

LOGOS Y EROS EN SAN JUAN DE LA CRUZ Y PLATÓN

Bernal Herrera

"Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor".

San Juan de la Cruz

"no sólo sostengo yo que todo hombre debe venerar al Amor, sino que también venero lo que tiene relación con él y lo practico de manera preferente".

Platón

Resumen: *Se analizan las relaciones que hay entre el Eros y el Logos en San Juan y en Platón, y se comparan los puntos de vista de ambos autores, en especial con respecto a la teoría del conocimiento. En ambos casos el Eros constituye una fuerza única, susceptible de diversos usos, que aporta la energía necesaria para alcanzar el conocimiento. En Platón también el Logos presenta un carácter unitario, mientras que en San Juan no. Se llega a la conclusión de que si bien el Eros es igualmente importante para ambos, el Logos es mucho más importante en Platón.*

I. INTRODUCCION

En el presente trabajo, se analizarán las relaciones entre el Eros y el Logos tanto en San Juan como en Platón, y se comparará el papel que estos cumplen en ambos autores.

A la hora de leerlo, deberá ser tenido en cuenta lo siguiente:

a. Obviamente, la separación que se hace en el texto entre Eros y Logos en cada uno de los autores, es una separación metódica para facilitar el análisis, y no responde a una escisión ontológica planteada en su pensamiento.

b. Se ha tratado el tema de un modo bastante personal, tratando de que sea una aproximación directa a los textos de los autores. Esto explica la bibliografía, más que escueta.

c. En el caso de San Juan, se hace con referencia exclusiva a la "Subida al Monte Carmelo". Esto en razón de que aquí está contenido lo principal de su doctrina con respecto a la "noche activa", en la que es el sujeto el que actúa. Por tanto, se ignora casi por completo la "noche pasiva", en la que es Dios el que actúa sobre el sujeto. Lo anterior por considerar que el tema debe restringirse al aspecto propiamente humano.

d. Con respecto a Platón, se han usado primordialmente el *Lisis*, el *Fedro* y el *Banquete*, así como algunos de sus diálogos menores, por considerar que aquí está contenido lo principal de la teoría erótica de Platón. Esto implica que no se hará referencia a diálogos tan importantes como *La República*, *El Sofista*, *El Parménides*, etc.

Por otra parte, es importante dar desde aquí una de las ideas básicas que han orientado la presente investigación: la creencia de que si bien Platón y San Juan están muy emparentados por algunos de los temas que tratan, están también muy separados por la manera en tratar otros, amén de que hay en ambos aspectos no tomados en cuenta por el otro.

Con lo anterior, queremos dejar sentado desde ahora que no creemos que se pueda ver ni en San Juan un simple cristiano platonizante, ni menos en Platón un antecedente pagano de San Juan. Sobre esto último nos dice Copleston: "El Banquete contiene, al menos *prima facie*, elementos místicos, y si abordamos este diálogo con la cabeza llena de las interpretaciones que de él hicieron los escritores neoplatónicos y muchos cristianos, en-

contraremos probablemente en el mismo lo que buscamos" (1).

El aspecto problemático que tal tema hace que el mismo autor afirme que, en lo que respecta al acceso al Bien, al leer a Platón "hemos de sacar por fuerza la conclusión de que a) estamos seguros en lo que respecta al acceso dialéctico, y b) no lo estamos en cuanto a un acceso místico, aún sin negar que algunos pasajes de los escritos de Platón podrían dar a entender tal acceso y aún posiblemente los destinare Platón a que se los comprendiera de este modo" (2).

Yo voy un poco más allá y afirmo que en Platón, a diferencia de los místicos, el elemento racional siempre se mantiene presente y en un primer plano. Baste aquí citar el texto que cierra el discurso de Sócrates en *El Banquete*: "Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento cuando ve la belleza con el órgano con que esta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtud verdadera, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre?" (3).

Sabiendo que es la razón el citado órgano adecuado para contemplar la verdadera Belleza, se explica el porqué de mi anterior afirmación.

II. SAN JUAN DE LA CRUZ

A. El Logos en San Juan

Es evidente para cualquier conocedor del pensamiento de San Juan, que el aspecto lógico del hombre no juega un papel tan importante como el erótico en su vía para el conocimiento o, mejor aún, el arribo divino. Infinidad de textos podrían probar este papel secundario de la razón y del conocimiento por ella alcanzado en el viaje hacia Dios, y aquí citaremos tan sólo dos como ejemplos. Nos dice: "Si alguno le parece que es sabio entre nosotros, hágase ignorante para ser sabio; porque la sabiduría de este mundo es acerca de Dios locura. De manera que para venir el alma a unirse con la sabiduría de Dios, antes ha de ir no sabiendo que por saber" (4). Y en otra parte afirma el santo: "Porque otras ciencias, con la luz del entendimiento se alcanzan; más esta de la fe, sin la luz del entendimiento se alcanza, negándola por la

fe" (5).

Ahora bien, ¿Quiere decir lo anterior que para San Juan no tiene la razón ningún valor? Claro está que no, y esto es fácil verlo ya en los textos citados. Efectivamente, se nos dice ahí que, si bien no sirve la razón para el conocimiento divino, si da en cambio otras ciencias. La razón es importante, pero no para el conocimiento de Dios, sino el del mundo.

Por la razón además, nos oponemos a los apetitos que podrían turbar nuestro espíritu e impedir nuestra salvación. El mal que puede causar el que los apetitos dominen el alma, sobreponiéndose a la razón, queda claro cuando se dice que "el alma que de los apetitos está tomada, según el entendimiento está entenebrecida, y no da lugar para que ni el sol de la razón natural ni el de la sabiduría de Dios sobrenatural la embistan e ilustren de claro" (6).

Hasta que punto le da valor San Juan a la razón queda claro cuando al comparar la Noche de los sentidos con la Noche del espíritu nos dice de esta última: "Es también más oscura que la primera, porque ésta pertenece a la parte inferior del hombre, que es la sensitiva, y, por consiguiente, más exterior; y esta segunda de la fe pertenece a la parte superior del hombre que es la racional, y, por el consiguiente, más interior y más oscura, porque la priva de la luz racional, o, por mejor decir, la ciega" (7).

Con esto, ya vamos entendiendo como cada potencia del hombre cumple un papel, de la índole que sea, en la vida del hombre y su perfeccionamiento. Esto era previsible si tenemos en cuenta que, dentro de cierta tradición cristiana el hombre, al ser considerado hijo de Dios y hecho a su imagen y semejanza, no puede tener nada en sí que sea necesariamente malo. Aún los sentidos, que ocupan indudablemente el último puesto en la escala juanina de las potencias humanas, cumplen una función importante, y dicha función es reconocida por el santo cuando sostiene, muy aristotélicamente, que "el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría" (8).

Con lo anterior, ya van quedando claros la ordenación y la función de las potencias naturales del hombre para el conocimiento. Vemos que hay aquí dos potencias: la racional y la sensitiva, y que esta última es la que le suministra información a la primera para que pueda trabajar. Ahora bien, podríamos preguntar: ¿en qué sentido es importante

este conocimiento natural? En el tanto en que el mundo es creación de Dios, y por ende, el conocimiento de la criatura, con todas las maravillas que ella encierra, debería incitarnos al conocimiento, por las vías adecuadas, del creador de semejante obra.

Podríamos afirmar que, bien entendido, el mundo encierra en sí mismo una invitación a trascenderlo, a ir más allá de él. Queda claro, entonces, que hay una perfecta adecuación entre la naturaleza del mundo y las potencias naturales del hombre; esto es, los sentidos y la razón.

Sin embargo, ¿en qué relación se encuentran tales potencias con lo sobrenatural, meta última del peregrinar humano? Aquí empiezan las dificultades, y las opiniones se dividen. Thomas Merton, por ejemplo, afirma: "La gran paradoja que representa San Juan de la Cruz radica en que su ascetismo de la 'noche' en modo alguno puede practicarse sin la luz de la razón. Por la luz de la razón marchamos a través de la noche de la fe" (9).

Con el planteamiento anterior coincide Ramón Madrigal cuando afirma que en el proceso de ascenso hacia Dios "hay un entender en tanto el alma va caminando a través de la noche, de toda la oscuridad nebulosa de la fe, interpretando y discuriendo entre lo que es real y efectivamente positivo, en cuanto bien, y lo que, por el contrario, le es real y efectivamente negativo en cuanto mal, para la ansiada meta propuesta por el alma. Así, este entender que realiza el alma es utilizando la potencia del entendimiento a pesar de ser noche" (10). ¿Será cierto lo anterior?

Hay un texto sumamente interesante de San Juan, en que pareciera darse la razón a dicha posición, y que vale la pena analizar. Dice el fraile: "hay razón natural, y ley y doctrina evangélica (...)

Y tanto nos habemos de aprovechar de la razón y doctrina evangélica, que aunque, ahora queriendo nosotros, ahora no queriendo, se nos dijese algunas cosas sobrenaturalmente, sólo habremos de recibir aquello que cae en mucha razón y ley evangélica. Y entonces recibirlo, no porque es revelación, sino porque es razón, dejando aparte todo sentido de revelación" (11).

Indiscutiblemente, plantea este pasaje problemas sumamente agudos e interesantes. En primer lugar, en su afán de evitar que el alma sea engañada por el demonio mediante una falsa revelación, le asigna San Juan aquí a la razón una tarea que difícilmente podría cumplir: decidir, ayudándose de la ley y doctrina evangélicas, cuándo algún aconte-

cimiento sobrenatural que se me presente debo aceptarlo como revelación divina y cuándo no. Y va más allá todavía al afirmar que, caso de aceptarlo, no lo será por ser revelado, sino por ser racional. O sea, que lo sobrenatural parece quedar supeditado a una decisión de lo natural. Recordemos que el mismo San Juan nos ha dicho, por ejemplo, que "la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento; la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural" (12).

Hay tres elementos que nos pueden ayudar a resolver esta dificultad. El primero es que las revelaciones a que aquí se refiere, son percibidas por los sentidos (visiones, locuciones, etc.), y ya hemos visto como toca a la razón analizar e interpretar lo que por los sentidos percibe el hombre. Esto está íntimamente asociado con el concepto de Noche, como veremos a continuación. En primer lugar, sabemos que lo primero que oscurece en el camino hacia Dios es la parte sensitiva del alma. De hecho, dentro de la Noche Activa se pueden distinguir dos facetas: la Noche sensitiva y la Noche espiritual, como hemos visto anteriormente. De ambas Noches, la primera en darse siempre es la del sentido, de donde podemos deducir que mientras los sentidos estén trabajando, seguramente aún lo estará haciendo la razón también. Por otro lado, y relacionado con lo mismo leemos que "para venir un alma a llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y transponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional" (13). O sea, que para que se dé una auténtica penetración del alma en el reino de lo sobrenatural, penetración que vaya más allá de simples atisbos, hace falta liquidar lo racional y lo sensitivo, y por tanto tal tipo de revelaciones no entra en el campo de lo sobrenatural en sí, sino que es una aparición naturalizada de tal reino.

Un segundo elemento es que San Juan contempla la posibilidad de que tales atisbos de lo sobrenatural se den a través de la razón, al decir: "Es, pues, de saber que por dos vías puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias. La una es natural, y la otra sobrenatural. La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. Lo sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural" (14). O sea, que hay, o puede haber, un cierto contacto entre lo racional y lo sobrenatural.

El tercer elemento, y no el menos importante, es que el juicio de la razón con respecto a las reve-

laciones debe ir enmarcado en el otro elemento mencionado: la luz y doctrina evangélicas. Es decir, lo natural debe ajustarse a la hora de emitir dicho juicio, al marco sobrenatural proporcionado por el evangelio y, en general, las Sagradas Escrituras.

Con base en lo anterior, es nuestra opinión, contraria a la expresada por Merton y Madrigal, que a no ser que medie una intervención divina, no podemos ayudarnos con la razón una vez que hemos trascendido el plano de lo natural.

Vemos, entonces, como hay varios grados en este camino ascendente hacia Dios. Se empieza por conocer el mundo, conocimiento que nos viene por los sentidos y la razón. Aquí estaríamos en las etapas previas a la Noche sensitiva. Después, debe proponerse el alma trascender, en su marcha hacia la divinidad, este mundo ya conocido al menos en cierto grado. O sea, que debemos plantearnos conscientemente esta meta. Tal importancia de la voluntad planteando metas conscientemente, es reconocida por el autor cuando sostiene que "el entendimiento y las demás potencias no pueden admitir ni negar nada sin que venga en ello la voluntad" (15). Y la primera de estas metas es arreglar el alma en el campo de los sentidos. No se puede avanzar ni un paso adelante sin haber logrado esto.

De hecho, insiste San Juan constantemente en que Dios, que es luz iluminadora, es totalmente opuesto a las tinieblas. Y ellas están bien definidas en el siguiente texto: "las tinieblas son el desorden nacido del apego a las apariencias: el alma vestida de tinieblas es el alma hundida en la oscuridad de las cosas humanas, sensibles, no referidas a Dios, y que, por ello, nos alejan de él y nos privan de la luz sobrenatural, enterrándonos en las cosas y haciéndonos morir en el seno de una vida ficticia" (16).

Así, la primera Noche es la del sentido. En ella vamos dominando nuestros apetitos y nuestro apego a lo sensitivo, para ir penetrando paulatinamente en un mundo más espiritual.

A quien le toca realizar la labor de apaciguadora y ordenadora de lo sensitivo es a la razón. Una vez logrado esto, entramos entonces en la Noche del espíritu. Nos alerta San Juan en cuanto a la posibilidad de que la razón, una vez que ha logrado controlar a los sentidos, pueda desmandarse ella misma, advirtiéndonos que "en verdad que el alma desordenada, (...) en cuanto al ser de razón está fea, abominable, vacía, oscura y con todos los males que aquí se van escribiendo y muchos más" (17). Claro está que por ser la razón una potencia

mucho más fuerte que la de los sentidos, hace falta algo que la domine, así como ella dominó a los sentidos.

¿Cuál será este nuevo elemento de dominio?

La fe. La fe es el elemento que permite la superación del componente puramente racional, y nos proporciona el acceso a lo que es superracional.

Dice San Juan del alma en esta etapa que "se quedó ella a oscuras de toda hambre de sentido y entendimiento, saliendo de todo límite natural y racional para subir por esta divina escala de fe" (18).

La fe es quien transfigura a la razón y le permite el grado de sencillez y pureza que la capacita para no tener que extinguirse totalmente, como los sentidos, a la hora del acceso divino. El cómo este entendimiento, totalmente transfigurado por la fe, se mantiene hasta el final, nos es explicado por San Juan de la siguiente forma: "La sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla. Y como quiera que para juntarse dos extremos, cual es el alma y la divina sabiduría, será necesario que vengan a convenir en cierto modo de semejanza entre sí; de aquí es que también el alma ha de estar pura y sencilla, no limitada ni atendida a alguna inteligencia particular, ni modificada con algún límite de forma, especie e imagen" (19).

O sea, debe la razón perder todos sus contenidos naturales, para obtener la fuerza y sencillez de lo sobrenatural. Sólo así podrá unirse a Dios, y la única manera de lograr esto es pasando por la experiencia de la fe.

Hemos visto en todo esto que la razón, el Logos, juega en San Juan un papel considerable e importante, y aunque no deja de hacer notar que los límites de la razón no deben ser nuestros propios límites, sino que debemos ser ilimitados en la fe, se necesita el Logos para llevar a cabo este proceso.

B. El Eros en San Juan

Hemos visto anteriormente que no es fundamentalmente por el Logos por donde accede el hombre al conocimiento divino. Vimos igualmente que, según San Juan, hace falta un elemento unificador para que dos entidades tan diversas como el alma y Dios puedan juntarse.

Habiendo eliminado la potencia sensible y la

potencia lógica, como caminos de acceso, e interpretando la fe como aquello que plantea la meta y orienta la búsqueda, pero no como la fuerza fundamental que permite subir la escala secreta hacia Dios, empieza a resaltar la importancia de la fuerza erótica en tal ascenso. Y es de tal magnitud esta fuerza erótica, que creo poder afirmar que, en San Juan, se llega a Dios por amor.

Es el amor lo único que puede hacernos llegar a Dios, y una vez que hemos llegado lo que hace que nos quedemos en su contemplación. Nos dice que "el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado" (20), y prosigue que: "el amor no sólo iguala, más aún, sujeta al amante a lo que ama" (21).

Ahora bien, para que el Eros cumpla esta función unificadora divina, es fundamental que este amor sea amor de Dios. No se puede amar simultáneamente a Dios y a otros entes, por una sencilla razón: así como el amor me identifica con Dios, y me sujeta a él, de igual manera sucede con las demás cosas que yo amo. Es decir, que si amamos las cosas materiales, o amamos los objetos intelectuales, nos identificaremos con ellos, y quedaremos sujetos a ellos. Siendo el camino de ascenso hacia Dios un afán de trascendencia, todo este tipo de amores más bien nos distraerán del objetivo final, nos amarrarán a aquello de lo que, más bien, deberíamos desamarrarnos.

Por otro lado, dada la unidad esencial del amor que, contrariamente a la razón, siempre es idéntico a sí mismo, el amor simultáneo a Dios y al mundo resulta en una equiparación de ambos, lo que abiertamente es para San Juan un gran error. Nos dice al respecto: "Así el que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente, como habemos dicho, dista de Dios" (22).

Resulta importante referirse con un poco de detalle a la unidad del Eros que hemos dicho se da en San Juan. Con esto nos referimos a lo siguiente: lo que hace que existan variados tipos de relaciones amorosas, no es el hecho de que existan diversos tipos de amor, sino de la diferencia de los objetos que el amor se plantea como meta. La diferencia está en los objetos, y no en la fuerza que nos lleva hacia ellos. Si hubiera diferentes tipos de amor, podrían darse simultáneamente, coexistir, pero de hecho esto no es así. Claro está que de los variados objetos a que el amor puede tender, surgen diferentes relaciones amorosas, con resultados igual-

mente diversos, pero la fuerza erótica es el elemento común a todas ellas. Así, el apetito de las cosas materiales nunca puede ser saciado, porque la fuerza erótica, al no tener límites, no puede conformarse con lo limitado, y todo ente o belleza material es limitada. Comenta San Juan: "Y así como se cansa y fatiga el enamorado en el día de la esperanza, cuando le salió su lance en vacío, se cansa el alma y fatiga con todos sus apetitos y cumplimiento de ellos, pues todos le causan mayor vacío y hambre" (23). La consecuencia de esto es que "los apetitos cansan al alma y la atormentan y oscurecen, y la ensucian y la enflaquecen" (24).

De esta manera, los diversos amores que causan los diversos objetos son, por tanto, muchas veces contrapuestos y deben luchar entre sí por la primacía sobre el alma. Es este un elemento novedoso que nos ayuda a clarificar el porqué amar a Dios sobre todas las cosas sea el primero de los mandamientos de la ley divina. Si no fuera así, desde la perspectiva de San Juan, estaríamos haciendo abandono de Dios para concentrar nuestro amor en otro objeto amado. Se da aquí una escala de los grados del amor, tema que trata San Juan en varias ocasiones (25). Sin embargo, en tales escalas amorosas siempre lo que se analiza es el amor a Dios propiamente, y no se incluye en ellas el amor terreno. O sea, se parte de la base de que el alma ya está amando a Dios, y se divide tal amor en sus diversos grados.

Claro está que San Juan está consciente de que tal supremacía del amor divino sobre el terrenal no es algo que siempre se dé, ni algo necesariamente fácil de lograr. La lucha entre ambas fuerzas, terrenal y divina, por captar la fuerza erótica del individuo, es planteada por el carmelita de la siguiente manera: "para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellas, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar los otros" (26), y continúa: "la sensualidad con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensibles, que si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural" (27).

Lo anterior es importante porque arroja profunda luz sobre dos aspectos relevantes en el quehacer místico. El primero, es sobre las auténticas motivaciones del místico a la hora de emprender su difícil

camino ascético. Es una creencia generalizada que el místico renuncia a los placeres en aras de su salvación espiritual. Vemos aquí como esto es cierto tan sólo a medias, ya que si el místico renuncia al amor terrenal, es porque siente un amor más grande aún que el anterior, lo cual le facilita tal labor ascética. Por otro lado, la auténtica meta es Dios en sí y la unión con él, y sólo correlativamente a lo que se alude en el concepto de salvación. Tal concepto podría hacernos creer que lo fundamental para el místico es su salvación, su alma, él mismo. Sin embargo, vemos aquí como lo fundamental no es el yo, sino el Tú divino, Dios.

Por otro lado, nos aclara todo esto el porqué del lenguaje fuertemente erótico, del cual es exponente cumbre San Juan, usado frecuentemente por los místicos. Siendo el amor, el Eros, la auténtica fuerza que nos mueve a Dios, la auténtica engendradora de la fuerza mística, es lógico que la expresión de tales fuerzas y experiencias tenga un alto contenido erótico.

Es conveniente aclarar que no cree San Juan que con el Eros se pueda abarcar de manera total la sustancia divina. Dios siempre estará un poco más allá de nuestras capacidades eróticas, al menos de las que poseemos en esta vida. Es por esto que afirma: "Por tanto, trasponiéndose a todo lo que espiritual y naturalmente puede saber y entender, ha de desear el alma con todo deseo venir a aquello que en esta vida no puede saber ni caer en su corazón. Y dejando atrás todo lo que temporal y espiritualmente gusta y siente, y puede gustar y sentir en esta vida, ha de desear con todo deseo venir a aquello que excede todo sentimiento y gusto" (28).

Ahora bien, ¿En qué consiste entonces la unión con Dios que es factible alcanzar a través del erotismo divino? En última instancia, la unión que se alcanza a través de este erotismo, es una unión de voluntades. Se trata de que entre mi voluntad y la voluntad divina no haya ninguna diferencia, de que se elimine del alma todo deseo que no esté acorde con el deseo divino. Tal equiparación de voluntades y anhelos pese a la disparidad de las fuerzas, produce una transmutación, una identificación del alma con Dios. Vemos aquí, nuevamente, que lo que separa los erotismos no es el erotismo mismo, sino los objetos a los cuales se aplica. Una vez que mi erotismo se identifique con el divino, he llegado al término del viaje ascético.

Esto es expresado por San Juan de la siguiente manera: "todo el negocio para venir a unión de

Dios está en purgar la voluntad de sus aficiones y apetitos, porque así, de voluntad humana y baja, venga a ser voluntad divina, hecha una misma con la voluntad de Dios" (29).

Y dice en otra parte: "Y así, cuando el alma quitare de sí, solamente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor" (30).

Queda aún por aclarar el papel que juega en todo esto la fe. Pareciera que es a ella, y no primordialmente a la razón, al Logos, a quien corresponde guiar y encaminar las fuerzas del Eros en la dirección correcta.

La razón no podría plantear una meta que está naturalmente fuera de su alcance, y que en cambio es el principal objeto de fe. Siendo la fe una postulación de Dios previa a nuestro contacto directo con él, es lógico suponer que sea ella quien guíe a las fuerzas eróticas hacia el objeto de sus anhelos.

Es indudable que lo que distingue a la mística de las demás corrientes que coexisten dentro del cristianismo, es este acento tan marcado en el amor. Este erotismo no sólo fundamenta, sino que también culmina el viaje del alma hacia Dios. No en vano dice Chevalier: "en esta vida, es el amor a lo que el alma aspira: el amor es el fin al que tiene en todas partes y siempre; la verdadera manera de conocer a Dios aquí abajo es amarlo" (31).

C. Relación Eros y Logos en San Juan

De ser cierto lo dicho anteriormente, es indudable que, como afirmo, es para San Juan mucho más importante el Eros que el Logos, al menos para la más alta meta del hombre, que es participar en la sustancia divina. Voy a fundamentar esta conclusión enfocando nuestra atención en tres puntos concretos, que considero importantes:

1. El eros es siempre igual a sí mismo, el Logos no. Ya hemos visto como lo que hace que surjan diversos amores no es la diversidad de la fuerza erótica misma, sino tan sólo hacia donde optemos dirigirla. Esto implica que, a lo largo de todos los pasos que demos en la escala ascendente, la fuerza erótica se mantiene. Además, implica que la totalidad de tal fuerza puede tender hacia Dios, y no sólo tender sino entrar en relación con él.

El Logos, en cambio, tiene dentro de sí una cierta subdivisión: el natural y el sobrenatural. Es cierto que esta división probablemente no sea estricta, y que el Logos sobrenatural no sea un Logos aparte del natural, sino este mismo elevado sobre su propia potencia por la gracia divina; pero aquí igualmente hay una diferencia importante: el Logos, en tanto natural, no puede entrar en contacto directo con Dios, ya que de hacerlo automáticamente pasaría a sobrenatural. En conclusión, en el camino hacia

Dios, podemos ir con todo nuestro Eros, pero no con todo nuestro Logos.

2. En relación con lo anterior, hay otra diferencia entre Eros y Logos en San Juan: mientras el Logos es limitado, el Eros es ilimitado. O sea que mientras el Logos tiene claramente unos límites, que son los que naturalmente se le han impuesto, y que sólo por un acto de gracia podría rebasar, el Eros no conoce límites a sus pretensiones, y de hecho puede llegar a lo que por definición es ilimitado: Dios.

3. Como consecuencia, a su vez, de lo anterior y de todo lo que hemos visto, podemos afirmar que el Eros es más fundamental e indispensable para el viaje hacia Dios que el Logos. Jamás conoceremos a Dios con la razón, y en cambio sí nos uniremos a El por medio del amor. En última instancia, a Dios se le puede amar, pero no conocer racionalmente. Claro está que esto no implica desprecio hacia el Logos, cosa que no tuvo en mente San Juan, y que es reafirmada por Madrigal cuando dice que: "San Juan de la Cruz, como verdadero místico, ha dejado claro en su propia biografía y en sus afirmaciones, que el conocimiento es importante para el hombre, y que la razón necesita de un entrenamiento y desarrollo, a pesar de una definitiva afirmación sobre los límites de la razón humana y del conocimiento del hombre" (32).

III. PLATON

A. El Logos en Platón

Indiscutiblemente, el tema del Logos ocupa en Platón un lugar preponderante. Hemos sido educados en la mayoría de los casos en la idea de que Platón es, primordialmente, un epistemólogo y un metafísico. Algunos lo ven principalmente como un pensador político, entendiendo político en un cierto sentido restringido, como artífice intelectual de una posible Ciudad-Estado ideal, basado en una teoría política determinada.

Aquí partiremos de que, independientemente de la inmensa importancia que tiene como epistemólogo y metafísico, es un pensador primordialmente ético, y que su vocación ética, tal vez su más fuerte legado socrático, determina (¿hasta dónde puede haber esta palabra en un autor como Platón?), en gran parte, toda su edificación filosófica.

Empezaremos aludiendo al legado ético socrático, el cual pesó indiscutiblemente en toda su filosofía. Es de todos conocida la inmensa relación que tuvieron en Sócrates los temas del bien y la razón, que lo conducen a una ética de carácter marcadamente racionalista. Para él, el mal es producto de un error, ya que el hombre aspira naturalmente al bien. Lo que sucede es que no siempre lo conoce adecuadamente, y esto lo lleva a errar muchas veces, con el consiguiente perjuicio para sí

mismo y para los demás.

Apunta Farrington que Sócrates pensó que: "si es la razón la que ordena las cosas, entonces cada cosa debe estar ordenada para lo mejor, y la pregunta sobre las causas de las cosas debe ser una pregunta sobre que es lo mejor" (33). Esto implica que el aspecto racional siempre estará ligado al aspecto moral, práctico, pudiéndose hablar, por lo tanto, de una razón que más se asemeja a la razón práctica que a la razón pura.

Esto justamente es lo que sostiene Jaeger en su clásica interpretación de Platón cuando afirma: "La justificación final de todos sus esfuerzos en torno al conocimiento de la verdad no es para Platón como para los grandes filósofos de la naturaleza de la época presocrática, el deseo de resolver el enigma del universo como tal, sino la necesidad del conocimiento para la conservación y estructuración de la vida (...). Su obra de reformador se haya animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien" (34).

En otras palabras, el saber por el saber, y la especulación pura y libre de conceptos éticos, no es algo que Platón tome en cuenta, y bastará recordar aquí que un enamorado de la verdad como lo fue él, llega a justificar la mentira en boca de los filósofos gobernantes de su Estado ideal, para la constitución de un bien determinado, en este caso el biológico, a través de la eugenesia.

Así, trataremos aquí el tema del Logos desde el punto de vista de su utilidad para la obtención del bien, y no tomándolo en abstracto.

Ya en uno de sus diálogos probablemente tempranos, el *Lisis*, plantea Platón una consecuencia práctica muy importante de la razón y del conocimiento por ella obtenido: la libertad. Dice Sócrates: "Cada vez y siempre que estamos en posesión de una ciencia, todos se remiten a nosotros, en lo que a ella se refiere, los griegos y los bárbaros, los hombres y las mujeres, y nosotros obramos en ese dominio como nos parezca y gusta, sin que a nadie se le ocurra contradecirnos: allí somos libres nosotros, y los demás nos obedecen; es verdaderamente nuestra propiedad, ya que nosotros recogemos sus frutos" (35). Y continúa poco después: "Por el contrario, en las cosas aquellas cuya intelección nos falta, nadie nos deja obrar a nuestro gusto (...). Somos en ellos esclavos de los demás y estas cosas no son verdaderamente nuestras, pues sus beneficios no van a parar a nosotros" (36). Vemos en estos textos algo que después se desarrollará de

una manera mucho más amplia en diálogos posteriores, y que es la liberación que podemos alcanzar a través del intelecto.

Esta idea, como muchas de las de Platón, sufre una profunda evolución conforme va madurando. Vemos que aquí la libertad de que se habla es una libertad que se concibe en gran medida en términos de dominio sobre lo conocido. O sea, la libertad es aquí algo que nos viene del conocimiento en contraposición a la ignorancia de los que no lo poseen; el que conoce algo racionalmente entiende lo que sucede, y por ende puede dominarlo, y los que no lo entienden tienen que acudir a quien sí lo hace. En cambio, en una época posterior, la libertad está ligada más bien a la idea de que es gracias a la razón que yo puedo trascender el mundo sensible inmediato, para llegar a conocer lo auténticamente real; la libertad se da por una cierta trascendencia.

Ya que el mundo material en general, y el cuerpo en particular, es una especie de cárcel para el alma, hay que buscar algún medio de liberarse del dominio que tal plano de la realidad, por su inmediatez, empieza ejerciendo sobre nosotros. La única vía es ir trascendiendo este plano, y la manera de hacerlo no consiste en una simple negación del mundo sensible sino en conocer lo que hay detrás de él. Es decir, "el hombre tiene que comprender según lo que se llama 'idea', yendo de numerosas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento" (37). En este ingreso al mundo de las ideas, que como acabamos de ver, es factible a través de la razón, consiste la auténtica libertad platónica.

Otra consecuencia sumamente importante del uso del Logos nos es indicada en el *Menón*, donde se afirma que "todos los actos de firmeza del alma, cuando están dirigidos por la razón, llevan a la felicidad, y si son dirigidos por la necedad, llevan al resultado contrario" (38).

Una vez más, se plantea la tremenda importancia de la razón en la consecución de los principales asuntos humanos, así como su carácter eminentemente práctico. La razón por sí misma no parece tener sentido ni objeto, sino que tiene que buscarlo en su valor como instrumento para alcanzar las metas que el hombre se plantea.

Es tal el aspecto ético envuelto en el uso de la razón y el conocimiento de las ciencias, que "no se puede ser amigo de la ciencia si uno lleva la ignorancia hasta el extremo de volverse malo por ella, pues nunca se ve que los hombres realmente malos e

ignorantes amen la ciencia" (39).

Es conveniente, antes de seguir adelante, hacer la observación de que la razón no es la única manera de alcanzar estas metas, sino que hay al menos una más que llama la atención por ser, aparentemente, lo opuesto a la razón: la locura. Esta cuando tiene un origen divino, es portadora de bienes aún mayores que los de la razón. Veamos lo que se nos dice en el *Fedro*: "los bienes más grandes nos vienen por la locura, que sin duda nos es concedida por un bien divino, y así la profetisa de D. Ifos y la sacerdotisa de Dodona, en sus arrebatos de locura, obraron muchos beneficios privados y públicos para Grecia y, por el contrario, en sus momentos de cordura pocos o ninguno" (40).

¿A qué se podrá deber que los fines sean igualmente alcanzables por la razón y la locura? Creo yo que la explicación consiste en que dichos fines están más allá de las herramientas que usamos para alcanzarlos, y siendo tanto la razón humana como la locura divina simples herramientas, son perfectamente intercambiables sin que se afecte la llegada a la meta.

Por otro lado, no parece que aquí lo opuesto a la razón sea la locura, sino la necedad y la ignorancia.

Ahora bien, una vez que Platón ha desarrollado su teoría de las ideas, y plantea claramente que el bien es la meta que se debe alcanzar, ¿qué papel juega el Logos en todo este proceso? Tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*, este tema aparece desarrollado, y de su lectura es factible extraer la importancia del Logos para lograr la meta. En primer lugar, y como hemos visto, la existencia misma del mundo de las ideas es algo de lo cual tenemos los primeros atisbos gracias al Logos, y no a otra cosa. Es mediante nuestro razonamiento como vamos captando las ideas que se encierran detrás del mundo concreto y sensible que nos es entregado por los datos de los sentidos. Por medio de la razón, entonces, nos enteramos de la existencia de estas.

En segundo lugar, las ideas que logramos conocer en la vida anterior, y cuyo recuerdo se encuentra momentáneamente empañado por lo sensible, fueron conocidas en su oportunidad por la razón, y es por tanto a ella a quien le corresponde traer a un plano de actualidad tales ideas. Además, todo parece indicar que las ideas mismas son racionales, por lo que sería de esperar que la potencia humana que más se adapte a ellas sea, justamente, la razón.

Todo este camino de captación de las ideas nos

lleva a lo último, que es la captación de la más perfecta entre ellas, y la que ordena a las demás: la idea de Bien. Al respecto nos afirma Copleston que 'podemos llegar a la aprehensión de un ideal omnicomprensivo, de un *telos* al que se subordinan todos los ideales particulares. Este Ideal universal es el Bien. Aprehéndese por medio de la dialéctica, es decir, de un modo discursivo; pero en lo más elevado de la naturaleza humana se da una atracción hacia lo verdaderamente bueno y bello" (41).

Yo no creo, claro está, que esta aprehensión sea estrictamente racional, pero sí es un hecho que sin el elemento racional esta sería imposible, al menos sin el auxilio de la divinidad.

Todo lo anterior no debe hacernos olvidar que el viaje que plantea Platón es un viaje, no sólo de ida, sino también de regreso. Así como aquel hombre que lograba salir de la caverna volvía a ella para ayudar a sus compañeros, así el alma que llega a contemplar el mundo de las ideas, debe volver, de una manera u otra, al mundo de lo sensible, al menos mientras no complete uno de esos grandes ciclos de carácter órfico a que tan aficionado era Platón. Esto implica que el Logos siempre seguirá jugando en ambos planos, y enriqueciéndose con todo tipo de experiencias. De esto nos dice Jaeger que "este desprendimiento de la idea universal de lo bello de sus manifestaciones finitas, no debe traducirse prácticamente en el desprendimiento del que conoce con respecto al mundo, sino que debe enseñarlo a comprender en todo su alcance la fuerza omnipotente del principio dentro de la realidad total y hacérsela valer conscientemente en su propia existencia" (42).

B. El Eros en Platón

Habiendo partido de la idea, a la hora de hacer el presente análisis, de que la meta fundamental que tiene el hombre para Platón es la de poder llegar al mundo de las ideas, y así participar de la auténtica realidad para realizarse plenamente el hombre en lo que de superior tiene, hemos empezado por ver el papel que juega el Logos en este camino. Sin embargo, y a pesar de haber visto que dicho papel es fundamental, se siente la ausencia del elemento que impulsa al hombre a realizar el viaje, así como de la fuerza que le permite llevarlo a cabo. Dicho elemento es el Eros.

Indudablemente que el Eros es uno de los temas más importantes para Platón, y uno de los que más apasionadamente trató. Tal interés lo llevó a com-

poner algunas de las páginas más excelsas que sobre este tema se hayan escrito, y prueba de ello es que aún seguimos volviendo siempre a ellas.

Esto ha llevado a un comentarista a afirmar que la "metafísica de Platón es primariamente una metafísica del Eros" (43). En que grado sea esto cierto, es algo que trataremos de establecer aquí.

Empezaremos apuntando que el amor, como todo en Platón, tiene una cierta finalidad práctica, entendiendo esta última palabra en su más amplio sentido. Así, oímos decir a Sócrates en el *Lisis*: "Nadie puede amar a quien quiera que sea en la medida que este es inútil" (44), y después, al preguntarle Sócrates a *Lisis* si uno podría amar a lo que no da ninguna satisfacción, este se ve obligado a responder que no. Vemos, pues, como se puede afirmar que no se ama por nada, ni aquello que no merece amarse. Una concepción relacionada con esta es la que expone Fedro en su discurso sobre el amor en *El Banquete*. Aquí plantea el amor como el impulso que nos hace buscar la areté, tan codiciada por los griegos. Nos dice: "Así, pues, lo que sostengo es que el Amor no sólo es el más antiguo de los dioses y el de mayor dignidad, sino también el más eficaz para que los hombres, tanto vivos como muertos, consigan virtud y felicidad" (45). O sea que el amor también sirve a una finalidad práctica: la búsqueda de la virtud y felicidad en el campo individual, y de la armonía en el campo social.

Esto mismo ha sido apuntado por Jaeger, quien afirma refiriéndose a tal discurso: "La idea fundamental en que se inspira es la interpretación política de Eros como sugeridor del afán de honor y engendrador de la areté, sin la cual no podrían existir la amistad, la comunidad ni el estado" (46). Recordemos que, según Sócrates, el amor lo es siempre de algo que no poseemos, y por ende siempre tendrá al menos esta finalidad práctica: llegar a poseer lo que no poseemos.

Un problema que se plantea acerca del Eros, es si hay varios tipos de Eros o sólo uno. Pausanias, por ejemplo, en *El Banquete* defiende abiertamente la existencia de dos Eros, el celeste y el vulgar, no siendo ambos equiparables. Nos dice en su discurso que "no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse a amar bellamente" (47), siendo el amor que nos impulsa a amar de esta manera el Eros celestial, y no así el Pandemos o vulgar. Igualmente dice que "es cosa realizada de fea manera el complacer a un hombre vil vilmente; y de bella

manera, en cambio, el ceder a un hombre de bien en buena forma. Y es hombre vil aquel enamorado vulgar, que ama más el cuerpo que el alma" (48).

En lo que respecta a Agatón y a Fedro, en sus discursos plantean la unidad del amor, y en Aristófanes no queda este asunto totalmente aclarado ya que no alude a si los tres tipos de amor que hay: entre mujeres, entre hombres y heterosexual, son tipos diferentes o uno solo. Sin embargo, todo apunta hacia la idea de que, en el fondo, son una sola fuerza erótica con diversos objetos.

La solución de este problema en Sócrates la encontramos en el mito del nacimiento del Amor. Estando Sócrates consciente del problema planteado, no escoge ninguna de las respuestas dadas anteriormente. El amor para él no será ni monolítico a la manera de Agatón, ni dual a la manera de Pausanias, sino que explica los diversos impulsos que hace aflorar el Eros, sus diversas manifestaciones, por una contradicción presente dentro del Eros mismo. En efecto, al ser el Eros hijo de dos progenitores tan diferentes como la Abundancia y la Pobreza, hereda de ambos caracteres que lo hacen sumamente contradictorio en sus manifestaciones.

De esta manera, conserva la unidad sin sacrificar la diversidad. Esto mismo está expresado, implícitamente, en su descripción de la escala amorosa que debe seguir el ser humano para alcanzar la Belleza en sí. Nos dice Sócrates en un célebre texto: "He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de estas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí" (49).

Nótese que aquí lo que va cambiando es el objeto del amor, pero no se menciona ni se insinúa que cambie el Eros mismo. Esta diversidad de objetos del amor emparenta esta concepción con la de Pausanias, pero se divorcia radicalmente de ella en el problema de la unidad.

Lo que viene a complicar el asunto es la posición de Sócrates en el Fedro. Tomando como punto de partida la cronología más aceptada, es este diálogo posterior al Banquete, por lo que correspondería a un mayor grado de madurez en el pen-

samiento platónico. El problema consiste en que, como es sabido, Sócrates da en tal diálogo dos discursos sobre el amor, en el primero de los cuales habla de un amor vulgar que antes perjudica que ayuda al amado, y en el segundo vuelve sobre la posición anteriormente planteada por su discurso en El Banquete. Por tanto, se puede interpretar esto de dos maneras: o efectivamente hay dos tipos de Eros, en cuyo caso se estaría modificando su opinión previa, o se mantiene dicha opinión, y la duplicidad de discursos es un recurso retórico. Aquí nos guiaremos por esta segunda posibilidad con base en lo siguiente: en primer lugar, el tema del *Fedro* es en buena parte la retórica, por lo que no estaría fuera de lugar el dar dos discursos contradictorios sobre el mismo tema como ejercicio retórico. En segundo lugar, Sócrates lanza su primer discurso con un afán puramente pedagógico, para mostrarle a Fedro como, aún aceptando la misma posición con respecto al amor que Lisias, es capaz de dar un mejor discurso que este. En tercer lugar, Sócrates se siente culpable de tal discurso, lo que lo lleva a la palinodia del amor que constituye su segundo discurso, como modo de desagravio a Eros, a quien cree haber insultado. Por todo esto, creo que se puede afirmar que la posición con respecto a la unidad del amor no varía del Banquete al Fedro.

Justamente esta cualidad unitaria del amor, que contiene distintos elementos en sí, es lo que le permite servir de puente o intermediario entre muy diversos planos de la realidad. El amor: "Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y sacrificios de los unos y las órdenes y recompensas de los otros. Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo" (50). Tal concepción del amor como lo que une al mundo y le da cohesión, ya se encontraba anteriormente en otros autores, por ejemplo Empédocles. Esto lo logra gracias a que el mismo es un intermediario entre diversas características. "Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre. Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia" (51).

Esta ambigüedad en las características del Eros es, justamente, lo que acaba por darle su principal

característica. El Eros es anhelo, deseo de algo que no se posee, pero que se desea poseer. Esto, justamente, es lo que hace Sócrates reconocer a Agatón: que el Amor es, en primer lugar, deseo de algo; y en segundo lugar, deseo de aquello de que está falto. Tan importante le parece esto a Sócrates que no empieza su discurso sin haber dejado esto en claro. Tal punto, a su vez, emparenta la concepción socrática con la de Aristófanes, ya que para este también el amor lo era de lo que se carecía, y no de lo que se poseía. Vamos viendo, entonces, como todos los discursos anteriores al de Sócrates, de una u otra manera van prefigurando temas que serán después desarrollados en conjunto y de una manera mucho más profunda en el discurso de éste. Ahora bien, ¿Cuál es el principal objeto del amor? En una primera instancia, todo parece indicarnos que dicho objeto lo constituye la belleza. Esto es lo que pareciera desprenderse de la misma escala platónica de ascenso desde la belleza sensible en sí, cuya contemplación pareciera ser el objeto último de nuestro deseo. Sin embargo no es así, y esto valora la coherencia del pensamiento platónico al respecto, como haré ver.

Quien disipa toda duda es Diotima, en una parte de su iluminado diálogo con Sócrates en la cual nos afirma:

“Pues no es el amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza.

—Entonces, ¿qué es?

—Amor de la generación y del parto en la belleza.

—Sea —dije yo.

—Así es, en efecto. Más ¿porqué es la generación? Porque es la generación algo eterno e inmortal, al menos en la medida que esto puede darse en un mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el Amor por objeto la posesión perfecta de lo bueno” (52).

Aclaremos que previamente se había dejado sentado que “el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno” (53).

Acabo de decir que, en mi interpretación, la contemplación pura de la belleza no podía ser aceptada como objeto último del amor, ya que iría en contra de las mismas ideas platónicas. ¿Por qué? Porque he dicho que el amor, como todo en Platón, tiene una finalidad práctica, y no se acepta el conocimiento por el conocimiento, sino que este se da siempre para algo. Ahora ya sabemos que es ese algo que obtenemos posteriormente a la contemplación de la Belleza: la reproducción de ésta, y la inmortalidad que ganamos con ello.

Y para continuar con esa coherencia interna, que creo proviene del hondísimo desarrollo filosó-

fico que hace Platón de unas pocas ideas fundamentales, aún en esta capacidad engendradora reconoce Platón una diversidad: el engendrar según el cuerpo y según el alma. De esta manera, “los que son fecundos según el cuerpo se dirigen en especial a las mujeres, y esta es la forma en que manifiestan sus tendencias amorosas (...). En cambio, los que lo son según el alma..., pues hay hombres —añadió— que conciben en las almas más aún que en los cuerpos, aquello que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que les corresponde?: la sabiduría moral y las demás virtudes de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artesanos se dicen que son inventores. Pero, con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de la ciudad y de las comunidades, que tiene por nombre el de moderación y justicia” (54). Y con esto último se evidencia una vez más, el carácter práctico que para Platón tiene todo esto.

Quiero tocar ahora un último punto, que es el siguiente: si hemos dicho que todo en Platón tiende a una finalidad, a una consecuencia práctica, ¿no nos podrá pasar, al revés, lo que tanto temieron Aristóteles, los escolásticos y Descartes? Estos temieron que, en el proceso de buscar las causas de las cosas, tuvieran que seguir así buscándolas hasta el infinito. El deseo de evitar tal cosa los hizo buscar una causa primera e incausada. En Platón, ¿no nos pasará lo mismo, pero buscando consecuencias prácticas posteriores, que justifiquen las acciones? ¿No habrá una consecuencia última, que no requiera de una posterior justificación. Creo yo que sí, y que nos la da Sócrates de manera clara cuando afirma que “por la posesión de las cosas buenas los felices son felices, y ya no se necesita agregar esta pregunta: ¿Para qué quiere ser feliz el que quiere serlo?, sino que parece que la respuesta tiene aquí su fin” (55).

Con esto queda de patente el profundo sentido humano que acompañó siempre a Platón en su desesperada y fructífera búsqueda de la verdad.

C. Eros y Logos en Platón

Es claro, por todo lo anterior, lo íntimamente relacionado que se encuentran en Platón el Eros y el Logos. Podemos empezar viendo que las actividades eróticas y lógicas tienen las mismas metas: la liberación del alma, el perfeccionamiento de ésta, la contemplación de las ideas, etc. Por tanto, una primera relación es su finalidad.

Además, en ambas se da una escala ascendente, aunque esta es planteada de un modo mucho más explícito con respecto al Eros. Sin embargo, es claro que también se da a nivel del logos, ya que se empieza por analizar la información puramente sensorial, después se construyen conceptos con base en tales informaciones, pero ya trascendiéndolas, y por último se contemplan en Ideas.

Un tercer punto de relación es que, para que tanto el Logos como el Eros se den en su mejor forma, el otro debe estar necesariamente presente. Ya vimos como no se puede carecer de erotismo y desarrollar nuestra razón de manera que se llegue a las ciencias. Lo que sucede en los casos en que no hay auténtico erotismo, y por ende el Logos no logra ascender, está perfectamente ejemplificado en el Hippias del Hippias Mayor. Igualmente, no se puede subir en la escala erótica sin una vocación racional de autoperfeccionamiento, y de ayuda al perfeccionamiento de los demás. Exceptuamos de esto la locura amorosa que tiene un origen divino, y que no necesita del Logos para dar estupendos frutos, ya que esta se da sólo por la intervención divina, y por lo tanto el hombre no decide en ello.

Ya este punto había sido planteado por Pausanias cuando decía que: "es preciso que esas dos normas, la relativa al amor de los mancebos y la relativa al amor de la sabiduría y a toda forma de virtud, coincidan en una sola, si ha de resultar una cosa bella que el amado conceda su favor al amante" (56). También en la teoría de Aristóteles podemos encontrar relación con el conocimiento tal como lo entiende Platón, ya que tanto el Eros de Aristófanes como el conocimiento platónico tienen su origen en el recuerdo de algo que algún día se tuvo, y que hoy se añora.

Esta íntima relación entre lo apolíneo y lo dionisíaco es puesto en evidencia por Jaeger al sostener que Platón, en "su tería del eros tiende un puente audaz sobre el abismo que separa lo apolíneo de lo dionisíaco. Sin el impulso y el entusiasmo inagotable y sin cesar renovado de las fuerzas irracionales del hombre, cree que jamás será posible alcanzar la cumbre de aquella transfiguración suprema que el espíritu cobra al contemplar la idea de lo bello" (57).

Sostengo yo, empero, y al contrario de Jaeger y otros, que el Eros no puede identificarse sin más con la filosofía. En la *Paideia*, por ejemplo, leemos: "El eros socrático es el anhelo de quien se sabe imperfecto por formarse espiritualmente a sí mismo con la vista puesta con constancia en la

idea. Es, en rigor, aquello que Platón entiende por 'filosofía': la aspiración a llegar a modelar al verdadero hombre dentro del hombre" (58). Igualmente, sostiene Luis Castro en su introducción a algunos diálogos platónicos: "el amor es la suma y compendio de la aspiración humana hacia el bien. El amor es la filosofía" (59).

No creo que se pueda identificar, así a secas, la filosofía con el amor porque, dependiendo del objeto hacia el que dirijamos nuestras fuerzas eróticas, el Eros puede llegar a ser totalmente antifilosófico.

Lo que sostengo es que es en la filosofía en donde se unen el Eros con el Logos, en una actividad que reúne el erotismo y el racionalismo. Gracias a esta unión, justamente, es que el filósofo puede engrender el máximo tipo de belleza que puede engendrar un hombre en el esquema platónico; esto es, la justicia, la prudencia. Es la posesión de estas cualidades lo que lleva a Platón a situar a los filósofos en el papel de gobernantes de su República ideal. Y es en esta unión de erotismo y racionalismo donde reside, y en esto creo seguir fielmente a Platón, la grandeza de la filosofía.

IV. CONCLUSIONES

Una vez analizadas las posiciones de ambos autores con respecto al Logos y al Eros, se pueden plantear ya las siguientes conclusiones con respecto a las relaciones que se dan entre las filosofías de ambos.

1. Tanto en San Juan como en Platón el mundo sensitivo, material, debe servir de estímulo para trascenderlo, y esta transcendencia es interpretada por ambos como una liberación, como la entrada en un mundo más real que el mundo cotidiano. Sin embargo, difieren ambos en el carácter de este mundo trascendente. Mientras para San Juan a lo que se llega es a Dios, y este es totalmente supranatural y sobrenatural, para Platón el mundo al que se arriba es un mundo ideal, pero natural, amén de que es totalmente racional.

2. Relacionado con lo anterior, hay un punto de gran importancia en el que difieren, y es en el papel y permanencia que tiene la razón a lo largo de todo este proceso. Mientras en Platón el Logos juega un papel preponderante a lo largo de todo el proceso, y se mantiene una vez alcanzada la meta; para San Juan el Logos debe ser abandonado para entrar en la Noche del espíritu y de esta manera tener acceso a la sustancia divina. En otras palabras, la razón es para Platón el órgano adecuado

para la contemplación de las ideas, pero no lo es para San Juan. En este último el alma no debe trascender tan sólo lo sensible, sino todo lo natural, incluyendo la razón.

De hecho en Platón no hay nada que esté sobre la razón, y que la oscurezca. Antes bien, es la razón la que introduce orden en nuestros apetitos. En cambio en San Juan, si bien es cierto que también la razón juega el papel de ordenadora de los apetitos, también lo es que posteriormente la fe domina a la razón. La fe, fundamental para San Juan, no aparece en Platón.

3. En ambos autores se da un papel preponderante al Eros. Tanto en Platón como en San Juan este elemento es la fuerza fundamental para llevar a cabo el viaje propuesto por el alma. Además, en ambos casos la meta es algo íntimamente relacionado con el amor. Para San Juan la meta es Dios, y Dios es amor, y para Platón la meta es engendrar en la Belleza, y suponemos que este engendrar es un engendrar gracias al amor.

4. Tanto en Platón como en San Juan podemos ver dos aspectos dentro del ascenso propuesto: el interno al hombre, y el externo.

En San Juan el viaje es hacia Dios, pero debemos recordar que Dios también está en el hombre, por lo que este viaje tanto lo es hacia El en su exterioridad, como descubrirlo en nosotros mismos. De igual manera, en Platón tanto viajamos hacia las ideas en tanto realidades extramentales, como las recobramos en nosotros mismos, ya que estaban en nuestra alma, pero teníamos dormidos

sus recuerdos. Esto hace que, al mismo tiempo que el alma llega a algo externo a ella, y en ese sentido permanece diferente de lo que se llega, igualmente hay una identificación con la meta por ser algo que está en nosotros mismos.

5. En Platón, al igual que en San Juan, el viaje comprende varias escalas que hay que ir atravesando ordenadamente. El proceso de ascenso es dialéctico en ambos, una etapa nos lleva a la otra. Sin embargo, mientras la parte sensible del viaje se menciona y analiza explícitamente en Platón, en San Juan se parte del momento en que la realidad sensible empieza a ser negada.

En ambos casos, además, el resultado de este proceso es la llegada a un mundo intemporal, eterno e inmutable.

6. En ambos casos se sostiene la posibilidad de una intervención divina. En el caso de San Juan, mediante las revelaciones, y en Platón mediante la locura divina. Sin embargo, mientras que en San Juan este Dios que otorga sus favores es simultáneamente la meta del itinerario, en Platón no.

Así, hemos visto como estos dos pensadores: Platón, cumbre del pensamiento griego; y San Juan de la Cruz, cumbre del pensamiento místico cristiano, con pertenecer a épocas y corrientes tan diversas, con ser tipos humanos tan diferentes, tienen en común un elemento que, por haberlo vivido ambos intensamente, los hace saltar sobre sus diferencias y encontrarse en ese mundo intemporal que tan ardientemente desearon. Este elemento no es otro, claro está, que el infatigable Eros.

NOTAS

(1) Copleston, F. *Historia de la Filosofía*, Ed. Seix-Barral, Barcelona 1977, Vol. I, p.205.

(2) *Ibid*, p.208.

(3) Platón, *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1972, p.590 (nota: no se cita por la numeración platónica tradicional porque en esta edición no viene indicada con la suficiente exactitud. Por tanto se citará por páginas).

(4) San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Ed. Apostolado de la Prensa S.A., Madrid, 1966, p.345.

(5) *Ibid*, p.86.

(6) *Ibid*, p.51.

(7) *Ibid*, p.83.

(8) *Ibid*, p.29.

(9) Cit. en: Madrigal, Ramón, *San Juan de la Cruz*, Tesis No.3614, Universidad de Costa Rica, San José, 1976, p.46.

(10) Madrigal, Ramón, *Op. cit.*, pp.46-6.

(11) San Juan de la Cruz, *Op. cit.* p.189.

(12) *Ibid*, p.84.

(13) *Ibid*, p.86.

(14) *Ibid*, p.118.

(15) *Ibid*, p.354.

(16) Chevalier, Jacques, *Historia del Pensamiento*, Ed. Aguilar, Madrid, 1967. Tomo II p.671.

(17) San Juan de la Cruz. *Op. cit.* p.57.

(18) *Ibid*, pp.79-80.

(19) *Ibid*. p.152.

(20) *Ibid*, p.32.

(21) *Ibid*, p.32.

(22) *Ibid*, p.39.

(23) *Ibid*, p.47.

(24) *Ibid*, p.45.

(25) Cf, *Ibid*, pp.125 y ss.;518 y ss.

(26) *Ibid*, pp.76-7.

(27) *Ibid*, p.77.

(28) *Ibid*, p.91.

(29) *Ibid*, p.296.

(30) *Ibid*, p.94.

(31) Chevalier, Jacques. *Op. Cit.* p.676.

(32) Madrigal, Ramón, *Op. Cit.*, p.73.

- (33) Farrington, B., *Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*, Ed. Ariel, Barcelona, 1972, p.95.
- (34) Jaeger, Werner, *Paideia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1971, p.465.
- (35) Platón, *Op. Cit.*, pp.315-6.
- (36) *Ibid*, p.316.
- (37) *Ibid*, p.866.
- (38) *Ibid*, p.451.
- (39) *Ibid*, p.321.
- (40) *Ibid*, p.863.
- (41) Coppleston, F., *Op. Cit.*, p.206.
- (42) Jaeger, W. *Op. Cit.* p.586.
- (43) Rodríguez Huéscar, Antonio. Int. al Fedro en Platón, *Op. Cit.*, p.850.
- (44) Platón, *Op. Cit.*, p.316.
- (45) *Ibid.*, p.569.
- (46) Jaeger, W. *Op. Cit.*, p.571.
- (47) Platón, *Op. Cit.*, p.569.
- (48) *Ibid*, p.571.
- (49) *Ibid*, p.589.
- (50) *Ibid*, p.584.
- (51) *Ibid*, p.584.
- (52) *Ibid*, pp.586-7.
- (53) *Ibid*, p.586.
- (54) *Ibid* *Ibid*, p.588.
- (55) *Ibid*, p.585.
- (56) *Ibid*. p.571.
- (57) *Ibid*, p.569.
- (58) Jaeger, W. *Op. Cit.*, p.581.
- (59) Castro Nogueira, Luis, Int. a Platón, *Diálogos*, Ed. Espasa—Calpe, Madrid, 1979, p. 22.