

Belleza y terror en Platón

FÉLIX DUQUE

RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar una ilustración particular de una posible filosofía futura del límite, es decir, de la pura transición y transgresión de las determinaciones, en el mismo corazón de la filosofía de Platón, que se considera -correctamente- como el fundamento de la metafísica del ser como presencia. El conocido mito del alma como carro alado se interpreta como una interacción quiasmática entre la Idea de Belleza y el Sentimiento de Terror, una tensión soportada y diferida lingüísticamente por el poeta, poseído de la divina locura.

La intención del ensayo es probar la estricta analogía del alma del Fedro y su destino como retención e inversión del placer temporal, por una parte, y el curso hermenéutico abierto de un diálogo sin fin, por otra.

Palabras clave: mito, belleza, alma, idea, Eros, terror.

ABSTRACT

This article aims to show a singular illustration of a possible future philosophy of the limit, i. e. of the pure transition and transgression of determinations, and this precisely at the heart of Plato's philosophy, which is -correctly- considered as the foundation of the metaphysics of being as a constant presence. The well-know myth of the soul as a winged chariot is so interpreted as a chiasmatic interaction between the Idea of Beauty and the Feeling of Fright, a tension which is supported and linguistically differed by the poet, possessed by *divine madness*. The paper's intention is to prove the close analogy of *Phaidros'* soul and his destiny as retention and inversion of the temporal ploasure on the one hand, and the hermeneutical open course of an endless dialog on the other hand.

Keywords: myth, beauty, soul, Idea, Eros, Frightfulness.

Und wir, die an *steigendes* Glück
denken, empfänden die Rührung,
die uns beinah bestürzt,
wenn ein Glückliches fällt.

(Rilke, X. *Duineser Elegie*)

«Y nosotros, que en la dicha *que asciende* / pensamos, la emoción sentiríamos / que a poco nos trastorna, / cuando *cae* algo dichoso». A poco estamos, en efecto, de caer envueltos en la catástrofe, en el derrocamiento de lo dichoso. Sólo el mito nos retiene. El mito no presenta, metódico, pensamientos. De nada da razón. Él, más bien, da qué pensar. Suscita pensamientos diversos, encontrados. En ese encuentro, marchan al olvido. Sin la tensión de la palabra poética, el pensamiento se marchitaría. El mito, los mitos, giran en torno a una paradoja, incomprensible para el común sentir: ansiamos contemplar aquello que, si visto, ofuscaría nuestro percibir, abrasaría nuestros órganos. Yahvé extiende su mano sobre Moisés para que éste no vea su rostro, cosa que acarrearía la muerte. Menos precavido, Zeus permite que la arrobada Semele atisbe su fulgor y muera abrasada por el rayo. Imposible es para el hombre la contemplación de lo grande y sagrado. Mas sin el celo ardiente por alcanzar esa imposible visión, el hombre no sería tal. Ansiamos ver aquello que nos destruiría. Platón ha avanzado un poco, *pedem aliquantulum*, hacia el borde de esta sima.

Si «difíciles son las cosas bellas» (*χαλεπὰ τὰ καλὰ*, *Hipp, Mai.*, 304e), imposible de todo punto es definir τὸ ἐστὶ τὸ καλόν, qué sea lo bello, la Belleza. Y ello porque de la Belleza no hay εἶδος sino ἰδέα: no es ella cosa real sino condición, fundación de realidad. La Belleza, como el Bien o la Verdad, sería, no una cosa, ni siquiera todas ellas: el Todo de lo ente, sino el piélago previo en que las cosas se funden y resaltan en armoniosa simetría. Que todas las cosas convengan en la medida y, así, se traben en mundo: tal es la obra (ἔργον) de esa anguila que se escapa entre los dedos, y que Platón denomina τὸ καλόν: «Al menos se parece a algo blando, liso, escurridizo. Por eso, tal vez, se nos escabulle tan fácilmente y se nos escapa», le confiesa el apurado Menéxeno a Sócrates (*Lys.* 216c). Al menos, sin embargo, algo queda establecido: lo bello es lo que conviene a los entes para que éstos mismos aparezcan como trabados, articulados por una Medida que no es autorreferencial, que no se concreta a su vez en y como un ente, sino que, excluyéndose de ello —aun del παντελῶς ὄν—, lo dispone y decide.

Y no menos claro, por paradójico que al pronto resulte, es que la visión de esa conveniencia no puede ofrecerse a ningún ente, por supremo y divino que éste fuere: tal ente —por caso, Dios— no sería la Belleza, sino cosa bella; ni órgano que, desde fuera, percibiera a aquélla: a lo más, podría percibirse a sí mismo como lo supremamente bello y, por diferencias y manquedades, percibiría a todos los demás entes aspirantes a lo bello. Se trata, en cambio, de un puro movimiento de retorno a sí, intelección plena (νοῦς), vida que se curva sin dejar nada fuera (*Soph.* 249 a y sigs.). Nada, porque ese movimiento engloba al mundo sin serlo él mismo, ni diseminarse en la pléyade de cosas mundanas. Delgada línea infinita de cierre: puro límite sin contenido, frontera que alberga dentro de sí *quodammodo omnia*: todas las cosas, de algún modo; a saber: de modo que eso albergado sigue siendo lo otro de sí, lo extranjero y ajeno a esa circunferencia, a ese vasto horizonte que, por concebir lo que es, él mismo *no es*. A este extraño «otro que el ser» que se mueve siempre (*Leg.* 896a), que es principio de movimiento (*Phaidr.* 245c

y sig.) por ser búsqueda incesante de sí —una búsqueda siempre infructuosa, para él, pero que presta movimiento y vida a lo que es— lo denomina Platón ψυχή ἢ πάσα (*ibidem*): «el alma toda», «alma la total», ese bloque móvil que se cuida de, y cuida a todo lo inanimado y al cielo-universo en total (*ib.* 246b). El alma es la cuenca del mar de la belleza, el horizonte de la llanura de la verdad (*ib.* 248c)... y también del olvido (Λήθη: *Resp.* X, 621a), ese campo terrible, desnudo de árboles y de cuanto nace de la tierra: el lado exterior del horizonte del alma, lo que está más allá de la φύσις; fealdad absoluta, plena deformación y confusión.

Orilla móvil de ambas regiones: del ser y del no ser —de la verdad y del olvido, de la belleza y la fealdad— se da, acaece «alma la total»: algo que, por ende, no es ni una cosa ni otra, sino la línea infinita de la decisión, del corte. Es también, por consiguiente, inmortal, mas no al modo de un macizo e inane παντελῶς ὄν, lo que siempre, inmutablemente, es; ni tampoco al modo del olvido, de la muerte que, claro está, es inmortal, dada su tediosa, acabada inercia. Ψυχή es, por contra, *neutra*: ni uno ni otro ámbito: mas tampoco quieto fundamento, algo sustantivo y que soportara el ser y el no ser, la medida y lo desmedido. Su denominación escapa a sustantivo y verbo. Como la cortadura entre Ser / No-Ser, Belleza / Fealdad «alma» *adviente* a la palabra, al verbo. Es puro *adverbio* de lugar. Ni siquiera es ella misma un lugar, sino la línea del horizonte. El «alma» es μεταξύ: «lo que se da en el intervalo», puro «entre». Otro término conveniente para este confín sería μελέτη, la *cura* latina, la *Sorge* de que, con tanto cuidado, se ocupara Heidegger. Al cuidado del todo, cuidándose de todo, «alma total» regula, desde su neutra falta de posición, la transgresión de los géneros. En el alma sin mezcla, incorruptible a fuerza de no poseer nada propio, acaecen todas las conjunciones y disyunciones, las mezclas que llamamos cuerpos. Ella no es cosa presente (ὄν) ni esencia sustantiva (οὐσία), sino puro acto de hacer presente, de dar cuerpo y presencia: παρουσία, a-sistencia (al igual que los dioses homéricos asisten al combate sin hacerse visibles, sin estar presentes en él).

Sólo que entonces, ¿no se identifica acaso el alma-total con la Idea, según la conocida hipótesis de Wilamowitz-Möllendorff, con esa Idea única de la que la Belleza, Verdad, Justicia y Bien no sería sino caleidoscópicos *respectus*? ¿Acaso no está también ella ἐπέκεινα τῆς οὐσίας? Si no nos atenemos a la letra misma de los textos platónicos, sino al impulso que éstos han conferido al pensamiento occidental, ese absoluto cerramiento (*Abgeschlossenheit*) del pensar y lo pensado se ha conseguido, en efecto, en el último y más grande de los platónicos: en Hegel y su *absolute Idee*. Mas quizá tuviera Platón mismo buenos motivos para evitar esa identificación absoluta. Digamos, enseguida, uno, posiblemente el motivo capital. Precisamente porque el griego Platón admite la transgresión de los géneros, la participación de los εἶδη en las ιδέαι hasta llegar, diáiréticamente, a la ιδέα ἄτομος, la *species infima*, impenetrable para el pensar (allí donde el resultado se confunde con la τύχη, con aquello que *hace al caso*), ha de admitir finalmente, como consecuencia de una operación del pensamiento, algo que escapa a λόγος y a τόπος: la última *scintilla* desgranada de la fragua del pensar es algo ἄτοπον: absurdo, impensable. Mas si por una parte el final de la división se desmenuza en lo puntual innombrable, en aquello de lo que nada cabe ya afirmar ni negar, en los sujetos últimos, irreales a fuerza de ser concentrados intensos de la realidad lógica, por otra, al principio de la diáiresis, las ideas (y, al fondo, la Idea) se rarifican y difuminan de tal modo que se hacen igualmente inasibles, inaprehensibles. Las ideas no son cosa segura (σαφές), ni de ellas cabe definición (ὀρισμός). Es extraño: la οὐσία ὄντως οὔσα, el objeto τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης, del «saber-y-entender de

verdad», es absolutamente ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής (*Phaidr*, 247c): «sin color, lo mismo que sin figura, e intangible». Vale decir: la esencia entitativamente esente es absoluta *indiferencia*. Mas lo es por exceso, porque nada le falta. En efecto: le falta la nada, le faltan las faltas: los colores, distintos unos de otros, y distintos todos ellos de la *luz* que, sin ser *una* tonalidad, da el tono... imponiéndose sobre la absoluta *distonía*, sobre el fondo tenebroso del no ser; le falta figura, el σχῆμα o disposición exterior por la que exponerse a otras cosas, por la que estar en sí a fuerza de ser cercada, asediada y delimitada por lo ajeno; le falta tangibilidad, esa dureza y resistencia, esa relativa impenetrabilidad por la que distinguirse, por la que guardar las distancias. Al contrario: la οὐσία suma es máxima penetrabilidad, máxima dejadez. Esa es la astucia de su conservación: su absoluta blandura. Todo está en ella, y por ella todas las cosas son todo (τὸ πᾶν), sin lograr nunca fundirse con ella, convertirse en el σύνολον concreto, en la *Ganzheit* soñada por Hegel.

Pero con esta imposibilidad de coincidencia extrema, de fusión plena de los εἶδη en la Idea, de los entes en el Ser, queda establecida *eo ipso* no sólo la imposibilidad de identificar el alma-total con un εἶδος y, con ello, con un ente (aunque fuese el *ens summum*, el *Deus optimus maximus*), sino tampoco con la Idea y, por ende, con el Ser. En efecto, el alma, como buena línea y hendidura, nota (ella misma es la nota o *marca*) que el Ser no es el No-Ser, que la Idea no es el Hades. Jánica, el alma mira ἑμῆ, a la vez, al trasmundo y a lo in-mundo, a lo eterno por sobra de tiempo y a lo intemporal por imposible, —porque nunca podrá llegar a ser—; a eso que está *de trop*, de más: la reserva caótica, la χῶρα de la que, a su debido tiempo, van surgiendo las cosas, idealmente impregnadas, matemáticamente preñadas. El alma total ve la luz y, al fondo, en correspondencia exacta con el punto ciego de su retina, se apercibe de las tinieblas. Es verdad que también al alma corresponderían las negaciones con que la Idea, por exclusión, se muestra: también ella es acromática, anesquemática, intangible. Mas es lo primero porque ella funde blanco y negro, *ihr Grau in Grau malt* (Hegel, *Rechtsphil. Vor. ad fin.* Ed. Gans / Klenner. Berlín 1981, p. 28), pinta su propia grisalla en una realidad vista por ella como claroscuro. Y no está esquematizada porque ella es la operación de esquematizar, de delimitar. El alma, eje de la realidad sin ser ella misma cosa real, se orienta hacia el Polo de las ideas y permite la articulación de las cosas, su cadencia como: «cuna, camino, libro ardiente, muñeca, ventana». Mas ello se madura desde el cielo del Sur, allí donde brilla:

«rein wie im Innern
einer gesegneten Hand, das klar erglänzende M,
das die Mütter bedeutet...» (Rilke, X. *Duineser Elegie*).

Las madres son las formadoras goetheanas de los esquemas posibles de las cosas, las Parcas platónicas del mito de Er, el armenio. También el alma, no la Idea, accede a este antro prohibido.

Y el alma es, en suma, intangible, por ser ella misma el tacto. Un tacto que no puede tocarse a sí mismo. Lejos de la blandura extrema de la Idea, de la luz sin tacha, lejos también de la dureza impenetrable del Caos, el alma establece las distribuciones de τὰ μικτὰ, las bellas proporciones de los cuerpos.

Se aprecia, pues: el alma incide juntamente con la Idea en el avituallamiento del Orden, del κόσμος. Pero sabe demasiado para coincidir, sin más, con la Idea. Por eso no es ella inmóvil,

beata en su sólida insistencia, siendo siempre lo que es, sino que se mueve incesantemente, en pos de sí, siempre demasiado pronto para ser Idea, siempre demasiado tarde para ser Caos. Es, justamente, el filo móvil que traza las comarcas, que hace habitable la Tierra, que deja indisponibles los Cielos. Tal es su naturaleza: estarse naciendo, engendrándose perpetuamente.

De la φύσις del alma nos da noticia cumplida Platón. Sabemos en efecto que ella mueve a los cuerpos, hasta el punto en que lo permita ἀνάγκη, la necesidad de la bruta, sorda materia (de lo contrario, no ya serían todos los cuerpos animados, sino, sin más, almas; al extremo, no habría cuerpos ni almas, sino un tosco y macizo Uno hiperparmenídeo). Y sabemos que ese movimiento *en* los cuerpos, de prestado ellos lo reciben: no es de ellos ni para ellos. El alma, el principio del movimiento, «se mueve él mismo a sí mismo» (τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν), más acá de todo perecer, más allá de toda generación (*Phaidr.*, 245D). El cuerpo, ἄφυχον y ἔμψυχον a la vez, es el *desecho* futuro del movimiento en tanto que sigue siendo materiales-*recursos*: el pasado del movimiento. Sólo el movimiento-alma se hace presente, se sostiene en vilo, al instante. Por este instante, que pasa fugaz para continuarse a sí mismo (convirtiendo de este modo a lo ente en lo Otro: lo precedero), se salva la Eternidad del Todo, del Ser y del No-Ser:

Sola silba y se desliza
La longitud del camino
Por el camino. ¡Qué fino!
¡Mas cómo se profundiza
La presencia escurridiza
Del país, aunque futuro,
Tras el límite en apuro
Del velocísimo Ahora,
Que se crea y de devora
La luz de un mundo maduro!
(J. Guillén, *La cabeza*. En: *Cántico*.
Buenos Aires 1973³, p. 234).

En la creación y devoración de la luz del mundo, atisbada por el poeta, se juega el *Trauerspiel*, el juego trágico del alma. Pues ésta, cual boca insaciable, abierta, vive del contenido eidético por el que está poseída, al igual que el cuerpo está animado, ἔμψυχόν, por el alma que lo posee. En este juego de transacciones, de metáforas de posesión, se celebran los misterios eleusinos del alimento y el sexo, de la restauración y la reproducción.

No el alma mejor (ésta corresponde al Dios supremo: Zeus), mas sí la más representativa, por estar exactamente ἐν μέσῳ, por ser puro intermediario: tal es Ἔρως, el δαίμων. Según la sentencia órfica de Acusilao, recogida por Damascio (DK 9 B 1), Χόος, el principio incognoscible, engendra las tinieblas inferiores, infernales (Érebo) y superiores, celestes (Noche). Los vástagos de esta unión incestuosa son, como cruzados extremos, la luminosidad previa que baña los cielos: *Eter*, y la astuta prudencia, que regula las combinaciones terrestres: *Métis*. Equidistante de sus hermanos, en el punto de cruce, se yergue entonces *Eros*, el πρωτόγονος, el primer nacido del cosmos, generador del devenir. En Hesíodo, también Eros, ὄζ κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, «el más bello de entre los dioses inmortales» (*Theog.* 120 y sig.), es la línea que separa

y pone en contacto las fuerzas primigenias: Caos que es Abismo, fondo de provisión y disolución de lo ente futuro, y Tierra que es sede segura (ἔδος ἀσφαλές). Por eso encarna Eros una doble función: por una parte rompe las ligaduras de los miembros (λυσιμελής), por otra doblega, lleva a unidad el corazón pensante (νόον) y la sabia volición (ἐπίφρονα βουλήν) de dioses y hombres. La mediación que preside las mezclas queda, así, en su propio centro (κέντρον) desgarrada, contradictoria. Eros, que exporta a lo ente la prohibición de la contradicción, haciendo que lo ajeno se reconozca a sí mismo en aquello que le es opuesto, reúne en sí la máxima oposición, según confiesa, desolada, la nodriza de Hipólito: ἡδιστον... ταῦτόν ἀλγεινόν θ' ἄμα (Hipp. 348): «él mismo es, al mismo tiempo, lo más dulce y lo amargo, causa de aflicción».

Sócrates, el dialéctico, divinamente guiado por la sacerdotisa de Mantinea, Diótima, ha sabido reconducir esa contradicción a su corazón oculto, *neutrum*. El alma καθ' ἑξοχήν, Eros, no puede ser ni rico ni bello (entonces no se movería, pues nada le haría falta, nada desearía), mas tampoco lo contrario (pues, en su oscura ἀμαθία, no sabría donde ir). Eros es tensión: está en el medio (ἐν μέσῳ ἔστιν: Symp. 204a). Rudo y escualido, carece de hogar, es ἄοικος (ib. 203d). Por eso vive de la caza, en la que es temible. Su alimento está siempre fuera, en lo otro de sí. El es pura falta, reconocida como tal y, por tanto, abierta como deseo (ἐπιθυμία: ib. 204a). De ahí su extraña inmortalidad, hecha del tejido del tiempo: «a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos (ὅταν εὐπορήσῃ), a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir, gracias a la φύσιν de su padre»: Poros (ib. 203d). Su vida es una continua suspensión y procreación de sí, sacando fuerzas de flaqueza. Su anhelo lo sostiene.

Es verdad que «alma la total», como el Ser al que aspira y que refleja, se dice de muchas maneras: «nace en diversas partes con diversas formas» (εἶδεσι: Phaidr. 246b). Este pliegue de tensiones puede replegarse circularmente, ceñirse a la contemplación de la Idea y ser, así, inmortalmente divino. Mas erróneo sería pensar que al Dios nada le falta. Sucede más bien que sus faltas y heridas se restañan al punto, en la visión de lo Eterno impasible. También los dioses se alimentan. También ellos organizan expediciones de caza. Sólo Hestia queda sola en el hogar (οἶκῳ) de los dioses (ib. 247a). Ese hogar no está, simplemente, vacío. El mismo es el vacío, el eje hueco por el que se comunican los extremos, Cielo e Infierno, en la cocción de los alimentos, en la mixtura de agua y tierra. Los dioses, fuera de ese vacío que los fija y constituye, son también, así, ἄοικοι, exiliados. También ellos saben que su más íntima mismidad está fuera, ἔξω: ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, «sobre la espalda del cielo» (ib. 247c). Ansia de trascendencia, nostalgia de alteridad. Mas la comida de los dioses (o, mejor, de su parte más excelsa: ese piloto del alma (κυβερνητής) que es la inteligencia, el νοῦς) «entra por los ojos». Ninguna transformación ha lugar aquí: la idea no es triturada ni ensalivada, hecha apropiada para el alma, porque ambos: lo inteligente y lo inteligido, son del mismo linaje. Aquí, la «toma de posesión» se mantiene en el *respectus*, en el respeto que guarda las distancias. En el ojo, la idea reflejada sigue siendo lo que es (¿pues cómo podría ser de otra manera?), mientras que el ojo agota su función en mantener fija, a la distancia apropiada, la visión. No hay, aquí, contacto. La vista exige que lo contemplado se mantenga aparte. Cualquier precipitación, cualquier movimiento de ataque y captura anularía en el acto la visión, engendrando confusión. Además, la vista alcanza un horizonte (el horizonte que ella misma propone): en ella, se atiende al conjunto, a la bella disposición y simetría. Lo que resalta, salta desde un ámbito, desde un entramado bien dispuesto: la luz que da a luz, la ἰδέα que se da bulto y con-forma como múltiples εἶδη. La divina pro-

cesión, que ha dejado atrás a Hestia, la encuentra de nuevo, transfigurada, en el espectáculo de τὰ ὄντα ὄντως, «los seres de su entidad». Y, así, el alma queda apacentada, regalada en el festín que es carne de su carne: ἔστια θεῖσα (*Phaedr.* 247c). Hestia no preside sólo los banquetes de los familiares, de los integrantes del οἶκον, sino que, fundamentalmente, invita al extranjero, lo introduce en el centro del hogar y, así, lo apropia. El centro se desplaza, de este modo. El hondón se despliega como Llanura de la Verdad, del desvelamiento de la esencia. La boca del alma se torna al punto, en el dios, en inmarcesible mirada. Pues basta abrir los ojos para contemplar. Y el alma del dios es un ojo abierto, al igual que las alas de los arcángeles cristianos se pueblan de ojos en los que el Señor se embebe.

Y sin embargo, no basta mirar. Hace falta *querer* mirar, constatar la falta. Por eso los dioses, almas al fin, por bienaventuradas que sean, están en continua tensión. También en ellas se da la ὀρμη, la intencionalidad de la mirada anhelante. Esa ansia de trascendencia se despliega en el dios, armoniosa, bellamente, en dos funciones contrapuestas: el θυμὸς, el corazón ardiente que tiende a la Unidad, a la identificación siempre pospuesta, di-ferida (pues toda visión exige un medio de separación: el transparente éter, el hermano de Eros), y la ἐπιθυμία, la pasión puesta en lo determinado y, así, variado y múltiple. Ella sabe dónde poner los ojos, discernir y dividir. Mas ya aquí se presiente el peligro: el final de la διαίρεσις, recuérdese, fija y consolida; olvida el ser para parar mientes en lo ente. Por eso θυμὸς y ἐπιθυμία, los míticos corceles, no reciben directamente el alimento eidético: fuerzas de tiro conjugadas, reciben del auriga néctar y ambrosía. Viven de prestado. Ellas imprimen movimiento, mas se desvían extremosamente. Sin embargo, la conjunción de fuerzas se mantiene porque el alma divina, ἐν μέσῳ, se atiene a la circularidad del bien trabado horizonte, del círculo de la Belleza. La visión es distinta para cada dios, según su rango; mas todas las perspectivas se aúnan, armoniosamente, en una única implicación, en la pura simplicidad. Dicho sea de paso: esta simplicidad queda siempre presupuesta. Ni siquiera Zeus, el hegemónico, puede contemplar hegelianamente que «lo verdadero es el todo». También para él la Harmonía, la traslación de la Hestia primera (la que recoge) a la Hestia del ὑπερουράνιος τόπος (la que regala y obsequia), queda implícita. Por eso también Zeus, y con él las doce cohortes, se mueve, en pos de su sí-mismo inalcanzable. No hay cerrado subjetivismo en Platón. La ὀρθότης de la mirada nunca se recoge en círculo. El círculo es del τόπος mismo. El alma está pronta para el Ser; pero es siempre demasiado tarde para captar su global integridad: ésta ha pasado ya, *perfecta*. Por eso perdura, esencial. Aun para el dios ver es, ya, haber visto: *recordar*. En ese recuerdo repetido, sostenido, se prende su vida semoviente. También la belleza que el dios vislumbra está teñida de melancolía, de dulce nostalgia: un Eros calmo, siempre apaciguado, siempre despertado. Como en todo mito, la divina procesión no aconteció una vez, señalada. Siempre está teniendo lugar, incesante. Ella forma la reserva, el macizo del pasado esencial. Como en la fábula del erizo y la liebre de Grimm, recordada y transmutada por Derrida en su entrevista con Maurizio Ferraris (*ER* 9/10 (1989-90), 165-190), el doble erizo, la Hestia del hogar bifronte, repite sin cesar: *Ick bünn all hier*, «aquí estoy, toda de golpe».

Mas la múltiple visión de las cohortes divinas se sostiene, aunada (haciendo con ello posible el delicado equilibrio del κόσμος), porque cada séquito ocupa paciente, obedientemente su lugar: φθόνος γὰρ ἔξω θεῖου χοροῦ ἴσταται, «pues envidia está fuera del coro de los dioses» (*Phaidr.* 247a). Tanto peor para ellos, cabría decir, en calculada blasfemia. Pues su situación es la del lactante, para quien la apertura de la boca coincidiera exactamente con la irrupción de la

leche materna. Sentimiento de falta y satisfacción, hueco y llenado se dan siempre a la vez, al punto. Los dioses platónicos ignoran el dolor. Sólo oscuramente barruntan que su suerte está, ya, fijada. Por eso juran por la laguna Estigia, unas aguas en las que nunca se sumergerán: «Nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund.» (Hölderlin, *Mnemosyne. Werke und Briefe*. Frankfurt/M. 1969; I, 198): «No capaces / son de todo Celestes. Alcanzan de hecho / Mortales, antes Abismo». Abismo experimentan, en efecto, las almas inmortales de los mortales humanos. Pues si su blanco corcel escucha las razones de la razón, el compañero de tiro delata en su formación la presencia del no-ser, del Caos primigenio. El procede de esa madre y receptáculo (μητέρα καὶ ὑποδοχὴν; *Tim.* 51a) que es la χώρα, aprehensible sólo por un cierto «razonamiento bastardo» (λογισμῶ τινί νόθῳ; *ib.* 52b), como bastarda y cruzada es la hechura del corcel. Todas sus características, enumeradas en *Fedro*, remiten a este fondo oscuro descrito en *Timeo*. Así como lo sumergido en la χώρα se halla en un estado σλόγως καὶ ἀμέτρος (*Tim.* 53a), «sin razón ni medida», así el caballo negro del alma es ακολίος, opaco e impenetrable, como la sombra que lo origina; εἰκὴ συμπεφορημένος, constituido de cualquier manera, sin orden ni concierto; γλαυκόμματος, de ojos grises, pues es capaz de ver de noche, de ver la noche, de reconocer la grisalla del mundo; y, por fin, es ὕφραιμος: lleno de sangre (αἷμα), la sangre de la tierra que lo hace pesado y tira de él hacia abajo (*Phaidr.* 253d-e).

Con tal bestia de tiro, y a pesar de los esfuerzos del blanco compañero de yugo, a duras penas puede el auriga seguir el cortejo, tras el dios y en el orden a él destinado. Pues el origen de la caída no estriba en el deseo del cuerpo (los cuerpos son, al contrario, consecuencias de la caída), sino en la envidia, suscitada por la ὕβρις. También el caballo negro —y con él, el alma toda— anhela contemplar la verdad y la belleza, y tira con fuerza del carro. Mas no consiente ir a la zaga. No hay grados en el frenesí. La libido del caballo no acepta rangos: cuando aún no hay canales, nadie es más que nadie. Por eso los carros luchan entre sí, en desenfrenada competición: πόνοσ τε καὶ ἀγῶν ἔσχατος, «fatiga y lucha extremas» (*ib.* 247b) se presentan al alma. Pues las almas no divinas, «todas anhelos por ir a lo alto» (γλιχόμενα μὲν ὑπὸσσαι τοῦ ἄνω ἔπονται; *ib.* 248a), se patean y empujan entre sí, ἑτέρα πρό τῆς ἑτέρας πειρωνένη γενέσθαι: «al intentar adelantarse la una a la otra». (248b). Este es el origen del mal: el *pecado original*. El bello entramado se ha roto, despedazado por las patas de los soberbios corceles. El alma olvida que el mayor bien no es la posesión de la belleza, sino el *ser poseído* por ella. Olvida que ver es dar gracias a lo Otro, e intenta imponer su propia individualidad. Es el mismo *Eigensinn*, el egoísmo denostado por los idealistas alemanes, y por Heidegger. También éste apunta al origen del mal como *Verstellung*, disimulación opaca producida por el tumulto de lo ente, que se entremezcla y resalta desconsideradamente, queriendo valer cada cosa por sí misma, olvidando que movilidad es pura relacionalidad: «una cosa vela a la otra, aquello oscurece a esto, lo poco obstruye el paso, quita la vista de lo mucho, lo singularizado reniega de todo. ...es verdad que el ente aparece, pero se da de modo distinto a como él es». (*Der Ursprung des Kunstwerkes*. Ed. Reclam. Stuttgart 1960, p. 52). Surge así la apariencia (*Schein*). Por eso estas almas, de plumas quebrantadas, se retiran sin haber recibido el alimento ansiado: la belleza ideal, «recurriendo a la opinión como alimento», τροφῆ δοξαστῆ χρώνται (*Phadr.* 248b). Las almas de los, por este pecado, mortales, ignoran las palabras de Antonio Machado, el poeta sevillano:

Gracias, Petenera mía;
En tus ojos me he perdido.
Era lo que yo quería.

Y ahora, tras la caída, tras el *descensus ad inferos*, a la baja tierra, comienza a adquirir sentido la conexión entre belleza y terror. «Estas cosas —dice Platón— quedan como tributo rendido al recuerdo» (*ib.* 250c). Mas, ¿cómo se suscita el recuerdo? Obviamente, en gracia al órgano corporal semejante al que proporcionaba al alma, allá arriba, la contemplación del reino ideal. La vista, en efecto, es la más penetrante de las visiones; mas con ella no se ve, aquí abajo, la φρόνησις. Si tal sucediera, si una imagen de ésta fuera tan clara para llegar a nuestros ojos, nos procuraría «terribles amores» (δεινοῦς ... ἔρωτας; *ib.* 250d). ¿Por qué? ¿A qué se debe este carácter terrible de la sabiduría? El *Fedón* nos instruye en este punto. Moderación, justicia, valentía y demás virtudes, junto con los placeres y temores que suscitan, nada son sin la sabiduría, la única *moneda buena*, el único patrón o unidad de medida, sin la cual todo eso quedaría reducido a mera σκιαγραφία (*Phaedo*, 69b). Mas si ello es así, se sigue la imposibilidad del trueque en especies: placer por placer, pena por pena. Todo se disuelve en la φρόνησις, que nunca aparece de otro modo que como κάθαρσις τις, una purificación de las virtudes y de las cosas de ellas partícipes. Es el fuego que convierte el todo variopinto en la única realidad de verdad: acromática, anesquemática, intangible. Para la vida corporal, esa realidad fluida, ese fuego purificador, es la *muerte*. Por eso, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουσιν μελετώσιν: «los que filosofan rectamente ponen su μελέτη, su solicitud o cura, en el morir» (*ib.* 67d).

El amor por la sabiduría ha de pasar por el duro trance de lo absolutamente negativo: por la separación del cuerpo al que se hallaba destinada sin embargo —y aquí se encuentra lo paradójico del caso— al menos una parte del alma: la ἐπιθυμία, dada su *natural* pesantez o gravitación hacia la tierra (de lo contrario, sería de todo punto imposible la conjunción entre alma y cuerpo, y el mundo no existiría, lo que conllevaría una lesión en el orden del Todo). Estos son los terribles amores: el *timor casus*, (*Scheu*, en Heidegger: pavor y pudor, a la vez), el αἶδος suscitado por el recuerdo de la sabiduría.

Preciso es hallar, impregnando al mundo sin ser de este mundo, una Idea que sirva de hilo conductor hacia la φρόνησις, una Idea tan *medianera* como el alma erótica que en ella se regala. Esta Idea ha de poner en salvo los fenómenos, haciendo resaltar sus límites sobre el fondo infinito del que procede. Ha de hacer visible, a la vez, πέρας y ἄπειρον vida y muerte. Este entretejido es la Belleza. La única Idea a la que cupo en suerte (μοίραν) ser la más manifiesta (ἐκφανέστατον) —como que ella deja ver las apariencias *qua* apariencia, φαινόμενον: como trasluz de la verdad oculta, agazapada tras la muerte— y ser también la «más digna de amor» (ἐρασιμώτατον) de todas las ideas (*Phaidr.* 250e).

Sin embargo, la captación de la belleza precisa de una doble mediación. También el recuerdo ha de ser dirigido. Necesaria es una *psicagogía*, una conducción del alma, asistida por el dios en cuya cohorte otrora formara parte. El paso de la contemplación de un cuerpo bello a la de la belleza corporal, para saltar después al alma bella, de ahí a las normas de conducta y a las leyes, comprender al fin que todo es συγγενές (*Symp.* 210c), esa paulatina ἀνάβασις, esa trascendencia que regresa al hogar como la *Heimkehr* holderliniana, no se consigue sin la gracia del dios. Y ello porque sólo el dios —como hemos visto— es capaz de contemplar el πεδίον *qua*

campo o comarca, ensanchando su alma hasta hacerla coextensiva a la συμπλοκή abarcada, sin distraerse en lo sólido y opaco, sino buscando la transparencia del todo: la asintótica co-incidencia de lo inteligente y lo inteligido. En esta operación ascendente, también el alma del mortal ha de ser trascendida, abierta a lo abierto. Para esa *sinopsis*, de nada vale la diánoia. Pues el salto dialéctico a realidades más altas ve a éstas como más concretas (estructuras vivas) que cada estadio inferior abandonado. Para eso es necesario estar entusiasmado, «lleno del dios» (ἐνθεός), de modo que el amante vea al amado como vehículo y signo transparente de una idea por él portada.

Así adquiere sentido la sorprendente y vigorosa defensa que el racionalista Sócrates hace de la θεία μανία, de la santa locura: «los bienes mayores —dice a Fedro— nacen en nosotros por locura, otorgada ciertamente por divina donación». (*Phaidr.* 244a). Cuatro tipos de delirio, capitaneados cada uno por un dios, vienen distinguidos: el profético (debido a Apolo), el teléstico o iniciático (originado por Dioniso), el poético (enviado por las Musas) y el amoroso (significativamente, debido en el caso del ἐρασπής filósofo— a Zeus, y no a Afrodita, aunque se deja la puerta abierta a tantos modos de delirio como dioses haya capitanes del cortejo). El delirio amoroso es, con mucho, el más importante, y hasta diríase que engloba a todos los demás, ya que él hace que las almas se remonten hacia lo alto como un pájaro (ὄρνις; *ib.* 249d), en clara alusión al águila jupiterina que arrebató a Ganimedes (*cf. ib.* 255c). Adviértase que, a pesar de las protestas socráticas de que Eros sea un dios o, al menos algo divino (θεὸς ἢ θεῖον; *ib.* 242e), no es Amor el dios que internamente fortalece al amante; al contrario, el amante mismo, si filósofo, es ya una de las modulaciones de Amor (*Symp.* 204b), siendo en cambio lo digno de ser amado (τὸ ἐραστὸν): el objeto del deseo, algo bello, delicado y perfecto (*ib.*). Pasividad del efebo frente a la acción del amante; imagen que reproduce en la medida de lo posible la divina procesión al supraceleste Campo de la Verdad.

De la misma manera, el objeto del amor es «que lo bueno sea siempre perteneciente a uno mismo» (τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ; *ib.* 206a). Ahora bien, si el tiempo es una «imagen móvil de lo eterno» (εἰκὼν ... κινήτων τινα αἰώνος; *Tim.* 37d), no cabe duda de que la posesión de lo bello implica un intento desesperado por retener el tiempo, por evitar su fugacidad. Desesperado, porque tanto el amante (representante carnal de Eros) como el amado (imagen terrena de una idea) están dejando a cada instante de ser ellos mismos. Y ello, no sólo con respecto al cuerpo, sino —lo que es más extraño y terrible— con respecto a los conocimientos mismos, *pensamientos mortales* (*Phaidr.* 208a). También lo sabido se olvida, y: λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος, «el olvido es el escape de un conocimiento» (*ib.*); de modo que el amor opera siempre contra corriente, remontando el curso del tiempo, yendo a la fuente misma del tiempo: antes del nacimiento. Esta idea parece enfrentarse por entero a la sostenida en el *Fedón*, según la cual el filósofo debiera prepararse para la muerte, esto es: lanzarse resueltamente a las aguas del olvido. Pero no hay tal. La muerte es para el cuerpo disolución, recaída en la inercia de procedencia. Mas para el alma es restitución, *redención*, si y sólo si ésta recuerda que el *final volverá a ser el inicio*. Morir sería, platónicamente, *renacer*. Una imagen móvil de este renacimiento se obtiene en el amor «de la generación y del parto en lo bello» (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ; *ib.* 206e). Verdad es que se trata de mera *apariencia*, tanto en lo que respecta a la procreación física como —aun siendo más elevada— en la generación común del discurso y el diálogo. Mas esa es la única forma de que lo mortal participe en la inmortalidad (θνητὸν ἀθανασίας μετέχει; *ib.* 208b).

La contemplación de esa participación despierta entonces, por semejanza, el recuerdo de nuestra chispa inmortal (una inmortalidad, con todo, constituida como sabemos de continuos éxtasis y recogidas: la diástole y sístole del corazón del alma, frente a la majestuosa permanencia en sí y por sí de la Idea).

Sólo que el cuidado (μελέτη) por mantener la vivacidad del recuerdo no acontece sin temor ni temblor, en expresa correspondencia con lo ya sucedido en el caso de la contemplación que ha lugar por cima de la bóveda del cielo. En este punto, el lenguaje platónico no sólo se hace exacerbadamente sexual, sino que en él se cumple sobre todo una inversión, un trastorno en las funciones entre amante y amado. Queriendo aquél procrear en éste, al modo del cuerpo, habrá de acabar reconociendo que es él quien resulta fecundado, activado por la energía divina que irradia a través del amado. No sin confusión acabará reconociendo Sócrates que la acción del amante se dirige contra el propio cuerpo, reprimiendo éste los deseos de posesión y abriéndose a la penetración del efebo, en principio pasivo. Si cupiera elevarse por encima de las resonancias sexuales del discurso, en apariencia escandalosamente defensoras de la pederastia, la relación entre Sócrates y Fedro, entre maestro y discípulo, adquiriría dialécticamente un valor *didáctico* de primer orden (didáctico y no pedagógico, pues aquí, en suma, es el maestro quien resultará conducido, y no el discípulo).

Cuando el auriga, en esta tierra, ve una persona que despierta su amor, se llena todo él de añoranza, mientras que el lado irascible, θυμοειδής, se contiene, con respeto y santo temor (αἰδουί), para no saltar sobre el amado. He aquí una primera manifestación del vínculo entre belleza y terror. El corcel blanco contraría el sentido, que pareciera natural, de su marcha. A través de las razones del cochero, siente que lo que a él se presenta es un ἄγαλμα, una imagen en la que están impresas huellas divinas. Tal presente ha de ser, pues, mantenido a distancia, esto es: remitido al pasado, enraizado, para dejar que la belleza contenida resalte en las formas, en la hechura. El caballo negro, en cambio, sin hacer caso a los agujones, fuera de todo centro (κέντρων; *ib.* 254a; adviértase que se trata del mismo término), arrastra al alma toda cerca del amado. Mas esta acción terrible e ilegal (δεινὰ καὶ παράνομα) es absolutamente necesaria, con todo. Preciso es pasar por la prueba de los deleites afrodisíacos para que el amor verdadero se establezca (*cf. Charm.* 155c; *Symp.* 256d). Esta idea, radicalmente opuesta a la castidad cristiana, supone la justa atribución de derechos a una función del alma. No olvidemos, en ningún caso, que el tirón hacia lo opaco y pesado, el ansia de individualidad y posesión, se daba ya antes, en los confines del cielo, y que también los dioses conducen un corcel negro. ¿Cómo explicar, si no, la ulterior conveniencia e interacción entre cuerpo y alma aprisionada? ¿Cómo redimir, si no, al mundo mismo *qua* mundo) Y, ¿cómo explicar en definitiva la opacidad de la ἰδέα ἀτόμος en que se detiene la diaíresis?

En magnífica gradación, la segunda manifestación de terror ante la belleza viene del cochero mismo. A la vista del cuerpo amado, el recuerdo transporta a la razón —siempre dirigida por el dios— a la φύσις de la belleza misma. Se trata, en efecto, de una *petite mort*: ambos cuerpos quedan desligados, ab-sueltos, y al ojo desnudo se le figura que contempla la belleza desnuda. En consecuencia, se produce un momentáneo colapso, un corte en el tiempo. El alma se llena de temor (ἔδεισέ), y el cochero cae de espaldas, como fulminado por el rayo de Zeus. El sustantivo correspondiente es δέϊμος: el terror pánico hacia lo sagrado. En el mito griego, Δεῖμος, junto con Φόβος (que al mundo aparecerá), es hijo de Ares y Afrodita. Ambos conducen el carro del

padre, entre las batallas. Pero mientras que Fobos pone en fuga al adversario, el fascinante Deimos lo paraliza de terror. El θυμὸς, la cólera ardiente, vuelta contra sí misma, abre el flanco del propio agonista. Ha reconocido en el cuerpo bello las señas divinas. El cuerpo entero se ha convertido para él en *signo*, en imagen de la idea. Por ello, el corcel blanco hace retirarse al alma toda a cierta distancia, a fin de que el auriga pueda percibir de lejos la belleza del conjunto.

Mas el corcel negro, fijo en el objeto de su deseo, toma la *apariencia* misma por realidad. Y esta *Verstellung*, esta simulación, es el mayor y el más extremo de los males, según Platón. Cuando se sufre un intenso placer o dolor, «el alma se ve forzada a considerar eso que se le impone intensamente como lo más evidente y verdadero, sin que ello sea así». (*Phaedo*, 83c). De nuevo, es el alma la causante del mal, siendo el cuerpo incitante mera ocasión. La pasión no se limita a ofuscar el entendimiento sino que, en supremo sacrilegio, se atreve a suplantarse al dios mismo inspirador de la μανία. Lo ente obstruye al ser, y el lado racional del alma se entrega a τὸ ἀφροδισία. El κόσμος entero queda, entonces, trastornado. Mas el remordimiento excita aún más fuertemente al auriga y lo llena de vergüenza. La reacción es brutal y sangrienta, y expresada con altas palabras homéricas (Platón cita claramente *Od.* XVII, 567). El trastorno del orden exige ser modificado mediante una acción aún más violenta. Pocas veces ha brillado a tal altura el lenguaje de la represión: «sácaselo (el bocado) hacia atrás, fuera de los dientes, llena de sangre su boca malhablada y sus mandíbulas, y haciéndole apoyar patas y grupas en tierra, lo entrega a los dolores». (*Phaidr.* 254e). ¿De dónde saca sus fuerzas τὸ λογιστικὸν? ¿De dónde, sino de la acción combinada del dios —que en él inmora— y de su propio corazón ardiente, del θυμὸς? Mas adviértase que la diferencia entre θυμὸς y ἐπιθυμία, bien señalada ya en los propios términos, estriba en que esta última orienta, determina y fija al θυμὸς. Sin esa «tensión-hacia» (ἐπὶ), la cólera ardiente queda desorientada, sin guía. El amante está, pues, inerme frente al amado. Una profunda inversión acontece ahora en el fondo del alma. Desde entonces, siempre que el negro corcel divise el cuerpo bello: φόβῳ διόλλυσθαι, «desfallecerá de terror» (*ibid.*).

Fobos era el cochero de Ares que hacía huir al enemigo con su sola presencia. Ahora, replegado, vuelto contra sí mismo bien a su pesar, Fobos dirige su aguijón (κέντρον) contra su propia fogosidad. Es él quien huye, a la vista de la dulzura pasiva del efebo. Haciéndose el alma circular, en la medida de lo posible, haciendo luchar astutamente —astucia de la razón— libido pulsional sin objeto y deseo orientado, este círculo de autodestrucción se abre a la visión de lo Otro: el alimento queda resguardado, a distancia. El alma vive en la proximidad del Ser, sabiendo que su victoria está en su propio vencimiento, y que esa victoria viene del «flujo de pasión» (ἕμερος), que fluye por los ojos del amado. ¿Quién fecunda a quién? Ni amante ni amado, sino el fluido del amor, anuncio de un fluido más alto: el de la φρόνησις de un λόγος que va y viene de uno al otro (διὰ-λόγος), y que puede ser narrado a los demás.

Estamos en la encrucijada de los caminos eróticos por los que se dispersará Occidente. El corcel negro no vuelve a ser mentado. ¿Se trata de la humillación y mortificación del cuerpo, ensalzada después por el cristianismo paulino? ¿No se da aquí, también, un anuncio previo de los mecanismos de represión y sublimación descritos por Freud? (*cf.* G. Santas, *Platone e Freud*, Bologna 1990). Y aun, más refinadamente, ¿no recuerda acaso el entero proceso a las desviaciones sadomasoquistas?

En el caso del propio Platón, este mito erótico de sangre y dominación está empero bordado

con hilos sutiles. El corcel negro tiene sus razones: recuerda al auriga y al θυμὸς compañero la pactada ὁμολογίαν (*Phaidr.* 254d). Ellos habían estado de acuerdo con él: ὁμολογήσαντε ποιήσιν τὸ κελεύομενον, «conviniendo en hacer aquello a lo que se les invita» (*ib.* 254b). ¿A qué viene, pues, la retirada y la brutal agresión, cuando el λόγος del acercamiento les era común? Es que la parte racional y la noble han reconocido la semejanza del objeto deseado (recordemos que se trata de una doble imposibilidad de procreación sexual, física, contra los consejos de Diotima en *El Banquete*: el amado es un niño (παῖς), y del mismo sexo). Sólo hay continuación y perduración en la alteridad.

El caballo negro, al buscar el placer por el mero placer, ha confundido pues el objeto del amor (la posesión por siempre) con su meta (la procreación). El intercambio sexual no trasciende, en este caso: mero mecanismo de excitación y satisfacción, ambos cuerpos se consumen, *sin dejar rastro* o, más bien, dejando por rastro el desecho (*Abfall*) temporal de sus cuerpos. Mas es justamente otro rastro o huella (el rastro de lo Otro) lo que ha vislumbrado τὸ λογιστικόν. La procreación ha de tener lugar en un más alto λόγος compartido (ὁμολογία): la generación de bellos discursos, indefinidamente repetibles, diferentemente, que tejen una comunidad *social* en el seno común de una convicción, enraizada en una tradición que deriva, y que establece lazos más duraderos que los de la sangre. Recordemos el inicio de *El Banquete*. Glaucón pide noticias a Apolodoro de un suceso acontecido mucho tiempo atrás, en la infancia de ambos. Apolodoro ha oído la historia de labios de Aristodemo, y contrastado con «algunas cosas» que le ha dicho el propio Sócrates. Toda exactitud queda borrada, sumergida en un recuerdo a duras penas rescatado del olvido, como si aquél se hubiera convertido en lección, de la que Apolodoro se gloria οὐκ ἄμελήτητος εἶναι (*Symp.* 172a): «no estar mal preparado». De nuevo, la μελέτη o *cura* que impide la dispersión de la tradición y, así, va creando comunidad en la ὁμολογία.

Así como el placer exclusivamente corporal queda refrenado, diferido (no olvidemos que el verbo διόλλυται está en futuro imperfecto: el caballo volverá en cada caso a acercarse al amado), así también los labios de los portadores de la narración se abren indefinida, moduladamente, para servir de vehículos al flujo de pasión. En el diálogo que deriva está prefigurada ya tanto la belleza de Eros que afloja los miembros (que impide la cerrazón del «autor», como si se tratara de una ficción propia, y no de una escucha transmitida) como, allí al fondo, la sabiduría que viene de la *muerte*: de la disolución de los individuos en una llanura común, la llanura de la Λήθης. El diálogo transmitido es, también él, una imagen móvil de lo eterno. También él es *tiempo*, pero un tiempo más alto que el físico. Es el tiempo de la historia, de las historias narradas.

¿Quién existe, quién insiste y persiste a través de los bellos cuentos platónicos? Los narradores, los personajes narrados, las situaciones mismas, son un vehículo por el que pasa y llega hasta nosotros, fecundando nuestra propia ansia de saber, Eros mismo. Es él quien *utiliza* (en el sentido del *Brauch* heideggeriano), quien emplea (en el sentido del latín *implicare*: comprometer, plegar dentro de un acervo común) todos esos soportes.

Así, el Eros devenido voz de muchas aguas en las que se guarda, en la corriente misma, la tradición que hace pueblo, que hace pueblos, como ranas en torno de esa charca común que es el Mar ἐν μέσῳ, el Mediterráneo, sigue resonando en cuentos que guardan, a la vez, el secreto de su proveniencia.

Ese secreto se alza, sólo por un instante, y como de soslayo, en la voz de Antonio Machado,

del poeta que sabe que Belleza y Amor son los inventores, a la vez, del tiempo histórico y de la convivencia familiar y política; ellos son quienes plasman la procreación, siempre desplazada y diferida, en lo bello:

Todo amor es fantasía.
Él inventa el año, el día,
la hora y su melodía.
Inventa el amante
y más, la amada.
No prueba nada
contra el amor que la amada
no haya existido jamás.

FÉLIX DUQUE
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma
MADRID