

Salud, Señor, Señor de las aguas,  
 Salud, Creador de la tierra,  
 Salud, Príncipe del aliento de vida,  
 clara luz brillante... Ra [el nombre egipcio del dios-Sol],  
 concédeme una decisión...  
 Señor, en tanto he renacido, y voy allá,  
 en tanto crezco y me engrandezco, muero,  
 en tanto he sido absuelto de la inexistencia a partir de un natalicio  
 dador de vida, procedo,  
 como tú lo has fincado y ordenado, como tú lo has establecido por ley  
 y creado como una iniciación secreta.

Aquí aparece la siguiente instrucción:

Cuando así hayas hablado, él habrá de darte la decisión oracular; sentirás, sin embargo, que tu alma se vuelve débil y se disuelve, de modo que no tendrás ya posesión de tus sentidos cuando te responda. Relatará tu oráculo en versos, y cuando haya terminado, partirá.

Así concluye el ritual del *apathanatismos*, "conversión a la inmortalidad".

Para finalizar, se impone hacer algunas observaciones. Esta ceremonia traduce un concepto de la filosofía estoica en una escenificación litúrgica. La idea en sí es lógica: los elementos corpóreos de un individuo son mortales y se disuelven con la muerte; el aliento de vida, el *pneüma*, que el ser humano ha recibido de dios y es parte del mismo dios, se eleva de nuevo hacia él y se le une. La creencia en una resurrección del cuerpo habría sido rechazada por los estoicos: de acuerdo con su doctrina, sólo el divino aliento de vida es inmortal, no así los demás elementos.

Un estoico fiel no habría requerido de ceremonia específica para volver inmortal el aliento de vida: filosóficamente, la inmortalidad del *pneüma* era evidente sin ceremonia alguna. Pero en épocas anteriores la gente tenía una necesidad completamente diferente, la de representar en forma teatral sus pensamientos y aspiraciones. No les bastaba pronunciar sus creencias con palabras, las cuales eran meramente teóricas e intangibles. Expresaban su pensar con actos. Las representaciones tangibles y visibles en un teatro sagrado eran realidad.

Reinhold Merkelbach  
 (Universidad de Colonia)

## EL CAOS Y EL EROS EL ORDEN DE LA EXISTENCIA HUMANA

TILO SCHABERT

*Traducción del francés de Rodolfo ALCARAZ*

### *La danza de las palabras*

El pensamiento es una fiesta; el hombre experimenta la estructura social del pensamiento por medio de la experiencia de su propio pensamiento. Cuando los seres humanos piensan, hablan y se escuchan, se escuchan y se hablan, están acompañados. Platón, el sociable, es quien habla aquí y aquí es escuchado: "¿Entiendes tú por «pensar» lo mismo que yo?" Tal es la pregunta que Sócrates plantea a Teetetes en el diálogo homónimo. Teetetes le replica, interrogándolo a su vez: "¿Qué entiendes por pensar?" Y Sócrates responde: "Un discurso (*logas*) que el alma se dirige a sí misma sobre los objetos que considera... pero me parece que el alma, cuando piensa, no hace otra cosa que conversar (*dialogesthai*) consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando..."<sup>1</sup>

No estamos solos cuando pensamos puesto que, al pensar, oímos que se dirigen a nosotros. Las palabras ya están ahí, como en una danza en la que unos brazos nos tomaran para arrastrarnos a seguir el movimiento de los bailarines. Las palabras de Sócrates, escritas por Platón, nos invitan a participar en una fiesta del pensamiento la cual, en los *Diálogos*, es fundadora de la comunidad y confiere a nuestro pensamiento su sociabilidad. En la danza de las palabras, el movimiento dancístico adquiere una forma dialogada. Aquel que siempre avanza, retrocede al mismo tiempo, como lo explica Sócrates en *Gorgias*, con el propósito de componer y prolongar el movimiento de la danza misma por medio de su propio movimiento en el baile: "Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente (*koiné*) con vosotros".<sup>2</sup> En la danza de las palabras, seguimos a nuestro pensamiento, como si el pensamiento mismo fuese nuestro guía. Incorporados a la danza, experimentamos con /especio a nuestro pensamiento, a nuestra palabra, esa certidumbre a la que alude Só-

crates en *Pedro*: "Conozco bien que no puedo encontrar en mí mismo todo ese cúmulo de bellezas..."<sup>3</sup>

¿Quién, entonces, ha imaginado el discurso si no es quien habla? ¿Quién, en el acto de pensar, es el conductor de ese pensamiento? ¿Quién proporciona las palabras que se ponen a danzar? Platón nos responde en el *Banquete*, ese texto que pone en escena una fiesta del pensamiento. Están reunidos en la residencia de Agatón, para celebrar un banquete, Aristodemo, Sócrates, Agatón, Pedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Alcibíades y algunas otras personas que no son nombradas. A proposición de Pedro, deciden consagrar su celebración a Eros, "un dios tan antiguo y tan importante".<sup>4</sup> Uno tras otro, van a cantar un himno en honor de Eros, lo cual ninguno de los participantes en el gran grupo de poetas ha logrado todavía.<sup>5</sup> Dan principio, siguen su plan, y cuando ya han hablado sucesivamente cuatro de ellos, Agatón, el anfitrión, toma la palabra para dirigir su discurso al dios Eros.

Agatón canta en Eros al dios creador de comunidades, el dios sociable. Por medio de Eros, interpreta lo que sucede en su discurso. El mundo se abre en su fiesta paradisiaca, en el coro y en las danzas de las cosas y en los encuentros de los dioses y de los hombres —en cuya vecindad permanecen los dioses, mientras todos se encuentran en la más perfecta convivencia. Antaño reinaba la disociación, la enajenación (*alotriotes*), como Agatón denomina a ese otro estado.<sup>6</sup> Cada uno estaba separado del otro, la multiplicidad estaba dispersa y sin orden, lo particular se oponía a lo particular. Pero, con la aparición de Eros, a quien se refiere Agatón en su discurso, surge la forma del mundo: esa fue la fiesta de la creación.

Eros puso fin a la enajenación de la sociabilidad (*synodos*): "Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente".<sup>7</sup>

#### *La disociación del Uno en la creación*

Eros es el coreógrafo de la fiesta que podemos observar en el seno del mundo —y en la que, sin embargo, él no se encuentra. La fiesta de la creación, la sociabilidad consumada en la comunión de todos los seres y de todas las cosas en su conjunto, nunca es, en la creación, más que un recuerdo paradisiaco, el recuerdo del gran acontecimiento. La fiesta es puesta en escena y, en esa puesta en escena, la fiesta es aquello hacia lo que se dirige el esfuerzo de todos y de todas las cosas. No obstante, la puesta en escena es también un fin en sí mismo. En el seno de la creación reside una fiesta y la fiesta se deslinda de la creación misma. La forma que ostenta el mundo es la forma que el mundo no po-

see. Eros, el coreógrafo, es bienvenido. Pues la plenitud de las cosas es, en primer lugar, su disociación, su unidad es ante todo su separación y su comunidad es, ante todo, su enajenación. Pocas cosas, en el mundo, van juntas, puesto que el mundo es creación y toda creación es, antes que nada, forma; pero la forma es lo singular y la infinita multiplicidad de lo singular. "Repartir", "separar", "dividir", tales son los nombres de los relatos de creación, así como "extenderse", "estirarse", "nombrar", "contar", "dos veces", "tres veces", "cien veces", hasta mil cosas de toda índole: la creación del mundo es narrada en los mismos términos en las distintas lenguas: tanto en el *Too te ching* como en el *Corán*, en la *Biblia* como en la *Teogonia* de Hesiodo, en la *Bhagavad-Gita* como en el himno a Amón-Ra del antiguo Egipto,<sup>8</sup>

La creación es un don de formación, y cada forma es forma porque se "distingue"; porque "está separada", en su calidad de "esta forma", de una o muchas otras formas; porque su forma está tan bien delineada y de una manera tan destacada en medio de la multitud de todos los seres creados, que es "forma", es decir, esta forma, "una" y "particular", "absolutamente determinada" y "singular".

Las narraciones de creación merecen nuestra sorpresa admirativa: lo raro sería que no la provocasen. Y el objeto del asombro es el siguiente: la creación se descompone al tiempo de formarse. En la creación, el elemento creador está presente —en calidad de "vía". Es la vía que conduce por sí misma a la figura, en la cual adquiere forma, en donde "es"; sin embargo no es verdaderamente más que en esa única forma: tal es la vía del proceso creador, que va hacia las formas y en las formas de su creación. El *Too te ching* lo formula de la siguiente manera: "Existe un ser caótico (*you wü hun chéng*), vive con anterioridad al cielo y a la Tierra. Silencioso, vacío, solitario e inmutable. Dotado de un movimiento giratorio, no perece. Puede que haya sido la *Madre del Mundo*. No sé su nombre. Su apelativo es *Too...*" (XXV). "El Tao engendra al *Uno* (*dao sheng vi*), el *Uno* (*yi*) engendra al *Dos* (*er*), el *Dos* engendra al *Tres* (*san*), y el *Tres* engendra los diez mil seres (*wan wu*)" (XLII).<sup>9</sup>

La creación es particularización: la aparición del elemento creador en las formas particulares por medio de las cuales tiene lugar la creación. El proceso creador es lo particular puesto que se "divide" en la creación: en esa cosa, luego en esa otra y éstas además separadas de nuevo una de otra; en este ser y en aquél y cada uno según su forma; de este y de aquel lado y así siempre extendiéndose a otra parte. La creación, en tanto que creación, es separación. Es una creación "en lo particular", que divide la "plenitud", tal como lo "cantaba" Hesiodo en su *Teogonia*.<sup>10</sup> Todo es multiplicidad, lo particular es la multiplicidad. La creación "en lo particular" hace surgir una multitud plenamente concreta. Lo creado

posee su forma que se extiende en el espacio y procede de un modo de creación enteramente plástico. Debido a que el proceso creador reside en lo particular, puede desplegarse en la multitud. La creación llega a ser creación en la medida misma en que, en su propio seno, lo múltiple es particular. La creación es la estructura del mundo, el cosmos de los animales, de las plantas, de los seres humanos. Es la plenitud de la vida, es el advenimiento puro. Los siguientes versos están dirigidos a Amón-Ra, el dios creador del antiguo Egipto:

Salve, dios único (*ua*)  
que se hizo de millones (*hehu*).  
Su longitud y su anchura son ilimitados.  
Potencia siempre dispuesta,  
que se trajo a sí misma al mundo.

Aquel cuyo poder es grande,  
elevó el cielo lejano.  
Él recorrió (*schem*) el cielo y la tierra entera.  
Él recorrió todas las regiones del cielo.  
Él guió a las estrellas.

Él, con sus dos ojos divinos, hizo a los hombres. Él,  
de su boca, escupió a los dioses.

Él elevó el cielo, sostenido en sus cuatro apoyos. Él  
ha hecho perdurar lo que existe bajo su disco. ,Él  
fundó este gran país, la Inundación, el Océano...  
Él modeló a los hombres, al ganado grande y pequeño, a  
lo que vuela y se posa, a los peces y a todo reptil.

Él separó (*iud*) a los dos países. Él estableció  
sus límites (*tasch*) y ellos se nutren con los  
alimentos que él hizo.

Él hizo volar a las aves en el cielo.  
Planean en el aliento de su boca.  
Él sumergió a los peces en el seno de las aguas  
y los hizo vivir en el agua.  
Él se [elevó] en el cielo remoto.  
Él hizo ver lo que ha sido hecho  
y podemos ver el interior de lo que él ve."

El proceso inherente a la creación aparece en la multiplicidad de sus figuras; los lugares en donde reside la creación como tal se manifiestan plenamente en todas las formas que adopta como soporte de su figuración. Es un misterio lo que pudiese ser la creación antes de las formas propias de la creación. Sin embargo, en la multiplicidad de esas

formas creadas es donde se manifiesta la creación. El cosmos de la creación adquiere su forma a través de cada ser particular de ese cosmos; cada uno de ellos es la forma de la creación en la creación misma. Y, de este modo, es mucho más: es un signo para la creación, para el Uno de donde procede toda creación.

Ese es el objeto del asombro: la creación se descompone en el momento en que se produce. No obstante, en la "disociación" misma, los signos son instituidos. En el relato de la creación de la Biblia, queda abierto el camino para los signos que son instituidos en la creación. Lo que éstos indican es que todo se separa y todo es la historia del dios creador y todo es uno en él. En el relato bíblico, la creación nace de una serie de acciones del dios creador. De éstas procede lo creado, sucesivamente, en la multiplicidad de sus figuras: Dios produce por etapas una gran diversidad de seres y de cosas. Pero, a cada momento en que Dios hace al mundo más y más variado, el texto dice también que la acción divina es siempre la misma. En cada ocasión, "separa" y "divide" o bien "distingue" esta cosa de esta otra y hace, de una sola, dos o varias cosas. Conforme a los términos de la narración bíblica de la creación, el dios creador actúa determinando, gracias a la creación, límites a dicha creación y, de ese modo, no otorga a las cosas su calidad de cosas más que después de quedar separadas y distinguidas unas de otras. Dios es lo que limita la creación. La creación es producida por él en lo "particular", es *processio Dei ad extra*. Cada particular es un particular por obra del dios creador: lo particular que él es y ningún otro. Tan es así que cada particular es también un signo, el signo de Dios, que lo instituyó por medio de su operación creadora de delimitación. La creación disocia en el momento en que aparece. Y, en esta disociación, los signos de la creación quedaron instituidos. Pues cuando es percibido como ser singular, cada ser singular en el cosmos de la creación es ese singular por obra de Dios: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo... Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche»... Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte [*beiri*] unas de otras.» E hizo Dios el firmamento; y apartó las aguas de por debajo del firmamento, de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue. Y llamó Dios al firmamento «cielos»... Dijo Dios: «Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto, de su especie [*Lminah*], con su semilla dentro, sobre la tierra.» Y así fue".<sup>12</sup>

En la multiplicidad del proceso creador, cada singular testimonia esa creación que tomó forma en el seno de lo creado. Sea lo que sea —cosa, animal o planta—, es. Y es un símbolo: símbolo del Uno presente en la

creación por su acción creadora. Recordemos que la creación es formación y que, recíprocamente, todo ser informado en la creación es una forma de la creación. Es uno en medio de una multitud y, en tanto que este uno, es preciso reconocerlo "por sí", es decir, "exactamente" por lo mismo que se manifiesta aquí; es "en sí" lo que es y, por lo tanto, perfectamente "acabado"; está determinado "por sí" y, en consecuencia, es "absoluto" por completo; y debe ser comprendido únicamente "de sí y, por tanto, irreductible en su naturaleza y en su ser. A través de lo que es brilla el "Uno", al cual, precisamente por ser Uno, se le denomina "divino". Sin embargo este Uno —que en calidad de cosa, animal o planta es siempre uno en medio de la multitud— sigue siendo naturalmente, en medio de la multitud, siempre y solamente Uno. No puede ser comprendido más que en medio de los demás, determinado por su relación con los otros y aprehendido por la intermediación del otro y en su relación con éste. Es referencia, pero también es presencia; anuncio, pero también manifestación; signo, pero también significado; *imago*, pero también *imaginatio*.

El elemento creador "no es" —si por "ser" se entiende que él es. Tampoco podría ser algo (lo que sea) en alguna cosa (sea lo que sea). Sin embargo, "es" en cuanto "alguna cosa" (distinta) es, y que es lo que es (talmente única y singular) en virtud del elemento creador, que es como si fuera por sí misma el elemento creador: absoluta para sí en el seno de la creación y, consecuentemente, —signo absoluto en la creación. La disociación del Uno en la creación fue un acontecimiento necesario. De otro modo no hubiera habido creación. Lo que tienen que decirnos los relatos de creación es lo que mueve a la sorpresa. Entre más diferente sea una cosa de otra, ¿más se manifestarán sus similitudes? Entre más particular sea una cosa, ¿más tendría que revelar lo universal? Entre más fundamentalmente múltiples sean las cosas, ¿mayor su dispersión y más el Uno hará aparecer a través de ellas su profunda comunidad?

Las interrogantes planteadas por dicha sorpresa con frecuencia la han transformado después, de feliz que era, en un dolor asombrado. A fuerza de preguntas, hemos reducido a nada lo que extrañamente era tan indudable: y ahora esas interrogantes son más apremiantes que todo lo demás. Han introducido la sinrazón, la contradicción y la confusión: eso no puede quedarse así. El recuerdo de lo que había surgido, tan magnífico en la admiración, aún está vivo: vamos entonces a sondearlo con el propósito de ver en dónde y cómo se le puede hacer volver. Dolor sorprendente el sentir lo que se busca y buscar lo que se siente. "Bello y divino, ten por seguro —escribe Platón en *Parménides*— es el impulso (*orme*) que te arrastra hacia los argumentos."<sup>13</sup> Eros, el dios fi-

lósofo, se transparenta en la lengua mítica de los relatos de creación y pone énfasis en la necesidad por la cual la creación es caos. El diálogo de *Parménides* esclarece las representaciones de las narraciones de creación.<sup>14</sup> Establece la disociación del Uno por el Uno mismo. Cuando éste no es nada, pero es; cuando, por lo tanto, el Uno posee el Ser, él es al mismo tiempo El Uno y El Ser. Es el Uno que es y es el Uno que es Ser. "El *Too* engendra al *Uno*, el *Uno* engendra al *Dos*", afirma el *Too te ching*. "En consecuencia, si lo uno es —dice, a su vez, Platón—, es necesario que también sea el número... pero si el número es —prosigue el filósofo—, también es la pluralidad (*polla*) y una multiplicidad ilimitada (*plethos ápeiron*) de cosas que son."<sup>15</sup> El ser del Uno —o bien, en su expresión mítica, la creación— es el .uno en la disociación: lo que está roto, lo que está disperso, lo que es indiscernible, lo que se disgrega en partes. Ninguna cosa es semejante a otra, todo es caos. Y sin embargo, todas las cosas se parecen en un punto: en su común pertenencia a la creación.

#### *El orden: una estructura del caos*

El mundo es la comunidad de lo que es sin comunidad. Cada cosa y cada ser existen en la división del todo. Y todo no es todo más que en virtud de su división. Cada parte, por sí misma, excluye al todo. El mundo, en su calidad de mundo, es dispersión. Y todaes; en comunidad. Pues cada ser y cada cosa, considerados como partes, son partes del todo; participan del todo, como cualquier otra cosa o cualquier otro ser; cada uno es semejante a cada uno, en su vinculación con el todo; cada uno es uno en el todo. Es en sus partes como el mundo se constituye verdaderamente.<sup>16</sup> Hay una historia en el fondo de las cosas. Éstas se dispersan y se reúnen. Ahí está el caos y ahí, está la creación. Y ahí están las cosas, manteniéndose tanto en uno como en-la otra, en el caos como en la creación. Están entre los dos o, más precisamente: las cosas son el advenimiento del mundo, integrando esa comunidad de lo que es sin comunidad, en el seno de la cual todo lo que es no forma un todo más que gracias a un otro: no siendo el todo más que en sus partes y cada parte únicamente en calidad de parte del todo.

Nada hay en el mundo que no sea también otro: en eso consiste la "historia" de las cosas. Éstas no son, pero advienen, ya que son a la vez semejantes y distintas, las mismas y sin embargo también diferentes, una y otra. Las cosas se disocian y son una: son al mismo tiempo disociadas y una en conjunto. Sólo así es como ellas "son" las cosas, el advenimiento del mundo. La tierra surge del caos y, antes de éstos, un tercer término; Eros, la "historia". Es por Eros por lo que sobreviene lo que

son las cosas. Él es la historia que está en el fondo de las cosas. En el movimiento de Eros, las cosas se dispersan, luego se reúnen en él. Es en Eros en donde éstas son partes y es en Eros en donde son todo.<sup>17</sup> El mundo es mundo en Eros. Y, de esta manera, es un mundo que no es más que movimiento. "Nada *existe* —escribe Platón en el *Teetetes*— sino que todo *deviene*."<sup>18</sup> Las cosas son cosas en movimiento, en el movimiento de Eros. Son cosas en tanto que están situadas entre esos dos polos: en el caos en donde se divide Eros, el creador; y en la creación hacia la que tiende Eros, el unificador.

Es en el dios Eros en donde las cosas gozan de su orden —es aquí en donde es posible introducir este término. Realmente, sí: pues las cosas están "subordinadas" a Eros en ese movimiento "entre dos", en el que se encuentran entre su disociación y su unicidad, aquí y allá, caos y creación. Toda cosa que es se encuentra subordinada a Eros, arrastrada en su movimiento que la hace otra diferente a lo que ella es y que confunde todas las cosas para permitir su reunión. La creación se ordena en el caos o bien, si invertimos la proposición: el orden es una estructura del caos.<sup>19</sup>

#### *Eros, el dios creador: tres imágenes*

Pero entonces, ¿cuál es esa estructura? ¿Cómo puede el caos estar en el orden? ¿Y cómo puede el orden estar en el caos? ¿Cómo es posible que Eros, el dios del mundo, reúna las cosas y, al mismo tiempo, las disperse? ¿Cómo es que el movimiento del proceso creador es a la vez un movimiento en la disociación y un movimiento en el otorgamiento de forma? ¿De qué manera se estructuran las cosas para ser simultáneamente "orden" y "caos", "creación" y "disociación", mundo sociable y totalidad enajenada? ¿En qué forma se mueven las cosas en su dinámica, de tal manera que no sólo se muevan ahí, sino que también ahí aparezcan y sean algo? ¿Cómo alguna cosa puede ser —y "alguna cosa" siempre es— cuando jamás existe simplemente alguna cosa, sino que siempre se trata solamente de una cosa y de otra? ¿Cómo es posible que en Eros, el dios deseante, también esté el dios de la plenitud?

Eros es el coreógrafo; preguntémosle cómo pone en escena al mundo. Él se divide y se desdobra: Eros bajo la forma del amor amigable y sociable, y Eros bajo la forma de la discordia que divide y destruye. Empédocles de Agrigento, pensador presocrático del siglo v a.C., concebía el mundo a través de esas dos figuras de Eros. Explicaba que todo lo que adviene o llega a ser en el mundo es producto del amor sociable (*philiá*) y de la discordia que divide (*neikos*), activándose cada uno de ellos a su vez: "Debo •^iimciarte dos cosas: tanto, en efecto, a partir del múltiplo crece el uno hasta quedarse solo como se divide de nuevo y del uno surge el múltiplo. Lo mortal tiene dos formas de nacer y dos de

destruirse: de una parte, la reunión de todo género de vida, después la destruye, según la primera forma; de otra, lo formulado se dispersa en todos sentidos al separarse de nuevo, y este cambio continuo [de los elementos] no tiene nunca fin, ya reuniéndose todo en el Uno gracias al Amor, ya siendo separado de nuevo [cada elemento] por la repulsión del Odio. Así el Uno está acostumbrado a nacer del múltiplo, e inversamente, el múltiplo surge de la disolución del Uno en la misma medida, y nacen y su vida no es inmutable. Pero en la medida en que el eterno cambio no tiene nunca fin, en ella permanecen siempre inmutables a través del ciclo".<sup>20</sup>

Lo que se produce en el caso del mundo, se produce también en lo referente a los hombres. Así, Empédocles prosigue de la siguiente manera: "Este [*antagonismo*] se manifiesta en la masa de los miembros de los mortales: ya, en efecto, se reúnen en el Uno a impulsos del Amor todos los miembros del cuerpo en la cumbre de la vida floreciente, como se dispersan de nuevo por el Odio funesto, vagando cada uno por sí en torno al torbellino de la existencia".<sup>21</sup> Empédocles pensaba en el contexto de una cosmología compacta: las cosas son tal como son. *Philiá* y *neikos*, el amor sociable y la discordia que divide han estado y estarán siempre aquí, en el mundo, entre las cosas, en medio de los hombres; la marcha del mundo prosigue en la alternancia de la unión y de la disensión. ¿Así sucede realmente? Eros, bajo sus dos formas poderosas, ¿es realmente el Eros que se opone a sí mismo? Eros, la estructura de la disociación, ¿está él mismo dividido, es el conflicto del mundo? La vía que conduce del Uno al Dos ¿está ya bifurcada en el Uno, será el Dos tan "viejo" como el Uno? ¿Hay dos vías? ¿No hay una sola? ¿No hay una vía que sea lo que pretende ser, es decir, la *vía*?

Tal como nosotros lo vemos, el cosmos es asombrosamente bello. Todo en él está firmemente imbricado, incluso lo contradictorio, lo disonante, y precisamente en esa densidad autosuficiente es en lo que estriba su belleza. Sin embargo, la belleza no puede existir sola —aquí aparecen las interrogantes. Eros, sociable por una parte, discordante por otra, nos ha invitado, precisamente por eso, a investigarlo. No obstante que es el dios de la doble figura, no puede ser al mismo tiempo *uno* y *dos*, no puede ser el Eros dividido y que se opone a sí mismo. Pero entonces, ¿quién es Eros?

Las historias de Eros están llenas de imágenes, puesto que él mismo está sin cesar entre dos, en ninguna parte —como en una palabra, una frase o un desarrollo. Él es la historia, la danza de palabras narradoras. Por tal razón, cuando se trata de él, sólo puede haber imágenes, metáforas que narran la historia de las cosas por medio de las cosas mismas: imágenes míticas. Platón relató tres mitos en el *Banquete*, en *Teetetes* y

en las *Leyes*, en los cuales aparecen imágenes de Eros, el dios creador. Este es el relato del *Banquete*: la naturaleza del hombre no siempre fue la misma que hoy en día, sino que era muy diferente.<sup>22</sup> En efecto, antaño había tres géneros: el masculino, el femenino y un tercero que era un género común (*koinós*). Este género ha desaparecido y sólo queda su nombre: el andrógino, el género "masculino-femenino" (*genos andrógynos*). Éste, según la descripción de Platón, estaba formado por los dos géneros, masculino y femenino, al mismo tiempo, y la forma de un ser de tal sexo era redonda "con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho".<sup>23</sup>

Los seres del género andrógino eran "semejantes" (*omoios*) a sus creadores —los dioses— "iguales" a pilos de alguna manera. Puesto que eran en sí Uno, y no Dos, reunían al uno y al otro, se mantenían con respecto a sí mismos en la diferencia, ya que eran "redondos". Enseguida Platón los describe como teniendo "la forma del círculo" (*peripheres*), atribuyéndoles así una característica divina. Pues hay que recordar que el círculo es la figura geométrica de la existencia divina. Y la historia prosigue o, más exactamente, la "historia" da principio. Pues los andróginos tomaron una conciencia excesiva de sí mismos, de su fuerza semejante a la de los dioses, y su entusiasmo (*phrónema*) los empujó al orgullo.<sup>24</sup> Intentaron subir al cielo y arrojarse sobre los dioses. Al principio, Zeus y los demás dioses quedaron desamparados. No consideraban justo matar a los andróginos, ya que no querían renunciar al hecho de que esos seres eran el testimonio de una comunidad. No obstante comprendían también que no podían tolerar su rebelión. Zeus tuvo muchas dificultades para urdir un procedimiento capaz de despojar a los andróginos de su orgullo (*akolasía*); sin embargo encontró finalmente el medio para debilitarlos: "Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno".<sup>25</sup>

Los seres humanos están divididos en hombres y mujeres tras de haber sido, antaño, más que uno, hombre y mujer al mismo tiempo. A partir de entonces ya no son, por lo tanto, más que una mitad a la que falta la otra mitad. Ven al otro y no son más que lo que el otro no es. Sólo en el otro son uno, pues el uno no existiría si el otro no existiese. El otro me pertenece, dicen ellos, porque si no, yo no existiría; deseo al otro como a mí mismo. Mi naturaleza es precisamente ese deseo: Eros. "Así pues —nos cuenta Platón— una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella

y rodeándose con las dos manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros... Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera... para que si en el abrazo se encontraban hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana... Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana."<sup>26</sup>

¿Quién es, entonces, Eros? Él es la debilidad de los hombres comparada a su naturaleza primigenia, cuando aún eran andróginos, "círculos" semejantes a los dioses. Él es la fuerza de los hombres medida en términos de su presente naturaleza, ahora que tienen la capacidad de reunirse aunque estén escindidos en dos. Él es ese carácter mixto de la naturaleza humana. Los hombres son débiles, desean lo que no poseen: la existencia divina. Fracasan, Zeus los divide en dos. Los hombres son fuertes, desean poseer lo que les es debido: la totalidad de su existencia propia. Es así como se reúnen, tal como Zeus lo había previsto. Eros es la fuerza en el interior de la debilidad de los hombres. Si ellos lo siguen y aceptan que no son Uno sino Dos, entonces encontrarán la vía para ser Uno a pesar de la separación. Eros protege a los hombres, los hace fuertes para que recuerden que son débiles.

Los hombres son débiles porque están dotados de sensaciones, porque pueden percibir las cosas que los modifican, mientras que un dios nunca abandona su naturaleza. Incluso cuando un dios se metamorfosea y aparece bajo formas diferentes, sigue siendo uno e idéntico. Los hombres, en cambio, pueden ser arrastrados fuera de sí por cualquier cosa, por un guijarro al borde del camino cuyo brillo los fascina, tanto como por una mala noticia inesperada. En virtud de así estar hecha su naturaleza, están constituidos para recibir impresiones que, de alguna manera, los "transportan"; para ellos, lo que sucede es algo que sucede con ellos. Todo acontece como si ellos fuesen arrastrados, "movidos" y desplazados en la estructura de su persona, como si se volvieran a un lado y otro con la mayor indiferencia antes de volver a sumergirse en aquello que han construido de nuevo en la textura de su persona.

Pero, ¿se trata aún de esa misma textura? ¿Qué quiere decir exactamente que el hombre haya sido arrastrado fuera de sí, movido, desplazado, que se vuelva a un lado y a otro? ¿Cuál es exactamente esa facultad de sentir que tiene el hombre, esa debilidad que lo hace percibir las cosas bajo la forma de imágenes y sensaciones? En el *Teetetes*, Platón se vale de la imagen de las almas humanas que son dúctiles como la cera. Representémonos, dice, que en nuestras almas se encuentra un

molde de cera, mayor en un hombre, menor en otro; hecho en uno de una cera pura, en otro de cera adulterada, de una cera más dura o más blanda, mientras que hay algunos en los que la cera tiene la consistencia adecuada. Entonces, cuando queremos conservar en la memoria lo que vemos o lo que oímos o incluso lo que pensamos, lo imprimimos en ese molde de cera tal como si imprimiéramos un signo por medio de un sello. Aquello que imprimimos de esta manera, podemos recordarlo y conservaremos el conocimiento de ello mientras se conserve su imagen en el molde de cera. Sin embargo, si la imagen se borra o bien no ha quedado correctamente impresa, entonces lo olvidaremos y perderemos por completo el conocimiento que de ello teníamos.<sup>27</sup>

Las almas son dúctiles como la cera, son el lienzo de sus experiencias, hecho de imágenes y de formas. Pero, aunque "débiles", las almas se configuran a sí mismas como si fueran artistas. Platón prolonga su metáfora de la siguiente manera: las almas pueden estar compuestas de representaciones verdaderas o falsas, según la forma en que se orienten y se dirijan hacia lo "que sabemos y percibimos". En consecuencia, cuando un alma avanza rectamente y vincula un conjunto de impresiones y de percepciones coherentes, entonces sus representaciones son verdaderas, y cuando altera y asocia de una manera equivocada y tergiversada, entonces sus representaciones son falsas.<sup>28</sup> Cuidando de su alma es como los hombres preparan su pensamiento. No son amos de su pensamiento, puesto que son débiles, y no tienen acceso al pensamiento más que cuando dirigen y orientan sus almas, como si fuesen artistas, en la dirección de las representaciones verdaderas. Pero en ese proceso creador, ellos son los creadores y los escultores de su pensamiento. Son capaces de formar su pensamiento por medio de sus almas y pueden decidir la naturaleza de ese pensamiento cuidando de sus almas: ¿será falso o verdadero? Los hombres están ligados a la estructura de Eros; él otorga tanto una cosa como la otra, lo justo tanto como lo injusto, lo bello o lo feo, lo bueno o lo malo, lo verdadero tanto como lo falso. Y los hombres son libres dentro de esa estructura: Eros dirige su alma únicamente en la medida en que los hombres tengan cuidado de ella. Es en la estructura de Eros donde el hombre llega a ser hombre; o bien, más exactamente, donde los hombres se realizan en su calidad de hombres. Creando es como forman, a partir del tejido caótico de sus experiencias, la figura de su existencia.

En el Eros de las percepciones, el hombre dispersa todo, en una aprehensión devaluada y engañosa de las cosas. Ve las cosas incluso cuando a todas ellas se las representa falsamente. Sin embargo, las cosas no coinciden; tan es así que el hombre, en realidad, no percibe más que un caos completamente "caótico".

Pero, de una manera creadora, las cosas se reúnen en el Eros del alma en búsqueda. Con este cultivo del alma, que se vuelve de un lado a otro con el objeto de que sus representaciones correspondan a las cosas, una luz se difunde de pronto sobre estas últimas. El mundo de las cosas se ilumina para el alma en el seno de su percepción de las cosas. De ahí en adelante, el alma, que era la única forma en el caos de las percepciones, es capaz de aprehender la forma de lo percibido. Ve ante ella la forma del caos: Eros creador se disciplina en favor del cultivo del alma humana. Es en esta perspectiva en la que Platón, en las *Leyes*, recurre a la imagen de las marionetas con las que se podría comparar a los hombres.<sup>29</sup> De nuevo se trata de la cuestión del Uno y de lo Múltiple, de la figura única que estructura a cada hombre, opuesta a sus múltiples sensaciones que lo alejan de sí mismo. O, más exactamente: se trata de *la* figura *de las* sensaciones. La comparación principia con una cuestión retórica: "¿No admitimos que cada hombre es uno?" O bien, formulado de otro modo, ¿no debe, para cada uno de nosotros, "ser válida la sentencia de que cada uno de nosotros es, para sí, una persona"?<sup>30</sup>

Por supuesto; pero además Platón observa a continuación que cada quien tiene algo así como dos consejeros contradictorios y sordos entre sí, como el placer y el dolor, o bien las diferentes "expectativas" que se "manifiestan bajo la forma de esperanza confiada o de temor. Además de todo ello, vienen enseguida las diversas deliberaciones acerca de lo que está bien o mal. Somos un caos, pero es sólo para *nosotros mismos* que *somos* un caos: en la creación de nuestra forma a partir del caos.

#### *La noche del mal*

Eros, el coreógrafo, otorga a los hombres una forma semejante a la que ellos mismos han puesto en práctica; pone en escena su existencia de tal o cual manera conforme al modelo que ellos mismos le han proporcionado. Eros se encuentra tanto en la danza endiablada en la que se revela por medio de su desorden, como en la danza mesurada en la que manifiesta su naturaleza creadora. En el *Banquete*, Platón expresó claramente esta estructura por medio de una reflexión muy sencilla. Nada de lo que hacemos ahora, cuando bebemos, cantamos o hablamos, es bello en sí ni por sí. Las cualidades de "bello" y de "feo" de ninguna manera pertenecen a las acciones que realizamos; el hecho de realizarlas no es en sí mismo ni bello ni feo. Únicamente en la manera de ser ejecutada, de ser llevada a cabo, es como una acción recibe una determinación: "si se hace bien y rectamente, resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea".<sup>31</sup>

Así sucede entonces en el caso de Eros, prosigue Platón. Un Eros cualquiera no es bello y digno de alabanzas.<sup>32</sup> Tanto los dioses como los hombres han concedido una gran libertad al amante.<sup>33</sup> ¿De qué manera encuentra el amante al dios deseante? ¿Y cómo se acerca a él? Es en Eros en donde el amante determina el género de su Eros; es creador en el dios deseante. En su Eros, Eros se divide: en este caso, el Eros "común"; en aquel, el Eros "celeste". Aquí, uno encuentra el amor "conveniente", "recto" y "bello"; allá, el amor "malo". En función de esos dos géneros es como Eros se elige en Eros: el amor que se reconcilia con todas las cosas contra el amor que se yergue frenéticamente ante todas las cosas.<sup>34</sup> No me refiero, por supuesto, a ese pecado venial, al amor que mariposea, que se desliza furtivamente entre las cosas como un niño irreflexivo. Me refiero a Eros, la poderosa figura de la creación. No olvidemos que todo aquello que es creación es asimismo disociación. Las cosas del mundo llegan a ser en una estructura de caos. Son ajenas unas a otras. No acontece como si las cosas tuviesen la facultad de decidir darse una u otra forma determinada: como desorden o como orden, como disociación o como creación, como estructura o como caos. No, no sucede así, ello sena el sueño y no el día del mundo, su ligereza y no su peso. A la luz del sol, cada cosa se deslinda nítidamente de todas las demás y desgarrar el espacio común con toda la firmeza de su presencia; pero, no obstante, es así como la vemos mejor...

Las formas son una en la otra, el extraño en el amigo, el uno en el dos, el enunciado principal en una proposición subordinada. Toda cosa se encuentra en una forma entre las formas, en una amistad paulatinamente perfecta, en un altercado o bien en una serie de frases que se suceden porque la única frase que podría decirlo todo no lo consigue. Nada está exento de la forma; lo concerniente a las cosas depende de sus formas y, por lo tanto, de lo que las formas producen. Lo interesante en la creación no es la creación misma; lo interesante es su historia: el Eros de tal o cual forma de las cosas. Pues, como podemos leer en el *Banquete*.<sup>35</sup> Eros dispone de todas las fuerzas. Él reina no solamente sobre las "almas de los hombres [...] sino también en los demás objetos [...] tanto como en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia, me parece que lo tengo bien visto... en el sentido de que [Eros] es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas".<sup>36</sup> La creación disocia. Pero, puesto que es *la* disociación en el interior de la disociación y *la* creación en cuanto creación, hallamos todo lo que somos en Eros.

Platón prosigue indicando que todos los encuentros entre dioses y hombres tienen por objeto esencialmente "tener cuidado" y "cuidar" de Eros (*perl Érotēs phylakén te kal íasin*). Ya que éste fácilmente pue-

de desencadenarse y desordenarse si algún hombre se abandona en él; y esto al grado de que, en lugar de un Eros "bello" y "celeste", reconciliador y en armonía con las cosas, vemos surgir al Eros "vulgar" y "beligerante", que "corrompe" (*diaphtheírei*) y "degrada" (*edikeseri*) las cosas.<sup>37</sup> En el *Teetetes*, Platón pone en boca de Sócrates estas palabras aterradoras: "Sí, pero no es posible... que el mal [*ta kaká*] desaparezca por entero, porque es preciso que siempre haya alguna cosa contraria al bien, y como no es posible colocarle entre los dioses, es de necesidad que circule [*peripolei*] sobre la tierra y alrededor de nuestra naturaleza mortal [*thnetén physiri*]"<sup>38</sup>

Cuando se habla del Bien, el Mal está sobrentendido incluso si uno no lo menciona explícitamente. Cuando uno describe a los hombres como buenos, está implícito que se establece una distinción. No aludimos a los hombres en general, sino a *éstos* que son los hombres buenos y ciertamente que los restantes son los otros: los hombres malos. Es indispensable tener en mente a estos últimos; de otro modo, sena absurdo intentar distinguir entre los hombres a aquellos que son buenos. Uno dejaría de querer ser "bueno" si tuviese que decirse que otro es, en consecuencia, "malo". No es de esta manera como podemos captar el problema. La segunda distinción hecha por Platón en la cita anterior es la que nos orienta hacia una comprensión más profunda y más justa. No es entre los dioses, sino únicamente entre los hombres, donde el mal sigue necesariamente su camino. El mal es un asunto humano, ya que la posibilidad del mal estriba en la posibilidad misma del hombre: en lo que hay en él de extremo. El mal es la figura extrema en la figura del hombre, lo absolutamente contradictorio, descuartizante, discordante, caótico. Y, por supuesto, lo aterrador; pues lo propio del mal es no dejar nada en las mismas condiciones, sino degradar todas las cosas. Extremo es el hombre indeciso, en todas partes y siempre. Ese hombre no tolera que una rosa *sea* una rosa, puesto que desaría que también fuera un clavel. No por ello la rosa deja de seguir *siendo* una rosa. Y de qué manera le enfurece ver que el mundo no baila al son de su extravagante deseo...

Es preciso haber observado en primer lugar la parte mala del alma humana para comprender en qué consiste la cultura del alma cuyo propósito es el de tener cuidado y cuidar de Eros. En el *Filebo*, Platón afirma que es en la enfermedad y no en la salud donde es posible observar el "mayor placer" que conozcan los hombres. Por supuesto ello no significa que los enfermos experimenten más placer que los que están en buena salud. Se trata de la "magnitud del placer y de su intensidad" y se manifiesta en forma evidente que el más grande de los placeres, así como el mayor de los desagradados, son consecutivos a una mala condición del *cuerpo* y del alma y no a su buen estado.<sup>39</sup>

¿Qué es entonces lo que experimenta el hombre que se abandona sin freno a todo lo que viene a su encuentro, es decir, que se complace al extremo en todo lo que él puede ser, en todo lo que puede sentir? Ante todo, según el análisis de Platón, ese hombre siempre se percibe como el otro que él todavía no es en ese instante; *está* disociado en partes aisladas que no son más que partes. Nunca se encuentra a sí mismo puesto que lo que él es sólo lo es momentáneamente; ya que lo que él siente en ese momento evidentemente no es más que lo que no buscaba precisamente en esa sensación: el contrario puro.<sup>40</sup> De esto, sin embargo, puede resultar una fuerte tensión. El sufrimiento descrito por Platón en su segunda observación es "dulce-amargo". Nuestro hombre vuelto malo —todo es siempre falso— quisiera encontrar placer en el seno mismo del mal; experimenta una gran tensión, una poderosa excitación.

El hombre malo es esencialmente el hombre indeciso. Conforme a los términos de Platón, un "placer desbordante" se apodera de él. Cree morir casi, en el momento en que esos placeres "hace[n] saltar [a nuestro hombre]... infundiéndole toda clase de colores, de gestos...", pues entonces esos placeres ya no lo abandonan.<sup>41</sup> Sin embargo, una alma transportada por un Eros sin propósito adopta formas monstruosas. El rostro resultante ya no es más que una máscara gesticulante. Es una criatura de la noche, de la noche del mal: "Los placeres, en cambio —dice Platón al final de su análisis—, y en particular los mayores —cuando vemos a alguien gozando de ellos— al percatarnos de su carácter ridículo o de extrema indecencia que los acompaña, sentimos vergüenza nosotros mismos y, tratando de hacerlos desaparecer, los ocultamos lo más posible, entregando todo eso a la noche [*nyx*] como si la luz [*phos*] no debiera verlo".<sup>42</sup>

La vergüenza es comprensible, pero insuficiente. El mal abandona la noche y penetra en la luz. Es preciso, sin embargo, asignarle un lugar determinado; pues en su encono por realizar cuanto le es posible, nuestro hombre monstruoso se inmiscuye en los asuntos de los demás, siembra entre ellos la inquietud sacrilega que reina en su alma. Se rebela. Trastorna todos los asuntos humanos. Es injusto. No es fortuito, por lo tanto, que Platón le dedique un prolongado desarrollo en la *República*, diálogo dedicado a mostrar el origen de las constituciones políticas a partir de las constituciones —de las figuras— del alma.<sup>43</sup> Es necesario asignar un lugar determinado al mal. Ya no es posible convencerlo, influir en él, negociar con él, pues se ha armado con la panoplia de la locura. El caos se extiende ante el monstruo. Las cosas se empobrecen, los seres se afean, las comunidades se dividen. Pero el caos puro no existe: incluso el caos más manifiesto es todavía "algo", y mientras haya "algo", la vía está abierta a la generación del uno, del dos... Eros está

vivo, la creación se ordena en el caos. Sí, Eros está perfectamente vivo. Incluso en el monstruo. Por tal razón es que se ha armado en contra de Eros en el instante mismo en que erige a Eros, el dios creador que reúne todas las cosas, en señor de la creación. Eros es un amo tiránico, el *éros tyrannos*,<sup>44</sup> ya que *quiere* las cosas y, en adelante, ya no quiere esas mismas cosas. Cuando asume la forma del *éros tyrannos*, el Eros que hace surgir todas las cosas se transforma en el Eros que devora todas las cosas. El monstruo gesticulante se reviste de un rostro humano y exclama: Yo soy, yo que soy quien soy —el hombre.<sup>45</sup> Sin embargo, no; no lo es verdaderamente y es preciso oponer a ese delirio del *tyrannikós anér* la verdad del hombre. El Eros tiránico, despótico, es un modelo invertido.

*La belleza divina: el retorno del Uno en la comunidad de los dioses y de los hombres*

*Gorgias* nos enseña que los hombres no pueden tener conversación más seria que la que se refiere a la manera en que deben vivir.<sup>46</sup> Nuestra historia dio comienzo a partir de la separación del andrógino, esa historia de la disociación de las cosas que se denomina "Eros". Pero la historia tiene también un final y no debemos pasarlo por alto. La historia llega a su fin cuando sabemos cómo debemos vivir. Si verdaderamente entramos en ese conocimiento, entonces ponemos en escena en nuestro Eros, el Eros del mundo, algo más que una danza de palabras: la danza de las cosas; puesto que el alma recta es la rectitud del mundo: la estructura del caos.

Varias veces ha descrito Platón en sus diálogos el cultivo del alma. Así explicó la manera en que el alma podía tener acceso, teniendo cuidado de sí misma (*epimeleia*), a la forma que le es propia, a su "buena" forma. Así, *Gorgias* se refiere a cierto orden específico, que se forma en cada quien y que lo hace bueno, lo mismo que a todas las cosas. Este orden es apropiado porque persigue la unidad en la multiplicidad de las tendencias del alma, esperando que cada parte del alma no cumpla otra cosa más que su tarea: es así como el todo puede ser llevado "a la unión consigo mismo" (*symphona auto*).<sup>47</sup> El hombre cuya alma está regida de esta manera por el orden es prudente (*sóphron*), puesto que hace todo lo que conviene "con respecto a los dioses y a los hombres";<sup>48</sup> es un hombre justo (*díkaios*), pues hace lo que conviene, y es valiente (*ándreios*), ya que no huye ante lo que conviene hacer, aunque esto sea difícil y desagradable. Por último, es sabio (*sophós*) pues sabe lo que hace, al contrario del hombre desenfrenado, arrastrado de un lado a otro, que es siempre lo opuesto de lo que quiere ser o de lo que quiere experimen-

tar. Al no tolerar que una parte cualquiera de su alma realice nada que sea ajeno, ni que facultad alguna de su alma se inmiscuya en lo que es competencia de otra, ese hombre ha establecido sólidamente su morada en los sentidos verdaderos, ha adquirido el dominio sobre sí mismo, es amigo de sí; ha puesto todas las facultades de su alma al unísono como si fueran los sonidos dominantes de un acorde, tanto así que deja de presentar el aspecto de una multiplicidad, sino que ha llegado a ser totalmente uno, reflexivo y bien estructurado. Sólo entonces es capaz de actuar...<sup>49</sup>

Tal es el objetivo que debemos tener con respecto a la conducción de nuestra vida, puesto que el hombre justo *vive* la justicia, actúa entre las cosas para las cosas, para su subsistencia, su orden, su sociabilidad. Es el hombre de la comunidad, el amigo creador, el sabio que ama tanto las cosas que las deja ser. Ama en ellas la creación que en ellas se revela: la multiplicidad; la singularidad, que es única; al otro, que le muestra que es el otro del otro, el uno. Ama la sabiduría de las cosas: ellas son el espacio infinitamente grande, infinitamente múltiple para un amor infinitamente grande y múltiple. Aunque todas las cosas sean diferentes, él no desea que las cosas sean de otra manera, pues está animado por un Eros formado en la sabiduría: el *eros philósophos*.<sup>50</sup>

Las cosas atraviesan a los hombres. No sería posible imaginar escisión más nítida. Allá, el hombre está en el *eros tyrannos*, viviendo la vida de un bandido, como lo dijo Platón, que no es amigo ni de los hombres ni de los dioses, puesto que no tolera ninguna comunidad. Y aquí, el hombre está en el *eros philósophos*, que vive para las cosas conforme a lo que es bueno para ellas. "Dicen los sabios, Calicles —explica Sócrates a Calicles, en *Gorgias*—, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» [*kósmos*] (orden) y no desorden y desenfreno [*ákolasía*]."<sup>51</sup> En el *eros philósophos*, bajo la forma del hombre justo, el hombre se torna divino. Produce la estructura que hace que las cosas se conserven juntas. Pero esta producción es una tarea divina, como nos lo enseña el *Banquete*: un alumbramiento en lo Bello; puesto que es una producción acorde con la perfección de la belleza divina; puesto que Eros no tiene que ver directamente con lo Bello, como por lo común se cree. Tiene que ver con lo divino, con la producción y el alumbramiento en lo Bello.<sup>52</sup>

Pensemos en la danza de las palabras, eso sería algo sumamente bello. Pero, ¿cuál exactamente? "Una sería la de llegar a una idea que la visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado [*ta pollaché diesparména*] —de esta manera habla Sócrates— para que, delimitán-

dose cada cosa, se clarifique así lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló de Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y la coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello." Y, una vez más, ¿qué sería entonces la danza de las palabras? "Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir (*témnein*) las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder más bien, como hace un momento, los dos discursos que captaron en una única idea, común a ambos (*en ti koiné eídos*), la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único (*ex énos*) hay partes dobles y homónimas que se denominan izquierdas y derechas, así como también los dos discursos consideran la idea de «paranoia» bajo la forma de una unidad (*en énim eídos*) innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó de vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquél, un amor pero divino (*theios eros*), y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes."<sup>53</sup>

¡Qué hermosa sería la danza de las palabras! Conservémoslo en la memoria cuando busquemos las palabras en medio de todas las palabras.

Tilo Schabert  
(Universidad de Erlangen)

Traducción del alemán al francés: Alexandre Abensour

## NOTAS

<sup>1</sup> PLATÓN, *Teetetes o de la ciencia*, 189e-190a, en *Diálogos*, estudio preliminar de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 21ª edición, 1989, p. 332.

<sup>2</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 506a, en *Diálogos*, vol. II, traducción, introducción y notas de J. Calonge, Madrid, Credos, 1992, p. 115.

<sup>3</sup> PLATÓN, *Pedro o del amor*, 235c, en *Diálogos*, estudio preliminar de Francisco Larroyo, 20ª ed., México, Porrúa, 1984, p. 629.

<sup>4</sup> PLATÓN, *Banquete*, 177a, en *Diálogos*, vol. III, traducción, introducción y notas de M. Martínez Hernández, Madrid, Credos, 1992, p. 196.

<sup>5</sup> *Banquete*, 177b, *op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>6</sup> *Banquete*, 197d, *op. cit.*, p. 237.

<sup>7</sup> *Banquete*, 197c-d, *op. cit.*, pp. 236-237.

<sup>8</sup> Véase particularmente: LAO TSE, *El libro del Too (Too te ching)*, XXV y XLII; Co rán, suras 13 y 35; Biblia, Génesis, 1; HESÍODO, *Teogonia*, 30-35 y 105-125; *Bhagavad-*

Gítá, IX; *Hymnes et Frieres de l'Égypte ancienne*, por André BARUCO Y François DAUMAS, París, Éd. du Cerf, 1980, pp. 318-324: "Hymne á Amon-Ré d'Hibis".

<sup>9</sup> LAO TSE, *El libro del Tao (Tao te ching)*, XXV y XLII, en LAO TSE/CHUAN Tzu, *Dos grandes maestros del taoísmo*, edición preparada por Carmelo Elorduy, Madrid, Editora Nacional, 2ª ed., 1983, pp. 116-117 y 130.

<sup>10</sup> HESÍODO, *Teogonia*, 104-114, Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM, 1978.

<sup>11</sup> "Hymne á Amon-Ré".

<sup>12</sup> Génesis, 1, 1-11, en *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

<sup>13</sup> PLATÓN, *Parménides*, 135d, en *Diálogos*, vol. 5, traducción, introducción y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, Madrid, Credos, 1988, p. 56.

<sup>14</sup> Con respecto a lo siguiente, véase *Parménides*, 142b-148a, *op. cit.*, pp. 72-78.

<sup>15</sup> *Parménides*, 144a, *op. cit.*, p. 78.

<sup>16</sup> *Parménides*, 158a, *op. cit.*, p. 114.

<sup>17</sup> Véase Marsilio FICINO, *Commentarium... in Convivium Platonis de amore* (1484), Primer discurso, cap. 3, "De origine amoris".

<sup>18</sup> *Teetetes*, 152e, *op. cit.*

<sup>19</sup> Véase Marsilio Ficino, *op. cit.*, Primer discurso, cap. 3.

<sup>20</sup> EMPÉDOCLES, Fragmento 17, en *Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones*, traducción de José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 2ª ed., 1969, p. 77.

<sup>21</sup> EMPÉDOCLES, Fragmento 20, *op. cit.*, p. 79.

<sup>22</sup> *Banquete*, 189c, *op. cit.*, p. 221.

<sup>23</sup> *Banquete*, 189e-190a, *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>24</sup> *Banquete*, 190c, *op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>25</sup> *Banquete*, 190c, *op. cit.*, p. 224.

<sup>26</sup> *Banquete*, 191a-d, *op. cit.*, pp. 225-226.

<sup>27</sup> *Teetetes*, 191c-e, *op. cit.*

<sup>28</sup> *Teetetes*, 194b, *op. cit.*

<sup>29</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, 644d y ss., en *Diálogos*, Estudio introductivo y preámbulo a los diálogos de Francisco Larroyo, Col. Sepan Cuantos, México, Porrúa, 1970, p. 28 y ss.

<sup>30</sup> *Las Leyes*, 644c, *op. cit.*, p. 28.

<sup>31</sup> *Banquete*, 181a, *op. cit.*, p. 205.

<sup>32</sup> *Banquete*, 181a, *op. cit.*, p. 205.

<sup>33</sup> *Banquete*, 183c, *op. cit.*, p. 210.

<sup>34</sup> Véase *Banquete*, 180c-e, *op. cit.*, pp. 204-205; *La República*, 403a, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Clásicos Políticos, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, vol. II, p. 33 y *Pedro*, 243d, *op. cit.*, p. 635.

<sup>35</sup> *Banquete*, 188d, *op. cit.*, p. 220.

<sup>36</sup> *Banquete*, 186a-b, *op. cit.*, p. 215.

<sup>37</sup> *Banquete*, 180c-e y 185b-188b, *op. cit.*, pp. 204-205 y 212-219.

<sup>38</sup> *Teetetes*, 176a, *op. cit.*; véase también *La República*, 379c, *op. cit.*

<sup>39</sup> PLATÓN, *Filebo*, 45c-e, en *Diálogos*, vol. VI, traducción, introducción y notas de Ma. Ángeles Duran, Madrid, Credos, 1992, pp. 84-85.

<sup>40</sup> Véase PLATÓN, *Lisis*, 214d, en *Diálogos*, vol. I, traducción y notas de E. Lledó Iñigo, Madrid, Credos, 1990 p. 298.

<sup>41</sup> *Filebo*, 47a, *op. cit.*, p. 87; véase también *La República*, 610c-e, *op. cit.*, vol. m, pp. 169-170.

<sup>42</sup> *Filebo*, 65e-66a, *op. cit.*, p. 121.

<sup>43</sup> Véase *La República*, 571a-580c, *op. cit.*, vol. HI, pp. 99-100.

<sup>44</sup> *La República*, 573b, *op. cit.*, vol. III, p. 103; véanse también 577d-580a y 587a, vol. DI, pp. 111-116 y 130 resp.

<sup>45</sup> Véanse los textos de Nietzsche acerca del deseo de dominación ("ID, De los tres males", en Federico NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, traducción de Pedro González Blanco, Valencia, Prometeo, s.f., pp. 143-146).

<sup>46</sup> *Gorgias*, 500c, *op. cit.*, p. 107; véase también *La República*, 578c, *op. cit.*, vol. HI, p. 113.

<sup>47</sup> Véase *Gorgias*, 501b y 506b, *op. cit.*, pp. 108 y 115; y *La República*, 441e, *op. cit.*, vol. II, p. 102.

<sup>48</sup> *Gorgias*, 507a, *op. cit.*, p. 116.

<sup>49</sup> Véase *La República*, 443d-e, *op. cit.*, vol. H, pp. 106-107; *Banquete*, 196d, *op. cit.*, p. 235; y *Las Leyes*, 631c-d, *op. cit.*, p. 18.

<sup>50</sup> *Banquete*, 204b, *op. cit.*, p. 250; véase también *Lisis*, 210d, *op. cit.*, p. 291.

<sup>51</sup> *Gorgias*, 508a, *op. cit.*, p. 118; véase también PLATÓN, *Político*, 311d, en *Diálogos*, vol. V, traducción, introducción y notas de Ma. Isabel Santacruz, Biblioteca Clásica Credos, Madrid, 1988, p. 616.

<sup>52</sup> *Banquete*, 206b-e, *op. cit.*, pp. 254-255; véase *Político*, 309c, *op. cit.*, pp. 612-613; y *Timeo*, 90a-d, en *Diálogos*, vol. VI, traducción, introducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Credos, 1992, pp. 258-259; véase también *La República*, 500d, *op. cit.*, pp. 201 y 202.

<sup>53</sup> *Pedro*, 265d-266b, *op. cit.*, pp. 651.