

ISSN 0718-1329

ITER
VOL. XIV
ENCUENTROS

La dimensión espacio-temporal del *eros* en el *Fedro* de Platón



ÓSCAR VELÁSQUEZ GALLARDO

La dimensión espacio-temporal del *eros* en el *Fedro* de Platón

El segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* logra relacionarse en su tema principal con los *dos discursos* anteriores –unidos mediante el uso del dual– por ser una ofrenda de reparación: de este modo *erós* se manifiesta finalmente como el centro de los tres discursos. En este trabajo se hace un análisis de la relación del *eros* con el espacio del universo sensible, y la capacidad de este para dilatar, en consecuencia, la percepción del tiempo en el alma humana. En esas circunstancias, el amor une el acá de lo sensible con el allá del cielo como representación de lo inteligible, y se transforma en un poder trascendente de elevación espiritual.

Palabras claves: Eros, amor, cosmos, Platón.

The space-temporal dimension of the *eros* in the *Phaedrus* of Plato

The second discourse of Socrates in the Phaedrus succeeds in connecting its main theme with the previous two discourses –united through the use of the dual– by being an offering of compensation: so eros becomes finally the core of the three discourses. In this article eros is analysed in its relation to the space of the universe and its capacity to enhance, consequently, the perception of time in man's soul. In these circumstances, love connects the hither of this sensible world with the thither of the heavens as representation of the intelligible, and becomes transformed in a transcendent power of spiritual ascent.

Keywords: Eros, love, cosmos, Plato.

La dimensión espacio-temporal del eros en el *Fedro* de Platón*

ÓSCAR VELÁSQUEZ GALLARDO
Doctor en Filosofía
Universidad de Chile
ovelasqu@puc.cl

Los dos primeros discursos del *Fedro* tienen la marca de la escritura. El primero no es más que la recitación de uno escrito, así se sugiere, por Lisias, y el segundo una aparentemente obligada imitación de este por parte de Sócrates. Ambos discursos forman un eje maligno, que en el conflicto argumentativo de oratoria que tiene lugar en el diálogo constituyen una unidad. Una vez pronunciados serán en adelante τὸ λόγῳ (*Fdr.* 242e, 243c, 262d, 265e, 266a), es decir, los dos discursos, en dual, como si constituyeran un conjunto indisoluble. Y para reforzar su afinidad, el filósofo utilizará asimismo las formas verbales duales cuando se refiera a ellos de este modo. Son el referente sobre el que se construirá una dialéctica de discursos, de un modo que recuerda al *Banquete*, aunque en el *Fedro* hay una clara confrontación entre los dos primeros y el último de Sócrates. En el *Banquete* (aparte quizá del discurso de Agatón, que se le reserva para otros fines) se realiza el paciente trabajo de acumular todo lo que puede ser útil de los anteriores para enriquecer el discurso de Sócrates, desdeñando a su vez discretamente lo que parece no servir. En el *Fedro*, en cambio, en uno de esos momentos de inflexión en que se crea una modificación del rumbo, es decir, cuando el diálogo ha comenzado a moverse hacia un análisis directo de la retórica, el filósofo sostiene que los “dos primeros discursos” (τὸ λόγῳ) ofrecen “un modelo” (τὶ παράδειγμα) “de cómo el conocedor de la verdad, jugando con las palabras, puede desviar del buen camino al auditorio”; y añade (con énfasis, aunque sin mucha convicción) que él no tiene nada que ver con arte alguno del hablar (*Fdr.* 262d). Resulta además que el tema, no solo de los dos discursos sino del último, también es *eros*, y eso que suponemos es la *pasión amorosa*, está entre las cosas sobre las que a menudo se equivoca la gente. De ahí que los dos interlocutores del diálogo están de acuerdo en que el amor es efectivamente algo sobre lo que se disputa o se discrepa entre las personas (τῶν ἀμφισβητησίων: 263c). Ahora bien, nuestro diálogo ha elegido claramente un asunto controvertible, que se presta no solo a la discusión sino a la posibilidad de

* Trabajo entregado en mayo y aceptado en julio 2006.

ejercer una persuasión que logre vencer la discrepancia. Las personas suelen equivocarse también en política (y de ahí la importancia del debate público en estos asuntos) pero, indudablemente Platón supo ver en el *éros* un tema de discusión de máximo interés para los individuos y la sociedad.

En mi presentación se entiende que *eros* (como Platón lo había manifestamente establecido en el *Banquete*), es el amor en cuanto pasión amorosa. Tiene que ver, entonces, con los sentimientos y afectos que se producen en el alma de alguien por otro ser; es decir, el deseo de amor por un ser amado. El enamorado o amante (*erastés*) es aquel a quien le acontecen esas afecciones; y el ser amado (*erámenos*) es el objeto viviente sobre el que recae esa pasión. Como hay en este caso un objeto amable, hay deseo, y eso es básicamente *eros*: un deseo, un anhelo por el ser amado. Que eso es o puede ser sexual depende, para nosotros, de los testimonios de su uso en la lengua griega clásica, aunque lo esencial, en el *eros* que Platón examina aquí, es lo que se siente o experimenta como deseo amoroso. El relato de los dos caballos y el cochero, que tiene lugar en *Fedro* 253c ss., sin embargo, deja en claro la fuerte carga de sexualidad y pasión que *eros* puede comportar. Mas a su vez Eros es un dios, hecho que va a permitir a Platón introducir un buen pretexto para el nuevo discurso de Sócrates. Porque lo dicho por el par de primeros discursos en contra de la pasión amorosa ha sido una torpeza, y en cierta medida una impiedad, como lo señala Sócrates, en especial si se cree que Eros, el hijo de Afrodita, es un dios. A él se ofrece entonces el sacrificio, o mejor dicho la ofrenda, del segundo discurso de Sócrates. Reflexionando sobre la realidad del joven dios alado y de su compañero Himeros, el deseo personificado, un gran estudioso de la religión griega dice a propósito de Eros:

“Por muy impía que la apoteosis de la sexualidad pueda parecer a la luz de la tradición cristiana, la sensibilidad moderna puede con todo apreciar también cómo en la experiencia del amor, el ser amado y ciertamente el mundo entero aparece transfigurado y gozosamente intensificado, haciendo parecer insignificante todo lo demás: se revela un poder tremendo, una gran deidad”¹

Así entonces, los dos discursos iniciales efectivamente “incurrieron en falta, dice Sócrates, respecto de la pasión amorosa” (*Fdr.* 242e) ya que defendían la tesis de que es mejor para un joven aceptar la amistad del no-enamorado, es decir, de quien no posee *eros*, a la de quien está verdaderamente enamorado. Los dos discursos son un pecado contra el dios del Amor, y Sócrates siente que el suyo fue el resultado de un “hechizo”

¹ Walter BURKERT, *Greek Religion*, Oxford 1985 p. 152).

(καταφαρμακευθέντοι: 242e) producido por el discurso de Lisias; por lo que es preciso ahora “purificarse” (καθήρασθαι ἀνάγκη: 243a) no solo de la falta, la transgresión religiosa en que ha incurrido (ἀμάρτημα: *Fdr.* 242c-d) hablando contra el dios, sino también del embrujo por el que el discurso de Lisias impelió a Sócrates a imitarlo. Es un delito relacionado con la “mitología” (περὶ μυθολογίαν: 243a), que Platón en el *Critias* (110a) acerca a la “investigación de las antigüedades” y considera producto del ocio. La mejor forma de obtener perdón, en este caso es volviendo a colocar las cosas en el lugar en que estaban; y como las cosas son antiguas narraciones sobre asuntos divinos, parece razonable, creo yo, que lo que Sócrates quiere es reparar con un *logos* nuevo de carácter votivo el *logos* antiguo y transgresor. El nuevo discurso de Sócrates, entonces, será una ofrenda al dios Eros, y su objetivo será exaltar al amante, el ser poseído de la pasión amorosa.

Así nace, en consecuencia, la palinodia de Sócrates, es decir, el discurso de solemne retractación de sus dichos anteriores. La palinodia intenta poner verdad donde se puso maliciosamente falsedad; una verdad que, estando presente en el recorrido mismo del relato que vendrá, realiza su obra depuradora. La purificación produce en nuestro diálogo el milagroso efecto de restaurar la visión en quien erró, al modo como el antiguo relato señala la sanación de la ceguera del poeta Estesícoro cuando este, arrepentido de hablar mal del amor de Helena, compone al punto una palinodia y recobra la visión. Por consiguiente, si en el *logos erotikós* del *Fedro* el tema que produce la falta es el afirmar que es mejor, para un joven requerido de amores, otorgar su amistad al no enamorado en vez de preferir al que lo está, entonces, el discurso de arrepentimiento debe, al contrario, valorar la importancia del amor y la pasión amorosa en el enamorado, e invitar a la persona amada a preferirlo.

El segundo discurso de Sócrates no va a olvidar esa trama profunda que, por mucho que parezca desaparecer por largos trechos de las palabras, mantiene sin embargo anclado en lo concreto un relato que parece por momentos elevarse hasta el infinito de la región supraceleste. Esta elevación del tono parece ser también parte de la paradoja del deseo amoroso, que mantiene un equilibrio difícil e inestable entre el más alto ideal y el deseo carnal, que se muestra como inferior. Pero el amor, en la perspectiva de Platón, ha de ser pasional si quiere ser divino, y de ahí que resulta que la alabanza del amor se inicia con un elogio de la locura, puesto que la pasión amorosa es un tipo, dice, de *manía*, que podríamos traducir (además de “locura”) también como “delirio”, o un “frenesí inspirado”. Se nombran cuatro *maníai*, siendo la cuarta el deseo amoroso; y todas ellas son

‘algo que viene de lo alto’. Esta es la estrategia del segundo Sócrates al emprender su retractación frente a un amante sin pasión. Porque un amante carente de ese inspirado delirio es, frente a los presupuestos platónicos, una contradicción en los términos. Esta cuarta *manía* entonces es también algo “que procede de los dioses” (γιννομένη ἀπὸ θεῶν: *Fdr.* 245b); y esta retractación discurre al interior de una disputa de opiniones, a saber, dentro de una contienda dialéctica de discursos sobre a quién debe preferir el joven como amigo, al “cuerdo” o bien al “perturbado” (245b). En esas circunstancias, el punto a demostrar es que la *manía* de amor se da divinamente para felicidad de los poseídos por ella. Se pasa así de la *manía* a la *eutykhia*, es decir, del “delirio” del enamorado a la “buena fortuna”, que significa la presencia de este don en el alma del poseído por *erôs*.

Ahora bien ¿cómo se produce este don divino? La locura tiene una causa, y se realiza sobre todo en la actividad de una visión (ὄψις: *Fdr.* 250d *passim*). Y el desencadenamiento del delirio amoroso o manía de amor se origina en un objeto bello, que en el discurso es el ser amado como punto focal de la belleza. El espacio vital en que tiene lugar este sentimiento de locura es el alma del enamorado, que surge allí como una pasión inducida por la belleza. Todo lo que se ha dicho del delirio de amor, en consecuencia, es causado por la belleza del ser amado. Y aunque las razones más profundas son otras, este es el objeto bello que ha elegido para su análisis Platón, ya que ha decidido escoger una realidad que, desde el punto de vista estético de un heleno de los siglos clásicos, representa quizá la forma de la belleza sensible más alta. El arte griego parece atestiguarlo. Mas el examen de Platón es sobre todo filosófico, por lo que su discurso es guiado ahora por su teoría ideal. Las cosas de este mundo son representación sensible de una realidad inteligible, de modo que la belleza de un rostro o un cuerpo humano es imagen de aquella belleza en sí. Con este mínimo elemento teórico volvamos, entonces, al estudio del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*. Se nos sugiere que el amor y la belleza son liberación del alma en esta tierra, un elemento de salvación en medio de una caída, “médico” de los mayores males (252 a-b); y que en el lugar celeste de donde el alma proviene, perturbada por los corceles de su coche y a diferencia de los dioses, “apenas pudo contemplar la realidad” (καὶ μόγις καθάρῳσα τὰ ὄντα: *Fdr.* 248a).

2 “Después de haber contemplado las cosas bellas en su ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, al llegar al final de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza”. *Banquete* 210e.

Cf. OSCAR VELASQUEZ, ‘En torno a “súbitamente” en el *Banquete* de Platón’, en *Revista Chilena de Literatura* 27-28 (1986) pp. 67-76.

Pero el asunto necesita mayor aclaración. La explicación más representativa de la dialéctica la realiza Platón mediante un símil como el de la Caverna en *República* VII. La relación entre *erós* y belleza es también un tipo de conexión dialéctica. En el *Banquete*, el enamorado del discurso de Sócrates asciende en forma gradual hasta lo bello en sí, y solo al final las cosas se dan en forma inmediata y arrebatadora.² La iniciación allí es para hombres que parecen cuerdos, y que suben en forma ordenada por una vía dialéctica gradual. Ya bien avanzado el *Fedro*, Platón explica que la cuarta locura divina, la de Afrodita y Eros, es la más excelsa (265b); y realiza una apreciación sumamente útil (y, tengo la impresión, por lo general pasada por alto) del contenido epistemológico de su propio discurso. Dice: “y al intentar describir no sé bien cómo la pasión amorosa (τὸ ἐρωτικὸν πάθος), mientras alcanzábamos quizá cierta verdad y andábamos tal vez extraviados por otros lados, junto con componer con esta mezcla un discurso bastante persuasivo, nos divertimos festejando con un himno mitológico (μυθικὸν τινα ὕμνον), en forma mesurada y piadosa, a mi señor y al tuyo, Eros, oh Fedro, guardián de los jóvenes bellos” (*Fdr.* 265b-c). Deduzco de aquí que Platón concede un carácter mítico a las bellas imágenes contenidas en su discurso. Ahora bien, un discurso mítico no solo puede tener una fuerza bastante persuasiva (οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον), sino, por su carácter mesurado y santo, transformarse en un medio de expresar verdades filosóficas que el pensador supone difíciles de manifestar de otro modo. Tengo para mí, entonces, que Platón plantea aquí una fórmula parecida a la del *Timeo* (solo un poco posterior a nuestro diálogo *Fedro*), en que manifiesta que los discursos comparten la calidad de los objetos de los que ellos son intérpretes (*Ti.* 29c). El segundo Sócrates del *Fedro* se interna en vibrantes imágenes cosmológicas que no pretenden aún tener la calidad “científica” que les asigna en el *Timeo*, pero que se acercan sugestivamente a la “narración verosímil” (τὸν εἰκότα μῦθον, *Ti.* 29d, *passim*) y a su expresión sinónima, el “discurso verosímil” (*tὸν εἰκότα λόγον*, *Ti.* 30b, *passim*) del mismo diálogo. Sin duda que esta postura de Platón en el *Fedro* le permite entrar en un diálogo fructífero con la retórica. La verosimilitud es el concepto intermediario.

La belleza en el *Fedro* es examinada sobre todo bajo la forma de un discurso no carente de persuasión y adornado con un tipo de narración no del todo aclarado, que me atrevería a señalar como “narración o discurso mediante imágenes” (μυθολογία). En la *República* el filósofo se refiere también a ciertas *mythologíai*, que podríamos también interpretar como “relatos” o “leyendas antiguas” (*Rep.* 382d). En *Leyes* 752a la *mythología* tiene la apariencia de una “descripción imaginativa”, propuesta por el Ateniense como *ayuda* para la fundación de la ciudad. No está del todo

establecido, entonces, el estatuto epistemológico de una *μυθολογία*, es decir, su grado de veracidad en Platón, pero parece indudable que, en el *Fedro* (243a) al menos, adquiere la forma de una “narración” (*mythos*) elevada a la categoría de discurso: o dicho de un modo parcialmente distinto, un “discurso imaginativo”.

Hay una explicación en el *Fedro* de por qué la belleza tiene una condición especial entre las otras grandes Ideas —como la justicia o la sabiduría, por ejemplo—: se dice que ella “estaba resplandeciente entre aquellas visiones” (250d). Y es que si bien todas las Ideas son manifiestas en esa realidad celeste, no tuvieron el especial destino de la belleza, ya que aquellas no tienen el *phéggos*, no poseen ese “resplandor” que es privativo de ella. El brillo, por eso mismo, solo subsiste en las semejanzas de belleza que contemplamos aquí: “y ahora, dice, solo la belleza tuvo semejante fortuna, de modo que es la más manifiesta y la más digna de amarse” (250d). No se nos explican las razones por decir así ontológicas de estas afirmaciones sobre lo bello, pero parece ser para él un indicio suficiente de su condición privilegiada el hecho mismo de la experiencia superior que ella produce aquí en algunas almas ante su presencia sensible. Es costumbre, por lo demás, de Platón suponer o dar por conocido lo que él mismo ya ha tratado extensamente en otros diálogos. En este caso, poseemos sus penetrantes análisis sobre la belleza como objeto del amor en el *Banquete*.³

Entre la belleza sensible y la inteligible hay efectivamente una relación profunda que el recuerdo logra develar. Cuando un alma sensible a lo bello entra en el privilegiado espacio del recuerdo, su propio universo vital se puebla de dimensiones. Ya no hay solo un *acá* para lo bello, sino un *allá*. Y aunque “el recordar, como dice Platón, las cosas de allá (*ἐκεῖνα*) a partir de las de acá (*ἐκ τῶνδε*) no es fácil para toda alma” (250a), a ese acto recordatorio está llamado todo enamorado de verdad. En esta suerte de tensión espacial, cósmica —poderosamente descrita en el relato del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*— está dado el poder transformador de la pasión amorosa, que no acepta quedar encerrada como un mero sentimiento que comienza y termina en el objeto amado. Eros es un poder trascendente, y así, desde que el ser amado es el objeto bello que induce el recuerdo, lo bello *acá* conduce a lo bello *allá* mediante el deseo amoroso. En esas circunstancias, el que ve la belleza sensible sin recordar la ideal no ha adquirido contacto con la “belleza verdadera” (250d). De ahí que la belleza ideal es una con la verdad, porque la mente humana asciende, por lo que se ve, a la “belleza verdadera” de un modo diferente que cuando

En especial durante la descripción de la travesía hacia la comprensión de la belleza.

Es la dialéctica de la vía amorosa de *Banquete* 209e5-212c2.

logra ascender desde acá, por ejemplo, a la justicia verdadera. Nuestra pasión por la justicia es diferente que los anhelos que sentimos por lo bello; y la diferencia está en la especial locura que rodea al sentimiento de lo bello, que es lo que Platón llama *eros*.

Todo cambia, por otra parte, para el que aprende a recordar. Conforme al “relato divino” o *mythología*, es como si se le expandiera el universo, puesto que, sensible al más allá, su mundo no queda limitado a este que llamamos sensible. Es la forma de locura que, ante la visión de la belleza de este mundo y el recuerdo de la verdadera, adquiere alas, y al querer remontar y no poder, mira hacia arriba como un pájaro (249d-e). Entra en el círculo poderoso de la *anámnesis*, el “recuerdo”; y así como allá “miraba por encima” (ὑπεριδοῖσα: 249c) la realidad inteligible y “levantaba la cabeza (ἀνακύψασα) hacia lo que realmente es”, el enamorado acá “mira hacia arriba” (βλέπων ἄνω: 249d). Según mi interpretación, habrá que pensar no en reencarnaciones, sino en la sorprendente idea de que nuestro espíritu comporta en sí la totalidad del tiempo, y que el don divino de la pasión amorosa, si es conducido por la filosofía, al dilatar el universo expande el tiempo del alma hacia el pasado y el futuro. Y para eso, el ser humano debe encontrar un medio de poseer el espacio que cobija ese tiempo, y ese es la totalidad del cosmos.

¿Es que el cosmos está en el entendimiento, el piloto del alma? ¿Y de qué modo está? El relato de Platón describe ese cosmos en forma imaginativa, y advierte que son pocas las almas que conservan una capacidad suficiente de recuerdo. Cuando se presenta este poder evocador, el entendimiento funciona como un conocedor por “ semejanza”. Esto es lo que él señala cuando, refiriéndose a las almas que recuerdan, dice: “Y estas, cuando ven algo que ofrece semejanza (ὁμοίωμα) con los objetos, se asombran, y ya no son dueñas de sí mismas” (250a). Este asombro proviene sin duda de esa suerte de expansión del campo cognitivo del objeto, que ya no es solo *ese objeto* sino el inconmensurable campo significativo que ahora, mediante el recuerdo, él comporta; y ya no se manifiesta como era (mi interpretación de καὶ οὐκ ἐθ’ αὐτῶν γίγνονται, 250a). El ‘no ser dueñas de sí mismas’ comporta una suerte de dilatación que sobrepasa los límites del individuo; y es entonces cuando la “semejanza” obtiene su verdadera capacidad de relación. Podemos decir, por consiguiente, con respecto a la belleza, que solo ella, a diferencia de otras Ideas como la justicia o la sabiduría, posee un resplandor aquí. Cuando dice: κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν (250b) es en correlación con la frase anterior (μὲν οὖν): por lo que significa: “fue en cambio posible ver entonces una belleza resplandeciente”, pues al parecer las otras no brillaban de ese modo. E insiste

en la misma idea poco después, pero ahora en su relación con la pureza originaria de las almas, que, exentas de la marca impresa del cuerpo, iniciadas ya perfectamente, son admitidas a contemplar esa belleza “en su puro resplandor” (ἐν αὐτῇ καθαρᾷ: 250c). No es en la eternidad cuando se contemplan estos espectáculos allá, sino por un corto trecho en el tiempo del cosmos, en el movimiento de la galaxia podríamos decir, sin la interferencia del tiempo ni el espacio planetario, que circula en oposición diagonal a aquel.

Así entonces, esta insistencia de Platón en la luminosidad de la belleza debería ser objeto de un mayor reconocimiento. Dice además que ella “brillaba” (ἐλάμπεν: 250e), y que la aprehendemos con la más penetrante de nuestras percepciones “puesto que ella, dice, resplandecía con la más intensa claridad” (στίλβων ἐναργέστατα: 250d). El verbo λάμπω es usado aquí, por única vez en toda la obra de Platón. El otro verbo de luminosidad, στίλβω, usado solo en este paso por única vez en el *Fedro*, y muy pocas veces más en el *Timeo* y el *Fedón*, casi siempre versa sobre el brillo de los colores. Es interesante notar que Platón lo utiliza para el brillo del oro. Si bien entonces de la *esencia que realmente es* se dice que es incolora, de la belleza se afirma que brilla, y por los antecedentes dados, se manifiesta al modo de los colores o, como el oro, se muestra resplandeciente a la vista. El filósofo no usa estos verbos para hablar del Sol ni del Bien, y, curioso, la vista no ve la sabiduría, afirma, pero puede ver la belleza. Esta tiene entonces la naturaleza de una teofanía, y de ahí que el enamorado, en su “temor reverencial” (δῆμιμα) y “estremecimiento” (φρίκη: *Fdr*: 251a) por lo bello, ante la visión del ser amado le “haría sacrificios como a una imagen sagrada” (ἀνάλαματι). Ahora bien, un *ágalma* es cuatro cosas, prácticamente imposibles de ser traducidas simultáneamente: es “gloria, ornamento”, es “don grato a los dioses”, o bien, “estatua en honor de un dios”, o, finalmente, “imagen”. Pero todo eso es precisamente lo que Platón quiere dar a entender insistiendo en la naturaleza totalmente privilegiada de la belleza, a saber, que ella es acá en constante tensión y disposición hacia eso inteligible de allá.

Hay, entonces, una conexión especial entre la visión y la belleza, y el asunto filosófico en juego no es menor si el tema de lo bello dice estrecha relación con una capacidad del alma humana para unir este mundo y la realidad ideal. La tensión está siempre presente entre este lugar de aquí (ἐνθῆνδε) y aquel de allá (ἐκεῖσε): “hacia la belleza en sí” (πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος: 250e). Porque del mismo esplendor de la belleza surge la posibilidad de la transgresión. Ella posee su propia *moira*: su destino es ser la más manifiesta y la más amable de las realidades de allá: mas también brilla acá y es la causa de la pasión y el deseo que a menudo equivoca su

objetivo trascendente. Y si bien la belleza puede transportar al iniciado de aquí allá, el no iniciado no se deja conducir tan rápido allí, hacia la belleza misma (250e). La de “acá” (τῆδε) no le produce “reverencia” cuando la ve (οὐ σέβηται προσορῶν: *ibid.*) y busca el placer. Pero es un hecho que hay algo en lo bello que necesita ser dilucidado para explicar un poco mejor su poder transportador.

Esta es la razón por la que es preciso examinar el punto siguiente; a saber, en qué consiste ese “flujo” o “emanación de belleza” (τοῦ κάλλους τὴν ἀποροήν: 251b) que como corriente se derrama desde los objetos bellos de acá sobre el poseído del deseo amoroso. De un modo semejante a como allá brillaba y transmitía su esplendor inteligible la belleza, aquí la hermosura del ser amado se difunde, según señala Platón, sobre el enamorado con efluvios provenientes de la propia belleza de aquél. El mecanismo que pone en movimiento el flujo de belleza, me parece, guarda semejanza con el modo como brilla allá y trasmite su esplendor la belleza inteligible a las almas en la altura. Así entonces, en los ὁμοιώματα τῆδε, en las semejanzas hermosas de aquí, es posible evocar esa brillantez de la belleza de allá. Hay un vínculo de participación mediante la semejanza, que enlaza la experiencia de belleza del alma humana en el mundo inteligible con la pasión de amor que se suscita en el amante ante la belleza del amado. —Para eso, pienso yo, el espíritu humano tiene que ser capaz de vencer el cerco del presente—. Esto se resume a su vez en el uso brillante que hace Platón del término ἵμερος: “anhelo, deseo, amor” en el *Fedro*. Son solo cuatro apariciones del término, centradas en los párrafos que comento. Si tomamos en serio el *Crátilo*, como debería ser, creo yo, “*himeros* tiene ese nombre por el flujo que arrastra al alma sobre todo. Como “fluye tendiendo” (*hiémenos rhei*) y se dirige con anhelo a las cosas —y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la ‘tendencia de la corriente’ (*hésis tes rhoês*)—, a partir de toda esta capacidad recibió el nombre de *himeros*” (*Crát.* 419e-420a, versión de J. L. Calvo).

Aquí, en el *Fedro*, el “anhelo” es producido por el flujo de las partículas de belleza que, en forma de corriente, provienen desde el ser amado hacia el amante. El *himeros* o “anhelo”, se podría considerar una afección puramente humana y terrenal (a pesar de *Fdr.* 255c, en que se dice que Zeus “llamó *himeron*” a su amor por Ganimedes; pero el dios para raptarlo tuvo que descender como águila); no se experimenta en la región celeste sino en este mundo sensible; porque es el testimonio de lo que, habiéndose olvidado, se recuerda en el objeto hermoso. Es, además, un sentimiento que solo nace en el alma del enamorado. Pero no es este anhelo un mero recuerdo, sino algo producido por la onda de partículas que se desprende del ser amado: de allí, dice Platón, recibe el nombre de *himeros*, que supo-

nemos que significa —esta vez acudiendo al paso de *Fedro* 255c— “la onda”, es decir, “la oleada del flujo” (ἡ τοῦ ῥεύματος πηγῆ) que del ser amado se derrama hacia el enamorado. Mas *himeros* es en el lenguaje griego ese “deseo de amor” del *que recibe el flujo*, no del que *lo produce*, y en cierta manera se confunde con πόθος, el “objeto de la añoranza” (252a: es decir, el deseo apasionado de un objeto distante; cf. *Fdr.* 253e).

Así entonces, Platón al parecer ha logrado vertebrar la trama entera de los tres discursos del *Fedro* mediante la belleza y su contenido trascendental. Es gracias a una teoría de las Ideas comprometida con lo sensible que logra establecer, mediante la belleza, una visión de complejo equilibrio entre el mundo sensible y el inteligible. Equilibrio, relación, cooperación ¿Le servirá todo esto para entrar en tratos con el arte retórica?