

El placer y el deseo en *El Banquete* de Platón: estética, ética y lógica

Marta de la Vega V.¹

Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela
martade_la_vega@yahoo.es

Resumen:

Platón marcó el origen y desarrollo de la filosofía en Occidente, al comprender el saber supremo y el ser más verdadero en una dimensión inteligible en contraposición al mundo sensible, al que degrada, según los Libros VI y VII de *Politeia*. Empero, en *Banquete* y otros diálogos de Platón la estética es ontología, y en lo implícito en su pensar está el germen de un pensamiento postmetafísico en la dirección vislumbrada por Nietzsche, al proponer el deseo y el placer como *organon* de la filosofía.

Palabras clave: Platón, *Banquete*, metafísica, lógica, nihilismo, estética, ética, deseo, placer, Nietzsche, pensamiento postmetafísico.

Pleasure and desire in *The Banquet* of Plato: aesthetics, ethics and logic

Abstract:

Plato was the origin and development of Western philosophy, when he understood the supreme knowledge and the more true being in an intelligible scale and as opposed to the sensible world, degrading it, according to Books VI and VII of *Politeia*. However, in *Symposium* and other Plato's dialogues aesthetics is ontology, and the implicit in his thinking is the germ of a thought in the direction postmetaphysical envisioned by Nietzsche, in proposing the desire and pleasure as *organon* of philosophy.

Keywords: Plato, *Symposium*, metaphysics, logic, nihilism, aesthetics, ethics, desire, pleasure, Nietzsche, postmetaphysical thought.

¹ Profesora de la Universidad Simón Bolívar y Católica Andrés Bello de Caracas, Venezuela. Magister en Filosofía por la Universidad de Tours, Francia, y Doctora en Filosofía por la Universidad de París-Sorbona, tiene un Postdoctorado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Harvard. Ha publicado numerosos trabajos en el campo de la filosofía antigua y contemporánea.

A guisa de prelude: deseo y placer de saber

Hemos organizado el desarrollo de este trabajo² y su despliegue, en cuatro preguntas, a manera de hilos conductores: 1. ¿Qué son el placer y el deseo? 2. ¿Por qué están presentes de manera determinante en la filosofía griega? 3. ¿Cuál es el sentido del placer y del deseo en la filosofía griega? 4. ¿Cómo se expresan ambos en algunos pasajes fundamentales de la obra *Banquete* de Platón? Para entender el sentido filosófico de estas cuestiones, a manera de introducción, busquemos, en primer lugar, establecer la relación indisociable de la filosofía, definida etimológicamente como amor a la sabiduría, con el deseo que impulsa al filósofo a buscar un conocimiento raigal, seguro, más allá de la inmediatez ingenua de las percepciones, que esté anclado en un saber riguroso y sin supuestos y que sirva como fundamento a la comprensión verdadera de la realidad. A la vez, esta tendencia al saber, que busca la filosofía, es, en segundo lugar, inherente a la naturaleza humana, es decir, está inscrita en su estructura ontológica. Sin embargo, aunque no todos la realizan, porque no se trata de un camino fácil “llegar a ser el que se es”, siguiendo el verso de Píndaro (*Pítica* II, v. 73), su logro conlleva en el ánimo del que filosofa, el placer, entendido como el sentimiento de plenitud producido por el descubrimiento del supremo saber, inseparable de la verdad, del bien y de la belleza y el goce que resulta de su contemplación, de su apropiación simbólica, según quedó establecido en el *Banquete* de Platón.

Aristóteles, al comienzo de la *Metafísica*, afirmó: “todos los hombres tienen por naturaleza el afán de saber”,³ de modo que ella aparece, en primer lugar, como tendencia natural. Ya Platón había dicho que “por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar”⁴ y Kant y Heidegger lo confirmarán luego, por

² Este trabajo, con el mismo título, es una extensión y profundización de la ponencia presentada durante el *I Coloquio de Filosofía Antigua*, que tuvo lugar en Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, el 25 de mayo de 2004.

³ Aristóteles: *Metafísica*, Barcelona, Iberia, 1964, p. 5.

⁴ Platón: *Fedro*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1948, p. 279.

supuesto, dentro de circunstancias históricas diferentes y de acuerdo con distintas figuras del pensar. Refiriéndose a la metafísica, dijo Kant, en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “Tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimientos, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentran”.⁵ De manera similar, Heidegger sostuvo: “el ir más allá del ente es algo que acaece en la esencia misma de la existencia. Este trascender es, precisamente, la metafísica, lo que hace que la metafísica pertenezca a la ‘naturaleza del hombre’. No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical en la existencia misma y como tal existencia y por tanto nos hallamos ya siempre en ella”.⁶

Es, en tercer lugar, un movimiento del pensar humano, un trascender, cuyo objeto es el ser como aquello que fundamenta a todos los entes; que va más allá del ente particular, trascendiéndolo, para referirlo a la dimensión posibilitante, la cual es, al mismo tiempo, la dimensión de la verdad. Por eso, Aristóteles consideró que el indagar filosófico es un φιλοσοφεῖν περὶ τᾶς ἰληθείας, “*philosophēin perì tēs alethéias*”, un filosofar acerca de la verdad, o sea, la búsqueda del grado más alto del saber; la ἀπιστᾶμη περὶ τᾶς ἰληθείας, “*epistēme perì tēs alethéias*”, la ciencia de la verdad ⁷.

Como precisa Heidegger, el concepto griego de verdad, y encima más originalmente que el llamado λόγος (*lógos*), está vinculado con los sentidos. “Verdadera” es en el sentido griego, la αἴσθησις, (*aisthesis*), la simple percepción sensible de algo. El ver “descubre” siempre colores, formas; el oír “descubre” siempre sonidos, ritmos. La verdad es indisociable de la *aisthesis* mientras que, al contrario, lo falso, ψεύδεσθαι, (*pseudesthai*) es un engañar en el sentido de encubrir: “poner algo ante algo (en el modo del permitir ver) y hacerlo pasar *por* algo que ello *no* es” ⁸. Este aspecto “descubridor” de la *aisthesis* es lo que

⁵ Kant: *Crítica de la Razón Pura* I, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 7.

⁶ Heidegger: *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1967, p. 110.

⁷ Aristóteles, *ob. cit.*, p. 61. *Met.* B993b20 y B993b11.

⁸ M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, Introducción, cap. II, § 7, B, pp. 42 y ss.

queremos destacar y su relación necesaria con la dimensión ontológica de los entes, a fin de rescatar igualmente el sentido original y más puro de la *aisthesis* como indisociable de lo verdadero, y de la estética como parte imprescindible del indagar filosófico, cuyo foco se halla también ante el objeto de la filosofía.

Por ello, Heidegger sostiene: “...‘verdadero’, es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro *voeïn* (*noein*), el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Este *voeïn* (*noein*) no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede, en todo caso, quedarse en un *no-percibir*, un *ἀγνοεïn* (*agnoein*), un no bastar para el simple acceso adecuado”.⁹

Siguiendo con nuestra línea de reflexión, el placer, por tanto, se mueve predominantemente en el ámbito de la estética, vinculado esencialmente a la cuestión acerca del “ser”: *περὶ τῆς οὐσίας* (*perí tés ousías*), a su vez indisociable de la “verdad” como *alétheia*: *ἀλήθεια* (des-ocultación). En este sentido, queremos destacar la vinculación y relaciones entre estética y ontología, comprendida aquélla como una forma fundamental de ésta última, por un lado, y por el otro, de la estética con la verdad, entendida ésta como, *ἰλᾶθεια*, *alétheia*, como un “sacar del olvido”, como “des-ocultación”, en el sentido etimológico acuñado por Heidegger. Por consiguiente, es mucho más profunda y amplia que la verdad lógica, a la que se llega mediante el modo ordinario del pensar, que analiza y distingue.

Fue Platón quien elaboró e introdujo explícitamente esta idea en la filosofía cuando, en el libro VII de la *Politeia* (*República*) sintetizó este movimiento del pensar filosófico y señaló el *ἠδεῖν*, *idein*, el ver del espíritu o ver inteligible, que podríamos llamar “intuición intelectual”, como el instrumento propio para la aprehensión del ser: “Esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende, deben volverse, apartándose, de lo que nace (del día nocturno, reino de lo mutable) hacia la contemplación del ser, que es la verdadera filosofía”.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰ Platón, *República*, VII, *op. cit.*, p. 401.

En fin, la pregunta que nos planteamos ante el *Banquete* tiene dos vertientes: por un lado, en qué sentido el movimiento del pensar filosófico, en cuanto trascendencia, en cuanto ir más allá de lo inmediato, coincide con la metafísica entendida en su comprensión etimológica como ir más allá del pensar ingenuo, del ámbito de los sentidos, de la esfera del mundo físico, de las necesidades urgidas de ser satisfechas y propias del dominio de la naturaleza, para traspasarlo hacia el horizonte de los deseos, infinitos, que impulsan incesantemente al que desea hacia su propia superación y en tal sentido esta definición lexicográfica de la metafísica coincide, por consiguiente, con la esencia misma del pensar filosófico como movimiento de trascendencia. Se trata de un impulso esencial que desemboca, como diría Kant, en el reino de la libertad, singular y excluyente para el ser humano en contraposición con el resto del mundo animal, lo cual hace ser al ente humano, aparte de su condición animal, un *ens metaphysicum*. Pero, por otro lado, sin duda Platón marcó el origen de la filosofía como se desarrolló en Occidente, al comprender el saber supremo en una dimensión inteligible en contraposición al mundo sensible, según lo dejó establecido principalmente en los Libros VI y VII de *Politeia*. Igualmente, al separar estas dos esferas en función del grado de verdad y de la naturaleza del ser a que aluden; al identificar este saber riguroso y seguro, más allá del mundo físico, plural y mudable, con el conocimiento de principios y no de hipótesis; al establecer la trascendencia de las Ideas como la realidad más verdadera; al proponer un dualismo ontológico según el cual lo que es inmutable, eterno, permanentemente presente, idéntico a sí mismo y ubicado en una dimensión distinta del ámbito de la naturaleza, en un mundo sobre-natural, meta-físico, es lo verdadero. En fin, al proponer un dualismo moral que descalifica el aquende y menosprecia y degrada el horizonte de la sensibilidad, lo que Pascal denominó el ámbito del corazón, que la razón no entiende. Así, el sistema platónico decidirá el rumbo de la filosofía occidental como metafísica, hasta sus últimas consecuencias. Ahora bien, es Nietzsche quien plantea por primera vez la posibilidad de abandonar el platonismo, sin por ello salir de la filosofía. Para Nietzsche, la creencia en el *lógos* como horizonte e hilo conductor en la búsqueda del ser y su identificación con la *ratio* como nivelación y normación de lo ente en

total, en el sentido en que la filosofía occidental comprende la verdad, como *adaequatio*, es el nihilismo. Superar el platonismo significa superar la metafísica occidental, incluida la de la subjetividad, como una de sus variantes, para salir del nihilismo. Aunque no desarrollaremos este aspecto en la presente oportunidad, queremos destacar que Nietzsche tenía razón. Sin embargo, pensamos que en Platón hay una dimensión, como diría Heidegger, no pensada en su pensar, según la cual la estética y la lógica son vehículos de igual rango y se exigen recíprocamente para llegar a lo que es, a lo verdadero, es decir, al conocimiento supremo, mediante el cual el ser humano se realiza plenamente en su ser. Con ello, queda abierto el camino, desde el propio Platón, hacia un pensamiento postmetafísico.

1. ¿Qué son el placer y el deseo?

El placer y el deseo han estado ligados, no sólo en la filosofía griega antigua, sino a lo largo de toda la cultura occidental, hasta nuestros días, en primer lugar, a la dimensión de la estética, es decir, al ámbito de la sensibilidad, de la imaginación, a la esfera de los sentidos, de la emoción. La sensualidad es el campo primero de despliegue de su fuerza motora y de las fuerzas en juego que delimitan tanto el objeto de placer como el destino al que apuntan. Su *organon* es fundamentalmente la intuición, que es un ver directo, como lo definía Descartes y como lo entendió Platón al referirse al mundo de las ideas y a su modo de captación. Aunque a diferencia de éstos, la intuición pareciera haberse entronizado en la comprensión corriente de su significado actual como si se tratara del horizonte de un saber ingenuo, de la apariencia engañosa, de la invención sin asideros o de percepciones sin conexión con la verdadera realidad o la verdad. Creemos, por cierto, que es preciso reivindicar su sentido originario. Intuición, sea ésta sensible o intelectual, es visión directa de las cosas como tales; forma parte del pensar en su sentido amplio; percepción clara e inmediata de una verdad sin el recurso de la conciencia reflexiva, ni de las mediaciones lógicas, como actividad de la razón. Es, pues, fuente de conocimiento, sin la intervención del razonamiento o de las deducciones; se trata de un conocimiento

directo e inmediato, no por ello menos estricto. Es comprensión sintética, que sobrepasa el horizonte analítico. Pero no es por ello menos conocimiento.

El placer y el deseo se producen y están igualmente presentes, en segundo lugar, en la dimensión del intelecto, a la cual están indisolublemente vinculados, desde los griegos hasta nuestros días. No hay posibilidad de saber, sin el placer de buscarlo. No hay filosofía sin la apetencia o amor por la sabiduría. Placer y deseo se despliegan, el uno como presente realizado, el otro como futura realización, en la dimensión inteligible, en el campo del pensamiento y la abstracción. La lógica constituye su principal *organon* y más que razonamiento formal, su función consiste en ordenar concatenadamente las intuiciones y deslastrar éstas de toda sensación engañosa, ilusión, falsa apariencia o percepción no objetiva, para convertirse así en un instrumento de conocimiento.

El placer y el deseo tienen que ver con la estética. Ahora bien, partiendo de la perspectiva según la cual estética y arte no son sinónimos, la estética no tiene que ver con el arte en el sentido de que, a diferencia del arte, no es una ficción. Es, al contrario, fuente y campo de conocimiento. Y el placer y el deseo le son inherentes como recursos para lograr la visión de lo que es verdaderamente, lo ὄντως ὄν (*ontos on*). Así lo comprendió claramente Platón. No obstante, placer y deseo tienen que ver con el juego, con la dimensión jubilosa de lo lúdico, como instrumento de conocimiento, a la manera como en los niños, esta actividad configura la realidad que les será la más idónea y verdadera. Tal vez es ésta una de las razones por las cuales, a la vez que Platón construye sus teorías a partir de las alegorías y la utilización de figuras metafóricas dan a su esfuerzo teórico un decisivo peso poético, que hacen de su filosofía una estética por excelencia, a fin de abordar aspectos de la radical realidad que quiere mostrarnos, sin mediaciones, ha rechazado lo que habitualmente constituye el campo del arte y sus distintas formas de producción. Para Platón, el placer y el deseo vinculados al amor a la sabiduría, es decir, a la filosofía, son asunto muy serio; ni juego ni asunto de carácter infantil, ni copia de lo real, sino la suprema forma de la madurez adulta para alcanzar la realidad verdadera que solo los que filosofan pueden lograr. Así nos lo revelan diálogos como *Fedro* (227c) y *Banquete* (172b),

que son *erótikoi lógoi*, discursos sobre el amor (ἔρως); éste, en su forma más acabada y compleja, más allá de la inmediatez cotidiana, material y fisiológica, es instrumento al servicio de la belleza y la verdad.

Platón, en *República*, como ha mostrado meticulosamente Francisco Bravo,¹¹ divide los deseos en necesarios y no necesarios: τὰς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ (*tas te anagkaious epithymías kai tas mé*). Sin embargo, en cuanto impuestos por la naturaleza, se refieren a la esfera de las necesidades: unos, los primeros, son inevitables y es de utilidad que sean satisfechos,¹² pues garantizan nuestra sobrevivencia física. Los segundos, en cambio, pueden ser superfluos e incluso dañinos. En estos dos tipos de deseo, que provienen del cuerpo, no se distingue lo que, mediante la voluntad, sería la tendencia, el impulso, más allá de la satisfacción de los instintos, el deseo o la aspiración al conocimiento, que traspasa, tanto el horizonte concupiscente como el ámbito de las pasiones corporales. Aunque Platón no le da un nombre específico, se refiere a la parte del alma en la que se aloja el deseo racional: τὸ λογιστικόν (*to logistikon*)¹³. Este último tipo de deseo resulta de un aprendizaje que se mueve en la búsqueda hacia lo mejor, como producto de la educación, como un esfuerzo de la voluntad; éste es un cierto tipo de movimiento: κίνησις τις (*kinesis tis*), cuyo principio, a saber, el deseo, en su consecución, produce placer: ἡδονή (*hedoné*) y no se agota, es ilimitado.

2. ¿Por qué están presentes de manera determinante en la filosofía griega?

En su concepción de la República, a la vez que instaaura como supremo modo de conocer el ver, como ver inteligible, de las ideas, el *idein*, Platón ha execrado a los artistas de la *pólis*, porque instauran la apariencia como verdad y confunden la copia con la realidad misma o pretenden hacerla aparecer como tal. Esta comprobación resultaría contradictoria y no simplemente una paradoja si no distinguimos entre estética y arte, que son ámbitos diferentes de la actividad

¹¹ Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Wiesbaden, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, pp. 94-95.

¹² Platón, *República*, 558 d 9, 558 e 2, 558 d-e.

¹³ Platón, *República*, 581 b 9, 439 d. Cfr. Bravo, F., *Op. cit.*, p. 94.

humana entendida como *póiesis*, independientemente del hecho, reconocido por todos, de que el arte constituye una parcela privilegiada dentro del campo de la estética, aunque ésta última no se agote en el arte y aunque sepamos que la estética comprende un horizonte más amplio que el arte, puesto que lo estético lo abarca y a la vez lo sobrepasa; está más allá del arte.

Por consiguiente, en contraposición a la tesis fundadora de la estética como disciplina filosófica en la modernidad, intelectualista y racionalista, con Baumgarten, en el siglo XVIII, en su libro *Estética*, de 1750, ésta no es una “gnoseología inferior”. Es también una perspectiva de conocimiento, ciertamente diferente por sus herramientas y recursos, pero tan válida como la lógica definida en cuanto “gnoseología superior”. Ambas, estética y lógica, en la misma dirección trazada por Kant, son parte imprescindible del pensar humano en su búsqueda por la verdad y se requieren recíprocamente. Es lo que la filosofía platónica, a través de la estructura de los diálogos y la figura de su maestro Sócrates, ha puesto de relieve en forma luminosa.

La intelección, mediante el ver del espíritu, del νοῦς (*nous*), es, en cuanto estética de la realidad verdadera, de lo que verdaderamente es en cuanto tal, del ser en cuanto ser, el mejor antídoto contra el engaño de los sentidos y de los saberes aparentes. Es lo que Sócrates se encarga de desenmascarar al mostrar a sus interlocutores lo contradictorio de sus opiniones y la falsedad a la que puede conducirnos el ver de los ojos, el ver sensible, como el oído y todos los otros órganos de los sentidos, cuando con ellos pretendemos conocer, sin ir más allá de lo sensible, lo múltiple y pasajero. Esto significa que el ver del horizonte cotidiano está precedido de un anterior y fundante ver inteligible, al aprehender las ideas como aquello visto en el ἰδεῖν (*idein*), que nos remite al mundo de las esencias, inmutables y eternas. Ese es el saber de lo verdadero, saber que en griego es equivalente gramaticalmente a un haber visto.

3. ¿Cuál es el sentido del placer y del deseo en la filosofía griega?

MARTA DE LA VEGA V

Sobre la fuente y origen del conocimiento, como un recordar lo antes contemplado (*anamnēsis*), un haber visto, nos da cuenta el mito relatado en *Fedro*. Las ideas, pues, como lo visto en el *idein*, son anteriores a toda experiencia pero a la vez son su fundamento. El Mito de la Caverna, en el libro VII de la *República*, como en el Libro VI expuesto mediante razonada explicación, recoge esta experiencia fundadora del conocer riguroso y por ello, al mismo tiempo que devela la estructura de la realidad, configura metafóricamente la esencia de la filosofía. En cuanto experiencia liberadora e iluminadora, una vez alcanzada, no sin dificultad y arduos esfuerzos, significará un logro gratificante, un placer, al cual, empero, no podemos acceder si no hay el deseo de alcanzar lo verdadero, deseo que no ha de surgir y no es posible si no se plantea como necesidad, búsqueda y carencia; si no surge de la conciencia de la insuficiencia, de la precariedad de lo que tenemos y de la aspiración a ir más allá del ámbito habitual de nuestra experiencia, más allá de nuestra conciencia cotidiana, del conocimiento ingenuo e inmediato de lo sensible, mudable, diverso y perecedero, más allá de las cosas, como sombras de las ideas; como estímulos para dejar la caverna y elevarse a las ideas.

Así surge el sentido cognoscitivo del *eros* platónico, y de su acción impulsora, incitadora de la búsqueda de lo bello, por la que despierta el deseo que conduce al placer de haber alcanzado lo verdadero. Lo verdadero se confunde en último término con el Bien, la idea de todas las ideas; la idea suprema, que es en el mundo inteligible lo que el sol en el mundo visible. La inteligencia del Bien, que muchos confunden con el placer, al no saber distinguirlo de las apariencias, rige toda posibilidad de inteligibilidad de la realidad, todo conocimiento y, como principio moral que gobierna la conducta humana al incitar, mediante *eros*, la pasión del bien, asegura la unidad de la *pólis*, el orden supremo del Estado, del cual el filósofo es el guardián. Porque el filósofo, siguiendo el análisis platónico en el Libro VI, no está entre quienes andan errantes sin cesar en torno a mil objetos cambiantes, sino que es aquél cuyo espíritu puede alcanzar el conocimiento de lo que existe siempre, de manera inmutable. Aristóteles, su discípulo, lo caracterizó así:

Pues así como los ojos de las aves nocturnas se conducen frente a la resplandeciente luz del día, así también se conduce la actividad propia de nuestro espíritu (ψυχῆς ὁ νοῦς) (*psychés hó nous*) respecto de lo que de por sí es lo más resplandeciente de todo y lo más evidente (φανερότατα πάντων) (*phanerótata pánton*), a saber, el mismo estar presente de todo lo presente ¹⁴.

Sin embargo, fue Parménides quien, por primera vez, en un lenguaje estrechamente enlazado con el mito, esbozó el carácter esencial de la metafísica como trascender hacia el Ser. En el Proemio de su *Poema Ontológico*, dice del viajante que “va marchando desde la morada de la Noche hacia la luz” por el camino “que está apartado del sendero de los hombres” hasta las puertas que abren la dimensión del ser, en donde es preciso conocerlo todo, “tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda como las opiniones de los mortales, en los cuales no se halla la verdadera creencia.”¹⁵ Hay, pues, un movimiento que parte del mundo de la opinión, de la *doxa* (δόξα), de lo apariencial y engañoso, hacia el mundo de la verdadera creencia, el mundo del ser, que es “ingénito e imperecedero, pues es completo, imperturbable y sin fin.”¹⁶

Ahora bien, en Platón está el origen de la desvalorización del mundo sensible, al escindir la realidad en dos mundos: el casi no ente o *mé on*, que representa la totalidad de lo que vemos, la pluralidad de las creencias o conjeturas, la esfera de la *doxa* u opinión; en este horizonte, lo que es, aunque deficiente, es una forma de ser del ente, en la medida en que participa de las ideas en las cuales sustenta lo que es; y el *ontos on*, que es el verdadero y pleno ser, ubicado en un *topos hyperouranios* o mundo suprasensible, donde, mediante una visión noética, se hallan las ideas, absolutas, inmutables y eternas.

El placer implica gozo, deleite; por un lado, gozo, en cuanto movimiento del ánimo que se complace en la posesión o la esperanza de cosas halagüeñas o apetecibles. Por otro lado, deleite, en cuanto gusto intenso, delicia, indisociable de una sensación grata; ambas sensaciones son inseparables del placer, como lo

¹⁴ Aristóteles, *Met.* B 993 b 11.

¹⁵ Fernando Montero Moliner: *Poema de Parménides*, Guadarrama, Madrid, 1966.

¹⁶ *Ibid.*, 8, 1.

placentero aparece necesariamente vinculado a lo agradable, lo apacible, lo alegre.

El deseo consiste en un movimiento de la voluntad que apetece algo, que busca alcanzar aquello que aún no logra. Por consiguiente apunta hacia la realización de un goce; implica una carencia que se espera colmar; un goce a futuro, pero no el goce mismo, plenamente consumado, en el que consiste el placer, que se da u ocurre como presente pleno.

¿Cuál era el sentido del placer y cómo desplegaban el deseo, en la Grecia antigua? ¿Qué sentido tenía, para los filósofos, el placer y en qué forma éste exigía necesaria y de manera previa el deseo a fin de alcanzar el placer? ¿Son el deseo y el placer indisolubles? ¿Nos es lícito pensar desde nuestra perspectiva actual que sí podemos y tenemos autoridad para delimitar, discernir y aprehender el sentido del placer que tenían los griegos antiguos y que podemos delinear el perfil de sus deseos? O, al contrario, ¿nos vemos obligados a restringir la tentación de definir en qué consistían placer y deseo para los griegos antiguos? Y remitirnos, estrictamente, a lo que los textos rescatados del pasado nos ofrecen, para, desde nuestro horizonte, que no puede retrotraerse a las condiciones sociales y materiales de aquella época ni extrapolar interpretaciones de contextos culturales en nada semejantes a los nuestros de hoy, tratar de identificar y analizar placer y deseo, por una parte, en el texto de una figura cimera de la Grecia antigua, como Platón, e interpretar, por otra parte, el sentido desde el cual hoy esa comprensión, aunque remota en el plano geográfico e histórico, sigue vigente y nutriente de los debates y experiencias históricas y humanas de nuestro tiempo presente.

Por supuesto, no será posible desarrollar todos los aspectos aquí señalados en esta oportunidad. Vamos a tratar de explorar lo planteado a través, principalmente, de la referencia a algunos pasajes del *Banquete* de Platón.

4. ¿Cómo se expresan deseo y placer en algunos pasajes fundamentales de la obra *Banquete* de Platón?

Una primera aproximación nos lleva al campo de la ética: placer y deseo, según cual fuera la dirección de su despliegue, estaban regidos, desde la perspectiva humana que hace de los hombres entes singulares, *sui generis* respecto del mundo animal, por una calidad particular. Cada una de estas cualidades correspondía, en la acción de la *psyche* humana, a lo que hoy conocemos como las cuatro virtudes cardinales de la tradición cristiana: la dimensión sensual requería de la moderación o templanza (*sophrosyne*). En el ámbito afectivo, el funcionamiento perfecto del ser humano exigía la fortaleza (*andría*). La parte racional necesitaba la prudencia o sabiduría (*phrónesis* o *sophía*). Y para enlazar y mantener la relación indisoluble de unidad existente entre las tres partes del alma, estaba la justicia (*dikaiosyne*).

En el diálogo *Banquete*, encontramos, como un segundo acercamiento al problema planteado, el amor como el tema conductor. El amor, siguiendo el análisis de Julián Marías ¹⁷, es un echar de menos, un buscar lo que no se tiene, lo que falta. El amor, y también el amante, el *erastés*, busca lo que le falta, y principalmente la belleza. El amor es amor de lo bello. Por lo bello se llega a lo verdadero. Hay, pues, una esencial comunidad (*koinonía*) entre la belleza y la verdad. La idea de lo bello es inseparable de la idea del bien, que es la verdad en su instancia suprema. Ahora bien, para Platón, siguiendo a Marías ¹⁸, la belleza es más fácilmente visible que la verdad, se ve y resplandece más, se impone de un modo más vivo e inmediato; la belleza nos puede llevar a la verdad. El filósofo, amante de la sabiduría, alcanzará el máximo placer cuando, amador de la contemplación de la belleza de un cuerpo, pasa a la de los cuerpos en general; se eleva luego a la belleza de las almas y, por último, a la de las ideas mismas, que es cuando sabe, cuando tiene verdaderamente la sabiduría (*sophía*).

De este modo, por una parte, mediante la aprehensión estética de la realidad, al captar a través de la belleza la verdad, el filósofo se hace sabio. El saber y el placer aquí son indisociables, a través del deseo como motor. Por otra

¹⁷ Julián Marías: *Historia de la filosofía*, Prólogo de Xavier Zubiri, Epílogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, 1966, p. 55.

¹⁸ *Idem*.

MARTA DE LA VEGA V

parte, recordemos que belleza se dice en latín *forma*. La palabra idea, *eidos*, significa figura, aspecto; aquello que se ve. También se ha traducido, en ciertos contextos, por *forma*. En Aristóteles, por ejemplo, es sinónimo de *morphé* y equivale a *especie*. No olvidemos que en latín *species* tiene la misma raíz de *spicio*, ver o mirar, como lo encontramos en los vocablos griegos *eidos* e *idéa*. Idea es lo que veo cuando veo algo. A la vez, entre las acepciones de *species* término que está vinculado al ver o al mirar, se halla la de belleza o hermosura, que equivale a *forma*, de donde viene *formosus*. La estética es el lenguaje de las formas; también es el de la belleza, como hermosura (*formosus*). Y lo bello es aquello digno de admirar, es decir, de ser mirado. Desde esta perspectiva, la estética se convierte, en sentido estricto, en el *organon* por excelencia de la búsqueda de la verdad, es decir, en herramienta esencial de la filosofía. El amor es siempre amor a la belleza, y la belleza y la verdad, en Platón, son indisociables.

Una tercera aproximación en este diálogo platónico nos conduce a plantear el sentido del amor. En griego, amor se dice de varias maneras. Principalmente de tres: *eros*, *filía* y *ágape*. El *eros* es ante todo un deseo de lo que no se tiene; un echar de menos algo; un afán, muy especialmente, de belleza. La *filía*, presente en la raíz de la palabra filosofía, apunta en cambio a la amistad, al cuidado, a la frecuentación. Y la denominación *ágape*, semejante a la *dilectio*, se refiere sobre todo al amor recíproco, a la estimación o preferencia; es cuando hablamos de un amigo dilecto, por ejemplo. Este concepto, *ágape*, alude a la búsqueda conjunta de la verdad en una dirección similar a la del término *cáritas*, caridad, esencialmente transformado por el cristianismo, cuyo sentido precisa San Agustín: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*: “No se entra en la verdad sino por la caridad”. Por consiguiente, el amor, en estas tres formas griegas de definirlo, aparece, a partir de Platón, como el método o vía de acceso de la verdad para la filosofía. Y *eros*, *filía* o *ágape* nos remiten, otra vez, a la dimensión emocional, poética, de la sensibilidad y de la imaginación, que constituyen el campo de la estética, como imprescindible elemento en el conocimiento, tan decisivo e inseparable de este proceso como es el *lógos* o la razón, en su sentido más amplio y originario del pensar.

Por otra parte, de los seis discursos sucesivos, el segundo discurso sobre *Eros*, que sigue al de Fedro, el de Pausanias, pone de relieve su naturaleza cósmica como principio originario del universo que Erixímaco, autor del tercer discurso, subraya, al caracterizarlo como fuerza cósmica actuante sobre la naturaleza en su conjunto. Identifica, además, un *Eros* bueno, sano, de uno malo, enfermo, como ocurre en la vida misma en su totalidad. El cuarto y quinto discurso son, respectivamente, el de Aristófanes, sobre el mito de los seres andróginos como naturaleza humana original y el amor como búsqueda de la otra mitad después de divididos por Zeus, y el de Agatón, que identifica *eros* con el deseo de belleza.

El sexto discurso es el de Sócrates. Quisiéramos destacar que el debate medular sobre *eros* que Sócrates expone se lo oyó a una sacerdotisa de Mantinea, llamada Diotima. Significa, primero, que es una mujer la que “educa” a Sócrates sobre el tema, paradójico en un entorno cultural del que las féminas están excluidas. Segundo, vinculada a la divinidad, al culto ritual, en su condición sacerdotal dirige los servicios religiosos. Por tanto, Diotima, cuya identidad permanece en el misterio pues no está presente en el debate, de manera igualmente paradójica, está llamada a guiar, a ser orientadora, sorprendente papel en el contexto de la Grecia clásica, pero que se remonta a una larga y compleja tradición de deidades femeninas, como la diosa del *Poema Ontológico* de Parménides, o de profetisas o sibilas, como las de Delfos, cuyo peso ritual y palabra eran determinantes en la actuación a venir del *polités*, del hombre y ciudadano. Tercero, este relato comporta la idea de que el proceso de alcanzar la verdad es un intento laborioso, esforzado, paulatino y se trata siempre de un movimiento trascendente, hasta llegar a la idea de belleza (211 c-212 a), inseparable de la idea del bien, como la expone Diotima. Ésta define primero lo que significa *Eros* (199 c-204 a), que no es propiamente un dios sino un *daimon*, y luego, analiza sus expresiones o efectos en la vida humana (204 c-212 a). Igualmente queda claro que el amor implica el deseo de poseer siempre el bien (206 b) y por eso es también amor de la inmortalidad (207 a). Ésta, en último término, consiste en contemplar la belleza absoluta, como supremo saber que

implica la conjunción de ética y estética: la suprema forma de la vida buena es “ver la belleza en sí” (211 e-212 a).

En suma, la tesis que hemos querido proponer aquí es que si bien en Platón se inicia la descalificación del mundo sensible como una forma degradada de la realidad al estructurar su metafísica mediante el dualismo ontológico que representa el Mito de la Caverna y que marca el recorrido posterior de toda la filosofía de Occidente, hasta Nietzsche como pensador pionero de la puesta en tela de juicio acerca del valor supremo de la verdad, –la verdad es fea, nos dice– y de la crítica a la metafísica, y al *lógos*, entendido como *ratio*, en cuanto hilo conductor en la búsqueda de la verdad, en Platón también hay, sin duda alguna, implícito en su pensar, recogido a través de las múltiples expresiones poéticas, metafóricas y alegóricas que recorren la escritura de sus *Diálogos*, y la importancia que en ellos tienen los mitos, un intento de conjugación, conciliación o simbiosis entre la estética y la lógica, sin desmedro de la primera, como inseparables y recíprocamente interrelacionadas e interactuantes en el esfuerzo del pensar lo verdadero, tal como nos lo muestra magistralmente el *Banquete*. Podríamos tal vez vislumbrar en la filosofía platónica, en su carácter fundador de la metafísica occidental, a la vez que la tematización de la razón como herramienta esencial para el pensar, la primera reivindicación de la necesidad, después planteada por Kant en su *Crítica de la Razón Pura* a través del esquematismo y de su concepto de imaginación o espontaneidad creadora, de sustentar en la estética, en necesaria conexión con la lógica, no sólo el punto de partida sino el sentido y destino del conocer. Podríamos afirmar que, de esta manera, Platón se adelantó, *avant la lettre*, a dar la razón a todos aquellos pensadores que han asumido una posición crítica, desarrollada en la filosofía contemporánea, bajo diversas modalidades, frente a la interpretación histórica unilateral de la razón y la concepción racionalista, meramente intelectualista, que ha hecho de la verdad la filosofía en Occidente, sobre todo, desde el inicio de la Modernidad.