

# Eros y Misticismo en la Epistemología de Platón

John Thorp  
Western University - Canada

1. Introducción: *tres* vías al conocimiento de las Formas
  - a) recuerdo: lo innato y lo *a priori*
  - b) generalizaciones empíricas: *a posteriori*
  - c) intuiciones místicas
  
2. El misticismo en Platón
  - a) misticismo blando y misticismo duro
  - b) evidencia del misticismo en Platón: siete marcas
  
3. El lugar del eros en el misticismo de Platón
  - a) eros entendido como deseo satisfecho, no como deseo sublimado
  - b) eros como el cohete acelerador en el ascenso del alma al conocimiento místico
  
4. Reconciliación de las tres vías

\*\*\*\*\*

## 1. Introducción: *tres* vías al conocimiento de las Formas

Platón nos invita a una aventura epistemológica grandiosa, una aventura que recomienda presentándola de diversas maneras a lo largo de su vida: la aventura de la dialéctica, de la filosofía pura, de llegar a conocer las Formas. Pero, como todos los estudiantes saben, hay algo problemático en esta invitación: Platón parece recomendar dos caminos diferentes, dos vías epistemológicas diferentes hacia ese conocimiento.

Por un lado, está el recuerdo, *anamnesis*. Según esta imagen, nuestro conocimiento de las Formas es innato, *a priori*, obtenido en el período anterior a la encarnación; sin embargo, este conocimiento no es fácilmente accesible para las personas ya encarnadas; en cambio, debe ser extraído o forzado fuera del olvido. En el *Menón* y el *Fedro*, este conocimiento es representado como un asunto bastante mundano: todo el mundo puede hablar sobre varas de igual tamaño y casi todos pueden alcanzar algunas de las verdades elementales de la geometría. En el *Fedro*, sin embargo, este disparador de la memoria de las Formas es representado como un proceso mucho más excitante, raramente exitoso y mucho más satisfactorio: ciertamente, la aventura suprema de la vida humana.

En segundo lugar, empero, otra corriente de pensamiento en Platón parece representar al conocimiento de las Formas como *a posteriori*, bajo la forma de generalizaciones empíricas producidas por abstracción a partir de experiencias sensoriales particulares. En ningún lugar aparece este pensamiento con mayor claridad, quizás, que en el discurso de Diotima en el *Simposio*, donde el candidato a ser iniciado en los misterios del amor es urgido a advertir que la

belleza que ostenta un cuerpo bello es la misma que la que ostenta otro, y finalmente, que es la misma belleza que se instancia en cuerpos, almas, instituciones y ciencias. O, más tarde en la carrera de Platón, el *Sofista* representa el logro de la filosofía como la aprehensión acumulativa del mapa de las Formas, posible sólo después de mucho tiempo de silenciosa labor desentrañando la relación entre las Formas individuales por el método de división (253 d-e). En el *Simposio*, el proceso de llegar al conocimiento de las Formas es representado como la experiencia más elevada de la que el ser humano es capaz (211d); es descrita en el lenguaje de los misterios, de la epifanía de lo divino. En el *Sofista*, por otro lado, este lenguaje elevado está ausente y el logro del filósofo proporciona una satisfacción y un placer mucho más terrenal. Este último es el Platón sensato, el Platón de Oxford (digamos), el Platón que piensa que el objetivo de la dialéctica es ‘lograr, por medio de la argumentación, una comprensión de los términos, conceptos, distinciones o lo que sea que se crea que constituye el pensamiento’<sup>1</sup>.

No es claro en absoluto cómo podemos reconciliar estas dos imágenes acerca del modo en que llegamos a conocer las Formas. Es una buena pregunta, y una muy familiar; de hecho, muy a menudo es tema de ensayo para estudiantes de grado. Sin embargo, voy a complicar las cosas argumentando que hay además una *tercera* imagen en Platón sobre cómo llegamos a conocer las Formas, y especialmente las Formas superiores; es un tipo deferente de conocimiento *a posteriori*: la intuición mística. Esto es, no llegamos a conocer la Forma del Bien a través de la abstracción a partir de varias cosas buenas; en lugar de ello, la experimentamos directamente en un acto intelectual. Expresiones que sugieren esta imagen abundan en la *República* y en el *Simposio*, y pueden ser halladas también, creo, en la *Séptima Carta*. Se trata de una dimensión de Platón que no ha sido tomada lo suficientemente en serio, en mi opinión, en la literatura sobre el tema. Virtualmente ninguno de los trabajos tradicionales sobre Platón contiene un capítulo sobre el misticismo<sup>2</sup> de Platón, muy pocos tienen incluso entradas léxicas para el término ‘misticismo’ y, cuando las tienen, usualmente no conducen a nada demasiado sustancial: observaciones al paso que refieren vagamente a ‘elementos místicos’ en el pensamiento de Platón, o pasajes que contienen lenguaje místico<sup>3</sup>. En general, Platón no es considerado seriamente como un místico. Creo que es útil considerar si efectivamente debería serlo.

## 2. El misticismo en Platón

El problema, por supuesto, es que ‘misticismo’ es un término vago. Creo, empero, que podemos hacer algún progreso en el tema distinguiendo groseramente entre lo que llamaré *misticismo blando*, por un lado, y *misticismo duro*, por el otro<sup>4</sup>. Por ‘misticismo blando’ entenderé la gratificación en el lenguaje oscuro, en extensas alegorías o en imágenes extravagantes; esta expresión sugiere que lo que está siendo expresado es difícil de decir de otra manera - o que no está permitido siquiera decirlo de alguna manera. Lo que tengo en mente en relación a esto son cosas como las visiones de Ezequiel, el Evangelio de Juan con su lenguaje impenetrable sobre el *logos*, el Apocalipsis o la nueva adición al *corpus* antiguo de literatura mística, el rollo ‘Carros de gloria’ de Qumran<sup>5</sup>. La Kabbalah cae en esta categoría, así como las increíbles construcciones de Marsilio Ficino<sup>6</sup> y la obra de Madame Blavatsky. Muchas de estas obras cuentan como mística blanda de principio a fin; otras sólo tienen momentos de este tipo de misticismo blando (incluso podrían añadirse algunos pasajes de Aristóteles sobre la mente activa o sobre la ‘mente desde afuera’ [*mind from without*]!)

Dejando de lado todo este *corpus* inmenso y diverso de misticismo blando, quisiera distinguir lo que llamaré ‘misticismo duro’, que es la narración de una experiencia peculiar y particular cuyas marcas son o incluyen lo siguiente:

- (a) es una experiencia de la unión amorosa con Dios o una realidad absoluta;
- (b) es una experiencia *directa*, frecuentemente descrita en términos de contacto o de unión sexual;
- (c) es una experiencia que parece inmune a la duda (se auto-autentifica);
- (d) aún cuando uno puede prepararse para ella, la experiencia misma es gratuita; (Con la palabra ‘gratuita’ me refiero al hecho de que la preparación para el rapto místico, en cualquiera de sus formas, son condiciones necesarias pero de ninguna manera suficientes; no es posible garantizar el alcance de esta experiencia, aun cuando uno se haya preparado. El rapto místico es ‘dado’, no puede ser ‘ganado’.)
- (e) la experiencia se da usualmente en forma súbita y sin anuncio previo, y es frecuentemente descrita como un ‘rapto’;
- (f) es considerada como el momento más elevado del que es capaz la vida humana, y aquellos que la han experimentado dedican típicamente todos sus esfuerzos a tenerla de nuevo;
- (g) típicamente requiere de una preparación ardua y larga.

Lectores de la tradición mística cristiana reconocerán en estas marcas a místicos como Hildegarda de Bingen, Julián de Norwich, Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, Teresa de Avila y muchos otros.

No es necesario argumentar aquí que Platón es, cuando menos, un místico blando; esto es lo que frecuentemente quiere decirse cuando se habla de sus pasajes místicos. Usa alegorías, describe visiones, adopta el lenguaje de los Misterios<sup>7</sup>. La cuestión más interesante es si Platón es también un místico duro. Creo que, de hecho, la experiencia que describe como el conocimiento o la contemplación de las Formas supremas exhibe muchas de las marcas mencionadas arriba. Prestemos atención a algunos pasajes que la evidencian, y pensemos luego en las implicaciones.

*(a) es una experiencia de unión amorosa con Dios o una realidad absoluta; y (b) es una experiencia directa, frecuentemente descrita en términos de contacto o de unión sexual.*  
Consideremos dos textos que contienen algunas sorpresas.

*República 490a7-b7:*

... el que realmente ama aprender es apto por naturaleza para aspirar a acceder a lo que es, y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor [*eros*] antes de alcanzar (*hapsasthai*) la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es, se funde (*migeis*) con esto, engendrando inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida, cesando entonces sus dolores de parto.... (traducido por Eggers Lan)

Esto es parte del modo en que Platón describe y defiende, en el Libro VI, al verdadero filósofo. Vale la pena prestar atención a muchas cosas en este pasaje. El filósofo se esfuerza en llegar

hacia el ser. Lo que Eggers Lan traduce como ‘amor’ es el *eros* griego: esta atracción del filósofo hacia el ser es un asunto de amor<sup>8</sup>. Y este amor no está saciado hasta que el filósofo ha abrazado, ha *tocado* (*hapsasthai*), el ser real de cada cosa. Obsérvese también que el filósofo se acerca a la realidad y se une a ella. Adam, en su comentario *ad loc.*, escribe ‘habiéndose acercado al verdadero ser, y habiéndose desposado con él’, [‘having come nigh unto and married with true being...’] El término griego para enlazarse, mezclarse, casarse, usado aquí es *migeis*, uno de cuyos significados más comunes es el de intercambio sexual; y ciertamente éste debe ser su significado aquí, puesto que inmediatamente se nos dice que este enlace tiene como resultado el engendramiento. Las traducciones estándar (incluso la de Eggers Lan) parecen tímidas: *Platón claramente usa el lenguaje del intercambio sexual, de la posesión sexual, para describir el estado de unión mística con el ser*. ¿Y qué hay con ese ‘ser’? Eggers Lan lo traduce como ‘lo que realmente es’; el idioma griego es más llamativo: *tô ontôs onti*: lo que es realmente real, lo que es el ‘estar siendo’. ¿Y cuál es el resultado último de este intercambio con lo realmente real? El filósofo *alêthôs zoê kai trephoito*; el filósofo comienza a vivir realmente, su vida se renueva.

*República 500c9-d2:*

Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre.

Encontramos aquí la identificación de lo que el filósofo asocia con lo divino y lo ordenado. El ser mismo, el ser verdadero, la Forma de Dios es por tanto divina y ordenada. ¿Por qué ‘ordenada’? Este es el pulcro pensamiento aristocrático griego, la profunda preferencia moral y estética por tener un lugar para cada cosa y cada cosa en su lugar. ¿Y qué es esta convivencia? El verbo *homileô* significa ‘enlazarse con’, frecuentar a, hablar con, tener intercambio sexual con. Probablemente sería más adecuado traducir por ‘intercambio’. Preservaría la ambigüedad de *homilôn*, una ambigüedad que los lectores contemporáneos de Platón seguramente captaron y de la cual él seguramente se valió intencionalmente.<sup>9</sup>

(c) *es una experiencia que parece inmune a la duda (se auto-autentifica)*. Es evidente que Platón considera que el conocimiento en el sentido fuerte, el conocimiento de las Formas, es infalible (*anamartêton*, 477e6). La academia ha gastado ríos de tinta en el debate sobre la dificultad de entender por qué un método dialéctico de investigación que procede a través de la presunción y el testeo de supuestos debería proporcionar una certeza infalible. En un acercamiento epistemológico tal nada es determinadamente final, todo está sujeto a cuestionamiento y revisión. Pero la dificultad se desvanece (me refiero a la dificultad de la interpretación), si advertimos que esta certeza infalible es el producto de una intuición mística, y que uno de los rasgos habituales de esta experiencia es precisamente el sentido de certeza inamovible que la rodea. El principio an-hipotético del conocimiento es un tipo diferente de acto de conocimiento, el producto de una experiencia mística<sup>10</sup>. Si simplemente entendemos a Platón como un místico y lo tomamos seriamente como tal, esta larga dificultad sobre dialéctica y certeza se desvanece.

(d) *aun cuando uno puede prepararse para ella, la experiencia misma es gratuita*. Este, creo, es el punto en el que Platón no refleja con tanta claridad la marca, o una de las marcas, del misticismo duro. Porque a veces escribe como si adquirir conocimiento de las Formas fuera un

asunto de ejercicio de la voluntad y disciplina, y como si para quien de hecho tiene la disciplina no fuera más que un asunto de voluntad. Así, en la *República*, donde Platón describe la última etapa en la formación de los Gobernantes, cuando han alcanzado los cincuenta años de edad y han pasado por todas las demás pruebas,

*República* 540a7ff:

Y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí ...

La implicación clara es que una vez que ha pasado por todo el trabajo preparatorio, el iniciado sólo debe volver el ojo del alma hacia la Forma del Bien para verla.

Por otro lado, otros textos sugieren claramente que el ascenso al conocimiento de las Formas más elevadas es gratuito:

*Simposio* 211d8-e1

¿Qué pensar de un mortal a quien le fuera dado (*genesthai tô*) contemplar la belleza pura, simple y sin mezcla, no revestida de carne, de colores luminosos ni de todas las otras vanidades precederas, sino la belleza divina misma?

Aquí, el uso de la expresión *genesthai tô* sugiere pasividad y arbitrariedad: como si le fuera dado a una persona tener esta visión.

(e) *la experiencia se da usualmente de manera súbita y sin anuncio previo, y es frecuentemente descrita como un 'raptó'.* La idea de que esta experiencia sucede en forma súbita está claramente presente en un famoso pasaje del *Simposio* en el que Diotima reconstruye lo que le sucede a una persona que ha seguido al pie de la letra las prescripciones de la guía:

*Simposio* 210e2ff

Quien esté iniciado en los misterios del amor hasta el punto en que estamos, después de haber recorrido en un orden conveniente todos los grados de lo bello, llegado al término de la iniciación, descubrirá de repente una maravillosa belleza, la que era el objetivo de todos sus trabajos anteriores: belleza eterna, increada e imperecedera....

Nótese que aquí 'de repente' traduce con exactitud el griego *exaiphnês*. El vistazo a la Forma de la Belleza le llega al iniciado súbitamente.

(f) *la experiencia es considerada como el momento más elevado del que es capaz la vida humana, y aquellos que la han experimentado dedican típicamente todos sus esfuerzos a tenerla de nuevo.*

*Simposio* 211d1ff:

¡Oh mi querido Sócrates!, continuó la extranjera de Mantinea, si alguna cosa da valor a esta vida es la contemplación de la belleza absoluta

El texto establece el punto místico. Es el momento de contemplación lo que hace que la vida valga verdaderamente la pena ser vivida. Y el anhelo de alguien que ha tenido la visión de las Formas de tenerla otra vez es elocuentemente expresado en los bien conocidos pasajes al final del Libro VII de la *República*, donde los Gobernantes tienen que ser obligados a regresar a la caverna para cumplir períodos de servicio.

*(g) la experiencia típicamente requiere de una preparación ardua y larga.* Los cincuenta años de entrenamiento extenuante de los Gobernantes antes de que puedan elevar su vista (*República* 539-540), y el debido régimen de esfuerzo (*ponoi*) en erótica (*Simposio* 210e) son presentados como condiciones necesarias para adquirir la capacidad de experimentar las Formas superiores.

De todo esto se sigue claramente, a mi juicio, que Platón fue, en el sentido más duro, un místico y que este hecho debe ser tenido en consideración al momento de interpretarlo y evaluarlo. Su pensamiento fue formado, en parte, por inusuales y excitantes aventuras theofánticas (u ontofánticas) que pocos pueden compartir. Su utopía teocrática cerrada, que nos resulta repelente, está justificada de forma muy sencilla en su propia mente, y se vuelve comprensible para nosotros al considerar el sentido de infalibilidad que parece ser una parte invariable de las experiencias místicas. Su fantástica construcción de un arte de lo erótico como el motor del ascenso del alma a lo místico es un verdadero candidato si ciertamente sus experiencias místicas de la Belleza sucedieron como él lo afirma. Esto lo coloca tan cerca de Juan de la Cruz y María de la Encarnación como de Lucrecio o Leibniz.

### 3. El lugar del eros en el misticismo de Platón

Quisiera considerar ahora el rol del eros en el misticismo de Platón. Gregory Vlastos, en su artículo 'Love in Plato', y especialmente en su apéndice 'Sex in Platonic Love'<sup>11</sup>, argumenta que el amor platónico es todo excepto platónico<sup>12</sup>; valiéndose de evidencia proveniente sobre todo del *Fedro*, muestra que el amante es, y se espera ampliamente que sea, una persona sexuada, sexual y sexualmente activa. Sin embargo sería difícil negar que la inclinación general de este diálogo es hacia la recomendación de la restricción sexual, si no de la abstinencia, como el curso de acción preferido. Así, en 256a1 ff encontramos la celebrada representación de la pareja de amantes que yacen uno junto al otro, deseando tener sexo, resistiéndose a este deseo e ingresando por ello a una vida de felicidad y concordia 'puesto que el poder del mal en el alma ha sido contenido, y el poder del bien ha sido liberado'. Aun así aquellos que sucumben aún son considerados agraciados, aunque sea en menor medida que aquellos que no lo hicieron (256d). En la medida en que no es una actitud severa o implacable hacia el sexo amoroso, esto parece abogar por lo que hoy llamaríamos 'sublimación': el impulso sexual es contenido y su energía es trasladada a otros menesteres.

Creo que la imagen que surge del *Simposio* es bastante diferente. Antes de que Diotima llegue al ascenso místico, y mientras ella describe los usos correctos del amor (*paideia* a través de la pederastía), dice del amante que asume la educación del amado:

*Simposio* 209c2-3

el contacto y el comercio con la belleza le hacen engendrar y producir aquello cuyo germen llevaba.

El término griego que aquí se traduce como ‘contacto’ es *haptomai*; su significado general es *estrechar el abrazo*, y uno de sus significados figurativos más prominentes — que hallamos en Platón y en Aristóteles entre otros<sup>13</sup> — es el de tener relaciones sexuales. Hemos visto ya que *homileō*, el término griego aquí traducido como ‘comercio’ significa frecuentar, hablar con, y tener relaciones con. Más aún, las imágenes sexuales son reforzadas en la alusión al embarazo y el dar a luz que es presentado a continuación en el contexto. El lenguaje de Platón sobre el momento que el amante y el amado pasan juntos está cargado de ambigüedad sexual. La traducción correcta sería algo así como ‘relación’, dejando la resolución de la ambigüedad a la imaginación del lector.<sup>14</sup>

Hay un problema, a continuación, sobre qué es lo que se genera como resultado de este amor. Por un lado, parece resultar en la virtud y la sabiduría del joven amado (209c1). Por el otro parece resultar en poesía y artes creativas (209a3; d1) y, finalmente, en leyes y constituciones (209b1, d3ff). ¿Está sugiriendo Platón que la satisfacción homoerótica es una condición necesaria, o incluso un concomitante frecuente, de la creatividad artística? ¿Es esto una muy temprana estereotipificación homosexual? Puede sonarnos acertado, pero sería muy sorprendente. ¿Está sugiriendo, aún cuando esto suene raro a nuestros oídos, que la satisfacción homoerótica es una condición de creatividad legislativa? ¿Son los homosexuales los mejores parlamentarios? Lo que resulta más extraño aún para nosotros en este conjunto de ideas es que la creatividad, tanto artística como legislativa, aparece cuando el deseo erótico es satisfecho; estamos más acostumbrados a la idea opuesta, la idea freudiana, de que el eros *frustrado* es el que produce grandes artistas. La sugerencia de Platón es sorprendente.

Hasta aquí, sin embargo, hemos considerado el caso hipo-místico, el caso relativamente ordinario del amor erótico rindiendo frutos espirituales. ¿Qué hay de la vía a la ascensión mística? ¿Qué rol juega el sexo aquí?

#### *Simposio* 210a4-8

El que quiera llegar a este fin por el camino verdadero debe empezar a buscar los cuerpos bellos y hermosos desde su edad temprana; si está bien dirigido debe también, además, no amar más que a uno solo y engendrar bellos discursos en el que haya elegido.

¿Qué es, exactamente, lo que está sucediendo aquí? ¿Quién es el aspirante; quién es la guía? Dover<sup>15</sup>, *ad loc.*, toma al amante como la guía, al más mayor de una joven pareja homoerótica clásica, como el *erastes*. Pero esto parece poco plausible. Creo que la mejor respuesta aquí es la que proporciona Bury<sup>16</sup> *ad loc.*: el *mystagôgos*, el director espiritual si se quiere<sup>17</sup>. Y una vez que vemos esto necesitamos aclarar quién es el joven. No es, seguramente, *pace* Dover, el *eromenos* del par pederasta-paidéutico tradicional; es en cambio el joven quien se está preparando para enamorarse, quien que está a punto de ser el *erastes*. Así el joven debe conservar la compañía de jóvenes atractivos, para que la búsqueda constante de una belleza tal lo espolee a enamorarse de uno de ellos, a tomar a un joven *eromenos*.

¿Pero qué pasa entonces? En 210b1 Platón dice que, habiendo sido incentivado por la belleza a enamorarse de otra persona, el aspirante a la visión mística advierte (*katanoêsai*) que la belleza de un cuerpo está relacionada con la belleza de otro, y que así aquello que él ama es la máxima belleza que está en todos los cuerpos. Pasa, esto es, de un solo salto, de amar a una persona a amar la belleza en todos los cuerpos. Pero un poco después, cuando Diotima revisa el procedimiento en la peroración de su discurso, esto es puesto de forma diferente.

*Simposio* 211b5-c5

Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado uno por un amor a los jóvenes, bien entendido, hasta esta belleza perfecta, y se empieza a entreverla, estará muy próxima la consecución del objetivo, porque el camino recto del amor, que lo siga uno por sí mismo o guiado por otro, hay que empezarlo por las bellezas de aquí abajo hasta elevarse a las alturas en que impera la belleza suprema, pasando, por decirlo así, por todos los peldaños de la escala, de un cuerpo bello a dos, de dos a todos los otros, de los cuerpos bellos a las bellas ocupaciones

Lo que es impactante aquí es que en lugar de pasar de amar rápidamente a amar la misma idéntica belleza presente en todos los cuerpos, el aspirante ama la belleza de un cuerpo individual, después la belleza de dos cuerpos individuales, después la belleza de todos los cuerpos... Sólo el final de este proceso es representado como el paso de amar cosas bellas individuales a amar la belleza misma. Este punto es enfatizado, me parece, por la mención explícita del estado en el que se aman *dos* cuerpos. El ascenso místico requiere prestar atención erótica a muchos individuos antes de que sea posible prestar atención al universal. En una palabra: promiscuidad erótica. Es un resultado sorprendente: ¡el director espiritual debería asegurarse de que su alumno sea eróticamente promiscuo!

En ninguna parte de esta teoría del *Simposio* hay sugerencia alguna de la sublimación del deseo. El deseo sexual, el eros, es el motor del ascenso, aunque, cierto, debe ser entendido como la primera etapa en el lanzamiento de un cohete al espacio, en el que el cohete acelerador se desprende y cae cuando su trabajo está cumplido. Es una imagen fuerte: eros es el cohete acelerador para el ascenso del alma al conocimiento místico.

#### 4. Reconciliación de las tres vías

La pregunta que todo esto nos deja es la siguiente: ¿tiene Platón una comprensión coherente de la epistemología de las Formas? ¿Tiene una comprensión clara de esta gran aventura, o su pensamiento sobre el tema es un gran embrollo? ¿Es el conocimiento de las Formas *a priori*, *a posteriori* por abstracción o *a posteriori* por intuición mística? ¿Son estas tres compatibles de alguna manera?

Podemos suponer, como lo hacen muchos comentaristas, que no hay problema alguno en la reconciliación de la generalización empírica con la *anamnesis*. Contemplamos ésta, aquella y todas las cosas bellas y esta experiencia, de alguna manera, nos recuerda la Forma de la Belleza – de la cual tuvimos conocimiento directo en nuestro estado previo a la encarnación. La experiencia de muchas cosas bellas es lo que activa nuestra memoria de la Belleza misma. (Por

supuesto, tenemos que comprender que las generalizaciones empíricas no construyen conceptos; ¡son, o conducen a, el redescubrimiento de conceptos!)

¿Pero podemos reconciliar la *anamnesis* con la intuición mística? ¿No hay acaso una diferencia fundamental entre recordar y tener experiencia directa? ¿No es acaso la experiencia inmediata de, digamos, la luna, algo muy diferente de un recuerdo de la luna? ¿No son acaso ambos tipos de experiencia fundamentalmente diferentes en estructura, en estructura metafísica?

*Prima facie*, parecería que lo son, puesto que una es *a priori* y la otra *a posteriori*. La experiencia mística es entendida normalmente como un contacto fresco y absolutamente verdadero con el ser mismo; no un contacto con una imagen recordada del ser mismo. Platón, hasta donde sé, no aborda este problema, no nos ayuda a resolver esta tensión. Pero creo que hay una manera de suavizarla.

La distinción entre conocimiento *a priori* — conocimiento que tenemos independientemente de la experiencia — y conocimiento *a posteriori* — el que tenemos sólo sobre la base de la experiencia— parece firme en tanto la experiencia en cuestión es sensorial. Pero si recordamos que la experiencia mística es para Platón una experiencia intelectual, la distinción se suaviza. Por ejemplo, si aprendemos y conocemos la prueba clásica del Teorema de Pitágoras, y la recordamos entonces, ¿no estamos conociéndola nuevamente? ¿No se diluye rápidamente acaso la distinción entre conocimiento y conocimiento recordado cuando el conocimiento en cuestión no es sensorial sino intelectual? En tanto que la experiencia de las Formas es una experiencia intelectual y no sensorial, no hay ninguna diferencia entre el recuerdo y la experiencia directa. En el nivel intelectual, recordar es experimentar de nuevo.

## POSTILLAS

---

<sup>1</sup> I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Volume II, London, 1979, 562. Un análisis deflacionista similar es ofrecido por John Ackrill, ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ, en Gregory Vlastos, ed., *Plato*, Volume I, Garden City, 1971, 207: ‘...the task assigned in Plato's later dialogues to the dialectician or philosopher is the investigation and plotting of the relations among concepts, a task to be pursued through a patient study of language by noticing which combinations of words in sentences do, and which do not, make sense, by eliciting ambiguities and drawing distinctions, by stating explicitly facts about the interrelations of word meanings which we normally do not trouble to state, though we all have some latent knowledge of them insofar as we know how to talk correctly.’

<sup>2</sup> La gran excepción es Paul Friedländer, *Plato*, Volume I, New York, 1958, 59ff. Su conclusión es que Platón no es un místico en un sentido completo porque, para él, el objeto de conocimiento místico es el Ser mismo, o es un ser; no algo que *trasciende* al ser.

<sup>3</sup> T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970 es una excepción. Véase especialmente p. 50, n.10.

<sup>4</sup> Para una categorización mas completa y cargada de los tipos de misticismo véase Elmer O'Brien, *The Varieties of Mystic Experience*, New York, 1965.

<sup>5</sup> Robert Eisenman & Michael Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, New York, 1992, 222.

<sup>6</sup> Por ejemplo, su comentario al *Simposio* de Platón, el *De Amore*. La interpretación de varios pasajes de Platón emplean diferentes niveles de cielos, diferentes órdenes de ángeles, el Alma del Mundo, la Mente Angélica, el Demonio Venéreo y todos los demás. Véase Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium on Love*, tr. Sears Jayne, Dallas, 1985.

<sup>7</sup> Odo Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919, 35.

<sup>8</sup> En su libro *Platonic Love*, Westport Conn., 1963, Thomas Gould argumenta que la gran diferencia entre el amor platónico y cristiano es que para Platón el amor no es una propiedad de Dios, sino de un alma que busca a Dios; en la comprensión cristiana, por otro lado, la abundancia de amor por la humanidad es una propiedad divina. (El Dios de Platón no podría amar, porque el amor es esencialmente deseo de inmortalidad y nadie desea lo que ya tiene.) Pero para un argumento en contra de esta ajustada distinción véase John Rist, *Eros and Psyche*, Toronto, 1964, 35-40.

<sup>9</sup> En otros lugares Platón no usa expresiones referentes al toque, contacto o posesión sexual sino que remite a la visión para describir el conocimiento del filósofo de las Formas (*idein*, *Republic* 511a1; *boran*, 476b10; *theasthai*, 518c10; *augên*, 540b7); y por supuesto, toda la noción de contemplación, que se transforma en un *topos* tal en la antigüedad, fue constituido sobre la base del modelo de la visión, la *theôria*.

<sup>10</sup> Esto ha sido largamente argumentado por Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edition, Oxford, 1953, 172ff.

<sup>11</sup> En Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, 3-42.

<sup>12</sup> Los estudiosos franceses frecuentemente diferencian *amour platonique* de *amour platonicien*.

<sup>13</sup> Liddell & Scott, ejemplo Platón, *Laws* 840a, y Aristóteles, *Politics*, 1335b40.

<sup>14</sup> G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, Boston, 1958, 103 argumenta que Platón parece estar describiendo el mismo tipo de relación pederástica-paidéutica que describe Pausanías, y es claro que la dimensión sexual era parte de esa relación.

<sup>15</sup> Sir Kenneth Dover, ed., *Plato: Symposium*, Cambridge, 1980.

<sup>16</sup> R.G. Bury, ed., *The Symposium of Plato*, 2da edición, Cambridge, 1973.

<sup>17</sup> Aduce la siguiente evidencia: *agagein* 210c, *paidagôgêthê* 210e, *agesthai* 211c.