



AMOR Y MEMORIA: UNA ESTRATEGIA PLATÓNICA PARA LA IDENTIDAD Y LA INMORTALIDAD

María Angélica Fierro [Conicet/ Universidad de Buenos Aires]
[mariamariangelica@gmail.com]
ORCID: 0000-0002-9805-2081

Resumen. Mostraremos aquí la vinculación ἔρως-μνήμη como estrategia para alcanzar un cierto grado de identidad e inmortalidad en dos obras platónicas. En *Banquete* veremos cómo amor y memoria contribuyen a: i) la supervivencia fiel de los ἐρωτικοὶ λόγοι de la cadena narrativa; ii) la preservación de la identidad e inmortalidad *aliud pro alio* a través de la procreación de individuos de la misma especie, de producciones culturales perdurables, y de los componentes somáticos y mentales de cada individuo. En el *Fedro* trataremos la relación "amor-reminiscencia-identidad personal-inmortalidad" para distinguir entre: i) quienes no rememoran el plano eidético, reproduciendo su configuración psicósomática actual u otras similares en vidas futuras; ii) los filósofos quienes, gracias al amor a lo bello, logran la ἀνάμνησις, asemejándose a la actividad noética del ἔρως alado, divino e inmortal.

Palabras clave: amor; memoria; identidad; inmortalidad; Platón

Love and memory: a Platonic strategy for identity and immortality

Abstract: Here, I address the link between ἔρως-μνήμη as a strategy to attain identity and immortality in two platonic dialogues. In the *Symposium* I show that love and memory help to: i) a faithful survival of the ἐρωτικοὶ λόγοι in the narrative weaving; ii) an *aliud pro alio* preservation of identity and immortality through the procreation of individuals of the same species, enduring productions in the cultural field and the body-mind elements of each individual. In the *Phaedrus* I tackle the interconnection "love-reminiscence-personal identity-immortality" in order to distinguish: i) those who, being unable to recall the eidetic realm, reproduce their psychosomatic configuration at the present time and similar psychosomatic configurations in their next lives; ii) the philosophers for whom, thanks to their love for the beautiful, ἀνάμνησις and a god-like immortality are available along with their sharing in the noetic activity of winged Eros.

Keywords: love; memory; identity; immortality; Plato



Es motivo de general reconocimiento el significativo aporte de Platón de reflexiones filosóficas fundacionales sobre la memoria, en particular¹, en razón de sus originales desarrollos conceptuales acerca de un tipo de memoria especial –la ἀνάμνησις– consistente en la restitución de un conocimiento “previo” de las Formas, la cual, por otra parte, demuestra o supone la inmortalidad del alma². Asimismo, es ampliamente

admitida la preminencia que el filósofo ateniense adjudicó a la emoción del amor en su pensamiento, por otra parte, con características tan peculiares que la tradición le confirió el rótulo especial de “amor platónico”³. Menos usual ha sido, en cambio, la indagación sobre la especial vinculación que existe entre amor y memoria⁴, y, menos aún, su implicancia respecto a la identidad personal⁵ y la inmortalidad⁶.

- 1 Entre otros parámetros, puede sopesarse el peso del concepto platónico de ἀνάμνησις por su resonancia en contextos tan disímiles como la caracterización del conocimiento *a priori* de Kant y la idea de “reencarnación” propia del pensamiento oriental que supone una conservación latente de las experiencias de las vidas pasadas. En el primer caso, es particularmente representativa la obra del filósofo alemán Paul Natorp *Platos Ideenlehre* de 1901/1923, que cuenta con una traducción reciente comentada al inglés (vid. NATORP 2004), donde este autor considera a Platón el iniciador del Idealismo e interpreta a las Ideas como hipótesis categoriales (vid. también n.32 *infra*). En cuanto a lo segundo, pueden citarse como ejemplo las palabras del pensador hindú Vivekananda en su comentario al sutra II.9 de los *Aforismos de Patanjali*, uno de los textos fundacionales del yoga, cuando afirma: “En la India el apego a la vida ha sido uno de los argumentos esgrimidos para probar la experiencia y existencia pasadas. [...] Los hombres de ciencia modernos sostienen que eso [*i.e.* esa experiencia] pertenece al cuerpo, pero los yoguis sostienen que esa es la experiencia de la mente, transmitida por medio del cuerpo. Esto es la llamada teoría de la reencarnación” (VIVEKANANDA 2010: 198).
- 2 Así, por ejemplo, en su capítulo sobre la memoria en Platón, CHAPPELL (2017: 385-395) ofrece una muy buena síntesis del tratamiento platónico de la reminiscencia

en el *Menón* y el *Fedón*, señalando acertadamente las diferencias entre uno y otro. Asimismo, son valiosas sus observaciones acerca de las reflexiones en el *Teeteto* sobre el recordar como proceso intermedio entre el olvidar y el aprender en las que Platón se sirve de las imágenes de la tableta de cera y de la pajarera. No obstante, la autora no menciona los significativos aportes sobre la ἀνάμνησις en el *Fedro* y su relación con el amor ni tampoco las reflexiones sobre la conexión entre amor y memoria que surgen del *Banquete*, cuestiones en las que se centra el presente trabajo. NIKULIN (2015: 59), en cambio, sí hace referencia al pasaje de Platón, *Banquete* 208a-b que es uno de los aquí considerados (vid. n. 27 *infra*). Sobre la reminiscencia en Platón puede consultarse también KAHN (2006: 119-132).

- 3 Leemos así en el DRAE “Amor platónico: amor idealizado y sin relación sexual”. Al respecto vid. GOULD (1963: 47); BOERI (2016: 362); FERRARI (1995: 248-276).
- 4 Una excepción es, por ejemplo, LEDESMA (2016: 99-102) quien analiza la relación “amor-olvido”.
- 5 Sobre la identidad personal puede verse ZILLIOLI (2002: 58-63).
- 6 Se ha abordado la relación “amor-inmortalidad” sobre todo en relación con el *Banquete* a fin de establecer si a través del amor se alcanza solo, en términos de HACKFORTH (1950), una inmortalidad “vicaria” (vid. también LIZANO, 2005), o si en Platón, *Banquete* 212a2-7 puede haber referencias a una

Nos proponemos aquí mostrar cómo se entrelazan amor (ἔρως) y memoria (μνήμη) como estrategia para alcanzar un cierto grado de supervivencia identitaria y de inmortalidad en dos obras platónicas: el *Banquete* y el *Fedro*. En nuestro recorrido nos detendremos primero en el *Banquete*. Veremos que allí el amor es presentado como principal estímulo para mantener vivo el recuerdo de aquello amado y estimula de ese modo el entrenamiento de la memoria. Asimismo, nos referiremos a cómo a ἔρως, dada su condición carente-expeditiva, le está vedada la posesión del objeto de deseo por lo cual se ve obligado a re-producirlo permanentemente. Esto conlleva una preservación vicaria de la identidad ya en términos biológicos, “según el cuerpo”, a través de la generación de individuos de la misma especie, ya en términos culturales, “según el alma”, por la supervivencia en la memoria colectiva a través de las creaciones. Asimismo, la actividad procreativa de ἔρως en cuerpo y alma asegura la reproducción de los contenidos somáticos y mentales y se revela entonces como constitutiva de la identidad individual, especialmente a través del entrenamiento (μελέτη) de la memoria. No obstante, en todos estos tipos de procreación solo se alcanza una

inmortalidad trascendente (EVANGELIOU, 1985; FIERRO (2001b: 23-43).; *vid.* también LUCE, 1952: 137-141). Sobre los tipos de inmortalidad platónica puede asimismo consultarse SEADLEY (2009: 309-328). El vínculo “amor-memoria” en la cultura griega y su recepción el pensamiento platónico lo he abordado en FIERRO (2020: 1-13).

perduración relativa que no alcanza a equipararse a la identidad e inmortalidad absoluta consigo misma que es solo propia del dios.

En el *Fedro* nos adentraremos ya en el tratamiento más propiamente platónico del enlace entre estos ejes temáticos en el Segundo Discurso de Sócrates. Mostraremos que allí la ἀνάμνησις implica la recuperación de un conocimiento previo de las Formas, restitución que es especialmente estimulada por el ἔρως alado el cual, a partir de la hermosura física del amado, se remonta a la captación de la esplendorosa Forma de la belleza. A su vez, de esta particular vinculación entre memoria y amor resulta una compleja relación entre identidad personal e inmortalidad. En tal sentido veremos que a aquellos con formas de vida no-filosóficas e incapaces de alcanzar una reminiscencia en sentido estricto solo les cabe la reproducción de su configuración psicossomática actual y una hipotética supervivencia en la que adquieren nuevas configuraciones de este orden (es decir, a través de la metempsicosis o reencarnación). En cambio, en el caso de los filósofos, a través de una ἀνάμνησις estimulada por el amor por la verdad, logran una cierta identidad con la actividad noética propia de las almas aladas de los dioses y alcanzan, al menos por un cierto lapso de cada ciclo cósmico, una inmortalidad equiparable a la divina⁷.

7 Las traducciones de los pasajes del *Banquete* y el *Fedro* son mías según el texto griego de BURNET (1899 – 1907). Las traducciones del *Fedro* corresponden a FIERRO (en prensa).

1. La dupla “amor-memoria” como estrategia para la identidad y la inmortalidad en el *Banquete*

1.1. Supervivencia y fidelidad de las narraciones erótico-memoriosas en el *Banquete*

Me referiré, en primer término, a cómo la singular cadena de narradores que sostiene el entramado textual del *Banquete* constituye una representación dramática de que ἔρως es, a la vez, activador y objeto de la memoria a través del entrenamiento de esta (μελέτη) por medio de la transmisión oral. Veremos también que, por una parte, se indica que, gracias al apasionado interés de los informantes, el relato guarda cierta fidelidad respecto a los discursos originariamente pronunciados en la fiesta de Agatón y de este modo ha sobrevivido a través del tiempo, pero, por otra parte, se señala la deformación y fragmentación que puede haber sufrido en su propagación. Por último, nos referiremos a cómo la memoria ilustrada a través de esta estructura narrativa es de carácter fundamentalmente acrítico y mecánico, con excepción del relato de Sócrates que apunta entonces a una preservación reflexiva del mensaje esencial del λόγος.

Ya desde la apertura del diálogo se establece una primera conexión entre el amor y la memoria a través del personaje de Apolodoro, quien en la frase de inicio manifiesta no estar “mal preparado” (οὐκ ἀμελέτητος)

para relatar los “discursos amorosos” (ἔρωτικοὶ λόγοι) que se pronunciaron en la fiesta en casa del poeta Agatón⁸. En efecto, por una parte, la μελέτη que se atribuye a sí mismo Apolodoro refiere en términos generales a una actitud de cuidado y atención, pero, en un sentido más específico, al ensayo, por ejemplo, de un actor, para declamar en público, es decir, tal como se aplica aquí, al entrenamiento para repetir parlamentos de memoria. Por otra parte, el género de los ἔρωτικοὶ λόγοι remitía tanto a las expresiones de un amante para celebrar los atributos de su amado y/o seducirlo⁹, por ejemplo, en el contexto de un festín, como a tratados sobre el amor, o al conjunto de preceptivas sobre cómo comportarse en una relación amorosa¹⁰. El entusiasmado interés de la audiencia de Apolodoro por enterarse de qué se habló en ese famoso banquete hace suponer que sus oyentes están pensando probable-

8 δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελήτητος εἶναι (“Me parece que sobre lo que ustedes me están preguntando no estoy mal preparado”), Platón, *Banquete* 172a1-2. En esta frase de apertura no sabemos todavía a quién está hablando Apolodoro. Platón mantiene la intriga hasta 173c cuando nos enteramos que son un grupo de amigos ricos a quien Apolodoro compadece por no dedicarse como él a la filosofía, mientras que ellos, como afirma uno de estos en 173d, lo consideran a él un “loco” (μανικός), o bien un “blando” (μαλακός). Sobre este último punto, *vid.* FIERRO (2006: 175-176).

9 En *Lisis* 204c3-d9 se hace referencia al primer sentido al mencionar cómo Hipotales ha ensordecido a sus amistades con sus interminables elogios del bello Lisis.

10 *Vid.* LASERRE (1944: 169-178).

mente en el primer sentido de ἐρωτικοὶ λόγοι, aunque en el transcurso del diálogo quedará claro que se trata más bien del segundo puesto que los distintos oradores desarrollarán elogios al amor (excepto en el caso de Alcibiades quien a su vez exaltará y denostará al hombre de quien está enamorado: Sócrates). Queda entonces ya sugerido desde estas primeras líneas que Apolodoro ha ejercitado su memoria para la conservación de charlas de tema amoroso.

Ahora bien, las implicancias de esta relación entre amor y memoria se articulan de un modo aún más estrecho a través de la compleja cadena narrativa que sostiene la estructura dramática del diálogo¹¹.

Con respecto a la importancia en sí de la memoria para el sostén de la transmisión discursiva a través del tiempo son significativos los siguientes elementos textuales. Apolodoro va a repetir a un grupo de amigos, no muy bien definido (*Banquete* 173c2-3), lo que ha relatado a Glaucón hace dos días (172a1-ss.). A su vez, Apolodoro ha recibido el relato de Aristodemo (173b1-4), quien fue hace muchos años testigo ocular de la reunión. Por otra parte, cuando Aristodemo, tras relatar los discursos sobre el amor de algunos de los presentes en la fiesta de Agatón, nos transmite las palabras de Sócrates, descubrimos que no se trata de la exposición de su admirado maestro sino de la instrucción que Sócrates habría recibido en sucesivas

visitas a una sapientísima sacerdotisa de Mantinea, Diotima (201d1-212a7). Se mencionan, además, cadenas narrativas subsidiarias: Glaucón también recibió el relato, aunque de modo impreciso, a través de Fénix (172b3-4), quien, de cualquier forma, resulta depender del reporte de Aristodemo (173b1). Por otra parte, Apolodoro, el narrador inicial, comenta que ha podido confirmar el relato que va a ofrecer con Sócrates (173b4-8). La intermediación narrativa está, además, intensificada por el uso, de principio a fin, del estilo indirecto¹². Asimismo, a través de la diferencia de años que media entre la fecha dramática del relato inicial y la de la fiesta en casa de Agatón, se sugiere que la transmisión del relato ha sobrevivido de boca en boca por un lapso de aproximadamente doce años¹³. Todo esto señala dramáticamente la indispensable activación de la memoria para que sea posible la permanencia del λόγος a través del tiempo.

En cuanto al papel del amor en esta transmisión memoriosa, el diseño mismo del *Banquete* muestra que el amor cumple un rol fundamental respecto a la activación de la memo-

12 HORNSBY (1956: 37-40).

13 El relato ha sobrevivido por un lapso de aproximadamente doce años, puesto que la fecha dramática de la fiesta en la casa de Agatón sería el 416 a. C. (Ateneo, *Deipnosophistas* 216f-217a), y la de la conversación inicial, alrededor del 404 a. C., teniendo en cuenta que en Aristófanes *Ranas* 83-85, del 405 a.C., se menciona el alejamiento de Agatón de Atenas referido también en *Banquete* 172c. A este respecto *vid.* BURY (1932: lxvi-lxvii).

11 NUSSBAUM (2001: 165-199); HALPERIN (1992: 113-129); FIERRO (2001a: 23-38).

ria tanto por ser una temática como una emoción que incita privilegiadamente a su ejercicio. En efecto, de la misma manera en que un enamorado ensordece a todos hablando sin cesar de su amado, así también, después de muchos años, se ha mantenido una repetición incesante del relato de aquella fiesta y de los ἔρωτικοὶ λόγοι allí impartidos. A este respecto, como han señalado algunos autores (HALPERIN 1992: 113-129), a través de este curioso diseño narrativo Platón procura que la configuración misma del texto del *Banquete* sea una representación de la naturaleza de ἔρως tal como lo ha de describir Sócrates/Diotima. En tal sentido los sucesivos narradores, entre los cuales los amantes o fanáticos tienen un rol privilegiado¹⁴, encarnan la índole μεταχύ o “intermediaria” propio de ἔρως así como la tendencia a la propagación –muy especialmente de discursos de tema amoroso– que lo caracteriza. Al mismo tiempo, el seguimiento de esta enmarañada cadena de transmisión genera una creciente expectativa por conocer de qué trataron esos discursos eróticos de modo que el lector mismo vivencie la falta constitutiva de ἔρως como motor para la búsqueda de la verdad. El amor se presenta entonces en el *Banquete* como asunto y, a su vez, disposición afectiva que estimula la ejercitación de la memoria.

Agregado a ello, el análisis de la construcción de la cadena narrativa nos muestra que, frente a la evidente fragilidad de la memoria, el amor

constituye un esencial colaborador para superar sus limitaciones y poder así preservarlo y transmitirlo con cierto grado de fidelidad. Como ya había advertido FRIEDLÄNDER (1969:4), a través de esta secuencia de transmisión con múltiples narradores, sumada a la distancia temporal de las circunstancias narradas, el relato original parece volverse lejano. Con ello Platón podría querer advertirnos, como apunta NUSSBAUM (2001: 165-199), respecto a la precariedad de nuestro conocimiento del amor –de hecho, hay cadenas narrativas no coincidentes sobre el mismo evento– y a la necesidad de reconstruirlo a través de historias. Esta vulnerabilidad de la memoria queda también expuesta por su carácter fragmentario. En efecto, además de la deformación probable del relato por su transmisión oral a lo largo de un lapso considerable de tiempo, Aristodemo le advierte a Apolodoro que se acordaba bien de cada uno de los discursos y Apolodoro, a su vez, manifiesta a su audiencia algo similar, donde agrega que solo referirá lo más digno de mención. Leemos así en Platón, *Banquete* 178c1-5:

Ahora bien, ni Aristodemo recordaba perfectamente (οὔτε πᾶνυ ἐμέμνητο) lo que dijo cada uno ni yo, a mi vez, [recuerdo] (οὐτ' αὖ ἐγὼ) todo lo que él me dijo. No obstante, de lo que me pareció más digno de recuerdo (ὡν ἔδοξέ μοι ἀξιολημνόμενυτον), les referiré cada uno de los discursos.

A ello debe agregarse que Aristodemo ha escuchado dichos ἔρωτικοὶ

14 Vid. FIERRO (2006: 171-178).

λόγοι en estado de moderada pero sostenida embriaguez; también que, según él mismo relata, en algún momento de la juerga final que quiebra el mesurado festejo de inicio, se ha quedado dormido, tal como le ocurre a la mayoría de los concurrentes, a diferencia de Sócrates, Agatón y Aristófanes a quienes Aristodemo sorprende conversando cuando despunta el día. No obstante, al mismo tiempo que el entramado narrativo pone al descubierto las debilidades del relato transmitido, también muestra que lo que se dijo sobre el amor aquella noche es de tanta relevancia y actualidad que sigue siendo recreado y solicitado aún muchos años después gracias a no haberse extinguido la pasión e interés por estos discursos. Por otra parte, en contrapunto al carácter fragmentario y posible deformación la cadena narrativa de Apolodoro-Aristodemo es prestigiada como la más precisa y también más confiable en tanto Apolodoro ha corroborado la información con Sócrates (172b8-c7; 173b4-6).

Por último, que, si bien a través de la cadena narrativa se subraya el valor de la memoria activada por ἔρως, puesto que gracias a ella tiene lugar la preservación y rescate del olvido de aquellas célebres conversaciones sobre el amor, por otra parte, esta rememoración se reduce a una repetición mecánica en la que los narradores operan como parlantes que reproducen acriticamente ese relato atesorado. En efecto, en el retrato que nos ofrece el *Banquete* de Apolodoro y Aristodemo solo destaca la fidelidad

y devoción de ambos hacia Sócrates y a todo cuanto este hace y dice, al punto que Aristodemo copia incluso sus costumbres y hasta el modo de vestir de su maestro (173b1-2; d5-6). La excepción en la cadena narrativa es el relato de Sócrates de su conversación con Diotima, que él ha en parte reproducido en su intercambio con Agatón. Allí, a diferencia de los otros discursos, Sócrates da cuenta de una exposición dialogada que evidencia el interés por parte de la sacerdotisa de incentivar en su interlocutor la comprensión a través de una memoria reflexiva (201d1-e5). El λόγος se conserva así no tanto en la repetición palabra por palabra sino en la reconstrucción de su mensaje esencial a través de la discusión “en vivo”.

1.2. Amor y memoria en el *Banquete*: creatividad, identidad e inmortalidad

En este apartado consideraremos ciertas secciones del discurso que Sócrates ha recibido de la sacerdotisa Diotima a fin de analizar cómo de la actividad procreativa propia de la naturaleza a la vez carente y expeditiva de ἔρως surgen tanto la continuidad a través de la reproducción de individuos de la misma especie y de las obras que permanecen en la memoria colectiva como el ejercicio de la memoria que preserva la identidad corporal y mental de cada individuo. Asimismo, nos referiremos a cómo, a través de esta actividad de preservación por medio de un continuo reemplazo, el deseo se proyecta en último

término en el horizonte del anhelo por una inmortalidad divina, es decir, de una existencia permanente en identidad absoluta consigo misma, que, no obstante, es imposible de ser alcanzada plenamente por el ser humano.

En el *Banquete* –y, como veremos en la siguiente sección, también en el *Fedro*– Platón desarrolla una concepción *sui generis* de ἔρως, pero se basa para ello en la rica noción sobre este ya elaborada en su contexto socio-histórico, la cual puede resumirse del siguiente modo¹⁵: a) es un deseo sexual, intenso y sobrecogedor, por una persona en particular, provocado por la belleza ante todo física que se percibe en ella; b) su poder invasivo puede conducir a quien lo experimenta a la realización de los actos más terribles, pero, también operar como una fuerza positiva y cohesionadora tanto a nivel político como cósmico; c) por ser una fuerza ajena a nuestro control era considerado por los griegos a la vez como una emoción –ἔρως– y como un dios –ἔρως–; d) si bien esa emoción se atribuía a relaciones de cualquier orientación sexual, se presenta de un modo peculiar en la relación homoerótica entre el adulto ἐραστής y el joven ἐρώμενος, característica de la aristocracia ateniense en tanto cumplía un rol iniciático del nuevo ciudadano en la vida política. Es esta concepción de ἔρως la que tienen en mente no solo dentro de la ficción los ricos amigos de Apolodoro que quieren informarse sobre los

ἐρωτικοὶ λόγοι que se pronunciaron en la casa de Agatón, sino también el lector de la época y en gran medida el actual¹⁶ que se acerca por primera vez al texto. Platón no rechaza esta noción del amor del sentido común, sino que la toma como punto de partida y a su vez la transforma de modo tal que ἔρως no es prioritariamente el deseo erótico intenso, ya sea sublimado o no, por otro ser humano, sino, ante todo, la pasión que guía nuestras vidas en una determinada dirección¹⁷, y que redundará también, por supuesto, en un particular modo de concebir el amor interpersonal, que, en parte, se condice con lo que usualmente entendemos como “amor platónico”¹⁸.

En esta reelaboración del concepto de amor, a través de los primeros cinco discursos del *Banquete*, Platón describe, desde distintas perspectivas¹⁹ y bajo diversas máscaras, las características y bondades de ἔρως que terminará de desplegar más acabadamente en el discurso de Sócrates/

16 KONSTAN (2017: 133-148).

17 Sobre este punto *vid.* FIERRO (2008: 21-52) y n. 21 *infra*.

18 Al respecto debe apuntarse que, si bien el ἔρως platónico no excluye en términos absolutos una dimensión carnal (*vid.* FIERRO 2019a: 184-212), la intención última de Platón en el *Banquete* sería la de ofrecer una “teoría del amor”, al cual describe como “deseo de poseer lo bueno para ser felices” (BOERI, 2016: 362).

19 Los primeros cinco elogios al Amor que relata Aristodemo pueden considerarse como concepciones de la época provenientes de distintos campos o disciplinas con las cuales Platón compite al tiempo que se apropia de sus registros discursivos. *Vid.* NIGHTINGALE (1995: 93-132),

15 Para una ampliación al respecto *vid.* CALAME (1992: *passim*)

Diotima²⁰. Allí, a través de la historia de los natalicios de ἔρωτος (203b-204c), se especifica que este no es propiamente un dios (θεός) sino una divinidad (δαίμων) con una naturaleza “carente-expeditiva” y en tal sentido “híbrida” (no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo) a su vez que “intermediaria” (μεταξύ) entre lo mortal y lo inmortal. Esta estructura del amor, que es constitutiva de la existencia de todo ser humano (ya sea amante del dinero, de los ejercicios físicos o de la sabiduría, 204a-b)²¹ implica entonces una falta constitutiva aunada a su astucia para satisfacerla, si bien solo temporariamente, pues, por la evanescencia propia de su objeto, se verá obligado sin cesar a restituirlo (203d-e). Esto explica la afirmación en 203d-e de que la inmortalidad de ἔρωτος, representada allí en la posesión del objeto deseado, se derrumba constantemente cuando lo pierde para renacer con su recuperación:

Y no es por naturaleza ni inmortal ni mortal οὔτε (ὡς ἀθάνατος πέφυ-

20 Sobre cómo interpretar los discursos previos al de Sócrates *vid.* SOARES (2009: 60-61), REALE, (2004: *passim*) y DORTER (1969: 215-234).

21 Así se afirma en Platón (204e5-b7) que el amor es φιλό-σοφος filósofo en tanto intermediario entre el sabio el ignorante; pero, por otra parte, en 205a-d Diotima explica a Sócrates que ‘todos’ los seres humanos somos amantes, puesto que todos deseamos lo bueno (y no solo aquellos a quienes habitualmente denominaríamos como tales) y, así nuestra existencia está determinada por el tipo de objeto al que nuestro amor se orienta, tales como los bienes materiales, los ejercicios físicos o la sabiduría.

κεν οὔτε ὡς θνητός), sino que, en un mismo día, a veces florece y vive, cuando tiene recursos, a veces muere, pero de nuevo vuelve a la vida gracias a la naturaleza del padre; y lo que consigue siempre se desliza de modo que el Amor no es ni del todo carente de recursos ni rico.

En tal sentido, si bien ἔρωτος anhela perpetuarse a través de la posesión ininterrumpida de lo bueno junto con una subsistencia permanente²², dicha inmortalidad resulta ser solo un ideal regulativo que motoriza las tareas (ἔργα) de “procrear” y “dar a luz” (τίκτειν καὶ γεννᾶν) en la belleza propias de su naturaleza (206a1-209e5), ante la imposibilidad de conservar el objeto original. Así, “según el cuerpo”, animales y humanos continúan existiendo como los mismos y son así inmortales solo a través de la generación biológica de individuos de la misma especie, a los que cuidan, alimentan y defienden, aun a costa de la propia vida. En términos aristotélicos, este proceso sugiere una especie de “memoria genética” que garantiza la perpetuidad de las formas naturales.²³ En el caso de las creaciones

22 τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι αἰεὶ ἔρωτος ἐστίν. ἀναγκαῖον δὲ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι. Platón, Banquete 207a2-4 (“[E]s cierto que el amor es deseo de poseer siempre lo bueno; entonces es necesario, a partir de este razonamiento, que sea también deseo de inmortalidad”).

23 La ley de transmisión de la forma es ilustrada en la famosa sentencia de Aristóteles, *Metafísica Z* 7.1032a25: ἀνθρώπος γὰρ ἀνθρώπων γεννᾶ. Autores como DELBRÜCK (1971: 50-55) han visto en ello incluso una anticipación de la teoría del ADN.

“según el alma”, ἔρκως se inmortaliza a través de actos heroicos y/o de producciones culturales rescatados en la memoria colectiva. Los individuos sobreviven así a través del renombre que alcanzan por su conducta ejemplar y por el recuerdo de sus aportes para la vida comunitaria. En ambos tipos de procreación el amor realiza entonces su intermediación entre lo mortal y lo inmortal al habilitar una supervivencia vicaria²⁴, “a través de otro” (204c-209e), y, en tal sentido garantiza una perduración individual solo en términos relativos²⁵.

Ahora bien, la exposición de Diotima depara afirmaciones más sorprendentes aún pues esta actividad erótico-procreativa es la que garantiza no solo la continuidad *aliud pro alio* ya mencionada, sino también la preservación de la existencia propia de cada individuo humano a través de la continua reposición de sus propios componentes corporales y mentales. Leemos así en 207d-e:

Pues asimismo en el período en que cada ser viviente se dice que está vivo y es uno y el mismo individuo (ἐν ἑκάστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται

24 Sobre la inmortalidad vicaria en *Banquete*, es decir, “a través de otro” *vid.* HACKFORTH (1950: 43-45).

25 ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ [...] (“La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Y solo es posible a través de este modo, a través de la generación porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo”). Platón, *Banquete* 207d1-3.

καὶ εἶναι τὸ αὐτό) (tal como se dice, por ejemplo, que alguien es el mismo individuo desde niño hasta que llega a viejo), a pesar de que se diga que es el mismo individuo, nunca tiene en sí las mismas características, sino que, en un sentido, permanentemente se está renovando pero, en otro sentido, se está destruyendo (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμῶς ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος αἰεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς) en su pelo, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en todo el cuerpo. Y no creas que solo en el cuerpo: también en el alma sus modos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, miedos, cada una de estas cosas, nunca es la misma en cada individuo, sino que algunas se generan y otras perecen. Y todavía algo más extraño que esto: los conocimientos (ἐπιστήμαι)²⁶ que tenemos, algunos se generan, otros perecen, y nunca somos los mismos tampoco en los

26 En Platón ἐπιστήμη es siempre “conocimiento” en sentido fuerte, es decir, con un fundamento racional en oposición a la δόξα, que, acertada o no, carece de fundamento (cfr. Platón, *Banquete* 202a5-10). Puede abarcar entonces a la “técnica” (τέχνη) en tanto producción guiada por un principio racional; no obstante, refiere más propiamente a las “ciencias” (ἐπιστήμαι), sobre todo a las matemáticas, como la aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía, que se independizan en su operativa más propia del ámbito sensible (cfr. Platón, *República* 522c-531e). En su sentido más pleno la ἐπιστήμη es el conocimiento de las Formas, del ser en tanto que es (cfr. Platón, *República* 478a), es decir, “la” ciencia por antonomasia que en el caso del *Banquete* es la de “lo bello en sí” (cfr. Platón, *Banquete* 211c9). Es aquí donde se alcanza la identidad más plena también, es decir la similitud con el estado noético del dios.

conocimientos, sino que cada uno de estos experimenta el mismo proceso. En efecto lo que se denomina “ejercitarse” (μελετᾶν) tiene lugar porque el conocimiento puede irse de nosotros. Y el olvido (λήθη) es el egreso del conocimiento, y la “ejercitación” (μελέτη), al crear una nueva memoria (καινήν μνήμην) en lugar del conocimiento que se fue, salvaguarda nuestro conocimiento, de modo tal que parece ser el mismo.

Según vemos en este pasaje en el caso del material somático (pelo, carne, etc.) pareciera que habría que suponer que ἔρως activa y reedita un patrón formal en este caso respecto a los constituyentes biológicos de cada individuo que permite decir de “cada ser viviente [...] que está vivo y es uno y el mismo individuo” en el flujo perpetuo de su generación y corrupción. Asimismo, por un mecanismo similar, la fuerza erótico-generatriz garantiza, la preservación de la identidad personal a través de una ininterrumpida renovación de los contenidos psíquicos, tales como miedos, deseos, opiniones, hábitos; así los recursos procreativos de ἔρως para resarcirse de su falta constitutiva conspira contra la desaparición de estos contenidos mentales. En el caso puntual de los conocimientos, directamente se explicita que la reposición permanente a través de la actividad erótico-procreativa conlleva el ejercicio de la memoria (μελέτη) a fin de que los ἐπιστήμῃαι se renueven y de ese modo permanezcan en el alma. Cabe asimismo hacer notar que, dado que es el mismo ἔρως el que

opera tanto a nivel biológico como mental²⁷, actúa entonces, acorde a su carácter μεταξύ, como una fuerza integradora, a través de su actividad procreativa²⁸, de estos dos aspectos de nuestra forma de existencia actual, de un modo superador de un dualismo tajante “mente-cuerpo” (BROADIE 2001: 295.308; FIERRO 2013b: 7-42). Todo esto implica que, dado que tanto los materiales somáticos como los contenidos mentales cambian permanentemente, como las aguas que en el mismo río “fluyen distintas y distintas” (Heráclito, DK 22B12), la identidad individual se fundaría en último término en la actividad procreativa del amor que alimenta la μελέτη, es decir, en la “corriente erótica de deseo” que sostiene nuestra existencia a través del entrenamiento de la memoria.

El deseo por la inmortalidad como una existencia permanente en total identidad consigo misma, solo propia del dios²⁹ (207e), se revela entonces como la proyección en términos absolutos de esta identidad relativa y procreativa que es la única alcanzable desde nuestra naturaleza mortal. Solo el filósofo que se interna en los Misterios Mayores de la escalera amorosa podría quizá alcanzar en

27 NIKULIN (2015:59) también señala esta dimensión biológica a la vez que mental del ejercicio de la memoria que, como se apunta aquí, deriva a su vez de la actividad procreativa de *eros*.

28 Vid. OSTENFELD (1982: 207); ROWE (1998: ad 207a5-208b6).

29 παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον (“ser absolutamente siempre lo mismo como el dios”). Platón, *Banquete* 208a9-b1.

vida, a través del contacto “repentino” (ἐξαίφνης; 210e4) con lo bello en sí, absolutamente idéntico a sí mismo y *causa sui*, una inmortalidad similar a la del dios a través de una actividad mental exclusivamente noética, si bien solo “por un instante”³⁰. En este punto Aristóteles presenta un planteo similar al de su maestro: en efecto, incluso el hombre que logre acceder a la forma de “vida teórica” (βίος θεωρητικός), alcanza la “intelección de la intelección” (νόησις νοήσεως) solo “a veces” (πότε), mientras que el Dios la realiza, por su propia esencia, “siempre” (ἀεί) (cfr. Aristóteles, *Metafísica* XII 1072b).

En el *Banquete* entonces el amor, con su doble naturaleza carente y con recursos, se perpetúa por medio de su supervivencia “en otro” –ya sea un ejemplar de la misma especie o una creación cultural– y, a través de la continuidad personal, sobre todo gracias al ejercicio de la memoria por la que se replican los componentes mentales y, de algún modo también, corporales de un individuo. En este último sentido dicho mecanismo erótico-procreativo constituye así un modo de preservación, en términos relativos, de su identidad y se alimenta a su vez del sueño de una inmortalidad divina, es decir de una identidad absoluta que, como veremos, solo

quizá a través de un tipo especial de memoria –la ἀνάμνησις– podríamos parcialmente alcanzar.

2. La dupla ἔρως-ἀνάμνησις como estrategia para la identidad y la inmortalidad en el *Fedro*

Es en el *Fedro* donde hallamos la reformulación que podríamos calificar como más propiamente platónica respecto del enlace entre los temas que aquí nos ocupan, a saber, el planteamiento de la posibilidad de una reminiscencia de las Formas a través de un amor metafísico que nos da acceso, por otra parte, a una identidad e inmortalidad similar a la de los dioses.

Aquí nuevamente, la representación dramática cumple un rol fundamental en la introducción de la conexión entre el amor y la memoria en el diálogo. Así en el “Prólogo” (*Fedro* 227a-230e) la *mise-en-scène* nos presenta al personaje de Fedro caminando por la campiña ateniense para aprenderse de memoria un discurso, curiosamente, descalificador del amor y los amantes, que ha escuchado esa mañana en una clase magistral del orador Lisias cuyo texto lleva oculto bajo su manto. El fortuito encuentro con Sócrates cuando va a emprender su caminata campestre le da la idea de ensayar con él, sin que este lo sepa, el parlamento recién memorizado, dado que ambos comparten una misma pasión: el fanatismo por los discursos. Mas Sócrates descubre su ardid, lo obliga a leer direc-

30 Sobre cómo a través de los adverbios “instantáneamente” (ἐξαίφνης) y “esforzada/parcialmente” (μόγις) Platón marca los límites del conocimiento humano *vid.* STEINTHAL (1993: 99-105). Sobre los distintos tipos de inmortalidad en Platón *vid.* SEADLEY (2009: 309-328) y FIERRO (2001b: 23-43).

tamente el Discurso de Lisias (230e-234c) y a partir de allí lo conduce a una conversación reflexiva, básicamente sobre el amor y la retórica, en la que pondrá en práctica el modo de hablar y amar netamente filosófico.³¹ De este modo proporciona a Fedro un *φάρμακον* en un doble modo: en tanto la conversación funcionará como un antídoto para evitar en Fedro una repetición acrítica y cultivar un amor intenso pero indiscriminado y potencialmente dañino por cualquier discurso proveniente de alguien notorio, y también como un remedio para revisar en qué consiste la naturaleza de *ἔρω*.

Para captar gradualmente la atención de su interlocutor y conducirlo a una nueva comprensión, Sócrates primero pronuncia un Primer Discurso (237a-238c) de tono similar al de Lisias, pero donde acerca a Fedro a un mejor entendimiento de al menos una parte de la esencia de *ἔρω*; su aspecto “izquierdo” en tanto deseo desmesurado por el placer que proporciona la belleza física del amado. No obstante, posteriormente, desarrolla una larga retractación en la que defiende al amor como el mejor tipo de locura divina. Es en este Segundo Discurso (243e-257c) donde Sócrates hace referencia a una memoria muy particular, la *ἀνάμνησις* o “reminiscencia”. Para dar cuenta de ella recurre, en el contexto de un relato

mítico (como en *Fedón* 72e-77a y en *Menón* 80d-86c), a los supuestos de la inmortalidad del alma y de su mayor o menor contacto de esta con las Formas. Pero aquí se trata más específicamente de una visión “previa” del entramado eidético que explica más puntualmente la capacidad de toda alma humana para organizar conceptualmente la multiplicidad empírica, la cual, de lo contrario, se presentaría como un caos ininteligible.³² Leemos así en *Fedro* 249b5-c8:

Pues el alma que nunca ha visto la verdad no adoptará una configuración de este tipo [*i.e.* la forma humana]. Ya que un ser humano necesariamente comprende lo que se dice de acuerdo con la Forma (*κατ’ εἶδος λεγόμενον*), al partir de múltiples sensaciones y agruparlas en una unidad a través del razonamiento (*ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναρούμενον*). Y en esto consiste la reminiscencia (*ἀνάμνησις*) de aquellas cosas que nuestra alma una vez vio cuando, al viajar en compañía del dios y desdeñar las cosas que ahora decimos que son, asomó su cabeza hacia la verdadera realidad. Por ello es justo que únicamente la mente del filósofo adquiera alas (*δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφουδιάνοια*). Pues, gracias a la memoria (*μνήμη*), su mente está, en la medida de lo posible, siempre junto a aquellas cosas por proximidad a las cuales el dios es divino. Efectivamente, un hombre, al utilizar correctamente tales recor-

31 Se da, pues, aquí, a través de la intervención de Sócrates un pasaje de una “memoria acrítica” a una “memoria reflexiva” similar al que encontramos en la cadena de narradores del *Banquete*.

32 *Vid.* SCOTT (1987: 346-366) y MORAVCSIK (1994: 53-69) acerca de las similitudes de esta teoría platónica de la reminiscencia con el apriorismo kantiano. También n. 1 *supra*.

datorios (ὑπομνήμασιν) e iniciarse constantemente en los misterios perfectos, es el único que llega a ser verdaderamente perfecto (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται)³³.

Expresarse κατ' εἶδος puede significar de modo más estricto, organizar el discurso según las Formas o, en sentido más general, agrupar según "clases" conceptuales. En efecto, como es sabido, el término εἶδος, junto con ἰδέα, si bien es el que emplea Platón para referirse a las Formas metafísicas, también puede utilizarlos también de modo más amplio para referirse a los rasgos que comparten agrupamientos de todo tipo de entidades (237e, 253c, 265c)³⁴. En este pasaje el primer sentido predominaría sobre el segundo, pues remite en el contexto mítico al hecho de que todas las almas humanas han tenido (o intentado tener) una visión³⁵, si bien parcial, de la realidad

eidética antes de encarnar, mientras que en la Segunda Parte del diálogo predomina el segundo sentido en la formulación y descripción del método dialéctico. En cualquier caso, refiere a lo que nos capacita en tanto seres humanos a poder "rememorar", es decir, poder pensar y expresarnos a través de categorías universales, o, dicho de otro modo, a captar un rasgo común que la multiplicidad sensible exhibe de modo imperfecto, tal como el reconocimiento de lo igual en sí respecto a lo cual las cosas iguales "se quedan cortas" (*Fedón* 75a1-3). En tal sentido, como ha señalado acertadamente SCOTT (1987: 259-63), solo el filósofo ejercería la ἀνάμνησις en sentido estricto por ser el único capaz de "recordar", cabalmente si bien no completamente, el entramado eidético, es decir, de reconstruir activa y reflexivamente al menos secciones de la cartografía de lo real que respalda la multiplicidad empírica. Es en esta

33 Hay aquí un juego de palabras en griego irreproducible en castellano: τελεῖσθαι es "realizarse, consumarse, cumplirse" y, en ese sentido, "perfeccionarse", y también "ser iniciado en los misterios". El grado de ἀρετή en la condición humana depende de cuán capaces somos de rememorar la visión de las Formas, y esto constituye, a su vez, el modo más perfecto de iniciación.

34 Acerca de las características de las Formas, con el *Fedón* como texto de referencia, *vid.* ROSS (1986: 39-54); también GALLOP (1975: *ad Phd.* 65d4-e5). Sobre la vinculación en Platón y Aristóteles de las nociones de forma, realidad y función *vid.* BOERI (2012: 187-210).

35 El texto aparentemente se contradice pues, por un lado, en el primer ascenso al inicio del ciclo de diez mil años, unas pocas al-

mas no divinas, que serían identificables con las filosóficas, contemplan, parcialmente (*mógis*), el lugar supraceléstico, la mayoría de ellas, que serían identificables con las no filosóficas, pierden las almas y no llegan a esta visión. (πᾶσαι δὲ πολλὴν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται; 248b4-5), pero, por el otro, en 249e4-5, se afirma que "toda alma humana por naturaleza ha visto las cosas que son" (πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει θετέαται τὰ ὄντα). Esto se podría resolver, de acuerdo a lo que desarrollo en el cuerpo del texto, al distinguir una ἀνάμνησις en sentido laxo, en tanto el lenguaje es propio de todo ser humano, y, en sentido estricto la del filósofo, que realmente recuerda y, míticamente, ya habría llegado en tiempos primordiales a algún grado de contemplación de la realidad eidética.

última acepción que la “teoría de la reminiscencia” resulta más claramente homologable a la caracterización que se hace en la Segunda Parte del *Fedro* de la “dialéctica” como “el” método para enlazar correctamente los géneros y especies bajo los cuales se agrupa la diversidad de lo real (*Fedro* 265d3-266b1).³⁶

Ahora bien, tal como sugiere en 249b-c, en la medida en que “la mente del filósofo es la única que puede adquirir alas” (μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), la ἀνάμνησις en sentido estricto de la realidad eidética se aceleraría justamente a través de la intervención de ἔρως. La razón de ello es que la Forma de la belleza (a diferencia de las de la justicia o la moderación), al ser de inmediato reconocible en sus instancias particulares, aviva con rapidez el amor por ella y facilita su

evocación, especialmente en quien está enamorado³⁷. Así, en el caso del amante-filósofo, al captar con la vista la belleza física del amado, no solo se conmociona en cuerpo y alma, además, a través de esta experiencia, presente que el objeto de su loco amor es algo que trasciende los indudables encantos del hermoso joven, y, en algunos casos, incluso recuerda haber visto “antes” de encarnar en el σῶμα mortal, la belleza pura en su plenitud y esplendor³⁸. Esto aparece expresado en uno de los pasajes a su vez más hermosos y memorables del *Fedro*:

Así pues, tal como se dijo, toda alma humana por naturaleza ha contemplado la realidad. De lo contrario no hubiera ingresado en esta forma viviente [i.e. la forma humana]. Pero no es fácil para toda alma acordarse (ἀναμνησθεσθαι) de aquellas cosas [i.e. la visión directa de las Formas] a partir de las de aquí. [...] Efectivamente, quedan pocas almas que dispongan de suficiente memoria (τὸ τῆς μνήμης ἰκανῶς). Pero estas, cada vez que ven cierta semejanza de las cosas de allí, quedan fuera de sí y ya no son dueñas de sí mismas, pese a que ignoran qué es esta afección por no llegar a percibir las del todo. Ahora bien, de la justicia, de la moderación y de cuantas otras cosas que son pre-

36 La dialéctica designa para Platón en sentido amplio la habilidad de pensar y hablar correctamente lo que es, a través del entrelazamiento de lo uno y lo múltiple tanto en el pensamiento como en el lenguaje, en correspondencia con la estructura de lo real, a diferencia de la retórica tradicional que establece estas conexiones por pura convención y se desprende del compromiso con un referente objetivo (vid. DIXSAUT, 2001: 9; 103-132). Ahora bien, de modo más específico, la dialéctica es para Platón “el método ideal” para lograr dicha comprensión de lo real (ROBINSON, 1953: 66) y en el pasaje 265c y ss. del *Fedro* este arte es presentado como la definición de las entidades a través de la reunión y división de acuerdo con géneros y especies, pero, también, de modo más general, por medio de toda articulación apropiada de elementos múltiples en una unidad no sensible (una definición sintética, como dice DIXSAUT (2001: 118-119)).

37 La captación de la belleza facilita la captación intuitiva del fundamento de la real que complementa el trabajo reflexivo de la dialéctica. Vid. FIERRO (2019b: 138-174).

38 La belleza posee luminosidad (ἀύγη y, por ello, a diferencia de las otras Formas, es esplendorosa (λαμπρόν) y conserva esta irradiación (φέγγος) en sus imágenes. Sobre la concepción griega de la belleza vid. KONSTAN (2012: 133-148).

ciosas para las almas, no hay en los sí- miles de aquí irradiación alguna, sino que, con dificultad, por medio de instrumentos torpes,³⁹ y sumado a esto, tan solo unos pocos, al dirigirse a las imágenes de ellas, contemplan allí el género de lo imitado. Pero en aquel tiempo la belleza era esplendorosa a la vista, cuando, junto con el coro feliz –nosotros, a la zaga de Zeus,⁴⁰ otros, de algún otro de los dioses– vimos una visión y un espectáculo dichosos. [...] Todo ello por estar iniciados en revelaciones íntegras, absolutas, in- conmovibles y felices, alcanzar la iniciación final en la pura luminosidad, ser puros y no estar sepultados en esto que ahora llevamos alrededor y llamamos “cuerpo”, encadenados a él al modo de una ostra⁴¹ (249d4-250c6).

39 Estos ὄργανα –instrumentos– a través de los cuales percibimos las representaciones sensibles de Formas como la justicia o la moderación podrían ser las reglas de conducta codificadas, o bien los otros cuatro órganos de los sentidos, que son considerados inferiores a la vista, o bien instancias de Formas de la justicia o de la moderación, menos reconocibles que las de la Forma de la belleza.

40 Las almas filosóficas son las que siguen a Zeus (*Fedro* 259e1-5).

41 El σῶμα es σημα para el alma tanto en cuanto “tumba” como en cuanto “signo” de ella. Su comparación con la valva de una ostra que veda el acceso a la auténtica esencia del alma ocurre también en *República* 10.611c-612a. En el *Fedro*, esta concepción del cuerpo como ἐμπόδιον (“obstáculo”) se complementa con la de un cuerpo que puede transformarse, como en el caso de los dioses, en un ὄχημα (“vehículo”) de la actividad inteligente del alma. Esto último ocurriría parcialmente en el caso de nuestro cuerpo mortal, si bien queda abierta la posibilidad de la adquisición de un cuerpo óptimo en una existencia desencarnada. *Vid.* FIERRO (2013a: 27-50).

Asimismo, en el Segundo Discurso de Sócrates se profundiza y complejiza la relación entre la memoria, el amor, la inmortalidad y la identidad personal. En tal sentido se establece un vínculo entre inmortalidad y amor del siguiente modo. En primer término, a través de un argumento dialéctico, se establece que “toda alma” es inmortal por ser por naturaleza auto-motora de modo tal que no puede dejar de generar, en razón de su esencia, su propio movimiento eterno (245c5-246a2). A continuación, a través de la comparación del alma con un carro alado, se sugiere que las “alas” de ἔρωσ (246c1; d-3) son en definitiva la causa de este movimiento constante del alma que anima a todo viviente, ya sea mortal o inmortal⁴² (*vid.* FIERRO 2013a: 27-50; MOORE, 2014: 179-208).

Ahora bien, según la dirección resultante de ἔρωσ en cada alma, resultan distintas formas de inmortalidad, interpretables a su vez como distintos modos de hacer memoria y preservar

42 El tipo de configuración que puede tener el alma se explica por medio del símil del carro alado (donde, en el caso del alma humana, se retoma de modo simbólico la teoría tripartita del alma desarrollada en el libro IV de la *República*): el caballo negro representaría la parte apetitiva que engloba los deseos sensuales y pecuniarios; el caballo blanco, la parte irascible que es el impulso para confrontar lo real, triunfar y predominar; el auriga, lo λογιστικόν que calcula, reflexiona y busca la verdad. Pero se trata de un carro con “alas”, las cuales representan a ἔρωσ (246d6-8) como la fuerza resultante del modo en que se interrelacionan las tres fuentes principales de motivación del alma.

la identidad personal que podemos dividir en dos grandes grupos:

- a) La mayoría de las almas humanas que no son capaces en su existencia somatizada de recordar en sentido estricto el entramado eidético (si bien sí pueden, en tanto humanas, servirse automáticamente de él a fin de ordenar el caos de la multiplicidad sensorial), ni de reconocer y despertar al amor por lo bello en sí cuando se enamoran, solo alcanzan una mera supervivencia que se da a través de sucesivas encarnaciones en los cuerpos mortales que animan⁴³ En este caso, en términos similares a la teoría de la reencarnación en su versión oriental⁴⁴, habría que suponer que retienen

43 Estas son las almas humanas que, en el contexto mítico, cuando comienza el ciclo cósmico de diez mil años, antes de su primera reencarnación, sus alas del deseo son débiles y se quiebran sin llegar a contemplar las cosas en sí y la belleza resplandeciente antes de su primera encarnación en cuerpos mortales.

44 Los términos griegos correspondientes a “transmigración” y “reencarnación” –μετεμψύχωσις y παλιγγενεσία– recién aparecen en testimonios bastante posteriores a Platón: como Galeno (4.763) y el *Comentario a “De anima”* (27.18) de Alejandro de Afrodisia en el caso del primero; el *De esu carniū* 2.998c de Plutarco en el caso del segundo. La expresión que utiliza Platón en referencia al alma es πάλιν γίγνεσθαι en *Fedón* 73c y *Menón* 81b; en *Fedro* 246c4 la de “tomar” (λαβεῖν) un cuerpo terrestre y en 248d1 la de “ser implantada” (φυτεύσαι). Sobre la relación de la teoría de la reencarnación platónica con el orfismo y pitagorismo antiguo *vid.* BERNABÉ (2011: 97-114).

algún tipo de “memoria” de las impresiones sensoriales y de los apetitos y deseos que predominaron en su existencia anterior⁴⁵ y que su identidad a lo largo de las distintas transmigraciones consistiría en la reproducción de estos contenidos mentales en una nueva reconfiguración psicodinámica⁴⁶. Asimismo, puede conjeturarse que cada vez que se da su implantación en un cuerpo distinto esa identidad se habría de expresar necesariamente a través de los avatares de una existencia particular en coordenadas espacio-temporales específicas, con nuevos desafíos para traspasar los límites de la sensopercepción y de los apetitos sensibles que le impiden una autocomprensión de su esencia y su fundamento inteligible. Para estas almas una identidad noética similar a la del dios y, por lo tanto, una inmortalidad como la divina es entonces algo que potencialmente está ínsito en ellas pero que no llegan a desarrollar.

- b) Por otra parte, las almas humanas que llevan una vida filosófica alcanzan en su condición encarnada, como ya se explicó, una reme-

45 En tal sentido BROADIE (2001: 295-308) comenta que para Platón es el alma más bien la que elige un cuerpo en el cual realizar sus deseos y no a la inversa, es decir que la vida mental sea un emergente del cuerpo.

46 En tal sentido Platón está pensando en una “múltiple realizabilidad de lo mental” a diferencia de Aristóteles (cfr. *De anima* 407b12-27 y BOERI, 2010, n. 107).

moración más plena de la realidad eidética en general, y, en caso de enamorarse de un hermoso joven, de lo bello en sí en particular⁴⁷. Y así, al desarrollar en su parte racional el amor por la verdad, junto con cualidades noéticas similares a las de las almas divinas, desarrollan en tal sentido una identidad psíquica casi perfecta y similar a la de los dioses⁴⁸; de este modo

pueden esperar superar en algún momento la mera supervivencia transmigratoria escapando, al menos por un tiempo, del continuo ciclo de reencarnaciones⁴⁹. Ahora bien, con toda probabilidad las almas inmortales de los dioses (que en el símil se corresponden con los carros perfectamente alados cuyos caballos dóciles son conducidos por aurigas esclarecidos y firmes), representan la inteligencia que genera y ejecuta, de acuerdo con un conocimiento perfecto de las Formas, el movimiento regular y ordenado del universo y los cuerpos celestes (*vid.* HACKFORTH 1952: 74; FIERRO 2013a: 47-48) al tiempo que garantiza la continuidad ininterrumpida de la vida. Si ese es el caso, ser inmortal a la manera de los dioses (ya sea en nuestra existencia actual o en una supuesta vida *post-mortem*) no es otra cosa que asimilarnos a este accionar puramente noético y participar así de este movimiento racional cósmico, sumarnos a un ἔρκωσ alado que crea

47 Estas son las almas humanas que, en el contexto mítico, en estado desencarnado poseen alas del amor lo suficientemente poderosas como para espiar el lugar fuera del cielo y contemplar, aunque sea de modo parcial y esforzado (μόγις), las cosas en sí y, en especial, el fulgor de la belleza en su pureza, antes de su primera encarnación en cuerpo mortal. Este *éros* ascendente hacia lo bello en sí, remite claramente a la concepción del ἔρκωσ del *Banquete*, cuya máxima expresión es la de ser un *éros philósophos* que impulse al alma al recorrido de los distintos niveles de la *scala amoris* (*Banquete* 209e6-212a8).

48 En tal sentido Platón, si bien en el mito recurre a los dioses del panteón olímpico griego (Zeus encabeza la caravana divina, seguido por Ares, etc.), estos representan su concepción del dios, a saber, el paradigma de una mente con conocimiento perfecto y completo de las Formas de acuerdo al cual se ejecuta constante y regularmente una óptima conducción del movimiento cósmico. Así el “conocimiento de sí” que se propone como tarea Sócrates al inicio del diálogo (*Fedro*, 230) consiste, en términos de GRISWOLD (1986: 98) en descubrirse “*as part of a larger Whole, elements of which naturally attract and fulfill us when we understand them*”. Estos “elementos” no son, por supuesto, otra cosa que las Formas, las cuales constituyen la verdadera realidad y con cuyo contacto surge el verdadero conocimiento (*Fedro* 247d6-e2). Encontramos aquí un planteo similar al del tercer argumento de la inmortalidad del alma del

Fedón: a medida que el alma entra en contacto con lo inteligible que es siempre idéntico a sí mismo, como es el caso de la del filósofo, incrementa su propia estabilidad ontológica (*vid.* PAKALUK 2003: 89-115).

49 En el contexto del relato mítico se dice que las almas que adoptan tres veces consecutivas vidas filosóficas en su existencia encarnada, después de tres mil años (cada milenio incluye cien años de existencia encarnada más novecientos de existencia desencarnada), salen del ciclo de reencarnaciones y se suman a la caravana de los dioses hasta que se reinicie un nuevo ciclo de diez mil años, en el que todo vuelve a empezar.

continuamente el universo y lo conduce hacia lo mejor (*vid.* FIE-
RRO 2013a: 27-50)⁵⁰.

3. Conclusiones

Planteamos a modo de cierre un breve recorrido respecto a la conexión que, según hemos mostrado, se propone en estos textos platónicos entre amor y memoria, identidad e inmortalidad.

Como nos enseña la cadena de narradores que articula el *Banquete*, para recordar, para mantener algo

vivo en nuestra memoria es condición, ante todo, amar aquello que no queremos olvidar. Nuestra memoria es necesariamente frágil y fragmentada, pero la fuerza de ἔρωσ la robustece por inducir a la replicación y propagación de aquello que amamos y que, entonces, deseamos reproducir, aunque más no sea relatándolo una y otra vez, de modo mecánico y acrítico. Por otra parte, como le enseña Diotima a Sócrates y, junto con él, a los lectores, el amor, siempre a la búsqueda de aquello de lo que carece (a saber, lo bueno y lo bello), trabaja incesantemente para perpetuarse a través de la producción en la belleza de sus “criaturas”, entre las cuales sus “hijos espirituales” subsisten en mayor medida que los biológicos, precisamente porque son conservados como bienes culturales por la posteridad. El amor entonces es lo que mantiene la continuidad de la vida natural y social a través de su eficacia creadora que incentiva una reproducción “a través de otro” individuo en que se reedita la forma que lo constituye como tal, o bien, una supervivencia en las nuevas generaciones a través del recuerdo y recreación de los bienes culturales. Pero, además, no es otra que la fuerza de ἔρωσ la que impulsa la replicación, de acuerdo con una especie de memoria genética, de nuestros materiales somáticos y, asimismo, la de nuestros contenidos mentales y, sobre todo, la de nuestros conocimientos, a través, justamente, de un ejercicio memorioso que pone barreras al olvido. Nuestra identidad no reside entonces en otra cosa que en

50 Con respecto a la crítica a la escritura presentada a través de la historia de Teuth y Thamus (*Fedro* 274c5-275b2) el texto escrito operaría como un mero “recordatorio” (ὑπόμνησις) que puede favorecer la “falta de práctica de la memoria” (μνήμης ἀμελετησία) y favorecer el olvido (λήθη) al no proporciona por sí mismo saber. Para contrarrestar este efecto requiere que se lo utilice sabiamente a fin de activar la comprensión y el amor por la verdad en el alma propia y ajena a través de la generación en ella de discursos bellos en virtud de un buen y eficiente uso del λόγος (275c-277a). La mejor forma de escritura será entonces la que incite y colabore no con la repetición mecánica en forma oral del texto escrito, también ausente de comprensión, sino con la puesta en marcha de la discusión dialéctica, que conduzca, en términos de lo expuesto en el Segundo Discurso de Sócrates en términos míticos, a la reminiscencia lo más acabada posible de la cartografía de la real y, junto con ello, al mayor grado de identidad noética, que redundaría finalmente en una inmortalidad como la del dios. Por ello, si bien es cierto como sostiene HAVELOCK (1963: 276-311) que la escritura será lo que permita el surgimiento del pensamiento abstracto y propiamente filosófico en Platón, este no deja de marcar aquí sus limitaciones en relación con la discusión “en vivo”.

esta continua procreación psíquica y somática donde lo único que permanece a través de dicha renovación y la articula es el impulso engendrador de ἔρως que opera sin descanso en cada individuo viviente. Este anhelo humano, no obstante, apunta a algo que nos está, en principio, vedado: llegar a ser inmortal como el dios, en identidad absoluta consigo mismo. Solo en una repentina contemplación de lo bello en sí, en la que escapamos por un instante del flujo de la temporalidad y las limitaciones de nuestra existencia mortal, podríamos, quizás, experimentar en vida esta identidad/inmortalidad divina.

Será en el *Fedro* donde este sueño de escapar del olvido y de la muerte alcanza con Platón su formulación de máxima. En efecto, se habla allí de una memoria muy especial –la reminiscencia– que, activada, es capaz de reconstruir, aunque sea parcialmente, la visión perdida de la trama eidética que permanece oculta a la mayoría y sostiene el ámbito fenoménico. Y no hay incentivo mayor para despertar este recuerdo que enamorarse y recordar así el fulgor de la belleza pura al detectarla resplandeciente en el amado. Ello implica, en el caso del filósofo, que se sume con su amor a la verdad al ἔρως universal de las almas divinas y adquiera una identidad e inmortalidad similares a la que surge de la actividad noética ininterrumpida del dios. En tal sentido, mientras las almas no filosóficas, solo pueden esperar una identidad a través de la reproducción de sus contenidos psicosomáticos en la existencia actual y una reedición de

estos a través de diferentes configuraciones en sucesivas reencarnaciones, las almas filosóficas pueden en cambio lograr una identidad más estable que, gracias a las alas del deseo, se proyecta en una inmortalidad creadora, inteligente y sideral. En cualquier caso, nuestras esperanzas de preservación de algún tipo de identidad personal y acaso de inmortalidad se cifran, en último término, en ἔρως al alimentar con su actividad permanente y generatriz el ejercicio de la memoria.

Ediciones y traducciones

- BURNET I. (ed.) (1899-1906). *PLATONIS OPERA*. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- BURY, R. G. (ed.) (1932 [1909]). *The Symposium of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOERI, M. (trad.) (2010). *Aristóteles. Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue.
- DIELS H. & KRANZ W. (eds.) (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche.
- DOVER, K.J. (1980). *Plato's Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FIERRO, M.A. (en prensa). *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- GALLOP, D. (trad.) (1975). *Plato. Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- HACKFORTH, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROWE, C.J. (ed. y trad.) (1998). *Plato. Symposium*. Warminster. Aris & Phillips.

ROWE, C.J. (ed. y trad.) (2000 [1 1986]). *Plato*. Phaedrus. Warminster: Aris & Phillips.

Bibliografía citada

BERNABÉ, A. (2011). “La inmortalidad del alma y la transmigración” en BERNABÉ, A. *Platón y el orfismo: diálogos entre la religión y la filosofía*. Madrid: Abada; 98-115.

BOERI, M.D. (2012). “Forma, función y realidad en Platón y Aristóteles”: *Estudios públicos* 128; 187-210.

BOERI, M.D. (2016). “Éros y synousía en el Simposio” en M. TULLI y M. ERLER (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonium*. Sankt Augustin: Akademie Verlag; 362-370.

BROADIE, S. (2001). “Soul and body in Plato and Descartes”: *Proceedings of the Aristotelian Society* 101; 295-308.

CALAME, C. (1992). *Eros en la antigua Grecia*, trad. de E. Pérez Rodríguez. Madrid: Akal.

CHAPPELL, S.G. (2017). “Plato” en BERNECKER, S. y MICHAELIAN, K. (eds.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. London: Routledge; 385-395.

DELBRÜCK, M. (1971) “Aristotle-totletotlet” en J. MONOD y E. BOREK. (eds.). *Of Microbes and Life* New York: Columbia University Press; 50- 55.

Diccionario de la Real Academia Española (23ª Ed). (2014). Madrid: Real Academia Española (= DRAE).

DIXSAUT, M. (2001). *Les metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.

DORTER, K. (1969). “The Significance of the Speeches in Plato’s *Symposium*”: *Philosophy and Rhetoric*, 2 (4); 215-234.

EVANGELIOU, C. (1985). “Eros and immortality in the *Symposium* of Plato: *Diotima*”; 13, 200-211.

FERRARI, G.R.F. (1992). “Platonic Love” en R. KRAUT (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press; 248-276.

FIERRO, M.A. (2001a). “Narrar el verdadero amor” en V. JULIÁ (ed.), *Los antiguos griegos y su lengua*. Buenos Aires: Biblos; 23-38.

FIERRO, M.A. (2001b). “*Symp.* 212a2-7: Desire for the truth and desire for death and a god-like immortality”: *Méthexis* 14; 23-43.

FIERRO, M.A. (2006). “Platón y los privilegios de los amantes”: *Nova Tellus* 24/ 2; 170-195.

FIERRO, M.A. (2008). “La teoría platónica del éros en la *República*”: *Diánoia* 53. 60; 21-52.

FIERRO, M.A. (2010). “La concepción del éros universal en *Fedro*” en J. LABASTIDA & V. ARÉCHIGA (eds.), *Identidad y diferencia. Tomo 2: El pasado y el presente; Sección: Antigüedad y Medioevo*. Asociación Filosófica de México & Siglo XXI; 11-25

FIERRO, M.A. (2013a). “Two conceptions of the body in Plato’s *Phaedrus*” en G. BOYS-STONES, D. EL-MURR & C. GILL (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 27-50.

FIERRO, M.A. (2013b). “Alma encarnada - cuerpo amante en el *Fedón* de Platón” en L. BENÍTEZ GROBET & A. VELÁZQUEZ ZARAGOZA (eds.). *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica*. México D.F: Ediciones de La Torre; 7-42.

FIERRO, M.A. (2019a). “Amor carnal, amor platónico”: *Estudios de Filosofía* 59; 184-212.

- FIERRO, M.A. (2019b). "Amores locos. A propósito de la manía erótica en el Fedro": *Nuevo Itinerario* 14; 138-174.
- FIERRO, M.A. (2020). "Éros, el memorioso": *Revista de Psicología* 20/ 1; 1-13.
- FRIEDLÄNDER, P. (1969). *Plato 3: The Dialogues. Second and Third Periods*, trad. de H. Meyerhoff. London: Princeton University Press.
- GOULD, T. (1963). *Platonic Love*. London: Routledge.
- GRISWOLD, C. L., (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press.
- HACKFORTH, R. (1950): "Immortality in Plato's Symposium": *The Classical Review* 64; 43-45.
- HALPERIN, D. M. (1992). "Plato and the Erotics of Narrativity" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary volume*; 113-129.
- HAVELOCK, E.A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press.
- HORNSBY, R. (1956-57). "Significant Action in the Symposium". *Classical Journal* 52; 37-40.
- KAHN, Ch. (2006). "Plato on recollection" en Benson, H. (ed.), *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell; 119-132.
- KONSTAN, D. (2012). "El concepto de belleza en el mundo antiguo y su recepción en Occidente": *Nova Tellus*, 30/ 1; 133-148.
- LASERRE, F. (1944). "ἑρωτικοὶ λόγοι": *Museum Helveticum* 1; 169-178.
- LEDESMA, F. (2016: 99-102). "Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón": *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 10.14; 71-82.
- LIZANO, M. (2005: 99-102). "Inmortalidad en el Simposio de Platón": *Hypnos* 14: 71-82.
- LUCE, J.V. (1952). "Immortality in Plato's Symposium: a Reply": *The Classical Review* 66; 137-141.
- MOORE, Ch. (2014). "Arguing for the Immortality of the Soul in the Palinode of the Phaedrus": *Philosophy & Rhetoric*, 47.2; 179-208
- MORAVCSIK, J. (1994). "Learning as recollection" en J.M. Day (ed.). *Plato's Meno in Focus*. London-New York: Routledge; 53-69.
- NATORP, P. (2004). *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism. First English Translation of Paul Natorp's "Platos Ideenlehre" from 1903/1921* [editado por V. Politis]. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- NIGHTINGALE, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIKULIN, D. (2015). "Memory in Ancient Philosophy" en *Memory: a History*, Oxford: Oxford University Press; 3-34.
- NUSSBAUM, M. (2001 [1986]). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSTENFELD, E.N. (1987). *Ancient Greek Philosophy and the Body-Mind Debate*. Dinamarca: Aarhus University Press.
- PAKALUK, M. (2003). "Degrees of Separation in the Phaedo": *Phronesis*, 48.2; 89-115
- REALE, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. cast. de R. Ruis y P. Salva. Barcelona: Herder.
- ROBINSON. R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSS, D. (1986). *La teoría de las Ideas de Platón* [trad. J.L. Díez Arias]. Madrid: Cátedra.

- SCOTT, D. (1987). "Platonic Anamnesis Revisited". *Classical Quarterly* 37/ 2; 346-366.
- SEADLEY, L. (1999). "The Ideal of Godlikeness" en G. Fine (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press; 309-328.
- SOARES, L. (2009). "Estudio preliminar: La erótica platónica en perspectiva" en Mársico, C. (trad.). *Platón*. Banquete. Buenos Aires: Miluno; 13-128.
- STEINTHAL, H. (1993). "Mógis und *exaíphnes*: Platon über die Grenzen des Erkennens" en NEUMEISTER, C. (ed.) *Antike Texte in Forschung und Schule. Festschrift für W. Heilman zum 65. Geburtstag*; Frankfurt: Diesterweg; 99-105.
- VIVEKANANDA, S. (2010). "Aforismos sobre yoga de Patanjali" en Vivekananda, S. *Raya Yoga* [trad. de S. Vijoyananda]. Buenos Aires: Kier; 147-259.

Recibido: 12-08-2021
Evaluado: 11-09-2021
Aceptado: 13-09-2021

