luego de haberlo aprendido. // Modo de obrar, saber en el obrar, saber hacer algo.

El vocablo greco **τέχνη** (téchnē) se equipara, semánticamente, a lo que los latinos calcaron y tradujeron con su ars. Tal fecundidad y potencia del concepto implica:

- Un saber y un hacer.
- En consecuencia, el lazo social por excelencia: las figuras y funciones de quienes saben, enseñan y aprenden.
- Establece el acto ínsito de la educación.
- Siempre proviene de otro y crea para otro.
- Demuestra que no somos instintivos, sino creativos y educativos.
- Hay siempre una teoría del saber y un objeto en pos del cual gira el saber, o sea, una teoría del conocer, una epistémica.
- Es modo de vivir, de asociarse y de crear; es decir, una estética y una poética.

Para saber más de las acepciones detalladas del vasto vocablo, así como sus tropos históricos, revisar el *Diccionario de filosofía* de J. Ferrater Mora y el *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano.

Para una definición detallada, buscar en Youtube: Chalavazis *Qué es arte I* y *Qué es arte II*.

Τεχνίτης -του, ό. Artesano, operador de una arte. Vid. **Τέχνη**.

Τῆς ἀπουσίας ἢ παρουσίας. Tes apousias he parousia (Tis apusías i parusía). Expresión en el texto. De la ausencia la presencia. Sin hipérbaton: la presencia de la ausencia.

Τιμή -ῆς, ἡ. Time -es, he (Timí -ís, i). Precio estimado de algo. // Tasación, apreciación, evaluación, estimación. // Precio que se paga luego de una venta, precio que debe pagarse para establecer un comercio. // Suma, indemnización, compensación, recompensa. // Culto, veneración a los dioses (en cuanto que se los venera porque se conoce su valor, porque se los valora justamente). // Honra (en cuanto que honrar supone reconocer el honor que otro merece). // Honor, dignidad, puesto de honor, cargo, función. // Dignidad, autoridad, magistratura, prelación. // Pena, castigo, venganza (en cuanto que merecida luego de una acción dañosa), “dar lo que se merece”.

Τὸ πρότιστον πᾶθος. To protiston pathos (To prótiston pathos). Expresión en el texto. El primerísimo padecimiento, primísima pasión o afectación.

Τόπος ἀληθινός. Topos alethinós (Topos alizinós). Expresión en el texto. Lugar vero.

Τρόποι -ων, οί. Tropoi on, hoi (Tropi -on, i). Plural de **Τρόπος -ου, ό.** Tropos -ou, ho (tropos -u, o). Modo de ser, modo de estar, actitud. // Forma o manera de manifestarse algo, modo de expresarse, estilo, particularidad. // Costumbre, carácter, sentimientos. // Forma o manera de hacer algo, ley para hacer algo, dirección hacia la que algo va, en la que se mueve o manifiesta. // Modales. // Calidad de algo. // Modo musical.

Τρόπος κοσμικός. Tropos cósmicos (Tropos cosmicós). Expresión en el texto. Modo cósmico, con todo lo que el corpus mismo explicita para la noción de cosmos en helénico. Para una información suscita, vid. **κόσμος, -οῦ ό.** Cosmos, -ou ho (Cosmos, -u o).

Τρόπος τοῦ ζῆν. Tropos tou zen (Tropos tu dsin). Modo o manera de vivir. *Modus vivendi*.

Τρόπος τοῦ θαυμάζειν. Tropos tou thaumazein (Tropos tu zavmadsin). Expresión en el texto. Modo de admirarse, modo de estar perplejo.

Τρόπος τοῦ πάσχειν. Tropos tou paschein (Tropos tu pasjin). Expresión en el texto. Modo de padecer, de afectarse.

Τυχαῖος, -α, -ον. Tychaios, -a, -on (Tijeos, -a, on). Fortuito, asarozo, proprio del albur. Lo que no es de dominio de la persona.

Ὕβρις, -εως ἤ. Hybris, -eos he (Hívrís, -eos i). Insulto, soberbia, orgullo, altanería, impetuosidad, arrebató, desenfreno, exceso, exageración, locura, desvarío. // De allí, **ὕβριζω**, hybrizo (hivrizo): insultar, injuriar. // Vivir disolutamente, maltratar a alguien. // Rompimiento de la norma, extravío, elección por un comportamiento más allá del entendimiento humano.

Ὕβριστικός, -ή, -όν. Hybristicos, -e, -on (Ibristicós, -ί, -όν). Insolente, soberbio, orgulloso, altanero, impetuoso, arrebatado, desenfrenado, perdido, insultante, excesivo, excedido, loco, desvariado.

ὑπέρβασις τοῦ ἐγώ. Hyperbasis tou ego (Hipérvasis tu egó). Expresión en el texto y propia del greco hodierno, donde ya la condición del “ego” psicológico se ha instalado en el habla popular. Un antiguo (y también se puede en moderno) hubiera dicho: **ὑπέρβασις ἑαυτοῦ.** Hyperbasis heautou (Hipérvasis eavtú). Significa: superación, sobrepaso, del yo. No se eligió el modo con el reflexivo porque en el contexto de lo que se viene diciendo intenta demostrarse que es justamente la delusión del yo lo que ha de superarse, lo superable, lo deleble o, al menos, si no deleble plenamente (es imposible) sí lo risible. Así pues, se habla del yo en cuanto a su condición imaginaria, en cuanto a su consistencia imaginaria.

ὑπηρεσία -ίας, ἤ. Hyperesia -ias, he (Hipiresía -ίας, i). Servicio.

ὑποκείμενος λόγος. Hypokeimenos logos (Hipokímenos logos). Expresión en el texto. Logos subyacente. Vid. **λόγος.**

ὑποκείμενος νόμος. Hypokeimenos nomos (Hipokímenos nomos). Expresión en el texto. Ley subyacente.

Φιλαλήθεια -είας, ἤ. Philaletheia -eia, he (Filalízia -ίας, i). Amor por la verdad.

Φιλαληθεῖς, -ῶν οἱ. Philaletheis, -on hoi (Filalizís, -όν i). Plural del adjetivo: **φιλαληθής, -ής, -ές.** Philalethes, -es, -es (Filalizís, -ίς, -ές). Amigo o amante de la verdad, que busca o vive amorosamente, amigable y jovialmente, la búsqueda de la verdad.

Φιλάνθρωπος, -ος, -ον. Philanthropos, -os, -on (Filánzropos, -os, on). Filántropo, quien tiene actitud amistosa y jovial hacia la humanidad y hacia cualquier manifestación de lo humano. // No se confunda necesariamente con compasivo.

Φιλανθρωπία, -ίας ἢ. Philanthropía, -ias he (Filanzropía, ías i). Filantropía. Tendencia amistosa y jovial hacia todo lo humano.

Φιλαντία, -ίας ἢ. Philautia, -ias he (Filavtía, -ías i). Tendencia amistosa y amorosa hacia sí. Amor hacia sí. Amor propio. // Esta condición fue considerada como virtud, primero por algunos cínicos y estoicos, mas después, muchos cristianos, acaso por la significación egoísta que podía llegar a tomar y por su consideración de la abnegación como una virtud, fue considerada como un defecto. Mucho amor hacia sí podía derivar en vanidad, en jactancia. Para algunos cristianos no debía extraviarse el amor hacia sí, la energía hacia sí, la intención hacia sí porque desviaba la mirada del único punto digno y virtuoso, mirada hacia Dios.

Φίλαυτος, -ος, -ον. Tendencia amistosa hacia sí. Amarse a sí mismo, reconocerse amigablemente. // Egoísmo. Vid. **Φιλαντία.**

Φιλευθερία -ίας, ἢ. Phileleutheria -ias, he (Filelefzería -ías, i). Amor a la libertad.

Φιλελεύθερος, -ος (-ῆ), -ον. Phileleutheros, -os (-e), -on (Filelévzeros, -os [-i], -on). Amante de la libertad, libertario.

Φιλήκοος, -ος, -ον. Philecoos, -os, on (Filíkoos, -os, on). Quien ama ser escuchado, quien se exhibe para ser escuchado.

Φιλία, -ίας ἢ. Philia, -ias he (Filía, ías i). Amistad, tendencia jovial y amistosa hacia algo. // Energía amistosa y jovial manifiesta en un objeto que puede ser ideal, real y concreto o una posición en el mundo. // Tendencia vital, tendencia hacia la vida y el reconocimiento. // Tendencia a la repetición, hábito vital que reconoce una satisfacción. Al ser concepto fundamental del presente corpus, para ampliar la información, leer el trabajo completo.

Φιλίαι, -ῶν αἰ. Philiai, -on hai (Filíe, -όν e). Plural de **φιλία** (vid.).

Φιλική θέσις. Philice thesis (Filikí zesis). Postura amistosa, posición amistosa.

Φιλική τάσις. Philike tasis (Filikí tasis). Expresión en el texto. Tendencia amistosa, con amor filial, jovial.

Φιλικός, -ή, -όν. Philicon, -e, -on (Filikós, -ί, όν). Amistoso, jovial, afable, amable. // Con buena disposición para saber del mundo, ante el mundo.

Φιλικός τόπος. Philicos topos (Filicós topos). Expresión en el texto. Lugar philico, lugar donde puede desplegarse la actitud que la amistad supone. Posibilidad de acción para el filósofo, allí donde puede hablar y, más que hablar, ser, obrar, manifestarse.

Φίλιος, -ος (-α), -ον. Philios, -os (-a), -on (Filios, -os [-a], -on). Amistoso. Que se muestra amable. // Proprio de un amigo (sus acciones, palabras, proceder). // Protector de la amistad (epíteto de Zeus).

Φίλιος κατ' ἐξοχήν. Philios cat' exochen (Filios cat' exojín). Expresión en el texto, referencia a Zeus: el amistoso por excelencia, el amable por excelencia.

Φίλιππος, -ος (-η), -ον. Philippos, -os (-e) -on (Fílipos, -os [-i], -on). Quien ama y goza de los caballos, quien extrae de ellos utilidad y fruición. Con mayúscula, nombre propio, Filipo o Felipe.

Φιλογνωσία -ίας, ή. Philognosía -ias he (Philognosía -ίας, i). Amor por el conocimiento, afición por el conocimiento, cualidad de quien busca conocer, de quien suele desear conocer, de quien quiere el conocer. Amable aprendiz. // Amor por la verdad del conocimiento. Por extensión, quien goza de buscar en el saber alguna verdad.

Φιλοζωΐα -ας, ή. Philozoia -as, he (Filodsoía -as, i). Amor por la vida, la afición por la vida. Es una virtud filosófica que, por ejemplo, exhiben los cínicos y los epicúreos. Se dice que cuando Antístenes agonizaba, lleno de dolor, clamaba por alguien que lo librara del tormento. Entonces, ingresa Diógenes con un estilete y le ofrece la muerte, a lo que Antístenes replica: “del dolor, no de la vida”.

“ὅτε καὶ Διογένης εἰσιὼν πρὸς αὐτὸν ἔφη, “μήτι χρεια φίλου;” καὶ ποτε παρ’ αὐτὸν ξιφίδιον ἔχων εἰσήλθε. Τοῦ δ’ εἰπόντος, “τίς ἂν ἀπολύσειέ με τῶν πόνων;” δείξας τὸ ξιφίδιον, ἔφη “τοῦτο”· καὶ ὅς, “τῶν πόνων,” εἶπον, “οὐ τοῦ ζῆν” (Diog. VI, 19).

Que traduce:

“Y cuando Diógenes, dirigiéndose hacia él dijo, ‘¿Alguna ayuda de un amigo?’ y entonces, se volvió a su lado sosteniendo un estilete y díjole: ‘¿Quién podría liberarme de los dolores?’; mostrando el estilete, dijo, ‘esto’; y entonces aquél respondió: ‘de los dolores’, dijo, ‘no de la vida’”.

Φιλοθάνατος, -ος, -ον. Philothanatos, -os, -on (Filozánatos, -os, -on). Amigo de la muerte, que ve a la muerte con amabilidad. Quien defiende la idea de toparse con la muerte. Quien toma a la muerte como objeto. // Quien defiende la muerte o quien ayuda a morir, quien persuade a que debe morir. // Poéticamente: quien frecuenta a la Thanatos o quien entra con frecuencia al Hades.

Φιλόκαλος, -ος (-η), -ον. Philocalos, -os (-e), -on (Filókalos, -os [-i], -on). Quien ama la belleza, aficionado a la belleza. // Vanidoso, amigo de comportarse o presentarse elegantemente. // Elegante, pulcro.

Φιλολογία, -ίας ή. Tendencia amistosa, jovial, recognoscente del placer que genera el logos, ya en mayúscula, ya en minúscula. Vid. **Λόγος**, -οῦ ὁ (Logos, -ou ho) (Logos, -u o). // Amor por el hablar, amar hablar en demasía. // Amar los discursos. // Filología como disciplina o profesión hodierna // Filología tal como se la entiende en este texto.

Φιλολογία αἰτιατική. Philologia aitiatice (Filologuía etiatikí). Expresión en el texto. Philología de la causa, philología causal.

Φιλολογία ἀρεκτή. Philologia arcete (Filologuía arketí). Expresión en el texto. Philología suficiente, bastante.

Φιλολογία ἀρχική. Philologia archece (Filologuía arjikí). Expresión en el texto. Philología de los principios primorosos, de lo que fue primero; rige a todo lo demás con sus cambios y manifestaciones.

Φιλολογία ἠθική. Philologia ethice (Filologuía izikí). Expresión en el texto. Philología ética.

Φιλολογικόν. Philologicon (Filologición). Adjetivo neutro de **Φιλολογικός, -ή, -όν.** Philologicos, -e, -on (Filologicós, -ί, όn). En neutro, lo amante del logos, lo que tiende hacia el logos, lo recognoscente del logos con φιλία.

Φιλομόναχος, -ος (-η), -ον. Philomonachos, -os (-e), -on (Filomónajos, -os [-i], -on). Amante de la soledad, quien prefiere permanecer solo. // Solitario, aislado, asocial. // Incivil.

Φιλοξενία -ας ή. Philoxenia -as he (Filoxenía -as i). Amabilidad, hospitalidad, acogida, bondad hacia el foráneo.

Φιλοπάθεια, -ας ή. Philopatheaia -as, he (Filopázia, -as i). Amor por el padecimiento (padecer no implica algo peyorativo o suficiente necesariamente). Vid. **πάθημα.** Quien goza de las emociones. // Masoquista, quien ama el sufrimiento, quien se procura situaciones que lo ponen en problemas. // Preferencia de la pasividad, de la inacción. Quien investi-

ga las pasiones humanas. Podría decirse así a un moralista, a quien se ocupa de estudiar y clasificar filosófica, taxonómica o nosográficamente a las pasiones humanas o de todo lo vivo.

Φιλοσοφία, -ίας ἤ. Philosophia, ías he (Filosofía, -ías i). Filosofía, Tendencia amistosa y jovial hacia la sabiduría.

Φθορά, -ᾶς ἤ. Phthora, -as he (Fzorá, -as i). La corrupción, el detrimento, el lento acabamiento, el desgaste, disolución, pérdida, ruina, corrupción. // Azote, ser funesto.

Φλύαρος, -ος, -ον. Phlyaros, -os, -on (Flíaros, -os, -on). Hablador, charlatán, insensato.

Φρονεῖν. Phronein (Fronín). Infinitivo del verbo φρονῶ -έω. Phrono, -eo (Fronó, -eo) (vid.).

Φρόνησις -εως, ἤ. Phronesis -eos, he (Frónisis, -íseos, i). Acto de estar pensando, de estar captando con la mente. Pensamiento, prudencia, sensatez, cordura, buen juicio. Pensar bien las cosas. // Espíritu, mente, inteligencia, sabiduría. // Modo de pensar. // Razón, pensamientos, sentimientos.

Φροντίς ἴδος ἤ. Cuidado, interés, inquietud, preocupación, desvelo. // Curia, acucia, detalle.

Φρονῶ -έω. Phrono -eo (Fronó -éo). Tener entendimiento, capacidad de inteligencia. Pensar y sentir a medida que se piensa. Meditar para bien. // Tener seso, cordura, buen juicio, prudencia. // Juzgar y opinar. // Importarle a uno algo (puesto que se medita con tanta dedicación lo que realmente interesa saber, entender y actuar).

Φυσικὰ παθήματα. Physica pathemata (Fisicá pazímata). Expresión en el texto. Padecimientos, afectaciones naturales, provenientes de la physis, de la natura.

Φύσις, φύσεως ἤ. Physis, physeos he (Fisis, físeos i). La natura. Lo que nace o brota de sí.

Χαρίζειν. Charizein (Jarídesin). Infinitivo del verbo χαρίζω. Charidso. (Jaridso). Regalar, otorgar, brindar.

Χαρίζεσθαι. Charizesthai (Jarídsesze). Infinitivo del verbo χαρίζομαι. Charizomai (Jarídsome). Entregarse, reglarse, rendirse a los placeres y gozos del otro. Entregarse sexualmente. Deste verbo versa Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad III*.

Χᾶριν τῆς φιλίας. Charin tes philias (Jarin tis filias). Expresión en el texto. En virtud de la amistad, en razón de la amistad, gracias a la amistad.

Χάρις, -ιτος ἤ. Charis, -itos he (Jaris, -itos i). En mayúscula, en el caso del contexto del escrito presente, personificación, apoteosis de la significación del vocablo; entonces, Charis, como una deidad. En latín, *gratia*.

Χάρισμα, -ματος τό. Charisma, -matos to (Járisma, -matos to). Lo que se entrega (usualmente, con regocijo). Por ello, don, presente, regalo, ofrenda. De ahí viene gratis y gratuito en castellano; así mismo, la expresión calcada del latín y, a su vez, del helénico, “por gracia de”, con el sentido de que lo que se tiene ha sido otorgado por algo o alguien. Eso mismo implica cualquier carisma.

Χρεία -ας, ἤ. Chreia -as, he (Jría, -as i). Utilidad, uso, empleo, utilización. // Cargo, servicio donde se es útil. // Provecho, ventaja, utilidad, usufructo, fruición. // Necesidad, falta, defecto.

Χρήσιμος, -η, -ον. Chresimos, -e, -on (Jrísimos, -i, -on). Útil, provechoso.

Χηστός, -ή, -όν. Chrestos, -e, -on (Jristós, -í, -όν). Útil, provechoso.

Χρῶμαι ο χρᾶμαι. Servirse de algo, sacarle provecho, utilidad. Usufructuar. Fruirse de algo. // Usar, cuidar de algo. // Tener necesidad, echar de menos, estar falto de algo.

Ψευδῶς βλέπων. Pseudos blepon (Psevdós vlepon). Expresión en el texto. Falsamente mirando.

Ψυχαγωγός -οῦ ὁ. Psychagogos -ou, ho (Psijagogós -ύ, ο). Psicagogo. Conductor de las almas. Título hermeo del que luego se apropiaría la paideia greca y condición que haría virtud la filosofía.

Ὦν φίλος, φίλιος γίγνεται. On philos, philios ginetai (On fillos, filios gínete). Expresión en el texto. Siendo amigo (philos), amistoso (philios: jovial, afable) deviene. Puede entenderse como quien mira amistosamente al mundo, quien se aficiona hacia él para reconocerlo, quien se abre desta manera al mundo, pues deviene afable.

Ὀφέλεια -ας, ἤ. Ophelia -as, he (Ofelia -as, i). También se encuentra la versión **ὠφέλεια -ας, ἤ.** Ophelia, -as he (Ofelía, -as i). Socorro, ayuda, asistencia. // Cuidado médico, salvamento de la vida en batalla o en otra circunstancia adversa. // Utilidad, provecho, ventaja.

Este libro es resultado de la tesis doctoral en filosofía titulada “¿De qué philología puede hablarse en El simposio de Platón?” que se defendió y aprobó en el Doctorado en filosofía de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana en 2018. La tesis fue reconocida y se sugirió su publicación. Desde ese momento, comenzó un proceso de afinación y transformación para que sus letras adquiriesen la estructura y asequibilidad de un libro. La conformación de tal libro se le representa ahora al lector.



Universidad
Pontificia
Bolivariana

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.
La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565
o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre,
correo electrónico y número telefónico.

Bíos eroticós, vida erótica. En este texto Chalavazis rastrea el concepto de *philología* (amor, amistad, tendencia y reconocimiento del logos) en *El simposio* de Platón y se pregunta por sus rendimientos y escruta la relación *logos-eros-philía*. No hay una respuesta unívoca. Curiosamente, las conclusiones de este trabajo exceden la relación exclusiva con Sócrates, atañendo también a la labor de la escritura, al esfuerzo de la lectura y al acto de vivir del lector mismo. La vida filosófica será erótica porque se declara como furor y búqueda de lo pulquérrimo. La filosofía, es decir, la consciencia y responsabilidad de vivir, se equiparan con una procura estética y ética de lo bello. Así, la *philología* coincidirá en un punto con la *philocalía*. El autor presenta y propone –con rigor conceptual y filosófico, con insertos literarios y poéticos muy suyos, meditando constantemente con la lengua helénica– algunos carices en donde Platón trata al *logos* en la obra escrutada, aprovechando para revelar algunas sutilezas de uno de los textos más hermosos e insignes de la tradición occidental.