

SOBRE LA NATURALEZA DEL ÉROS PLATÓNICO: ¿DAÍMON O THEÓS?¹

María Angélica Fierro

Universidad de Buenos Aires - CONICET

msmariangelica@gmail.com

RESUMEN

Mientras que en *Banquete* Platón presenta a Éros como un *daímon metaxý*, i.e. como una divinidad intermedia e intermediaria entre dioses y hombres, en *Fedro* lo caracteriza, en cambio, como un *theós* —un dios. Procuraremos mostrar aquí que esto no implica, sin embargo, un cambio doctrinal substancial sino que se trata de dos aproximaciones distintas pero complementarias respecto a la verdadera naturaleza de Éros. Según el *Fedro*, si bien *éros* puede permanecer en una expresión puramente física, sin desarrollar su aspecto divino, es posible también que, debido al intenso deseo sexual por el bello muchachito, el amante recuerde la Forma de la belleza y crezcan en él las alas del Éros divino. Pero únicamente los dioses nunca pierden las alas de sus almas y están regularmente en pleno contacto con las Formas. Las almas humanas deben adquirirlas, y aun así, con riesgo a perderlas, quedando entonces en un lugar “intermedio” —*metaxý*— como el Éros de *Banquete*.

PALABRAS CLAVE:

Éros, daímon, theós, metaxý, Fedro, Banquete.

ABSTRACT

Although in the *Symposium* Plato describes *Erôs* as a *daimôn-metaxy*, i.e. as an intermediate and intermediary divinity between gods and men, in the *Phaedrus* it is said that *Erôs* is a *theos* —a god. I will try to show that these different descriptions do not imply a substantial change of mind but work as two complementary views about the true nature of *Erôs*. According to the *Phaedrus*, although *erôs* can remain just at a physical level and not develop its divine power, it is also possible that, thanks to the same intense, sexual desire for the beautiful boy, the lover recollects the Form of beauty and so grows divine *Erôs*'s wings. However, only the gods never lose their wings and so are in regular, full contact with the Forms. The human souls need to acquire the wings and even so take the risk of losing them; they are then in an intermediate state —*metaxy*— like *Erôs* in the *Symposium*.

KEYWORDS:

Erôs, daimôn, theos, metaxy, Phaedrus, Symposium.

¹ Las traducciones de los textos de Platón son propias según la edición de Burnet (1901). En el resto de los textos griegos mencionados sigo las ediciones del *TLG* e indico, cuando corresponde, el autor de la traducción. Las abreviaturas de las obras se dan según el *LSJ*. Agradezco a los árbitros ciegos de este artículo por sus útiles y constructivos comentarios.

SOBRE LA NATURALEZA DEL ÉROS PLATÓNICO: ¿DAÍMON O THEÓS?

El tratamiento problemático del amor —éros— que se desarrolla en la primera parte del *Fedro* culmina en la palinodia del Segundo Discurso de Sócrates (*Phaedr.* 244a-257a), en la cual, en contraposición a la censura del amor que se realiza en los dos discursos precedentes —el de Lisias/*Fedro* (*Phaedr.* 230e-234c) y el Primer Discurso de Sócrates (*Phaedr.* 237b-241d)—, se lo declara un “dios” (*theós*; 242d), hijo de Afrodita. En tal sentido Platón se alinea con la caracterización de la tradición que encontramos en Hesíodo (*Th.* 120-122) y Parménides (28B13), quienes ubican a Éros entre los primeros dioses.² Esta caracterización del *Fedro* contrasta con la propuesta sobre la naturaleza del amor del Discurso de Sócrates/Diotima del *Banquete* (*Smp.* 201d-212b), puesto que allí se describe a Éros como un *daímon metaxý*, es decir, un “intermedio-intermediario” entre dioses y los hombres, y tan solo acólito de Afrodita, por haber sido concebido por la Necesidad y el Recurso en el festín divino en celebración del natalicio de la diosa (*Smp.* 203b-204c).³

Dicha disidencia resulta notoria, puesto que ambos diálogos platónicos están dedicados en gran medida a ofrecer, entre otras

² Todos los discursos anteriores al de Sócrates, en cambio, asumen que Éros es un dios, tal como anuncia Erixímaco al proponer su alabanza como tema en *Smp.* 177a; en el caso del de Fedro sigue aún más de cerca a Parménides al sostener que es el “el dios más antiguo” (*cf. Smp.* 178b; también 177a).

³ Por ser *éros* experimentado como una fuerza actuante desde afuera, los griegos —y entre ellos Platón— lo consideraban no solo como una emoción —éros— sino asimismo como una divinidad —Éros—, retratada artísticamente como un joven alado, quien eventualmente arroja flechas amorosas a sus víctimas. Por este motivo no es siempre claro diferenciar en el texto platónico entre una y otra perspectiva, sumado a que en la escritura de la época no había una distinción entre mayúsculas y minúsculas. En este trabajo hemos utilizado *éros* cuando nos estamos refiriendo más propiamente a la emoción y Éros cuando se trata del “dios” (*theós*) o la “divinidad” (*daímon*). Conscientes de la complejidad semántica del término (véase n. 5 *infra*) hemos utilizado en la mayoría de los casos directamente el término griego, si bien a veces adoptamos la traducción más habitual de “amor” y “Amor”, respectivamente.

cosas, una visión innovadora sobre el amor⁴—particularmente del propio de la relación homoerótica entre el *erastés* y el *paidiká*—⁵

⁴ No obstante, no solo en estas dos obras aborda Platón del tema del amor. Especialmente en el *Lisis*, tomando como punto de partida experiencial la *philia*—la cual para un griego refería todo tipo de cariño, y por ello también a veces de modo eufemístico a la pasión erótica, tal como la que experimenta allí Hipotales por Lisis (*Ly.* 204b-205d)— se anticipan muchas de las tesis fundamentales del *Banquete* respecto al sujeto y objeto de deseo a través de una discusión que, si bien es aporética, no deja por eso de ser constructiva (véase Kahn, 1996, pp. 264-267 sobre el carácter proléptico del *Lisis* en relación con *Banquete*). Respecto al objeto de deseo, en varias ocasiones se sugiere que es lo bello y lo bueno (*Ly.* 214d; 215a; 216d; 220b; 222c), si bien su referencia permanece “elusiva” (*liparós*; *Ly.* 216c) y no hay referencias a su condición ontológica sino que se lo describe en términos formales como “lo amado en primer término” (*hó estin prôton philon*; *Ly.* 219c7-5; 220b1-7). En cuanto al sujeto de deseo, se lo caracteriza como lo que por no ser “ni malo ni bueno” desea lo bueno (*Ly.* 216c), y es, por lo tanto, un *metaxý* entre lo bueno y lo malo (*Ly.* 220d), en clara coincidencia con la caracterización que se hace de *É/éros* en el Discurso de Sócrates/Diotima del *Banquete* (véase *infra* pp. 11-20). También otras páginas de Platón, como el comienzo del *Cármides* (154b-d; 155c-d) dan muestra de la importancia que él otorga a la intensidad de la experiencia de la atracción sexual que embarga a Sócrates, junto con el resto de los presentes, por el bello *Cármides*, como motivadora en su caso del inicio de una búsqueda filosófica conjunta.

⁵ La discusión sobre *éros* tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* tiene como marco de referencia la relación homoerótica, que era habitual en la élite intelectual ateniense. Según los códigos de esta, un hombre mayor y avezado —el amante o *erastés*— cortejaba a un agraciado y talentoso jovencito —el amado o *erómenos*, también llamado *paidiká*— y le ofrecía, a cambio de los favores sexuales del muchachito, su guía para alcanzar la “perfección” o *areté*, es decir, el éxito individual y público según la concepción griega más corriente. El *éros* era experimentado por el amante, quien podía buscar la compañía e intentar conquistar al jovencito de diversos modos, mientras que del púber se esperaba que, aunque eventualmente “gratificara” sexualmente (*charizesthai*) a su cortejante, solo le correspondiera con un sentimiento de “cariño” —*philia*—. El modo en que debía conducirse la relación entre amante y amado era motivo de legislación, discusión y preocupación en la sociedad ateniense, dado que podía afectar para bien o para mal al *paidiká* como futuro ciudadano ateniense adulto. El punto fundamental era que el muchachito no quedara rebajado a una posición de sojuzgamiento que lo descalificara como sujeto capaz de ejercer sus derechos en la *pólis*. Para una descripción *in extenso* de la relación homoerótica en Grecia antigua véase la fundamental obra de Dover (1978, *passim*) y, más recientemente, el libro sobre el erotismo en general de Kilmer (1993, *passim*). En relación con la significación educativa de la relación *erastés-erómenos* puede mencionarse la todavía útil reseña de Marrou (1985, pp. 46-57). En cuanto a las consecuencias políticas del modo en que se conducía la relación homoerótica véase Dover (1978, pp. 19-41), Foucault (1982, pp. 172-208) y Davidson (1997, pp. 250-277).

respecto a lo cristalizado en el conglomerado cultural de la época.⁶ Asimismo, en ambas obras Platón se sirve de una estrategia similar para seducir y conducir a una posible audiencia no-filosófica a la ardua senda de la filosofía y, a su vez, hacer guiños a quienes ya la hayan emprendido. Para ello, por un lado, reconstruye magistralmente con su genio literario expresiones representativas de las vivencias y consideraciones habituales de la experiencia de enamoramiento⁷ y de los aportes que podrían hacer las disciplinas más reconocidas del momento⁸ para utilizarlos como

⁶ En el contexto cultural de Platón *éros* refiere a la emoción que se experimenta en el estado de enamoramiento (véase Dover, 1982, p. 1). Los testimonios literarios de la tradición dan cuenta de la intensidad que implicaba este estado —a diferencia del mero deseo o apetito (*epithymía*) (cf. DK 84B7)—, de su fijación obsesiva y enferma en el objeto amoroso y capacidad destructiva —cf. Eur. *Hip.* 27-28, 38-40, 1304; S. *Ant.* 793-794. Hes. *Th.* 120-122; Sapph. Fr. 31—, junto con su potencialidad como fuerza benéfica a nivel político —cf. Ar. *Lys.* 550-554— e incluso cosmológico (cf. Hes. *Th.* 120-122). Tanto en *Banquete* como en *Fedro* Platón propone una transformación de *éros* en la fuerza existencial que conduce la vida humana, especialmente como “amor por la verdad” o *philosophía*, pero que se expresa primariamente en el enamoramiento.

⁷ Tanto el Discurso de Lisias/*Fedro* (230e-234c) como el Primer Discurso de Sócrates (237b-241d) en el *Fedro* dan cuenta, si bien de modo crítico, de las circunstancias y avatares propios del estado de enamoramiento. Asimismo no parece tener otra cosa en mente el interlocutor de Apolodoro al comienzo del *Banquete* al quizá aludir jocosamente a su órgano viril cuando lo llama *Phalereús* (172a; Stokes, 1993) y preguntar por los *erotikoi lógoi* que se pronunciaron en la fiesta de Agatón. Por otra parte, particularmente los discursos de Pausanias (180c-185c) y Aristófanes (189c-193e) y las confesiones de Alcibiades en el suyo (215a-222b) refieren sin ambages a las vicisitudes de la pasión erótica. Ahora bien, Platón no se sirve de esta experiencia tan solo porque constituye un punto de partida admisible desde el sentido de común para luego hacer su propia contrapropuesta sino porque considera que el enamoramiento es una vía privilegiada para descubrir nuestra condición humana de sujetos carentes y deseantes y predispone, por ello, a que *éros*, bien conducido, comience a expandir sus alas hacia la búsqueda de la verdad. Al respecto véase Fierro (2006, pp. 170-195).

⁸ Los discursos anteriores al de Sócrates en el *Banquete* funcionan, entre otras cosas, como posibles respuestas sobre la naturaleza del amor que podían brindar expertos en disciplinas o instituciones prestigiosas del momento, tales como la retórica representada por el Discurso de Fedro, la pederastia por el de Pausanias, la medicina por el de Erixímaco, la comedia por el de Aristófanes y la tragedia por el de Agatón. En el *Fedro* el Discurso de Lisias constituye a lo largo del texto el ejemplo de lo que podrían decir sobre el amor y la retórica los intelectuales del momento.

punto de partida con los cuales se identifique el no iniciado en la filosofía y que contienen algunos elementos verdaderos sobre la naturaleza del amor; por el otro, una vez atrapado el receptor en la magia de su teatro filosófico, subvierte radicalmente este punto de vista usual para ofrecer una explicación inusitada de qué es el auténtico amor —para él la mejor explicación posible al mismo tiempo que retóricamente más convincente⁹—, la cual es metafísica por fundarse en último término en la atracción del alma hacia la Forma de la Belleza, teológica por proponer como paradigma teórico-práctico de este amor al dios, tal como él lo concibe (véase Sedley, 1999, pp. 309-328; Drefcinski, 2014, pp. 411-427), y ético-política, puesto que conduciría en el plano de la acción individual y comunitaria a que cada uno actúe, al reorientar del mejor modo posible su fuerza erótica,¹⁰ a guisa de los dioses-astros conductores inteligentes y justos del universo.¹¹

Entre los comentaristas la gran mayoría se limita a señalar este punto de divergencia respecto a las concepciones de éros en cuanto en el *Banquete* se lo considera un *daímon* y en el *Fedro* un

⁹ La explicación de É/éros que da Platón en ambos diálogos podría asimilarse, a grandes rasgos, a su propio “método por hipótesis” (*Phaed.* 99d-102a), según el cual se ha de procurar construir la mejor explicación posible ascendiendo a principios cada vez más generales y postulando, en último término, la existencia de las Formas, en este caso de la Forma de Belleza. En tal sentido, su explicación puede calificarse de “metafísica”. Al mismo tiempo, el hecho de que el acceso a la verdad se realice exclusivamente a través de la dialéctica, ya se la entienda como este ascenso hacia un último principio característico de los diálogos de madurez o como el método de reunión y división de los de vejez, no implica renunciar a los artilugios de la retórica sino, por el contrario, servirse magistralmente de ellos para conducir al otro hacia la verdad (cf. *Phaedr.* 260d; véase North, 1991, pp. 201-219 y Murray, 1988, pp. 279-289; contra Vallejo Campos, 2002, pp. 23-44), tal como hace Sócrates con Fedro en el *Fedro*, Sócrates con sus prestigiosos compañeros de fiesta en el *Banquete* y Platón con sus lectores (sobre este último punto véase Rowe, 2007, *passim*).

¹⁰ Sobre cómo a través del plan de educación primaria y de los estudios matemático-dialécticos de *República* se procura el máximo desarrollo de la fuerza erótica de cada individuo —y con ello de la *pólis* toda— en la dirección de la búsqueda de la sabiduría véase Fierro (2008, pp. 21-52).

¹¹ Sobre este último punto véase *infra*, pp. 28-29.

dios.¹² Solo unos pocos sugieren que esta caracterización diversa en ambos textos no implicaría una disidencia fundamental sino tan solo una diferencia de perspectiva en cada una de ellas,¹³ para cuya construcción Platón procedería con la flexibilidad propia de la cultura griega a fin de adaptar cualquier historia mítica al tema de explicación en cuestión (véase Rowe, 1999, p. 166). Nos proponemos aquí profundizar esta última línea de interpretación y mostrar que en realidad, si apreciamos de modo integral el análisis de éros propuesto en el *Fedro*, este no resulta incompatible sino complementario a lo dicho en *Banquete*. En el caso del *Fedro*, el éros “izquierdo”, puramente físico, permanece en el plano terrestre y mortal, sin desarrollar su aspecto divino (*Phaedr.* 265e-266b); si, en cambio, el intenso deseo sexual por el bello muchachito motiva al amante a recordar la Forma de la belleza, comienzan a crecer en él las alas del Eros divino y trascendente que impulsa el vuelo del alma hacia el plano eidético (*Phaedr.* 249d). Pero únicamente en quienes nunca pierden las alas —los dioses— y están regularmente en contacto con las Formas alcanza el Éros alado su plena realización, su condición de *theós* (*Phdr.* 247a-c). Por el contrario, en el caso de las almas humanas, dado que necesitan adquirirlas, y aun así corren siempre el riesgo de perderlas, quedan en un lugar “intermedio” / “intermediario” —*metaxý*—, similar al del Éros del *Banquete*. Por lo tanto, el Amor, en su expresión más acabada, es un dios, pero en el caso de las almas no-divinas el reto es adquirir tal condición, la cual solo algunas de ellas logran de modo parcial en su forma de vida encarnada y, quizá, de modo más pleno en su existencia *post mortem*, en la cual parecerían poder convertirse en *daímones*, si bien no en *theoi*.¹⁴ Con otras palabras,

¹² Véase Yunis, 2011: *Phaedr.* 242d; Poratti, 2012: *Phaedr.* 242d; Velardi, 2006: 170, n. 108; Robin, 1954, p. 27, n. 3.

¹³ Esta es la propuesta fundamentalmente de Hackforth (1952, p. 55), a quien siguen De Vries (1968, *ad loc.*); Vicaire (1995, p. 94, n. 3); Crespo y Santa Cruz (2007, p. 102, n. 250).

¹⁴ Cf. *Phaedr.* 247b; véase McGibbon (1964, p. 62) y Bluck (1958, p. 157).

en nuestra forma de existencia actual el *éros* del filósofo logra hacer crecer sus alas, pero no lo suficientemente poderosas como para elevarse, sin obstáculos y en forma permanente, hacia “la llanura de la verdad”, es decir, para alcanzar un conocimiento pleno y estable de las Formas como ocurre en el caso de los dioses (*cf. Phaedr.* 247b-e). Su condición es, pues, equiparable a la del *Éros-dáimon* del *Banquete*, ubicado a medio camino entre lo divino y lo mortal, y fundamentalmente *philosophos*. Esto vale tanto para el amante-filósofo, quien recibe la locura erótica de los dioses, como para su amado, que la adquiere a través de su asociación con el amante. Por otra parte, el *Éros* alado y perfecto que garantiza el estado de sabiduría no implica necesariamente la anulación de su estructura “carencia-recurso” de *Banquete* sino, más bien, la seguridad y eficiencia de una permanente satisfacción a través de un contacto regular con la realidad eidética, como es el caso de los carros alados de los astros-dioses, los cuales avistan sin problema y periódicamente el *hyperouránios tópos*.

De acuerdo con esta interpretación propuesta desarrollaremos nuestra exposición en tres partes. En primer término haremos una presentación sintética de la condición de *Éros* como *daímon-metaxý* en *Banquete* y su equiparación con la condición del filósofo en contraposición a los dioses, caracterizados como no-deseantes en cuanto poseedores de la *sophía*. A continuación mostraremos cómo el *Éros* alado del *Fedro* es un *theós* en cuanto ideal regulativo que puede alcanzar solo parcialmente el filósofo, quien se mantiene, por lo tanto, en un plano intermedio y en una función intermediaria como en *Banquete*. En tercer lugar, sugeriremos al cierre en qué sentido el conocimiento de la dimensión eidética de la realidad —ya sea de modo parcial en el caso de los hombres filósofos, o completa y permanente en el caso de los dioses— no implica en el *Fedro*, necesariamente, la anulación de la condición a la vez carente y expeditiva de *Éros* con que se lo caracteriza en *Banquete*.

1. ÉROS DAÍMON: SU CONDICIÓN *METAXÝ* Y FILOSÓFICA EN *BANQUETE*¹⁵

Como es sabido, uno de los propósitos fundamentales del *Banquete* de Platón es exponer una teoría innovadora respecto del éros, de algún modo a través de todos los discursos que allí se presentan,¹⁶ pero más explícitamente en el Discurso de Sócrates/Diotima (201d-212b), cuya primera parte tiene por objetivo establecer *tís estin ho Éros* (201d9). Allí, a fin de responder a esta pregunta, se desarrollan los siguientes pasos argumentativos en 201d-204c:

- a) *Eros* es *metaxý* a la manera de la *orthè dóxa* (201e-202b).
- b) *Eros* es *metaxý*, pues es un *daímon* (202a-b).

¹⁵ La reconstrucción de la noción de *metaxý* aplicada a Éros en cuanto *daímon-philósophos* en *Banquete* es una versión ampliada y modificada de nuestros desarrollos en Fierro (2007, pp. 249-254), sobre todo en lo que respecta al término *daímon*.

¹⁶ Como representante extremo de esta posición puede citarse a Soares (2009, pp. 60-61), para quien la perspectiva teórica de cada discurso encierra un núcleo parcial de verdad sobre la noción de éros, y no se puede sostener taxativamente una de ellas en desmedro de las otras. Los discursos anteriores al de Sócrates/Diotima no son meramente ornamentales, ni tampoco piezas magistralmente diseñadas por Platón con el solo propósito de criticar y competir con prácticas y disciplinas que se disputaban la hegemonía de la verdad, si bien estos objetivos también están en su mira (véase Nightingale, 1995, pp. 93-132). Su inclusión obedece, más bien, a su intención de seducir y convertir a la filosofía justamente a quienes se resisten a reconocer su condición de sujetos deseantes y, en último término, de buscadores de la verdad, y apela para esto, del modo más atrayente posible, a lo que aceptarían en principio como verdadero y les resulta experiencialmente cercano para conducirlos, sin que lo noten, a plantearse el desafío de su titánica propuesta filosófica que se despliega explícitamente en el Discurso de Sócrates/Diotima en el *Banquete* y en la palinodia de Sócrates en el *Fedro*, si bien subyace a la construcción total de cada texto (véase nn. 7 y 8 *supra*; sobre la función del élenchos de Sócrates a Agatón (*Smp.* 199c-201d), replicado en el diálogo de Diotima con Sócrates (*Smp.* 201d-212b), de revisar las falsas creencias y/o creencias no examinadas sobre el amor y promover el despertar del éros filosófico a través de la conciencia de la propia ignorancia véase Fierro (2015, pp. 93-108). Al tiempo que Platón intenta que el texto cumpla esta misión con los profanos ofrece a su vez claves que solo podrá entender quien ya se haya iniciado en la vida filosófica, quizá incluso participando de disertaciones “orales” en las que habría expuesto sus “doctrinas no escritas” sobre los principios últimos de la realidad —el Uno (el Bien) y la Díada (la materia)—, tal como propone Reale en su interpretación del *Banquete* como “un juego de máscaras” (véase Reale, 2004, *passim*).

- c) *Eros* es *metaxý* por ser al mismo tiempo carente y con recursos, según se desprende del Mito del Nacimiento (203a-e).
- d) *Eros* es *metaxý* por ser *philósophos* y amar la sabiduría, a diferencia del necio (*amathés*) y de los dioses sabios (204a-c).

Analizaremos aquí qué implicaciones adquiere el carácter *metaxý* atribuido a *Éros* a través de la relación que se establece con los distintos conceptos mencionados en a)-d). En tal sentido mostraremos que si bien el significado habitual del término *metaxý* en Platón, aun restringiéndolo a su uso filosófico, es el de “intermedio”, en el *Banquete* plasma el significado de *metaxý* como “intermediario” gracias a relacionarlo en el contexto, con base en las posibilidades semánticas del propio término, con los términos *daímon* y *philósophos*, los cuales refieren ambos a la acción de intermediación entre el plano humano y el divino. En cuanto a la vinculación que sugiere el texto entre el *Éros philósophos* y *tò orthá doxázein*, es cierto que en los dos casos se trata de un estatus epistémico “intermedio” —*metaxý*—, pues se carece, a diferencia de la *epistéme* y la *sophía*, del conocimiento del fundamento (*lógos*), el cual, en último término, es la Forma de Belleza. No obstante, *Éros*, por ser anhelo de sabiduría, es distinto de la mera *dóxa* correcta —estado epistémico en el que, aun en casual contacto con la verdad, el deseo por esta puede estar ausente—. *Éros* resulta ser entonces un “intermediario” y, en tanto *daímon*, no solo se encuentra “entre” lo mortal y lo divino, sino que conecta ambas dimensiones, particularmente a través de la búsqueda la sabiduría, es decir, de la práctica de la *philosophía*.

1.1 *Metaxý* como “intermedio” en Platón

Si bien la coincidencia semántica de los dos componentes del término *metaxý* —a saber, *méta* y *xún*— parecería estar en la noción de “asociación”, su significado original y prevaleciente es, no obstante, el de “entre” de *méta*, a veces con el más preciso de “entre dos”. La idea de asociación —fundamentalmente de cualidades

opuestas— aparece posteriormente y de manera derivada,¹⁷ y está en gran medida ligada a la necesidad de encontrar un lenguaje filosófico apropiado para describir determinados aspectos de la realidad.

En este último sentido, con la vista puesta en el *Banquete*, se suele considerar que Platón es quien acuña para el término *metaxý* la noción de “intermediario”, la cual es de vital importancia para la resolución de uno de los problemas fundamentales de su metafísica: el de la *méthexis* o participación, pero en este caso no de las cosas sensibles respecto de las Formas, sino el de la comunicación del hombre con el plano inteligible a través de una vida focalizada en el “amor por la sabiduría” o la *philosophía*. No obstante, el significado más frecuente de este término en la obra platónica es el habitual de “intermedio” —es decir, lo que está en el medio en el espacio o en el tiempo—, sin que esto dote a lo *metaxý* de una capacidad de vinculación de ambos ámbitos. Esto ocurre no solo en los usos representativos en la obra platónica del significado que se le daba comúnmente a este vocablo en griego,¹⁸ sino también en pasajes donde Platón realiza tratamientos específicamente filosóficos.¹⁹

¹⁷ Sobre este punto véase Chantraine, *u. v. metà y xún* y *LSJ u. v. metaxý*.

¹⁸ Para algunos ejemplos representativos en la obra platónica del significado que se le daba comúnmente a *metaxý* en griego, es decir, el de “intermedio”, en el sentido de lo que está en el medio en el espacio o el tiempo (*cf. Crm.* 155c; *Phaed.* 58c; *R.* 393b y 394b).

¹⁹ Hablamos de “uso filosófico del lenguaje” cuando el autor deliberadamente se aparta del significado de una palabra o una frase en la vida cotidiana y la utiliza para describir en términos generales ya las características de las entidades que constituyen la realidad, ya el posible fundamento metafísico de esta, ya el conocimiento, ya el sentido de la vida humana o del cosmos. Tal es el caso de: *Phaed.* 71a-b, donde *metaxý* se utiliza para referirse a procesos “entre” el pasaje de una cosa a su contrario; *Thaet.* 188a, donde se refiere a procesos cognitivos que se encuentran “entre” el olvido y el aprendizaje; *Prm.* 157a, cuando se reflexiona sobre lo que llega a ser “entre” algunos tipos de movimiento y reposo. En el caso de Renaut (2014, pp. 121-138), distingue tres sentidos de *metaxý* en Platón: a) como intervalo entre dos límites; b) como posición media entre dos extremos; c) como un paso hacia un polo distinto y positivo (este último sería para él el caso del Éros-*metaxý* del *Banquete*).

Un primer paso en la nueva carga semántica que Platón le ha de otorgar a este término en *Banquete* puede encontrarse en *Grg.*467e-468a, donde *metaxý* adquiere un valor sustantivo, dado que los estados o entidades que se ubicaban “entre” dos posiciones (sentido espacial) o dos momentos (sentido temporal) son considerados “entidades intermedias”. Esto está indicado gramaticalmente por el hecho de que *metaxý* aparece substantivado a través de los artículos *tó/tá* o el indefinido *ti*.²⁰ Estas entidades intermedias combinan muchas veces, pero no siempre, cualidades contrarias que pertenecen a los polos entre los cuales se ubican.

Esto trae como consecuencia que lo que es *metaxý*, en cuanto combina cualidades opuestas, puede convertirse en un opuesto o en el otro. Este es el caso de *Prt.*346d, donde se dice que hay un intermedio —si bien la terminología allí usada no es *tà metaxý* sino *tà mésa*— entre el negro y el blanco, es decir, el gris: el predominio de uno u otro aspecto polar permite pasar al extremo opuesto. Esto es probablemente lo que posibilita semánticamente que Platón añada al término *metaxý* la noción de vinculación que se formula principalmente en *Banquete* y que es fundamental en la caracterización de *éros* como *daímon-philósophos*.

²⁰ Así, en *Grg.*467e-468a se habla de algo (*ti*) que es intermedio (*metaxý*) entre lo bueno y lo malo y que no es ni bueno ni malo porque a veces participa del bien, a veces del mal y a veces de ninguno de los dos. Los ejemplos dados son actividades (estar sentado, caminar, comer, navegar) pero también seres (piedras). Aparece dos veces el artículo *tà* substantivando *metaxý* (*Grg.*468a5-6). Aunque estos *tà metaxú* pueden ser medios para alcanzar el bien, como explicita el propio texto, no poseen ellos mismos un impulso natural hacia el bien: el sujeto que busca esos medios para conseguir el bien sería en todo caso el portador de un impulso tal; en cambio, *Éros* —que es *metaxý* en cuanto “intermediario” y no simple “intermedio”— es él mismo impulso hacia lo bello y lo bueno.

1.2 Éros como *daímon-metaxý* en *Banquete*: “intermedio” e intermediario”

En el caso del *Banquete*, el término *metaxý* tiene indudablemente un valor sustantivo, dado que:

- a) Aparece referido a una entidad —Éros—;
- b) en 202a2 y 202b4 se utiliza la expresión *ti metaxý*, en la que el pronombre indefinido atribuye a lo calificado un indudable carácter sustantivo.

En primer término, la naturaleza *metaxý* de esta entidad, Éros, está relacionada con el hecho de ser un “intermedio” en cuanto, como le hace admitir Diotima a Sócrates: “no es bueno, ni bello, pero no creas que por eso es feo y malo, sino algo intermedio (*ti metaxý*) entre las dos cosas” (*Smp.* 202b).

Pero a continuación Diotima agrega que es “algo intermedio (*tis metaxý*) entre lo mortal y lo inmortal” (202d) y, por ello, no es un “dios” (*theós*), sino un *daímon*. Este es, como veremos, un paso argumentativo fundamental para atribuir a Eros una capacidad “intermediadora” entre ambos ámbitos con base en su naturaleza intermedia, para lo cual Platón se apoya principalmente en una franja del espectro semántico del término *daímon*.

La etimología de *daímon* remonta al verbo *daíomai*, que significa ‘repartir, dividir, asignar’ (véase Chantraine, *u.v. daímon*). El significado primero de este término es entonces el de ‘potencia divina’ o ‘divinidad’, que es al mismo tiempo ‘destino’, dado que refiere a lo que nos es asignado a cada uno a través de esta fuerza divina y que el hombre experimenta como algo oscuro e inaprensible, que solo puede registrar cuando se le manifiesta a través de las acciones que el *daímon* le hace realizar (*cf.* Hom. *II.1.222*). Esta relación con el mundo humano es lo que hace que este término tenga generalmente una carga antropológica junto con su referencia a lo divino, a diferencia del término *theós*.

En el caso de Homero refiere a veces a determinado dios o diosa pero al que no se hace una mención directa (*cf.* Hom. *II.1.222*;

3.420); en cambio, *theós* refiere siempre a uno o una claramente identificable.²¹ *Daímon* aparece así más bien aplicado a una potencia divina ‘que no se puede o no se quiere nombrar’ (Chantraine, *u.v. daímon*), puesto que se trata de una expresión del destino que misteriosamente actúa en la vida de los hombres (*cf.* Hom. *Od.* 5.396; 10.84) y por cuyo carácter indeterminado el hombre vive su intervención como la de una fuerza oculta,²² si bien en Homero todavía no necesariamente nefasta.

Es en la poesía antigua y en la tragedia donde los *daímones* son espíritus malignos que extravían el entendimiento del hombre y lo conducen a su ruina —áte—. Así, en Esquilo la intervención de los *daímones* como espíritus perversos es el modo en que se explica cómo el sujeto mismo ha sido arrastrado a una acción terrible, aunque en realidad todo ocurra por decreto de la “justicia cósmica” que gobierna por encima de los hombres (*cf.* A. *Per.*601 y *Ag.*1342). Un sentido similar encontramos en Eurípides (*cf.* *Med.*122-130; *Hip.*241; *Ion* 1374-5), si bien con los matices de una concepción del mundo y del hombre diferente, en la cual el mayor interés está en brindar una explicación más netamente psicológica de las acciones humanas. Por una especie de extensión del concepto, otros males acaecidos al hombre, como el hambre y la peste, son también considerados como *daímones* (*cf.* S. *ER* 28).

Los *daímones* son asimismo seres que determinaban total o parcialmente el destino de un hombre desde que nace hasta que muere, pero aquí en un sentido más personal, como una suerte de “espíritu consejero” (*cf.* Hes. *Erga*314; Phoc. Fr.15; Thgn.

²¹ En algunos casos ambos términos pueden tener un sentido sinonímico cuando se los utiliza para hablar de “el dios” en general, tal como ocurre en Hom. *Il.*17.98: “Cuando en contra de la deidad (*pròs daímona*) un hombre desea luchar con uno al que el dios honra (*hón ke theòs timá*), pronto rueda sobre él una gran calamidad”. El uso de *daímon* se debe a que nuevamente lo divino es enfocado allí como voluntad que se impone en la vida del hombre.

²² Por esa razón Hdt.I.III. encontramos la expresión *katà daímona* como equivalente a *katà týchen*: el destino es vivido como “azar” porque el hombre no puede conocerlo.

161-166; Pi. P.5.122), tal como sería utilizado posteriormente el término *genius* en latín. Con este último significado aparece en mitos escatológicos en la obra de Platón, en los que el *daímon* actúa como un espíritu que acompaña a las almas en su existencia *post mortem* (cf. *Phaed.*107e y en *R.*10.617d-e).

Nos interesa particularmente detenernos en los atributos de los *daímones* según Hes. *Erga*121-125, donde se los caracteriza como divinidades menores, intermedias e intermediadoras entre dioses y hombres, es decir, en forma similar a la presentación de Platón en *Smp.*202e-203a. En esta obra Hesíodo narra la creación por los dioses de sucesivos tipos de razas humanas, de creciente decadencia (106-201) en cuanto se alejan más y más de una condición similar a la divina. En primer término, la raza áurea, en la cual los mortales pasaban sus días felices, como los dioses, y morían sin padecimientos, como en un sueño; luego, la raza argétea, de vida más corta, penosa, impía y violenta; a continuación, la raza bronceínea, de naturaleza aún más belicosa y furibunda; una cuarta raza de semidioses y héroes, a quienes también la guerra acarrió funesta suerte, pero que habitan desde su muerte en las islas de los Bienaventurados; finalmente, la raza de hierro —nuestra forma de existencia actual—, en la que predominan el dolor, la fatiga y la angustia. Ahora bien, en el caso de la primera generación de hombres, los de la raza de oro, se afirma sobre ellos que, tras ser sepultados por la tierra, son considerados:

... démones benignos, terrenales,
 protectores de los mortales (*phýlakes thnetôn anthrópon*),
 [que vigilan las sentencias y malas acciones,
 yendo y viniendo envueltos en niebla,
 por todos los rincones de la tierra]²³
 y dispensadores de riquezas (*ploutodótai*);
 pues también obtuvieron esta prerrogativa real
 (*Erga* 121-125; trad. Pérez Jiménez y Martínez Díez)

²³ En su traducción Pérez Jiménez y Martínez Díez (1979) atetizan estos versos, de acuerdo con la edición oxoniense de Solmsen (1970) que siguen, pero de todos modos los traducen, si bien marcando la atetización.

De acuerdo con este pasaje se desprende que estos *daímones* son:

- a) Divinidades inferiores, surgidos de hombres pero que corresponden a la raza humana superior de origen divino,²⁴ y combinan, por ello, en cierta medida atributos humanos y divinos.
- b) Se encuentran en un espacio entre la tierra que habitan los mortales y la morada de los dioses y son ellos mismos inmortales, según se sugiere en *Erga* 252-5.
- c) Proporcionan bienes, vigilancia y protección a los hombres y, en tal sentido, median entre unos y otros.

Hesíodo retoma así la concepción original de que el *daímon* es lo divino en cuanto actuante en lo humano, en conexión con un destino asignado (cf. *Erga* 214), y, a su vez, destaca su condición de divinidad inferior que actúa, aunque no lo exprese en estos términos, como intermedia e intermediaria.²⁵

Daímon, entonces, en la tradición cultural griega refiere a la presencia de lo divino en el hombre en cuanto determina su destino, de consecuencias no necesariamente pero a menudo destructivas para este, y pudiendo tener o no un carácter más marcadamente personal. Por ubicarse en un punto de intersección entre el mundo humano y el divino es por lo que también son pensados como divinidades intermedias e intermediarias entre ambos planos. El término tiene, por otra parte, una cierta indeterminación respecto de esta fuerza divina que nombra.

Al describir en *Banquete* a Éros como un *daímon-metaxý* Platón está recuperando para la filosofía la creencia popular en los *daímones* (véase Robin, 1908, p. 110), pero sobre todo en el sentido

²⁴ Todas las razas humanas son de origen divino, pero esta es claramente considerada como la mejor y más próxima a los dioses inmortales (Cf. Hes. *Erga* 109-110).

²⁵ Timotin (2012, p. 32) entiende que en este pasaje de Hesíodo se entrecruzan dos tradiciones de la cultura griega respecto de los *daímones*: la de ser dispensadores de bienes, en cuanto *ploutodótai*, y la de ser espíritus vengadores, en cuanto *phýlakes thnetôn anthrópon*.

que encontramos en la obra hesiódica de enlazar el plano divino y el humano.²⁶ Así, en 200d-e se pasa de la afirmación de que el Amor es “algo intermedio (*metaxý*) entre lo mortal y lo inmortal” (202d) a que es “un gran *daímon* [...] porque todo lo *daimónion* es un intermediario entre dios y mortal (*metaxý theoù kai thnetoù*)” (202e) y que, en cuanto tal, tiene el siguiente poder (*dýnamis*):

Al interpretar y transmitir a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses —de los unos, las súplicas y sacrificios; de los otros, los mandatos y las retribuciones por los sacrificios— y al estar en el medio de ambos (*en mésoi òn amphotéron*) los completa de modo que el todo queda enlazado consigo. [...] Y el dios no se mezcla con el hombre sino que, a través de este *daímon*, tienen los dioses comunicación y conversación (*he homilía kai he diálektos*) con los hombres, tanto cuando están despiertos como dormidos. [...] Por cierto estos *daímones* son muchos y de muchas procedencias, y uno de ellos, sin dudas, es Amor. (*Smp.* 202e-203a)

Éros, que ya ha sido caracterizado como “algo intermedio” (*ti metaxý*) por no ser ni bueno ni bello, pero tampoco feo y malo (*Smp.* 202b), en cuanto *daímon* se ubica en una zona intermedia (*metaxý*) entre lo humano y lo divino y, a su vez, esto le permite vincular ambos planos y actuar como un “intermediario” (*metaxý*). Así, como lo expresara ya Robin,²⁷ se da una síntesis de cualidades

²⁶ Timotin (2012, pp. 37-46; 82) destaca cómo Platón recupera de la tradición solo los aspectos positivos del *daímon* para el Éros *metaxý* de *Banquete* en la medida que destaca su capacidad de acercar al hombre a lo divino, sobre todo a través de la práctica de la filosofía, pero sin suprimir por ello sus connotaciones religiosas. En tal sentido señala la importancia de la tradición por la cual *daímon* se utiliza para referirse a un hombre que ha alcanzado la condición divina, tal como ocurre, por ejemplo, en Empédocles (cf. DK 112, 115, 146; Timotin, 2012, pp. 32-33).

²⁷ Robin (1908, p. 108) no tematiza la resemantización que tendría que tener aquí el término *metaxý* a fin de llegar a esta conclusión sino que directamente relaciona la capacidad vinculadora de Éros con su carácter de *daímon*. Podemos señalar, por otra parte, que esta capacidad unificadora es además destacada por Platón al decir que Éros “por estar en el medio de ambos [dioses y hombres] completa de modo que une al todo consigo mismo” (*Smp.* 202e5. Cf. también *Grg.* 507e-508a).

contrarias en *Éros* —una naturaleza sintética— que le posibilita la conexión de ámbitos que se hallan separados y lo dota de una naturaleza intermediadora.²⁸

1.3 *Éros* como *philosophos*

A través del Mito del Nacimiento de *Éros* (*Smp.* 203b-204c) se especifica aún más que este *daímon* posee una naturaleza “carente-expeditiva”, y en tal sentido, “híbrida” e intermediaria (*metaxy*), la cual alcanza su máxima expresión en su condición de *philosophos*. De acuerdo con esta bella historia, fruto de la inventiva platónica, *Éros*, por ser hijo de la Necesidad y el Recurso, reúne características contrapuestas: por un lado, es “duro, flaco, descalzo, sin hogar, sentándose siempre en el piso y acostándose desnudo junto a las puertas y a la intemperie en los caminos y por tener la naturaleza de su madre, inseparable de la carencia”; por el otro, “acechador de los bellos y los buenos, siendo valiente, audaz, impetuoso, cazador temible, siempre urdiendo recursos y deseoso de comprensión, ingenioso, filosofando toda su vida, terrible hechicero, encantador y sofista” de acuerdo con la naturaleza de su padre (*Smp.* 203b-c). Con otras palabras, la estructura de *éros* implica una falta constitutiva aunada a una capacidad de satisfacerla, si bien solo temporariamente, pues se verá obligado a restituir sin cesar su objeto de deseo (*Smp.* 203d-e).

Por otra parte, si bien esta constitución “carente-expeditiva” de *Éros* se manifiesta en todo sujeto deseante, se expresa de modo especial en el hecho de ser filósofo de por vida (*philosophôn dià pantòs toû bíou*; *Smp.* 204b). Pero es en *Smp.* 203e donde se desa-

²⁸ También Reale (2004, pp. 175-193) destaca la función mediadora de *Éros* gracias a su carácter “intermedio” (*metaxy*), la cual compara con la condición del alma en el *Timeo*, cuya condición se basa en una “cifra intermedia” en la que se combinan proporcionalmente los opuestos de lo Indivisible y lo Divisible a nivel vertical y los opuestos de lo Idéntico y lo Diverso junto con el Ser a nivel horizontal y gracias a la cual le es posible vincularse tanto con el ámbito sensible como con el inteligible (pp. 190-191).

rolla de modo más específico que, por su posición intermedia e intermediaria (*metaxy*) entre dioses y hombres, no solo se encuentra por ello “entre” —*en mésoi*— la sabiduría y la ignorancia (*Smp.* 204b4-8), sino que es además, al ser consciente de su no saber, un “amante de la sabiduría” (*philó-sophos*), un perseguidor de la verdad. Leemos así en *Smp.* 204a-b

[Es necesario] que el Amor sea filósofo (*philósophon*) y, por ser filósofo (*philósophon*), sea un intermediario entre sabio e ignorante (*metaxý êinai sophoû kai amathoûs*).

Como vemos en el pasaje, la condición filosófica de Éros se diferencia tanto del ignorante (*amathés*), en el sentido del necio, quien supone ser conocedor sin serlo, como de los dioses (*hoi theoi*), quienes al ser sabios nada les falta, especialmente la más bella de las cosas, la sabiduría, y son por ello felices. La *philosophía*, así caracterizada, no es tampoco exactamente equiparable a la “opinión correcta” (*orthé dóxa*), que ha sido el primer ejemplo dado para presentar el concepto de *metaxy* (201e-202b). Por un lado, la opinión correcta, al tratarse de un estado cognitivo que se ubica “entre la sabiduría y la ignorancia” (*ti metaxù sophías kai amathías*) por acertar con lo que es, como la sabiduría y a diferencia de la *amathía* puede incluso considerársela un estado propedéutico para el desarrollo de la actividad filosófica (véase Rowe, 2003, pp. 57-68). Pero, por otro lado, por no poder proporcionar una explicación (*lógon*) se asemeja al estado epistémico de ignorancia²⁹ y, a diferencia de lo que le ocurre al filósofo, no implica

²⁹ “¿O desconoces acaso que existe algo intermedio entre saber e ignorancia (*ti metaxý sophías kai amathías*)? ¿No sabes, dijo, que el opinar con corrección (*tò orthá doxázein*) pero sin poder dar razón de ello no es saber (pues no podría ser saber algo privado de razón) ni tampoco ignorancia (pues no puede ser ignorancia lo que de algún modo entra en contacto con lo real)? Existe entonces por cierto algo de este tipo, la recta opinión, un intermedio entre saber e ignorancia (*metaxý phronéseos kai amathías*)” (*Smp.*202a).

necesariamente ni el registro de la carencia del conocimiento del fundamento ni tampoco el impulso de ir en su búsqueda.³⁰

Una descripción de las acciones (érga) propias de éros en general, de acuerdo con su naturaleza (*Smp.* 204c-209e), sirve de antesala en el Discurso de Sócrates/Diotima a la exposición de cómo éros se despliega cabalmente como anhelo de sabiduría a través del recorrido de la *scala amoris* (*Smp.* 201a-212a).

Para ello se redefine, en primer término, el objeto de deseo (*Smp.* 204c-206a): decir que alguien desea lo bello, es lo mismo que afirmar que desea lo bueno (*Smp.* 204e). Esto permite el paso argumentativo subsiguiente de que *todos* los seres humanos somos amantes, puesto que todos deseamos lo bueno —y no solo aquellos a quienes habitualmente denominaríamos como tales—, y de que nuestra existencia está determinada por el tipo de objeto al que el éros de cada uno fundamentalmente se orienta: los bienes materiales; los ejercicios físicos; la sabiduría (*Smp.* 205a-d). No obstante, la posesión permanente de lo bueno, *i.e.* la felicidad, y con ello la inmortalidad, como condición de esta permanente posesión, es solo asequible a los dioses y está vedada a éros por su condición esencialmente carente. Por tal motivo solo le es posible poseer lo bueno e inmortalizarse a través del “procrear y dar a luz”, es decir, reproduciendo permanentemente su objeto y trascendiendo a través de la creación de otro ser, ya sea a través de la generación biológica “según el cuerpo”, o de la cultural “según el alma”, que constituye una forma más alta de procreación (*Smp.* 206a-209e). Vemos entonces que es a través de esta supervivencia vicaria que logra con la constante producción en la belleza que éros funciona como un vínculo —un *metaxý*— entre lo mortal y lo inmortal.

³⁰ No obstante, la *dóxa* correcta mencionada en este pasaje de *Banquete* es un estado epistémico más cercano al de la *philosophía* que el de la mera *dóxa* de *R.* 5.473e-484d, la cual puede ser verdadera o falsa y es considerada como *metaxý*, pero solo en el sentido de “intermedio” por ocuparse solo de los particulares bellos, y así situarse entre la *agnoía* —la ignorancia que apunta al no-ser— y la *philosophía*, cuyo objeto es la Forma de la belleza y la sabiduría.

No obstante, solo en el camino hacia la sabiduría, *i.e.* la *philo-sophía*, éros nos vincula de modo cada vez más creciente y pleno posible con lo eterno, divino e inmortal (la Forma de belleza en este caso), tal como se describe en el ascenso erótico. Efectivamente, en cada estadio del ascenso hacia lo bello en sí se amplía no solo nuestra comprensión de la belleza sino también se extiende nuestro amor a distintos niveles ontológicos (*Smp.* 210a-d), hasta quizá incluso alcanzar la captación de la belleza pura, desinstanciada, eterna, idéntica a sí misma, divina, la cual, al tiempo que la descubrimos como fundamento de la hermosura de todas las cosas bellas, nos proporciona auténtica satisfacción de nuestro anhelo (*Smp.* 210e-211b). No obstante, incluso en este caso, no queda por ello cancelada la actividad procreativa de éros, es decir, su carencia y su capacidad expeditiva, solo que a partir de ese momento esta procreación será de auténtica *areté*, es decir, de una existencia conformada por una sumatoria de producción de actos excelentes en forma constante y sostenida gracias a este conocimiento alcanzado (*Smp.* 212a). Con otras palabras, si bien el amante de la sabiduría adquiere a este nivel una familiaridad con esta realidad permanente, no pierde por ello éros su naturaleza “intermedio-intermediaria” —no deja de ser un *daímon*—, solo que ahora tiene la capacidad de establecer una vinculación firme con lo divino. Es a lo sumo después de la muerte —una de las interpretaciones posibles de *hypárchei theophilei genésthai kai ...athanátoi* (*Smp.* 212a)³¹— cuando el filósofo, transformado en “amigo de los dioses”, podría alcanzar otro tipo de inmortalidad, que implique ya no una procreación de este conocimiento teórico-práctico, sino una posesión de este, como es el caso de los dioses.

³¹ Al respecto Luce (1952, p. 139) propone la distinción en *Banquete* entre “inmortalidad en la eternidad”, que sería “una vida diferente y de mayor jerarquía” con fundamento en las Formas, y la “inmortalidad en el tiempo”, que sería la vida que se perpetúa a través de la procreación de la prole. Véase también Cornford (1950, pp. 75-76) y Fierro (2001, pp. 23-43).

2. *ÉROS THEÓS O TI THEÏON: ÉROS ALADO Y EROS*
EMPLUMADO EN EL *FEDRO*

Si bien en el Fedro Sócrates con su Primer Discurso (Phaedr. 237b-241d) se suma —supuestamente con mejores argumentos y conceptos (Phaedr. 234c-237b)— a la retractación del amante lisíaco en razón de los efectos negativos de la pasión amorosa desarrollada antes en el Discurso de Fedro (Phaedr. 230e-234c), emprende posteriormente un Segundo Discurso (Phaedr. 244a-257b) a fin de limpiar con sus palabras cualquier impiedad cometida antes contra Éros, quien es presentado ahora como un “gran dios”. Leemos así en los preámbulos de la palinodia socrática (Phdr. 242d-e):

S.: ¿Entonces qué? ¿No consideras que el Amor es hijo de Afrodita y un dios (Érota Aphrodítes kai theón)?

F.: Así se dice al menos (*gê*).

S.: No algo dicho por Lisias, por cierto, ni por tu discurso, el cual fue pronunciado a través de mi boca, subyugada por tu pócima.³² Pero si fuese el Amor, como de hecho es, un dios o algo divino (theós é ti theïon ho Éros), no puede ser nada malo; pero los discursos de recién hablaban acerca de él como si fuera algo de ese tipo.

Si atendemos a este pasaje, vemos que, en apariencia en contraste con lo visto en Banquete, Éros es aquí un theós, si bien en las últimas líneas se presenta esto matizado al establecerse la alternativa “un dios o algo divino” y, por otra parte, Fedro no parece estar muy convencido de concederle esto a Sócrates.³³ Esta

³² Se retoma aquí la idea del discurso como *phármakon* presentada en el Prólogo (Phaedr. 230d) y que será tema principal de la crítica a la escritura al final del diálogo (Phaedr. 274e).

³³ Véase Yunis (2011: *ad loc.*). Como señala Ryan (2012: *ad loc.*), la actitud aquí reticente de Fedro, marcada por el *gê* limitativo, de reconocer a Éros como dios contrasta con su entusiasmo de *Smp.* 177a-b respecto a componer alabanzas en honor a

modulación no es casual y probablemente apunta a la compleja caracterización de éros que Sócrates ha de realizar acto seguido a través del famoso Mito del Carro Alado (*Phaedr.* 246a-257a), que comprende la mayor parte de su palinodia.

A través de este relato Platón sintetiza e integra imaginativamente muchos elementos nucleares de su filosofía, entre otros, de sus modelos antropológicos presentados en otros diálogos —principalmente en *República*, *Banquete* y *Fedón*—, los cuales no podrían ser desarrollados y reunidos aquí sin evitar largas digresiones (cf. *Phaedr.* 246a-b).³⁴ Así, con la descripción de la forma del alma a través del ícono de un carro guiado por un auriga, arrastrado por caballos e impulsado por alas recoge, por una parte, la teoría del alma tripartita del libro 4 de *República* —retomada en gran medida en los libros 8 y 9— del siguiente modo: el caballo negro representaría la parte apetitiva o *epithymetikón*; el caballo blanco simbolizaría la parte irascible o *thymoeidés*, es decir, la parte con lo que se siente enojo y que puede ser descrita como la agresividad³⁵ en el sentido de la fuerza para confrontar lo real (*R.*2.375a11-b2); el auriga personificaría lo racional o *logistikón*. Pero, además, el símil incorpora otro ingrediente: las “alas” que simbolizan al éros que hace ascender el carruaje hacia lo divino: “El poder (*dýnamis*) del ala (*pteroú*) consiste por naturaleza en transportar hacia arriba lo pesado, elevándose por donde habita la raza de los dioses” (*Phaedr.*246d).

El alma resulta entonces ser esencialmente un *quantum* de energía erótica que si bien puede tomar distintos cauces, ideal-

este dios olvidado.

³⁴ El discurso mítico tiene en la filosofía platónica la función de expresar o bien lo que no es susceptible de ser formulado como *lógos*, o bien lo que no puede ser al momento objeto de una exposición argumentativa (véase Szlezák, 1999, pp. 73-75). Esta última función puede combinarse, como ocurre aquí, con otra: la de poder amalgamar a través de él elementos provenientes de distintos contextos, tal como es en este caso la relación entre las partes del alma y el éros.

³⁵ *R.*4.439e3; 9.5 .

mente debería fluir principalmente hacia la sabiduría (cf. R.6.485) y propulsar su elevación hacia el plano eidético, a la manera de la *scala amoris* del *Banquete*. Ahora bien, lo que ha de notarse es que en el *Fedro* este es el caso únicamente en lo que respecta a las alas de Éros que mueven a las almas de los dioses, las cuales son representadas aquí como carros alados cuyos aurigas conducen sin resistencia a sus caballos —ambos blancos y de noble progenie—, tal como leemos en 246a-b:

En efecto, que se asemeje el alma a la capacidad combinada y connatural³⁶ de un auriga y de una yunta³⁷ de caballos alados (*hypoptérou zeúgos te kai henióchou*).³⁸ Así pues, los caballos y

³⁶ El calificativo *symphýtoi* —“connatural”— aplicado al alma intenta subrayar su unidad pese a la tripartición. La fuerza unificadora es precisamente el *éros* que en el mejor de los casos —el de los dioses— fluye conjuntamente en dirección a la verdad; en cambio en el nuestro se presenta una puja de fuerzas desiderativas representada a través del conflicto entre los distintos aspectos o partes del alma.

³⁷ El término *zeúgos* —“yunta”— significa (a) ‘el conjunto de bestias que tira del carro’, en general dos, si bien pueden ser más de dos; (b) ‘carro tirado por bestias’, pudiendo estos ser dos o más de dos (véase también *LSJ u.v. zeúgos*; véase Hackforth, 1952: *ad loc.*). Es más probable que aquí tenga el sentido a) (véase Griswold, 1986, n. 28), pues pocas líneas después Sócrates se va a referir a *synorís* (246b), lo cual designa una “pareja de corceles” que puede o no incluir el carro. Posteriormente en *Phaedr.* 246e se hará referencia al “carro” (*hárma*) de los dioses, palabra que podía referir: (a) al carro, especialmente el carro de guerra; (b) al carro acoplado a los caballos; o (c) al equipo completo de los caballos con el carro. En *Phaedr.* 247b se utiliza el término más amplio *óchema* —“vehículo”—. El concepto fundamental es que el conjunto de caballos y carro conducido por el auriga constituye un puro “vehículo” —*óchema*— en el caso de los dioses (*Phaedr.* 247b), puesto que las partes del alma lo utilizan tan solo para la expresión de movimientos inteligentes dirigidos por el Éros alado, a diferencia de las almas no-divinas, donde el cuerpo puede funcionar de obstáculo (véase Fierro, 2013, pp. 27-50).

³⁸ Si aceptamos la interpretación tradicional de que el auriga representa la razón y los caballos las partes irracionales del alma, como en la teoría del alma tripartita de *República*, y también que cada aspecto del alma está impulsado por sus respectivos deseos, la capacidad (*dýnamis*) resultante es el *éros* o corriente de deseo que domina la vida de ese individuo. En el caso de este Segundo Discurso de Sócrates en el *Fedro*, por ser una palinodia o retractación al dios Éros, la referencia más explícita es a su expresión “alada”, es decir, al deseo que eleva al alma hacia la verdad, si bien puede emerger un *éros* de dirección contraria que atrae al alma hacia lo corruptible y mortal. *Hypoptérou* —“alado”— podría referirse a la yunta de caballos, concebidos entonces

aurigas de los dioses son todos ellos buenos y de buena estirpe,³⁹ pero la situación de los restantes seres se presenta mezclada.

En consonancia con esto se establece también en *Phaedr.* 246c que únicamente los dioses tienen un alma “alada y perfecta”. En cambio, las almas no-divinas —como las de los seres humanos, representadas por un carro alado de similares características pero desequilibrado por el díscolo caballo negro— “pierden las plumas”, y es por eso que se precipitan a la unión con un cuerpo mortal (con lo cual se incorpora la descripción del Fedón en la que el ser humano es concebido como un compuesto *sôma-psyché*).

Toda alma está al cuidado de todo lo inanimado, y viaja alrededor del universo, adoptando en distintos momentos distintas formas. Así pues, cuando es perfecta y alada (*teléa kai epteroméne*), atraviesa las alturas y administra todo el universo. En cambio, [el alma] que ha perdido las plumas (*he pteroppúesasa*) es transportada hasta que se aferra a algo sólido donde se establece, tomando posesión de un cuerpo terrestre que parece moverse a

a la manera de un Pegaso, pero también al auriga; podría pensarse que todas las posibilidades son correctas, puesto que, según el mito, el alma será descrita como siendo *toda* alada (*Phaedr.* 251b). El carro tirado por caballos era el medio de transporte más potente de la época (véase Yunis, 2011: *ad loc.*). El iniciado del Poema de Parménides también es transportado en un carro (*hárma*) empujado por yeguas hacia la morada de la diosa (*cf.* DK 1, 5 y 21).

³⁹ En el caso de las almas divinas, sus “caballos” o aspectos irracionales son siempre buenas y dóciles a la conducción por parte del “auriga”, es decir, de la razón. Debido a esto, en ellas las alas de *éros* se despliegan poderosas y las remontan regularmente hacia la verdad. El alma del dios constituye así el modelo de un alma unificada sin conflictos entre sus distintos aspectos, el cual es el estado psíquico al que, con más o menos éxito, el alma humana puede aspirar a asemejarse. (Sobre la *homoiosis theotí cf. Thaet.* 176a-b véase Annas, 1998, pp. 52-71, para quien es un modo en el que Platón se refiere a la justicia del alma como condición necesaria y suficiente de la felicidad; en el caso de Sedley (1999, pp. 309-328), lo relaciona con el dios como paradigma del ejercicio pleno de la actividad contemplativa; por su parte, Drefcinsk (2014, pp. 411-427) propone que la imitación del dios supone la perfección de la actividad contemplativa combinada con la de la acción moral tanto como ideal de vida para nuestra forma de existencia actual como para escapar del ciclo de las reencarnaciones después de la muerte).

sí mismo debido a la capacidad de aquella.⁴⁰ Y el conjunto es llamado ‘viviente’, al ensamblarse cuerpo y alma sólidamente, y adquiere la denominación de ‘mortal’. (Phdr. 246b-c)

A continuación el texto describe justamente el contraste entre “la vida de los dioses”, quienes con las potentes alas de sus carros alcanzan sin problema y regularmente la visión del hyperouránios tópos para continuar sus trayectorias por el interior del cielo, y, por otro lado, las almas no-divinas, donde están incluidas las almas humanas. Estas últimas únicamente logran, si es que lo hacen, espiar a duras penas y parcialmente (mógis) la llanura de la verdad (cf. *Phaedr.* 247b; 248a),⁴¹ para precipitarse luego, tras perder sus alas, según su grado de visión, a vidas encarnadas de distinta jerarquía. Dentro de ellas la del filósofo, amante de lo bello, verdadero artista y enamorado, se ubica en la primera y mejor categoría precisamente por ser el único capaz de recobrar, al menos en cierta medida, sus alas (cf. *Phaedr.* 247d). Esto ocurre porque al enamorarse de un bello jovencito, la contemplación del amado despierta en él, además del intenso deseo sexual (represen-

⁴⁰ En coherencia con el argumento de la inmortalidad del alma automotora (*Phaedr.* 245c-e), el alma en su totalidad y a su vez cada alma —*pása psyché*—, “cuida” y “viaja” por todo el universo, es decir, anima cualquier aspecto del cosmos que consideremos como “viviente”. En su forma más perfecta, la de las almas divinas, circula por lo alto y administra el universo (lo cual refiere probablemente a los astros y, quizá, al universo en su totalidad, como “organismos vivos”); en los otros casos adopta formas “mortales” de vida. Obsérvese que es un deseo del alma —un *éros* de dirección inversa al “amor alado” que eleva al alma hacia las alturas— lo que la hace aferrarse a un cuerpo mortal. Con otras palabras, el alma produce un cuerpo apropiado a sus deseos (cf. Broadie, 2001, pp. 295-308). “Capacidad” es aquí nuevamente *dýnamis*.

⁴¹ Steinhil (1993) distingue dos sentidos de *mógis* en el *corpus platonium* de acuerdo con dos contextos distintos: el sentido de “no querer” —*nicht wollen*—, aplicado especialmente a los sofistas que no quieren reconocer su ignorancia y no proporcionan suficiente justificación de sus argumentos; el sentido de “no poder” —*nicht können*—, que refiere sobre todo a “no poder conocer”, fundamentalmente en cuanto a la imposibilidad de captar acabadamente en el caso del hombre la dimensión eidética de la realidad, el cual es el significado fundamental de este término en el caso del *Fedro* (Steinhil, 1993, pp. 101).

tado aquí en los ardientes anhelos del cabello negro de alabanzarse sobre el hermoso), el recuerdo de la belleza en sí que refulgía esplendorosa entre las cosas en sí en el tópos hyperouránios. Esta situación, desarrollada en mayor detalle en Phdr. 250e-251d, se expresa condensadamente en 249d-e de este modo:

He aquí, entonces, en qué deriva todo el argumento sobre el cuarto tipo de locura. En lo que se refiere a ella, cuando alguien, al mirar la belleza de aquí y recordar la verdadera belleza, empiezan a crecerle las alas y, con sus alas extendidas y un afán de elevarse pero sin poder hacerlo (pterôtai te kai anapteroúmenos prothymoúmenos anaptésthai, adunatôn dè), dirige la mirada hacia arriba como un pájaro y desprecia las cosas de abajo, se lo toma con razón por loco. En consecuencia, esta resulta ser, para el que la adquiere y para el que se asocia con ella, la mejor de todos los modos de inspiración divina y con origen en los mejores elementos. Y, a causa de participar de esta locura, el amante es llamado amante de las cosas bellas.

Vemos, pues, que si bien Éros es idealmente un “dios alado”, en nuestra forma de existencia actual, en la que el alma está unida a un cuerpo mortal, el reto es hacer crecer las plumas del alma al reorientar el estímulo natural de la belleza física, potenciado en la experiencia del enamoramiento, hacia el recuerdo de la belleza en sí, de modo que funcione como una especie de facilitador para conectarse y recordar la realidad inteligible en general.

Esta interpretación nos da también una clave para comprender el intrigante pasaje de Phdr. 252b-c:

Citan, creo, algunos de los homéridas⁴² dos de los versos no difundidos sobre el Amor, uno de los cuales es muy desmesurado y de métrica no muy proporcionada.⁴³ Y los declaman del

⁴² Los “homéridas” serían literalmente descendientes de Homero, pero en la práctica representaban probablemente un grupo selecto de rapsodas de gran habilidad en la recitación y exégesis de los versos de Homero.

⁴³ El segundo verso es el que no se adecuaría a los parámetros de la métrica griega (De Vries, 1968: *ad loc.*). Con *ptérotá* —“emplumado”— Platón juega a combinar las

siguiente modo:

‘En verdad, los mortales lo llaman ‘Amor Volador’ (Érota potenón).

Pero los inmortales ‘el Emplumado’ (Ptérota) por su imposición del brote de las alas’.

Podría entenderse, pues, que si bien desde la perspectiva humana se considera a Éros como dios que vuela hacia la verdad sin más, los dioses saben mejor que, al menos en nuestra limitada existencia humana, se nos impone el trabajo de hacer crecer sus alas, de emplumarnos.⁴⁴

La necesidad de hacer brotar, crecer y desarrollar las alas del deseo en nuestra forma de existencia actual, tarea que como vemos, por otra parte, solo el filósofo, amante de lo bello, es capaz de emprender cabalmente, deja al alma humana impulsada por Éros emplazada en una zona “intermedia” e “intermediaria”, que constituye un trampolín para dirigirse hacia la verdad. De este modo, el Amor alado permanece como siendo propio solo de los dioses, o a lo sumo de unos pocos seres humanos, quienes tras tres encarnaciones en vidas filosóficas en un período de tres mil años alcanzarían post mortem una condición similar a la de los dioses (Phaedr. 248c; 249a). No obstante, incluso en este último caso, permanece incierto el grado de estabilidad del estado divino logrado, pues el mito pareciera sugerir que en el reinicio del ciclo de diez mil años estas almas originalmente no divinas conservan una cierta tendencia hacia lo corpóreo, que las hace pesadas, y con la que deben lidiar nuevamente para llegar en el nuevo primer

palabras *pterotós* —“emplumado”— y el acusativo de *éros: érota* (Yunis, 2011: *ad loc.*). El término *apóthetos* —“no difundidos”— refiere tanto al hecho de que estos versos habrían permanecido guardados como que eran de carácter secreto. Así, si bien son probablemente invención de Platón, los dota del aura de las religiones místicas.

⁴⁴ En estos versos Platón parodia la antigua costumbre de asignar dos nombres a una cosa: uno sagrado y otro profano (*cf. Il.* 1.403; 2.813; 14.292; 20.74; *Od.* 10.305; 12.61; también *Cra.* 391d). *Cf.* también *Phaedr.* 246a.

ascenso a una visión lo más amplia posible de la llanura de la verdad (cf. *Phaedr.* 249a).⁴⁵

CONSIDERACIONES FINALES

¿ÉROS DAÍMON-PHILÓSOPHOS VS. ÉROS THEÓS-SOPHÓS?

Hemos procurado mostrar aquí en qué sentido puede plantearse una relación entre el Éros daímon-philósophos del Banquete y el Éros theós sophós plenamente alado del Fedro en cuanto este último operaría como un ideal al que las almas humanas más o menos se aproximan según cuánto crecimiento logran de sus “plumas”, es decir, de la condición intermediaria de Éros respecto de lo divino, a través, sobre todo, de una vida filosófica. Resta, no obstante, la pregunta de si Éros, en caso de adquirir esta condición por completo divina, no perdería acaso su característica esencial de ser carente y expeditivo y, por ello, “intermedio/intermediario” —metaxý—, tal como se lo describe en el Banquete, al auto-destruirse en caso de “llenarse” con el espectáculo de la realidad inteligible. Dicho de otro modo, si la filosofía, en cuanto deseo por la sabiduría, desaparecería como tal al alcanzar su objeto, a saber, la verdad, ya que a los dioses, en cuanto sabios, nada les falta.

Frente a esta posibilidad, intérpretes como Rist (1964, pp. 16-55), quien encuentra en esta concepción platónica una anticipación de conceptos del neoplatonismo y especialmente del Pseudionisio el Areopagita, sugiere que no se trata de una aniquilación de Éros sino, más bien, de su conversión en un Amor superabundante que se derrama sobre la realidad. Propone así que con la concepción platónica de Éros se estaría inaugurando la senda conductora a la noción cristiana de Agápe, cuya primera expresión es la absoluta

⁴⁵ En efecto, la afirmación “Así pues, cada alma no retorna al mismo lugar del que proviene hasta después de diez mil años...” (*Phaedr.* 248a-250e) sugiere que *todas* las almas no-divinas, incluso las que lograron salirse del ciclo de reencarnaciones, volverían al punto de partida del primer ascenso.

gratuidad del Amor de Dios por su creación en general y por los hombres en particular.⁴⁶

Respecto a esta cuestión que aquí no podemos desarrollar nos permitimos conjeturar que en el Fedro el Éros alado de los dioses no implicaría un cese de la actividad inteligente en sus almas, sino, por el contrario, un cumplimiento de esta de modo permanente y eficiente, en la que, en confluencia de teoría y praxis (cf. Drefcinsk, 2014, pp. 411-427), el deseo por la verdad seguiría operando pero con la garantía de lograr siempre su objetivo. La razón de ello sería que las almas divinas poseen una estructura armoniosa inquebrantable, de modo que la parte racional alcanza permanentemente un conocimiento noético pleno. En tal sentido, la fuerza del Éros “alado” que impulsa sus almas podría pensarse como un ideal antropológico (véase De Vries, 1969, pp. 131-2; Eggers Lan, 1992, p. 45; Poratti, 2010, pp. 363-364), pero, además, si aceptamos que los dioses y sus carros representan los astros del universo (véase Hackforth, 1952, p. 74), como un conocimiento que se exhibe en la realización de los movimientos regulares y matemáticamente organizados de los cuerpos celestes. Este estado de sabiduría de los dioses-astros, garantizado por esta armonía psíquica de máxima estabilidad que es en lo que consiste la inmortalidad divina, se traduce así sin impedimentos en una administración adecuada de la justicia cósmica y constituye un estado de permanente felicidad y bienaventuranza (cf. *Phdr.* 247a). En tales circunstancias, más que una aniquilación del Éros carente y expeditivo de *Banquete*, el Amor alado parece referir más bien,

⁴⁶ Si bien el verbo *agapáo* ya se encuentra en los textos homéricos y el sustantivo *agápe* es utilizado en la traducción de la LXX, es posible afirmar que en el *Nuevo Testamento*, especialmente en ciertos textos de Juan y Pablo (cf. 1 *Jn.* 4, 7-8; 1 *Co.* 13), *agápe* y *agapáo* son utilizados para expresar una concepción del amor que resultó ser central en la teología cristiana y que queda sintetizada en la fórmula *he agápe tou theou*. Esto, no obstante, no implica que haya surgido *ex nihilo* y que no hayan sido fructíferos para su elaboración elementos de la filosofía pagana anterior, como el neoplatonismo, tal como sugiere Rist (1964, pp. 16-55) en oposición a la postura de Nygren (1969).

pues, a una estable solvencia para satisfacer infaliblemente en cada instante del transcurrir cósmico el deseo de sabiduría, a la manera del dios aristotélico, el cual es vida en sentido pleno por ser actividad pura en la permanente “intelección de su intelección” (*nóesis noéseos*; cf. Arist. *Met.* 12.7, 9).

REFERENCIAS

- Primaria (ediciones, traducciones y comentarios; diccionarios)
- Burnet, I. (1901). *Platonis Opera*. Tomus II: Tretalogias III-IV Continens. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Oxford: Clarendon Press.
- Chantraine, P. (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Librairie Klincksieck.
- De Vries, G. J. (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.
- Fierro, M. A. (en prensa). *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: The Bobbs-Merrill Company.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. (1940). *Greek English Lexicon*. Oxford: The Clarendon Press.
- Moreschini, Cl. y Vicaire, P. (1985). *Platon. Oeuvres Complètes, tome IV, 3^e partie. Phèdre. Notice de L. Robin. Texte établi para Cl. Moreschini et traduit para P. Vicaire*. Paris: Association Guillaume Budé.
- Pérez Jiménez, A. y Martínez Díez (1978). *Hesíodo. Trabajos y días*. Madrid: Gredos.
- Poratti, A. (2010). *Platón. Fedro*. Madrid: Akal.
- Robin, L. (1951). *Platon, Ouvres Complètes, tome IV 2^e partie. Le Banquet*. Paris: Association Guillaume Budé.
- Robin, L. (1954). *Platon. Ouvres Complètes, tome IV. 3^e partie. Phèdre*. Paris: Association Guillaume Budé.
- Rowe, C. J. (1998). *Plato. Symposium*. Warminster: Aris & Phillips.
- Rowe, C. J. (1999). *Plato. Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips.
- Ryan, P. (2012). *Plato's Phaedrus: A Commentary for Greek Readers*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (2008). *Platón. Fedro*. Buenos Aires: Losada.

- Solmsen, F. (1970). *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Velardi, R. (2006). *Platone. Fedro*. Milano: Bur.
- Yunis, H. (2011). *Plato. Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Complementaria

- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics: Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.
- Broadie, S. (2001). Soul and body in Plato and Descartes. *Proceedings for the Aristotelian Society*, 101, 295-308. Doi: [org/10.1111/j.0066-7372.2003.00032.x](https://doi.org/10.1111/j.0066-7372.2003.00032.x)
- Cornford, F. M. (1950). The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*. En W. K. C. Guthrie (Ed.), *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (pp. 68-81). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, J. N. (1997). *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*. Chicago: St. Martin's Press.
- Dover, K. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Drefcinski, S. (2014). What Does It Mean, to Become Like God? *Theaetetus 176a-177b*. *International Philosophical Quarterly*, 54, 411-427. Doi: [10.5840/ipq201410618](https://doi.org/10.5840/ipq201410618)
- Eggers Lan, C. (1992). Zeus e anima del mondo nel *Fedro*. En L. Rossetti (Ed.), *Understanding the "Phaedrus"* (pp. 40-46). Sankt Augustin: Akademia Verlag.
- Fierro, M. A. (2001). *Symp. 212a2-7: Desire for the truth and desire for death and a god-like immortality*. *Méthexis*, XIV, 23-43. Doi: [10.1163/24680974-90000377](https://doi.org/10.1163/24680974-90000377)
- Fierro, M. A. (2006). Platón y los privilegios de los amantes. *Nova Tellus*, 24 (2), 170-195. Doi: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.nt.2006.24.2.181>
- Fierro, M. A. (2008). La teoría platónica del éros en la *República*. *Diánoia*, 60, 21-52. Recuperado de <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/contenido/n-meros-antiores/60/>
- Fierro, M. A. (2007). El concepto filosófico de *metaxý* en el *Banquete* de Platón. En J. Martínez Contreras (Ed.), *El saber filosófico* (pp. 249-254). México D.F.: Siglo XXI y la Asociación Filosófica de México.

- Fierro, M. A. (2013). Two conceptions of the body in the *Phaedrus*. En G. Boys-Stones, C. Gill y D. El.Murr (Eds.), *The Platonic Art of Philosophy* (pp. 27-50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fierro, M. A. (2015). *Élenchos y éros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a*. *Archai Journal: on the Origins of Western Thought*, 14, 93-108. Doi: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_14_8
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México D.F.: Siglo XXI.
- Griswold, C. L. (1989). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press.
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogues: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilmer, M. F. (1993). *Greek Erotica on Attic Red-figure Vases*. London: Duckworth.
- Luce, J. V. (1952). Immortality in Plato's *Symposium*: a Reply. *The Classical Review*, 2 (3-4), 137-141. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0009840X00159098>
- Marrou, H. (1985). *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid: Akal.
- Murray, J. (1988). Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261-266). *Philosophy & Rhetoric*, 21 (4), 279-289. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40237561>
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- North, H. (1991). Combing and Curling. *Orator Summus Plato. Illinois Classical Studies*, 16, 201-219. Recuperado de <https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/12291>
- Nygren, A. (1969). *Eros y Agape: La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, vols. I-II. Barcelona: Sagitario, D.L.
- Pantellia, M. (Dir.) (2000). *Thesaurus Linguae Graecae*. California: University of California.
- Renaut, O. (2014). Dualisme et metaxu: trois usages de l'intermédiaire chez Platon. *Methexis*, (27) 1, 121-138. Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01319620/document>
- Rist, J. M (1964). *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press.

- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Félix Alcan Éditeur.
- Rowe, C. J. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, C. J. (2003). Plato on Knowing and Merely Believing. En W. Detel, A. Becker y P. Scholz, (Eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato* (pp. 57-68). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sedley, D. (1999). The Ideal of Godlikeness. En G. Fine (Ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul* (pp. 309-328). Oxford: Oxford University Press.
- Soares, L. (2009). Estudio preliminar: la erótica platónica en perspectiva. En C. Mársico, *Platón. Banquete* (pp. 13-128). Buenos Aires: Miluno.
- Steinthal, H. (1993). *Mógis und exaiþnes*: Platon über die Grenzen des Erkennens. En C. Neumeister (Ed.), *Festschrift für W. Heilmann zum 65 Geburtstag* (pp. 99-105). Frankfurt am Main: Diesterweg.
- Stokes, M. (1993). *Symp. 172a-c: a Platonic phallacy*. *Liverpool Classical Monthly*, 18, (8), 128.
- Szlezák, Th. A. (1999). *Reading Plato*. London - New York: Routledge.
- Vallejo Campos, A. (2002). Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica. *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, 27, 23-44.