

## El amor personal en la metafísica de Platón

La filosofía religiosa de Blondel va a introducirnos en la temática que queremos desarrollar en este estudio. Se enfrenta este pensador con el conocido principio metafísico, de origen platónico, que circulaba en las aulas medievales: *Bonum est diffusivum sui*. Con este principio se quería penetrar en los arcanos de la vida divina, tanto para hallar razones de por qué Dios tuvo a bien crear el mundo como del mismo misterio trinitario <sup>1</sup>.

Blondel deja a trasmano el misterio de la Trinidad y examina la aplicación que se hizo de este principio metafísico a la cuestión de la creación, fundamental en una filosofía cristiana como la suya. Según el filósofo francés ésta no halla explicación en el mismo. Más bien podría oscurecer el vislumbre que la mente humana percibe ante el gran misterio natural del origen de los seres. Recojamos la breve crítica que hace del citado principio metafísico-religioso: *Bonum est diffusivum sui*; «formule qui, par ce neutre même, risque conférer à Dieu une sorte de nature spontanément rayonnante comme un foyer physique de chaleur» <sup>2</sup>.

Dos reparos tiene que oponer el filósofo francés al mencionado principio: el de mostrar la acción divina bajo un

1 Abordamos este tema en nuestro estudio, 'La metafísica del bien en la teología de San Buenaventura', *Naturaleza y Gracia* 1 (1954) 3-39. De entre la rica bibliografía sobre el mismo, citamos algunas obras más orientadoras: J. Peghaire, 'L'axiome «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme', *Revue de l'université d'Ottawa* 2 (1932) 5-30; M. J. Nicolas, 'Bonum diffusivum sui', *Revue thomiste* 55 (1955) 363-76; A. de Villalmonde, 'El argumento de las «razones necesarias» en San Buenaventura', *Estudios Franc.* 53 (1952) 5-44; Olegario González, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1966) pp. 117-42.

2 *La philosophie et l'esprit chrétien* (Paris 1950) t. I, pp. 39-40.

aspecto neutral, impersonal, y el de sugerir que la creación es un efecto irradiador del foco de luz divino más que un acto libérrimo de la voluntad de Dios.

Estas observaciones de Blondel hablan muy claro de la existencia de una corriente metafísica de raíces friamente impersonalistas. Esta metafísica estuvo vigente ya en el pensamiento griego y halla su ápice en el idealismo trascendental moderno. Pero frente a este trascendentalismo, mero proceso lógico totalmente deshumanizado, ha surgido una filosofía personalista que ha puesto en relieve los altos valores de la persona <sup>3</sup>.

La persona, definida como autorresponsabilidad y apertura al otro, halla en el amor una de sus primarias manifestaciones. Pero el amor puede ser estudiado metafísicamente en una doble dimensión: impersonal y personal. Desde la primera dimensión el amor viene a ser el vínculo cósmico que todo lo aglutina. Desde la segunda el amor brota y crece desde la reciprocidad de las conciencias.

Desde el punto de vista de los orígenes históricos del problema es innegable que el pensamiento bíblico se mueve con incontables matices dentro del campo del amor personal. ¿Se puede decir lo mismo del pensamiento griego? ¿Se mueve éste igualmente en el campo del amor personal o declina más bien al impersonal? He aquí lo que quisiéramos aclarar en este estudio, pero limitándonos a un sector muy preciso: la metafísica de Platón.

Que este pensador ha influido extraordinariamente en nuestra mentalidad filosófico-teológica es innegable. Hasta

3 Una obra de síntesis sobre el tema es la de Bernhard Caspar, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber* (Herder, Freiburg 1966). Pero el estudio está hecho desde la aportación alemana, importante pero no única. Sobre M. Buber, uno de los clásicos de la filosofía del diálogo, nos podemos referir a nuestro estudio: "Temática fundamental del pensamiento de M. Buber", *Naturaleza y Gracia* 15 (1968) 3-31. Es de justicia reconocer que la aportación de la filosofía francesa al tema es extraordinaria. Nos limitamos a citar los nombres de sus más eminentes cultivadores: Gabriel Marcel, M. Nedoncelle, G. Madinier, J. Lacroix, M. Chastaing, J. Mouroux, Alain Guy. Hasta se han dado cita para estudiar el tema conjuntamente en el VIII<sup>o</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Toulouse 6-9 sept. 1956. Las actas fueron publicadas bajo el título: *L'homme et son prochain* (PUF, Paris 1956). En España nuestra mejor aportación a esta filosofía prometedora es la obra de P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, 2 vols. (Madrid 1961).

las cumbres de la mística cristiana se las ve impregnadas de conceptos y fórmulas platónicas y neoplatónicas. Esto, valorado por unos como una asimilación positiva por el mensaje cristiano de cuanto de valioso halla en su caminar histórico, ha motivado el escándalo de otros. Han visto en este platonismo incrustado en los entresijos de la conciencia teológica y mística cristiana una traición al verdadero y más profundo sentido del Cristianismo. El teólogo protestante, Anders Nygren, ha hecho de esta traición cristiana el tema de su gran obra, *Eros und Agape* <sup>4</sup>.

Numerosas han sido las críticas a esta obra. Muchos también los estudios que ha motivado como respuesta. Son muy conocidos y meritorios los de C. Spicq, V. Warnach, J. Lotz, M. C. D'Arcy, X. Zubiri, Olegario González, etc. <sup>5</sup>. Personalmente nos hemos enfrentado en varios estudios con la obra de A. Nygren en un intento de clarificar el gran tema <sup>6</sup>. Pero tenemos que confesar que la contraposición tan incisiva entre el *amor-eros* y el *amor-agápe*, propuesta por el teólogo

4 Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2 ed. (Gütersloh 1954).

5 Remitimos para una ulterior referencia bibliográfica a nuestro estudio: 'Hacia una fenomenología del amor en el pensamiento de J. Duns Escoto', *Asociación Españ. de Fil. Med.* (Madrid 1968) 193-94. La obra de J. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe* (Frankfurt a. M. 1971), posterior a los otros estudios, tiene el mérito de haber tomado conciencia de la necesidad de superar el dualismo *eros-agape* y de haber considerado a la *philia*, como una tercera forma fundamental del amor. Pese a ello, no nos ha parecido una obra madura por lo que a dichas formas se refiere. Y por lo que toca a la interpretación de Platón se mueve al margen de la problemática de este estudio.

6 Además del estudio cit. sobre *Duns Escoto*, véanse: 'La estructura de la Ciudad de Dios a la luz de las formas fundamentales del amor', *Augustinus* 12 (1967) 355-74; 'La «storgé» o el «amor-cariño» en Sófocles a la luz del método fenomenológico', *Helmantica* 20 (1969) 6-25. Preanunciamos la tesis de este estudio en un breve ensayo sobre el amor en san Buenaventura: 'Amour personnel et impersonnel chez saint Bonaventure', *Actes du Colloque S. Bonaventure* (9-12 sept. 1968, Orsay) pp. 191-203. Contra la tesis de Z. Alszeghy, según la cual Buenaventura cultiva un amor impersonal —*eine sachbetone Liebe*— frente al amor personal de san Francisco, se demuestra que san Buenaventura cultiva uno y otro. Pero que debido a la doble fuente que actúa sobre él, razona a veces bajo el influjo griego de un modo impersonal, mientras bajo el influjo cristiano vive intensamente el *amor personal*. El presente trabajo quiere adentrarse en las fuentes de este doble aspecto del amor. Ultimamente nos ha dado un valioso estudio Victorino Capánaga, 'Interpretación agustiniana del amor', *Augustinus* 18 (1973) 213-78. Creemos que en el futuro habrá que contar con esta investigación para valorar la doctrina agustiniana del amor. Sin embargo, tenemos que constatar la ausencia de la temática que nos interesa al presente. Pese a la diaphanidad con que se exponen la discrepancia y la complementariedad del *amor-eros* y del *amor-agápe*, no se los estudia con relación a la persona. Ahora bien; ¿no es el *amor-agápe* una

protestante de Suecia no ha sido estudiada desde la vertiente de la persona. Y sin embargo, el problema nos parece capital para penetrar en el más profundo sentido de la convergencia y divergencia entre el pensamiento griego y el pensamiento bíblico.

La tesis que proponemos pudiéramos formularla del modo siguiente: Mientras que en el pensamiento bíblico el amor gira siempre en torno a una relación humano-divina de *yo-tu*, el amor griego, tal como lo formula la metafísica de Platón, es más tensión y fuerza cósmica impulsora que comunión de conciencias que mutuamente se abren en el donar y redonar. Enunciamos la tesis, no como tema abogacial que tenemos que defender, sino como anticipo del resultado de nuestra investigación, para orientar al lector y darle más posibilidades en la valoración de los argumentos que aducimos en favor de la misma.

Por lo que toca al método seguido, preferimos en esta ocasión dejar hablar a los textos. Contra lo que han intentado otros investigadores, y en primer lugar el mismo Nygren, no pretendemos proponer una perspectiva sintética sino apoyar nuestra tesis directamente en el análisis inmediato de los textos.

Este análisis, sin embargo, es necesario encuadrarlo en el marco del sistema platónico. Sólo en el contexto del sistema pueden los textos lograr la claridad necesaria para su intelección. Si esto vale para todo pensamiento sistemático, hay que decirlo de modo relevante de este filósofo, siempre insatisfecho de su propio pensar, pero siempre en línea consigo mismo.

Dos momentos distinguen los comentaristas de Platón en su sistema: el momento *ascendente* y el momento *descendente*<sup>7</sup>. El conocido mito de la caverna sensibiliza estos dos momentos<sup>8</sup>. Pero con esto de particular: que el mito de la

difusión de la persona que se da y el *amor-éros* una tendencia hacia el Bien y la Belleza que no exige ni reciprocidad ni abertura de conciencias? Es muy probable se halle aquí un rico filón que está esperando aún al solícito buscador de perlas.

7 Egil A. Wyller, *Der späte Platon* (Hamburg 1970) ha puesto muy en relieve estos dos momentos.

8 Sobre el mito de la caverna cf. J. N. Findlay, *La disciplina de la caverna y La Transcendencia de la caverna*, traducidas al español en Ed. Gredos, Madrid.

caverna pone en máximo relieve el momento *ascendente*, es decir, el itinerario mental que los cautivos han de recorrer hasta llegar a la región de luz donde se hallan las eternas e inmortales Ideas. Y sin embargo, una exposición profunda del sistema exige que se nos revele ante todo la cúspide donde se halla la suprema realidad trascendente. Es esta realidad trascendente la clave del cosmos. De ella procede todo y a ella debe retornar todo. A esta salida y a este retorno se le ha llamado *esquema metafísico neoplatónico*. Y es innegable que los neoplatónicos lo estudiaron y popularizaron. Pero creemos que el punto de arranque de este esquema metafísico es el mismo Platón. En el sistema de éste es bien patente la existencia de un *proceso descendente* de los seres que pide un *proceso ascendente* de retorno y plenificación de los mismos.

Preguntémonos cuál es el puesto del amor en uno y otro proceso, vistos ambos desde la vertiente de lo personal, pero tan sólo en la relación del hombre con el Ser Trascendente. Nos limitamos a esta relación por ser la propiamente metafísica. Creemos, ciertamente que la relación metafísica hombre-Dios tiene implicaciones antropológicas. Pero éstas no entran de modo inmediato en nuestra actual reflexión, excepto para aclarar nuestra tesis fundamental.

#### EL AMOR EN EL PROCESO DESCENDENTE DE LOS SERES.

Tres pasajes vamos a analizar en los que Platón expone la procesión y descenso de los seres por los caminos del amor. Se hallan estos pasajes en los diálogos *República*, *Timeo* y *Banquete*. El primero muestra la irradiación de la Idea de Bien, el segundo describe la actuación del Hacedor —*Demiurgo*— en la plasmación del cosmos y el tercero hace ver cómo el amor, al actuar en el proceso de la generación humana, va últimamente a la conquista de la inmortalidad. Analicemos estos tres pasajes, que son una de las cumbres de la filosofía platónica e intentemos rastrear las posibles huellas del amor personal. Con esta expresión ya indicamos que no es lo personal lo predominante en estas cumbres del amor platónico. Pero queremos que nuestra investigación nos

aclare con toda precisión hasta dónde llega la repulsa de lo *personal* en la gran filosofía de Platón sobre el amor.

*La difusión del Bien en la «República».*

El pasaje que primeramente vamos a estudiar se halla al final del libro VI y principios del VII del diálogo, *República*. Encontramos en este pasaje la primera formulación clara, aunque implícita, del principio metafísico cuya fórmula acuñó la edad media: *Bonum est diffusivum sui*. Platón en dicho pasaje expone la gran teoría metafísica sobre la idea de Bien <sup>9</sup>.

El motivo de abordar esta profunda metafísica es de índole pedagógica. Si toda la filosofía de Platón quiere ser una *paideia*, ésta alcanza su cenit en este momento en que se propone educar al rey-filósofo. Imposible el que éste pueda gobernar debidamente la ciudad si ignora en qué consisten las grandes virtudes de la convivencia ciudadana: la justicia, la moderación, la equidad, etc. <sup>10</sup>.

En este panorama educativo aparece por el horizonte la gran idea del Bien, cuyo aprendizaje es la mejor *paideia* por ser ésta idea quien hace a las demás virtudes útiles y beneficiosas <sup>11</sup>.

Esta ponderación tan estimativa de la idea de Bien es de Sócrates, protagonista en este gran diálogo, *República*. Ante ella sus colegas le instan a que les diga con más precisión en qué consiste entonces la *idea de Bien*. Sócrates accede y lo hace en una doble reflexión. En la primera se vale de una analogía que vino a ser clásica en este tema: la analogía con el sol. En la segunda, fija su mirada en la misma idea de Bien y formula la metafísica de la misma.

En la analogía mentada Sócrates advierte que el ojo se parece al sol, más aún, que dimana de él. Sócrates pronuncia en este momento un vocablo que va tener larga historia:

<sup>9</sup> Para el estudio de los diálogos de Platón, además de las obras generales hemos utilizado los estudios de P. Friedländer, *Platon*. Band III (Berlín 1960); Kurt Hildebrand, *Platon* (Berlín 1959); Ottomar Wichmann, *Platon* (Darmstadt 1966).

<sup>10</sup> Cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. esp. (México 1971) p. 677 ss.

<sup>11</sup> *Rep.* 505 a.

ἐπιρροτον<sup>12</sup>. Es un adjetivo verbal, derivado de ἐπιρρέω que significa fluir, manar continuamente. Como una fluencia del sol surge el órgano del ojo y juntamente la capacidad de ver, que es lo más estimable en el mundo de lo sensible. Con la metáfora de la fluencia material Sócrates quiere declarar a sus colegas que el sol es causa del órgano de la vista y de la subsiguiente visión, y que esta causalidad tiene lugar a modo de *emanación* o irradiación de la fuerza vitalizadora del sol.

El paralelismo analógico lleva a Sócrates a la afirmación de que así como el sol se irradia en el ojo y en el ver, el Bien se irradia igualmente en la ciencia y en la verdad. Ambas cosas son hermosas, comenta Sócrates. Pero sólo se juzgará rectamente si se piensa que la idea de *Bien* es algo distinto y más bello. Ciencia y verdad se parecen al *Bien*, pero no son el mismo bien, sino efecto de éste.

Ante la inexhausta efectividad del Bien Sócrates se siente inspirado y pronuncia estas palabras que no han cesado de ser comentadas hasta nuestros días: «A mi entender dirás del sol que no sólo procura la facultad de ver los objetos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento... Y, asimismo, el bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a preeminencia y poder»<sup>13</sup>.

Nos parece haber topado en este texto con la cumbre del platonismo. Y uno de los más discutidos como interpretación y como doctrina. No podemos ahora detenernos en estas altitudes de exégesis platónica. Pero sí hacer notar que de la idea de Bien brota toda la realidad y es causa de todo. Los vocablos griegos, utilizados en este lugar: τὸ εἶναι (el ser) y τὴν οὐσίαν (la esencia), dependientes ambos de la idea de Bien, revelan con toda claridad que la idea de Bien viene a ser el soporte último de toda la metafísica platónica<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Rep.* 508 b.

<sup>13</sup> *Rep.* 509 b. El investigador Marcelino Legido ha dado tal importancia a este texto que lo ha considerado clave en la interpretación del *Bien* en Platón. En su estudio, *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego* (Salamanca 1964), viene este texto en el frontis del libro.

<sup>14</sup> Sobre las diversas interpretaciones de la idea de *Bien* véase en la obra de M. Legido, ya cit., una amplísima bibliografía. A ella nos remitimos.

La comparación subsiguiente en la que Sócrates afirma que el Bien y el sol son dos reyes, señor el uno del mundo inteligible y el otro del mundo sensible, viene a ratificar el gran texto anterior. El cosmos es un gran imperio, regido por la ley de la *bondad irradiante*, como factor primario en el proceso de los seres. Por ello hemos afirmado que aquí hace su primera aparición el conocido principio metafísico, acuñado en la edad media, pero latente en todo el platonismo: «*Bonum est diffusivum sui*».

En la segunda reflexión Platón fija su mente en el mismo Bien. Para sensibilizar su altísima metafísica propone la descripción de la caverna en la que nos muestra a los cautivos, primeramente inmóviles ante las sombras proyectadas en la pared. Y muy luego, subiendo con esfuerzo hacia lo alto para llegar a contemplar el mundo de las ideas. Llegados los cautivos a la cima de su ascensión, el dialogante Sócrates se siente sobrecogido y semiofuscado. Ello le obliga a exclamar: «Sólo Dios sabe si se llega a captar la verdad». Pero se reanima ante la luz enegadora del misterio y prosigue: «En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de la verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública»<sup>15</sup>.

La conclusión pedagógica es la meta que Platón se había prefijado. Pero a nosotros nos interesa más subrayar el camino seguido en el que la idea de Bien es la luz que lo ilumina. Y en el cosmos, no sólo es luz sino también causa de todo lo recto y hermoso que existe en todas las cosas.

De nuevo la causalidad, tan subrayada en la primera reflexión, vuelve a ser aquí clave para explicar las relaciones entre el Bien y los demás seres. Y de nuevo, aunque de sosla-

<sup>15</sup> *Rep.* 527 b-c. E. Gilson, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires) pp. 47-48: «Nada se asemeja más a la definición cristiana de Dios que esta definición del *Bien*». Nuestro estudio nos ha llevado a una conclusión muy distinta desde los atributos personales, puestos tan en relieve por la definición cristiana de Dios y desconocidos en esta definición del *Bien* por Platón.



yo, se recuerda a la luz y al astro luminoso, origen de la misma, aunque no se ponga tan en relieve el efecto irradiador.

Toda esta metafísica nos habla, por lo mismo, de causalidad efusiva del Bien, que motiva el que las cosas sean y que sean rectas y bellas.

Alguien pudiera preguntar ahora si en este proceso descendente de los seres respecto del Bien, hay lugar para la intercomunicación de conciencia. A ello tenemos que responder de modo absolutamente negativo. Aunque ello implique, contra lo que deseáramos, la negación de todo *amor personal* en este proceso descendente. El amor personal presupone siempre, como requisito previo, la abertura y reciprocidad entre conciencias.

En los textos comentados tan sólo un vocablo pudiera vincularse a una abertura de conciencia: τὸ ἔκγονον. El diccionario de Fr. Astius traduce este vocablo por *fetus, partus* y también *liberi, posteri*<sup>16</sup>. Pudiera, pues, tener en algún otro contexto una significación personal. Pero en este pasaje se refiere al sol, supuestamente engendrado por el Bien. Ninguna relación más radicalmente impersonal.

Nos tenemos que despedir de este pasaje cimero de la metafísica platónica sin descubrir rastro alguno de *amor personal* en el descenso del Bien que se irradia como el sol, pero que se comunica sin diálogo alguno con los seres que reciben el don.

### *El amor en la génesis del cosmos según el «Timeo».*

El profundo sentido religioso del diálogo *Timeo* lo percibió tan agudamente Agustín que llegó a aceptar la hipótesis de un conocimiento por Platón de los libros bíblicos<sup>17</sup>. Que no andaba muy equivocado lo prueba el que el gran filósofo español, A. Tovar, buen conocedor del problema de fondo aquí latente, no ha rehuído tampoco esta hipótesis<sup>18</sup>. Pese a estos acercamientos vamos, sin embargo, a percibir cómo

16 Frid. Astius, *Lexicon platonicum* (Lipsiae 1835) (Unveränd. Nachdruck, Bonn 1956), t. I, pp. 655-56.

17 *De civitate Dei* VIII 11.

18 *Un libro sobre Platón* (Buenos Aires 1956) p. 13.

desde el *amor personal* un abismo separa la mentalidad bíblica de la platónica.

Un primer texto del *Timeo* parece introducirnos en los vínculos más humanos del *amor personal* a través de estas tres palabras: *padre, madre, hijo*. En efecto; afirma Timeo, protagonista de este diálogo: «De momento, bástenos fijar bien en el espíritu esos tres géneros de ser: lo que nace o es engendrado, aquello en que esto es engendrado y aquello a cuya semejanza se desarrolla lo engendrado. Y es conveniente comparar el receptáculo a una *madre*, el modelo a un *padre* y la naturaleza que media entre los dos a un hijo»<sup>19</sup>.

Un hábito de amor familiar parece correr por estas líneas. Pero el análisis frío nos dice se trata de una mera comparación. La palabra *προσεύχεται* es sobrado expresiva para señalar el sentido metafísico de estos vocablos. El diccionario de A. Bailly la vierte al francés por «*assimiler*»<sup>20</sup>. En efecto; en este pasaje platónico se quiere poner en relieve, con una comparación de semejanza, tres de los elementos que entran en la trama constructiva del cosmos. Son estos la *matriz* en la que los seres son formados, el *paradigma* que sirve de modelo al Hacedor y el *producto* que es el cosmos.

En ninguno de los tres géneros de ser aparece el menor atisbo de conciencia dialogante. Son tres fuerzas impersonales: la una es mera posibilidad, a la que se llama *madre*, la segunda es agente en función de modelo, el *padre*, y la tercera es el producto de las dos, el *hijo*. Para el racionalismo de Platón, como para todo racionalismo, lo importante y decisivo no son las exigencias de la conciencia dialogante, sino las exigencias del proceso lógico que debe clarificar las vinculaciones ópticas de los seres. Y desde esta vinculación óptica, el problema de la reciprocidad de las conciencias, tan hondamente sentido en la filosofía actual, pasa a segundo término, si ya no es radicalmente eliminado.

Un cuarto ser hace intervenir Platón en el proceso cósmico. Es de primordial significación, aunque en el pasaje citado no se haga referencia al mismo. Tal vez porque de él había

<sup>19</sup> *Timeo*, 50 d.

<sup>20</sup> *Dictionnaire grec-français* (Paris 1950) p. 1660.

ya hablado anteriormente. Nos referimos al *Demiurgo* o *Hacedor*. De él afirma Platón que carece de envidia — *φθόνος* — y que, por lo mismo, ha querido que todas las cosas nacieran de él del modo más perfecto, en cuanto posible <sup>21</sup>. Es obvio, entonces, preguntar: ¿Habrà alguna de ellas que entable diálogo con el Demiurgo? ¿No hallaremos, por fin, en este momento una relación de *amor personal* entre el Demiurgo y su obra cuando ésta llegue al nivel de la conciencia?

No sería difícil insertar en las páginas que Platón no escribió, pero pudo haber escrito, esa relación tan característica que establece el *amor personal*. Pero tenemos que constatar que se halla totalmente ausente en lo que Platón dejó escrito sobre las relaciones del Demiurgo y su obra.

Lo que preocupa a Platón en este diálogo es combatir la doctrina antirreligiosa, atea decimos hoy, de Demócrito, quien atribuye al azar las bellezas más sorprendentes del cosmos. Platón parte de estas bellezas. Con un superlativo bien expresivo califica al cosmos, llamándole «*lo más bello*» — *κάλλιστος* —. Ahora bien; según un principio general, formulado reiteradamente en el diálogo, todo lo que nace, nace de una causa. Imposible que sin causa pueda darse génesis alguna. Luego el cosmos, saturado de belleza, la ha tenido. Esta no es otra que el Demiurgo, a quien Platón califica, con otro superlativo, «*la mejor de las causas*» — *ἄριστος τῶν αἰτίων* —. De donde concluye Platón que el Demiurgo, para poder realizar la gran maravilla del cosmos, ha tenido que tener frente a sí, no un modelo de belleza sensible, sino un modelo de belleza eterna. «Es absolutamente evidente para todos, dice aquí el dialogante Timeo, que el Demiurgo ha tenido en cuenta el modelo eterno» <sup>22</sup>.

En este razonamiento Platón se aleja una vez más de toda consideración de índole personal para fijarse exclusivamente en las exigencias metafísicas que dan explicación al tránsito del caos inicial al cosmos bello que perciben los ojos. A este cosmos bello le da dos nombres bien significativos: el primero, *εἰκῶν*, por ser imagen visible del modelo invis-

21 *Timeo* 29 d.

22 *Timeo* 29 a.

ble y eterno; el segundo *μίμημα παραδείγματος* por imitar al paradigma eterno<sup>23</sup>.

Lo único que interesa a Platón frente a Demócrito es probar que el azar y el acaso no son los agentes de la belleza cósmica, sino que ésta proviene de los incomparables modelos que se hallan en el *cósmos noetós*. Según ellos el Demiurgo ha realizado su obra. Pero una vez más tenemos que constatar que entre el Demiurgo y su obra no se entabla el menor diálogo.

Agustín quedó pasmado un día ante las semejantes del *Timeo* y los primeros capítulos del *Génesis*. Si viviera el gran doctor africano le invitaríamos a que nos mostrara en Platón algo parecido a aquellas sencillas y cálidas palabras que leemos al final del primer capítulo del *Génesis*. Con ellas el Hacedor bíblico se dirige a las dos primeras conciencias humanas para entablar con ellas el primer diálogo: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra...». Milton en su *Paraíso Perdido* vio a los dos seres felices, trenzadas sus manos, aún inocentes, y elevándolas al Padre Hacedor a la caída de la tarde en su primera plegaria.

La plegaria, primera actitud de la creatura agradecida al amor del Creador, se halla totalmente ausente de la visión platónica. Ningún inocente Abel ofrece en su cosmos agradecido un homenaje al Hacedor. Ni entra en diálogo con él. Platón no trata con personas. Trata con poderes cósmicos. Pese a lo sublime de su filosofía, no deja de ser una filosofía sin calor humano y personal.

Dos objeciones a esta exégesis negativa del *amor personal* en el *Timeo* pudieran ser propuestas. La primera estaría fundada en la reiterada repetición de la palabra *padre* *πατήρ*— En nuestra vida humana y en nuestra relación trascendente con Dios esta palabra embalsa siempre un rico acopio de amor personal. ¿No sucede lo mismo en este diálogo de Platón? Lo vamos a analizar en los pasajes más significativos en los que el diálogo usa esta palabra.

El primer pasaje dice así: «Es necesario que todo lo que ha nacido, haya nacido por la acción de una causa determi-

<sup>23</sup> *Timeo*, 29 b y 48 e. Cf. Marcelino Legido, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo* (Salamanca 1963).

nada. Sin embargo, descubrir al autor y al *padre* de este cosmos es una gran obra»<sup>24</sup>. Es patente que en este pasaje Platón utiliza este cálido vocablo familiar para significar el frígido principio metafísico que vincula el efecto a su causa. El efecto es el cosmos. Pero éste no se vuelve a su agente con conciencia de filiación. Al Hacedor, es cierto, se le llama *padre*. Pero este *padre* no es un yo que se dirige al tú *del* hijo, ni el cosmos, al que se llama *hijo*, tiene la más mínima conciencia filial para volverse en invocación al *tú* del padre.

Lo mismo tenemos que decir del otro pasaje en el que leemos estas líneas: «Cuando el Padre que había engendrado al mundo comprendió que se movía y vivía, hecho imagen nacida de los dioses eternos, se alegró con ello y, en su alegría, pensó en los medios de hacerlo más semejante a su modelo»<sup>25</sup>. Una vez más, no son relaciones personales, sino grandes fuerzas cósmicas las que entran en acción: el Hacedor, principio fontal de toda génesis, los modelos paradigmáticos, llamados en esta ocasión *dioses eternos*, y el cosmos que se mueve y vive. El texto dice que el Padre se alegra ante el movimiento festivo del mundo. Pero nada de la alegría paterna que se irradia hacia el *tú* minúsculo del hijo, que le pide amparo. Sólo la alegría cósmica del omnipotente artífice. Todo artista se alegra en su obra. También se siente padre de ella. Pero nunca la paternidad del artífice adquiere el calor humano que proviene de la relación *padre-hijo*, que pide verse en los pronombres personales *yo-tú*.

En otros pasajes de menor significación vuelve a la pluma del gran filósofo la palabra *padre* u otras, tomadas del cálido lenguaje familiar. Pero siempre para significar en estilo literario altos y fríos conceptos metafísicos. Nunca para descender a las humildes y humanas conexiones del *amor personal*.

La segunda objeción a que nos referíamos pudiera hallarse motivada por la doble invocación que hace el filósofo a la divinidad en su diálogo. ¿No va envuelta en toda invocación una relación personal?<sup>26</sup>.

24 *Timeo*, 28 c.

25 *Timeo*, 37 c-d.

26 Cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (Paris 1937). Las invocaciones se hallan en *Timeo*, 27 b y 48 e.

A esto respondemos que las dos invocaciones son algo marginal a la filosofía del *Timeo*. El sentido de las mismas hay que interpretarlo desde la historia religiosa de Grecia, tal como ha sido vivida por sus pensadores. Al final del *Fedón*, Sócrates pide antes de morir que se ofrezca en su nombre un gallo a Esculapio. Pensamos que esta ofrenda ilumina muy poco el contenido filosófico de dicho diálogo. Algo parecido tiene lugar en el *Timeo*. Las dos invocaciones, marginales a la filosofía de Platón, tienen afinidad con la invocación que los poetas épicos dirigen a la musa antes de iniciar su canto. Ahora bien; ¿se puede hablar de comunicación de conciencias en ese momento en el que el poeta invoca su numen inspirador? Algo similar hay que decir de Platón en la doble invocación de este diálogo. La relación personal, la intercomunicación de conciencias no aflora en las mismas. Con ello nos confirmamos en la tesis de que en el bello cosmos platónico no hay puesto para el *amor personal*.

#### *El amor y la comunicación de la vida en el «Banquete».*

La atmósfera impersonal que hemos advertido en los dos apartados anteriores entre el Primer Principio y los seres que de él proceden, tiene un reflejo en la visión antropológica que nos da Platón del amor en la trasmisión de la vida.

Nos hallamos habituados a ver la fuente de la vida en el *amor personal*. En nuestros ambientes cristianos halla su manifestación sacral en el matrimonio. Dos jóvenes esposos, dos conciencias en plena floración, se dan el sí de la mutua entrega. De esta entrega brota una fuente de vida. Pero es de advertir que este brote tiene lugar en una mutua relación del *yo-tú*. Un perenne picoteo de dos conciencias en abertura y complementariedad.

Bien pudiéramos esperar que en el *Banquete*, el gran diálogo sobre el amor, se nos hiciera ver cómo del *amor personal* brota la comunicación de la vida. Sócrates, protagonista del diálogo, como casi siempre, tiene a su vera a Diótima, bello nombre de profetisa y de gran maestra en sacrificios y purificaciones. Esta sacerdotisa lo sabe todo en torno

a los misterios del amor. ¿Ignorará el misterio humano del *amor personal*?

Como veremos en la segunda parte de nuestro estudio, Diótima quiere, ante todo, mostrar a Sócrates el asombroso poderío del *eros* en su ímpetu ascendente hasta llevar al alma al descanso de la eterna belleza. Más tarde comentaremos detenidamente este aspecto, que es primario en este diálogo. Ahora queremos tan sólo oír qué dice la profetisa sobre el amor como donación de vida. Recojamos el texto en el que Diótima habla a Sócrates sobre ello: «—Pues no es el amor, Sócrates, como tú crees amor de la belleza. —Entonces, ¿qué es? —Amor de la generación y del parto en la belleza... Porque es la generación algo eterno e inmortal, al menos en la medida que esto puede darse en un mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno»<sup>27</sup>.

Tres afirmaciones importantes se hacen en este pasaje: primera, se da en el ser humano un anhelo de inmortalidad; segunda, este anhelo halla una satisfacción inicial en la generación de los hijos; tercera, estos hijos son engendrados en la belleza.

De estas tres afirmaciones nos interesa comentar las dos primeras. Sobre la tercera nos remitimos a lo que ha escrito Ortega y Gasset en sus *Estudios sobre el amor*.

En la primera afirmación Diótima vincula al amor el deseo de inmortalidad. Porque si el amor desea lo bueno, debe desear la inmortalidad por ser ésta algo sumamente bueno. Ahora bien; según la segunda afirmación, la inmortalidad sólo puede ser lograda, por el ser mortal, a través de la generación. La generación es, pues, el camino curvo que toma el deseo de inmortalidad en los seres incapaces de pervivir eternamente<sup>28</sup>.

27 *Banquete*, 206 e.

28 Platón vuelve sobre este tema en *Leyes* 721 b-c. También ha razonado sobre la generación como anhelo de pervivencia Aristóteles, *De anima*, II 4, 415 a 29; *De generat. anim.*, II 1, 731 b 24. Dadas las lecturas de M. de Unamuno, ¿no han podido influir estos pensadores en su patético deseo de inmortalidad? Apenas se ha rozado esta conexión en los estudios sobre el mismo, pero parece posible un acercamiento, especialmente con Platón.

Todo esto que nos dice Diótima es de experiencia diaria. Late en la joven pareja, que se promete amor, un íntimo impulso de pervivencia. Esto lo ha percibido muy bien la gran maestra en amor. Lo fastidioso en su enseñanza es que no seamos capaces de atisbar nada de esa relación personal amorosa, tan viva en el dúo humano. Peor aún; la última parte de la argumentación de Diótima, que sigue al texto citado, más bien nos lleva a interpretar la relación humana en el amor desde una visión cósmica que ella protagoniza en el reino animal. En efecto; para mostrar la fuerza de la tendencia hacia la perpetuación razona así: «...los animales, una vez que les entra el deseo de engendrar, enferman todos y sienten tendencias amorosas, primero respecto a unirse mutuamente y luego respecto a la crianza de la prole, en defensa de la cual están dispuestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, y a sacrificar su vida, sino también a extenuarse ellos mismos de hambre y a hacer cualquier otro sacrificio con tal de poderla alimentar»<sup>29</sup>.

De nuevo, y como conclusión de esta primera parte de nuestro estudio, tenemos que constatar desde nuestra sensibilidad hacia los problemas de la persona la frígida ausencia del *amor personal* en la visión descendente del amor en Platón.

Con ello la intuición de Blondel, reprochando al principio: *Bonum est diffusivum sui*, un carácter impersonal, tiene demasiado fundamento en los textos platónicos originarios. Blondel contrapone a este principio metafísico impersonal el otro bíblico de san Juan: *Dios es amor*. Pero con este principio bíblico el *amor personal* despliega sus velas hacia otras playas muy distanciadas de la metafísica de Platón.

#### ET AMOR EN EL PROCESO ASCENDENTE DEL ALMA.

En tres diálogos vamos a estudiar el proceso ascendente del alma desde la soledad de su caverna hasta la montaña metafísica desde la que contempla la idea de *Bien*, que es

29 *Banquete* 207 a-b.



al mismo tiempo plenitud de *Belleza*. Son estos diálogos, *Lysis*, obra de la juventud filosófica de Platón, *Fedro* y *Banquete*, de la madurez del mismo.

*El amor personal entrevisto y no valorado en el «Lysis».*

Un pensamiento al que se le siente surgir tiene parecido encanto al brotar de los primeros manantiales de un río caudaloso. Creemos que el diálogo *Lysis* tiene algo de esto en el pensamiento de Platón. Apunta ya a los grandes temas. Pero éstos no han formado aún la amplia balsa ideológica de lo que la historia de las ideas llamará *Platonismo*. Sin embargo, nos parece sentir a Platón en este diálogo más cerca de nosotros, de nuestras preocupaciones e inquietudes. También más cerca de eso tan humano, tan de todos los días, como es el *amor de amistad*<sup>30</sup>.

La literatura había creado tipos inmortales de este amor. En las páginas bíblicas es memorable la amistad de David y Jonatás; en la épica homérica, la de Aquiles y Patroclo; en la tragedia clásica, la de Orestes y Pilades; en la épica romana, la de Niso y Euríalo. Varios de estos tipos eran conocidos de Platón. Era, por lo mismo, de presumir que el filósofo penetrara por las delicadas vibraciones de ese amor tan humano y tan personal. Sin embargo, tenemos que confesar que nuestra presunción tan sólo parcialmente se halla justificada. Platón siente a su vera al amor personal, como un estimulante a la reflexión. Pero su metafísica le traiciona también aquí para desentenderse del mismo.

Que tuvo a su lado este amor como tema de análisis filosófico es patente ante la constatación que hace de la amistad entre Lysis y Menexeno, dos jóvenes amigos con todo el encanto e ilusión de una amistad en primavera. Ante ella bien pudiéramos esperar que el genio de Platón se adentrara por este campo sin espinas. Pero la lectura del diálogo nos defrauda.

Nuestra primera desilusión proviene del empeño poco platónico —valga la expresión paradógica— en vincular la

30 A. W. Begemann, *Plato's Lysis* (Amsterdam 1960), juzga de época tardía la composición de este diálogo. No podemos entrar en esta discusión. Pero sus argumentos no parecen en ningún modo convincentes.

amistad a la utilidad. Sólo los indigentes, que pueden obtener algún medro por la amistad, tienen capacidad para la misma. De donde esta conclusión: ni los buenos, en plenitud cualitativa, son sujetos de amistad.

Ante esta tesis radical, un expositor comenta: «Nuestros oídos, acostumbrados a la concepción teológica cristiana que nos dice que Dios es amor, repudian escandalizados esta idea. Pero para Platón es muy claro. Los puramente buenos no pueden amar el bien. Porque no pueden beneficiarse de él»<sup>31</sup>.

Desde una vertiente más casera y humana no podemos tampoco leer sin protesta el consejo que Sócrates, en su intelectualismo exasperado, da a Lysis: «Si, pues, hijo mío, llegas a ser sabio, todos los hombres serán para ti amigos y parientes, porque habrás llegado a ser útil y bueno. De lo contrario, nadie te hará objeto de su amistad, ni tan siquiera tu padre, tu madre o tus parientes»<sup>32</sup>.

Desde una fenomenología, en este caso más iluminada que la de Platón, es manifiesto que el amor entre padres e hijos, amor que los griegos llamaron *στοργή* y que traducimos malamente por «*amor-cariño*», tiene un matiz distinto al típico amor de amistad. Pero más que esta carencia de matización molesta el que Platón motive este amor, tan humano y entrañable, no en una relación personal, sino en una relación de utilidad y provecho. Esta relación es llamada en la filosofía personalista de hoy «*objetiva*». Es decir; que mira al ser humano más como objeto que como persona.

La segunda y más grave desilusión apenas aún más. El gran maestro en su búsqueda ha levantado la caza, pero no la ha seguido. Su instinto metafísico le tendió de nuevo una trampa y cayó en ella. Motivamos este juicio riguroso en el análisis de un vocablo que pudo ser clave en la filosofía de la amistad que Platón no hizo pero pudo hacer. Es el vocablo *οἶκος*.

Este adjetivo neutro significa lo vinculado con la casa, lo familiar. Sócrates, en el momento que juzgamos más iluminado del diálogo, declara a los dos amigos, Lysis y Menexeno,

31 J. M. Gómez Muntán, 'La concepción platónica del amor según el Lysis', *Pensamiento* 85 (1966) 37.

32 *Lysis*, 210 d.

que lo «*oikeion*» es la raíz del amor, de la amistad y del deseo, que inundan a los seres humanos. Parece que llega el momento en que va a surgir la eterna definición de la amistad, intuida por Horacio en dos clásicos pasajes: *animae dimidium meae, meae partem animae*<sup>33</sup>. En efecto, dice Sócrates: «Cuando uno siente para con alguien amistad, amor o un deseo cualquiera, la razón de que uno tenga estos sentimientos, y sin la cual no los experimentaría, está en que uno está *cerca de aquel* a quien ama por el alma, por alguna cualidad del alma o del carácter o por la forma visible»<sup>34</sup>.

Hemos subrayado la frase que traduce el adjetivo *oikeion*. Pero la juzgamos mucho menos expresiva que el vocablo griego el cual no hace referencia a situación local, sino a vivencia humana. Ello motiva el que hoy podamos decir que el texto platónico prepara el brote de las frases de Horacio y del concepto de amistad que la fenomenología de hoy expone.

Láin Entralgo ha visto bien este aspecto cuando escribe: «La amistad, enseña el *Lysis*, tiene su raíz última en una secreta razón de parentesco o de familia (*tò oikeion*) que enlaza entre sí a los amigos»<sup>35</sup>. Igualmente lo ha visto otro investigador español, M. Legido, comentando este mismo texto: «En este pasaje Platón habla ciertamente refiriéndose a la existencia humana. Quiere elaborar el concepto de la amistad desde la necesidad personal de completarse, de realizarse en comunión con los otros»<sup>36</sup>.

Estos comentarios nos hablan de lo cerca que ha estado Platón en este momento del *amor personal*. Pero los dos comentaristas hispánicos no parecen haber visto el mal juego que hace al filósofo de la amistad su metafísica. Láin afirma con rigurosa exigencia histórica que Platón se eleva al «*proton philon*», como realidad fundamental y definitiva, como lo «*protoamistoso*» y «*protoamable*». En la misma línea comenta M. Legido: «Sin embargo, en el transfondo está la consideración metafísica. No olvidemos que en este diálogo

33 *Carm.*, I 3 y II 17.

34 *Lysis*, 222 b.

35 'La amistad', *Rev. de Occid.* (Madrid 1972) p. 24.

36 *Bien, Dios...*, o. cit., p. 25.

aparece el *πρότον φίλον*, el «primer amado», el «primer bien» que atrae y centra todo el proceso del amor»<sup>37</sup>.

En los dos comentaristas se advierte una simpatía para Platón y ven en su *metafísica del Bien* un complemento de su filosofía de la *amistad*. No podemos, sin embargo, seguirles en su exégesis. Visto el problema desde la temática del *amor personal* pensamos que el atisbo genial de Platón, que cristaliza en el vocablo *οἰκείον* queda para siempre ahogado por su *metafísica del Bien*, en una visión radicalmente impersonal. Es cierto que para la fundamentación última de la amistad el *πρότον φίλον* tiene mucho que decir, máxime a un pensador cristiano. Pero esto no nos debe ofuscar para tomar conciencia de que en Platón el *πρότον φίλον*, ya por su forma neutra, apunta a meras vinculaciones ópticas, muy lejanas del calor humano de la amistad.

Lo más lamentable que tenemos que constatar es que Platón pierde con la intervención del *πρότον φίλον* al final del diálogo su encuentro con lo personal. Y lo pierde para siempre. Por ello, el desplazamiento de Platón desde lo *οἰκείον* al *πρότον φίλον* nos parece un triunfo de su fría metafísica frente a las exigencias de una antropología más humana y más verdadera.

Que la pérdida de lo personal por las sendas del *πρότον φίλον*, que es la idea del *Bien* y de la *Belleza*, sea una pérdida irreparable en la filosofía de Platón vamos a verlo en la última sección de nuestro estudio.

### *El triunfo del amor en el «Fedro» y en el «Banquete»*

La filosofía platónica del amor halla en los diálogos *Fedro* y *Banquete* sus dos momentos estelares. Ambos quieren ser un canto a la divina fuerza del *eros*, este genio-demonio, mitad dios y mitad ser mortal, que impulsa a las almas hacia la eterna Belleza trascendente, en la que lo bueno y lo bello son una misma realidad eterna e inmutable. Si algún matiz distingue ambos diálogos, éste consiste en que el *Fedro* se detiene morosamente en describir al *eros*, como fuerza im-

37 *Ob. cit.*, p. 25.

pelente hacia la eterna Belleza, mientras que el *Banquete* nos da la inmortal fotografía de esa Belleza en una de las páginas más excelsas de la literatura de todos los tiempos.

Ahora, sin embargo, nos interesa menos el aspecto literario que la concepción filosófica que se nos da del amor en estos diálogos. Examinemos con algún detenimiento esta concepción. El momento central de *Fedro* parece ser aquél en que Platón describe la gran cabalgata de los dioses y las almas, camino de los prados eternos. Los carros de los dioses, bien equilibrados y dóciles a las riendas, marchan fácilmente. Pero los de las almas, arrastrados por dos caballos, uno de color blanco y buena condición y el otro negro, contrahecho y mal conformado, tienen más dificultad en llegar.

Dado lo difícil de esta conducción para las almas, muchas de ellas no llegan a abreviar en las fuentes de la eterna ambrosía y descienden a la cárcel del cuerpo. A esta triste cárcel se verían eternamente condenadas si una fuerza, omnipotente y misteriosa, no las impeliera a salir de ella. Es la fuerza del amor —eros—. Este divino poder infunde en el alma una divina locura. «Cuando alguien, escribe textualmente Platón, viendo la hermosura de este mundo y acordándose de la verdadera, toma alas y, una vez alado, deseando emprender el vuelo y no pudiendo, dirige sus miradas hacia arriba, como un pájaro, y descuida las cosas de esta tierra, se le acusa de estar loco... Por participar de esta locura, se dice del que ama las *cosas bellas* que está loco de amor»<sup>38</sup>.

Inútil seguir citando este pasaje conocidísimo, mil veces comentado y repetido en las diversas literaturas. Pero sin que en ninguna de ellas alcance estas sublimes alturas<sup>39</sup>.

38 *Fedro*, 249 d. En el análisis de esta sección hemos tenido muy presentes los estudios de L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris 1964) y las introducciones a la edición en la colección *Les Belles Lettres*, tanto del *Fedro* como del *Banquete*.

39 Entre estas literaturas se hallan la musulmana y la hispánica. Sobre la primera escribe M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p. 187: «La ideología erótica de Ibn Hazm procede de la platónica a través de Muhammad ibn Dawud... Ibn Dawud, que vivió en la culta y sensual Bagdad del siglo IX, construyó una teoría platónica del amor como una atracción cósmica irresistible, pero revestida con el poético lenguaje de la mítica tribu de los Banu 'Udra» (—). Sobre el influjo de Platón en nuestra literatura his-

De todo el pasaje queremos recoger tan sólo una de esas felices comparaciones marinas, de que gusta tanto nuestro filósofo, marinero del espíritu. Nos dice que el alma se halla sujeta al cuerpo, «*como la ostra a su concha*»<sup>40</sup>. De seguro que Platón, de muchacho, chapoteando por las playas y acantilados de su mar, vio muchas veces al crustáceo que, hasta en nuestro lenguaje usual, es el símbolo de la vida en encerrona hermética y adusta. Cerrada sobre sí misma viviría el alma si no fuera porque la fuerza del amor la impele hacia la región de la eterna Belleza, atisbada en la hermosura corpórea de las cosas sensibles. El alma enloquece al tomar conciencia de su alejamiento de la inmortal Belleza y suspira por ella. Este suspirar por la eterna Belleza hace que el crustáceo rompa su concha y vuele de la cárcel del cuerpo a ese lugar supraceleste, del que dice literalmente Platón, «ningún poeta de la tierra lo ha cantado, ni lo cantará jamás dignamente»<sup>41</sup>.

Nos hallamos, pues, ante una perspectiva maravillosa del amor, tanto en su aspecto filosófico como literario. Pero una vez más nos preguntamos: ¿Se advierte alguna reciprocidad de conciencias, algo de ese diálogo íntimo que acompaña siempre a todo amor auténticamente personal en esta sublime metafísica del amor? Nuestra respuesta es, una vez más, inexorablemente *negativa*. Y la mejor justificación de esta tesis negativa nos la da el mismo Platón en la descripción que hace de la suprema realidad contemplada en el lugar supraceleste. Dice así el texto platónico: «Ocupa este lugar la realidad que verdaderamente es sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma»<sup>42</sup>.

De nuevo nos preguntamos: ¿puede esta realidad así descrita, por muy atractiva que sea en su Belleza, poder entablar diálogo con alma que asciende a su encuentro? Bastaría el análisis de uno de los adjetivos con que Platón califica esta realidad para negarlo. Nos referimos al calificativo *ἀναφής*. Este adjetivo verbal niega con su prefijo negativo todo el contenido de su verbo de origen: *ἄπτω* (tocar), y del

pánica siguen válidas las luminosas páginas de la *Historia de las Ideas Estéticas en España* (edic. nacional), t. II, cap. VI y VII.

40 *Fedro*, 250 c.

41 *Fedro*, 247 c.

42 *Fedro*, 247 d.

sustantivo derivado *ἅψῃ* (tacto). Es decir, la realidad suprema es mero objeto de contemplación, pero radicalmente impalpable. ¿Y cómo con una realidad impalpable, inasible, puede tener lugar la dulce intercomunicación que lleva siempre consigo el *amor personal*?

Adviértase que desde la mística cristiana, que ha utilizado a manos llenas los términos platónicos, esta deficiencia de la metafísica del *eros* aparece más en relieve. Pues nuestros místicos nos dicen siempre que la experiencia de Dios, propia de los estados místicos, va siempre impregnada de toques espirituales. «Sustanciales», los llama san Juan de la Cruz<sup>43</sup>.

Todo ello es una prueba más de que el platonismo, de tanto influjo en el pensamiento y en la mística cristiana, se halla muy distanciado de esta mentalidad, visto desde la ladera, tan humana y tan de todos los días, del *amor personal*. Lo que es diálogo en los místicos cristianos —dígalos por estas tierras la parlera con su Dios Teresa de Jesús—, es en la metafísica platónica fría contemplación de la pura e intangible realidad trascendente. Esta atrae y fascina por una ley de gravitación de los espíritus. Pero no habla. Nunca entra en diálogo, porque nunca tiene que decir nada. Ello hace que en esta filosofía del *eros*, el *amor personal*, el amor en diálogo y en comunicación de conciencias sea un imposible<sup>44</sup>.

43 *Noche oscura*, II, c. 23, 11: «Todos son toques sustanciales de divina unión entre Dios y el alma».

44 A esta interpretación del amor impersonal en el *Fedro* podría reprochársele no tener en cuenta las relaciones mutuas de los amantes que se comentan en *Fedro* 255 a ss. A esto respondemos que nuestro estudio no es antropológico sino metafísico. Nuestro punto de referencia es siempre el *eros* en tensión hacia la *Belleza* trascendente. Desde este punto de vista lo impersonal es la nota exclusiva de este diálogo y de toda la metafísica erótica platónica. Cómo este amor impersonal repercute en el amor antropológico, cuando el *eros* tiene lugar entre seres humanos, es otro tema y no poco interesante. Baste ahora observar que si cotejamos las páginas dedicadas por Platón al *eros* mutuo humano con el idílico amor del *Cantar de los Cantares*, donde lo personal es tan exclusivo que hasta los requiebros por los que celebran los esposos mutuamente sus bellezas no son más que expresión de su entusiasta amor personal, la diferencia de mentalidad es patente. Filosófica e impersonal, la primera: espontánea, de efusiones personales, la segunda.

L. Robin, *Platon. Oeuvres complètes*, t. IV. *Phèdre* (Les Belles Lettres, Paris 1947), Notice, p. CIV, subraya aquel pasaje de *Fedro* en el que se afirma el tránsito del *eros* a la *philia*: *ἀλλά οὐδὲ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι*. Es decir, que el *eros* puede ser principio de *philia*. Pero entonces ya nos hallamos ante otra forma fundamental del amor. Dígase lo mismo de las relaciones de amor

En el *Banquete* el tema del amor es todo el diálogo. Como es sabido, recoge los brindis que al final de una cena en casa de Agatón entonaron a Afrodita los comensales.

En el momento cumbre del mismo anotamos dos intentos: definir qué es el amor —*eros*— y describir la eterna belleza hacia la que incita este amor. En uno y otro tema se mueve Platón dentro de un esquema parecido al Fedro. Pero aporta nuevos matices y clarificaciones.

Por lo que hace a la definición de *eros*, la profetisa de Mantinea, Diótima, la intérprete de este amor, casi se enfada con Sócrates porque éste no ha caído en la cuenta de que *eros* es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. «Es una gran genio, le dice Diótima a Sócrates. Y todo genio media entre lo divino y lo mortal»<sup>45</sup>.

Como prueba de ello Diótima recuerda el mito del origen de *eros*. Tiene éste lugar en las fiestas de Afrodita por la unión de *Poros* —la abundancia— y *Penia* —la indigencia—. De su padre le viene el vigor y fortaleza de cazador en vela, con su aljaba al hombro, preparado siempre a lanzar la flecha. De la madre, su condición menesterosa, pues no tiene con qué cubrir sus carnes mofletudas, siempre al aire y a la intemperie<sup>46</sup>.

Estos mitos se han incrustado en nuestra mentalidad y en nuestros modos de decir. Ortega hace la afirmación de que hasta la muchacha de servicio habla en platónico de sus amores. Y sin embargo, constatamos un insalvable abismo entre el amor de la garrida muchacha de las canciones y literatura popular y el *eros* platónico. En el poema de Gabriel y Galán busca el hombre a la mujer que será «*viviente imagen de la madre muerta*». Y nada más dialógico que el perenne coloquio del hijo con su madre y el de quienes han celebrado su matrimonio o lo preparan. No son éstos los caminos del *eros* platónico. Este genio empuja hacia arriba. Pero tiene que decir muy poco de las humildes realidades de aquí abajo.

Este razonamiento es válido en la reflexión que hemos

entre maestro y discípulo, tan expresivas y tan difíciles de interpretar desde los dos términos de ἐρωστής y ἐρώμενος.

45 *Banquete* 202 e.

46 *Banquete* 203 b.



hecho sobre el *eros*, hijo de la *Afrodita celeste*. Como hijo de la *Afrodita pandemia*, es igualmente impersonal, si bien hay que constatar con el filósofo griego que aquí se halla el amor envilecido por un procaz hedonismo. El estudio de Jean Brun, *Le retour de Dionysos*, lo prueba hasta la saciedad. No es, por lo mismo, de maravillar que el amor anónimo y masivo se halle muy en alza en tiempos de despersonalización. De ello acusa implacablemente el filósofo francés a los tiempos actuales <sup>47</sup>.

El segundo momento cumbre del diálogo, el *Banquete*, es la descripción de la eterna Belleza en una de las páginas más sublimes de la literatura mundial. Recogemos la traducción que de la misma nos da Menéndez Pelayo en *Historia de las Ideas Estéticas*: «Y si esto es así, ¿cuán maravilloso espectáculo será el de la belleza misma, simple, pura, íntegra, no revestida de humanas carnes o colores ni de ninguna otra apariencia mortal, sino bella en sí misma, uniforme y divina? ¿No crees que quien contemple, entonces cara a cara la belleza, con los ojos con que puede ser contemplada, no producirá ya imágenes de virtud sino la virtud misma, porque ya no poseerá un simulacro vano, sino la cosa en sí? ¿Y no crees que, produciendo y nutriendo verdaderas virtudes, se hará amigo de los dioses, y que si algún hombre llega a ser inmortal, éste lo será sin duda?».

Como comentario a este texto, añade el gran crítico literario: «Si existe en lengua humana algo más bello que este ditirambo en loor de la eterna belleza, por mí indignamente traducido, declaro ingenuamente que no lo conozco» <sup>48</sup>. «Este pasaje, añade otro crítico, es justamente reconocido como expresión de uno de los momentos cumbres del pensamiento humano, y muestra hasta dónde puede llegar una mente capaz de penetración metafísica» <sup>49</sup>.

Creemos muy fundados estos juicios laudatorios. Pero desde la problemática del *amor personal* nos preguntamos si esta Belleza sublime tiene que ver algo con este amor. Y

<sup>47</sup> *Le retour de Dionysos* (Paris 1969). Hay trad. esp. Edit. Extemporáneos, México 1971.

<sup>48</sup> *Hist. de las ideas estéticas*, ed. cit., t. I, p. 36.

<sup>49</sup> J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica* (Edit. Gredos, Madrid 1970) p. 209.

otra vez se impone a nuestra mente de exégeta una respuesta negativa.

Se dice que al terminar de esculpir Miguel Angel su Moisés, impresionado por el gesto hercúleo que había grabado en el mármol, le dio una palmada en la frente y le dijo: *habla*. La frialdad marmórea no permitió hablar al Moisés de piedra que parece iniciar el diálogo. Sin embargo, pensamos que la estatua de mármol se halla más cerca del coloquio que la Belleza eterna y trascendente que intuyera la metafísica de Platón <sup>50</sup>.

## CONCLUSION

Abrimos nuestra reflexión con un texto de M. Blondel en el que se lamenta del uso que en los medios cristianos se ha hecho del principio metafísico: *Bonum est diffusivum sui*. Ello nos llevó a discutir el tema en su misma fuente. Y hemos llegado a una conclusión concordante con la intuición blondeliana. No hay puesto para el *amor personal* en la metafísica de Platón <sup>51</sup>.

Al cerrar nuestro estudio nos viene a la mente un texto de otro pensador francés, Gabriel Marcel, que nos reafirma en nuestras reflexiones y en la necesidad de continuarlas para calar en las raíces de nuestra cultura. En el texto a que

50 M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, t. II, dedica dos luminosos capítulos, el VI y VII, a estudiar el influjo de la metafísica de Platón sobre la belleza en nuestros filósofos, literatos y místicos. Es de lamentar que el sabio crítico no haya tomado conciencia de nuestro problema. Ni siquiera al hablar de las fuentes de León Hebreo, quien, como judío, tiene siempre como telón de fondo la Sagrada Escritura, aunque razone desde la filosofía de Platón.

51 Léon Veuthey, conocido intérprete de san Buenaventura y Duns Escoto, contrapone a los dos doctores franciscanos desde esta vertiente, que puede iluminar su respectivo sistema teológico: «Alla domanda del motivo o della ragione della creazione, San Bonaventura aveva risposto: l'amore; Dio e amore, il bene, la bontà, e la bontà tende ad espandersi — *bonum est diffusivum sui* (I Sent. d. 45, a. 2, q. 1 concl.; Op. O. I, 804b). A la medesima domanda, volendo salvaguardare la libertà della creazione che gli sembra *compromessa dal principio neoplatonico del bene* che tende necessariamente alla sua diffusione, Scoto risponde: la causa de la creazione 'è questo stesso volere di Dio per cui vuole questo effetto e lo produce nel *tale momento*' (Ox. II, d. 1, q. 2, n. 9; Op. O. (ed. Vives), XI, p. 65 a). Così egli afferma la libertà assoluta di Dio nei riguardi della creazione». 'Il Cristocentrismo di Duns Scoto', *Miscelanea Francesc.* 67 (1967) 3-4.

nos referimos se encara G. Marcel con su paisano Léon Brunschvicg por reprochar éste de antropomorfismo infantil la idea de la *paternidad divina*. Frente al Padre eterno, de aspecto venerable y que la imaginería barroca gustó representarle con lengua barba, el filósofo idealista de *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, opta, según G. Marcel, por un simple esqueleto lógico, una línea de posibilidades<sup>52</sup>.

Nos parece muy significativo el que uno de los máximos representantes de la filosofía del *amor personal* en la actualidad se enfrente con el filósofo idealista que, a través de Descartes, empalma con el racionalismo platónico. Son dos corrientes intelectuales que afluyen a cuencas distintas: la impersonal y la personal. El racionalismo, a lo largo de los siglos, ha preferido la primera. Hoy, los espíritus más en contacto con los problemas vitales y humanos, añoran más la otra cuenca: la del *amor personal*.

Durante siglos el pensamiento cristiano ha fluctuado entre una y otra. De Platón le venía la riqueza sistematizadora, pero al mismo tiempo la tentación de lo impersonal. Del mensaje bíblico, otra fuente aún más abundosa de este pensamiento, el profundo sentido del diálogo, no como filosofía elaborada, sino como vivencia profundamente sentida. Esta vivencia bíblica se inicia en aquellas primeras charlas que el Hacedor tenía con la primera pareja humana cuando bajaba a su jardín *ad auram post meridiem*, y culmina en la delicada invitación que se hace a Jesús en el final del libro del *Apocalipsis*: «Ven, Señor Jesús».

Tomar conciencia de estas dos mentalidades, distintas y complementarias, es penetrar en las fuentes últimas de nuestro pensar y de nuestro vivir.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

52 Cf. R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être* (Louvain 1953) t. II, p. 55.