

Gerhard Krüger

Eros y mito en Platón

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R

Secundarios

Pequeña biblioteca de filosofía
dirigida por

MARÍA JOSÉ CALLEJO
y
JOSÉ LUIS PARDO

Secundarios

Gerhard Krüger

Eros y mito en Platón

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del
Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Título original: *Eros und Mythos bei Plato*

1ª edición, 2017

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1978

Taken from: Gerhard Krüger: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen
des platonischen Denkens*. s. VII-XXI, 1-73. 4th print run 1973

© De la presente traducción, Miguel Oliva Rioboó y Santiago
Sanjurjo

© Escolar y Mayo Editores S.L.
Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB
28047 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez

Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-17134-18-1

Depósito legal: M-30401-2017

Impreso en España / Printed in Spain

Kadmos

Compañía 5

37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Pe-
nal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes,
sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una
obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

SOBRE LA UTILIZACIÓN DE LAS FUENTES

Platón es citado siempre en su traducción alemana¹. En el caso de expresiones y oraciones particularmente importantes se añade el texto griego, para lo cual se cita por norma general la edición de Burnet. En el caso del *Banquete* se han comparado en especial las ediciones, así como las introducciones y comentarios de G. F. Rettig (1875/76), 2 tomos, A. Hug (2ª edición, 1884, 3ª edición de Schöne, 1909), R. G. Bury (Cambridge, 1909) y (con traducción francesa) Robin (París, 1929), además de la introducción a la traducción italiana de G. Calogero (Bari, 1928). El texto de Hug-Schöne se basa también en la edición bilingüe del *Banquete* de la Heimeran-Verlag (sin aparato crítico), cuya traducción alemana es de F. Boll (2ª edición, 1937).

¹ Para esta edición española hemos traducido del alemán los pasajes citados cotejándolos con el original griego y con las versiones disponibles en español. (Nota del traductor)

INTRODUCCIÓN

1. EL PROPÓSITO

Quien quiera saber por Platón qué es la filosofía se encontrará toda una serie de respuestas explícitas. En la *Apología*, la actividad filosófica de Sócrates es presentada como un servicio que este cree tributarle al dios Apolo (*ibid.*, 20d y ss.); en el *Fedón* se dice que los filósofos deberían aspirar «a morir y estar muertos» (*ibid.*, 64a); en el *Banquete* Eros, ese «gran daimon», es descrito como «filósofo» y la filosofía como la pasión amorosa del hombre que se eleva progresivamente desde la corporalidad de lo bello hasta «la mismísima belleza» divina (*ibid.*, 203d, 204b, 210a y ss.); en la *República* la filosofía se presenta como el único camino para la salvación de la polis y se describe su esencia como «dialéctica» científica (*ibid.*, 473d-e, 521c, 531d y ss.); en el *Teeteto* aparece como «huida» del mundo de males que nos rodea y como intento de «semejarnos a Dios» (*ibid.*, 176a y ss.); en la *Carta VII* se nos enseña que no es algo que se pueda aprender, sino una cuestión de inspiración (*ibid.*, 341b y ss.).

Basta solo con citar tales afirmaciones, cuya nómina podríamos ampliar fácilmente, para darse cuenta de inmediato de la gran dificultad que entraña su *comprensión objetiva*. Incluso si dejamos de lado que estas definiciones son de naturaleza muy diferente (y, de entrada, incompatibles entre sí) y que parecen necesitar, ya en sí mismas, de una explicación, no podemos disimular la perplejidad que provocan en nuestra moderna mentalidad. Es cierto que determinados aspectos re-

sultan comprensibles: el concepto de dialéctica, por ejemplo, o también la relación de la filosofía con la polis. El primero es el punto de partida para comprender filosóficamente el pensamiento de Platón a través del de la metafísica posterior o del de la lógica moderna y la teoría del conocimiento. El segundo se plantea la cuestión acerca del lugar de la filosofía en la vida: una cuestión que se ha esclarecido más aún a través de las experiencias del presente. Pero no podemos ocultarnos que estos sugestivos aspectos de Platón que podemos comprender están entrelazados con otros que resultan incomprensibles: un elemento «místico» y un estilo de vida que está alejado del lector actual, tanto si se lo presenta como una negación del mundo operada por medio la «huida» y la «muerte» o como una afirmación del mismo a modo de común exaltación «erótica». En cuanto nos topamos con estos últimos aspectos solo podemos hablar de forma «puramente» histórica acerca de «dualismo», del «ascetismo» o de la «mística erótica» confesando que estas cuestiones nos resultan en lo sustancial inaccesibles. E incluso cuando uno u otro de estos aspectos parece esclarecerse en nuestro tiempo gracias a determinados movimientos intelectuales, no deja de resultar un enigma cómo puede concebirse la compatibilidad de las diversas afirmaciones de Platón y, especialmente, cómo puede ser comprendido el conjunto de todas ellas como una «filosofía». Lo que de un tiempo a esta parte conocemos como filosofía se remonta realmente, a través de una tradición ininterrumpida, hasta Platón, pero a todas luces se ha ido volviendo algo tan diferente que nos crea dificultades, pues no estamos ya en disposición de comprender lo que Platón quería decir de manera objetiva, a consecuencia de lo cual consideramos sus palabras según nuestros propios conceptos y, en gran medida, las vemos como una expresión todavía imperfecta e inapropiada.

¿Cómo superar esta dificultad? La presente investigación parte conscientemente de que *no sabemos* cómo pudo ver las cosas Platón. Es por ello que persigue dejar de lado todos los conceptos actuales que instintivamente asumimos. Tenemos que escuchar. Cuando nos topemos con algo particularmente inusual no hemos de apresurarnos a conformarlo a nuestra manera de pensar. Al contrario, debemos esperar que sea precisamente Platón el que nos hable. De acuerdo con esto lo que aquí nos proponemos es responder a la pregunta por la esencia de la filosofía, tal y como la comprendía Platón, mediante la extraña figura mítica de *Eros*.

Es en este punto donde buscamos un acceso a toda la filosofía platónica, un camino que sin lugar a dudas nos ha dejado indicado el propio Platón y que, simplemente, hoy se halla aún sepultado. Nosotros somos los pioneros. Por ello el tema «Eros» no puede ser tratado, tal y como se ha hecho ya en la investigación moderna, como un problema específicamente psicológico, ético-estético o pedagógico¹, ya que entonces quedaría tergiversado desde un primer momento a la luz del conocimiento moderno y de la moderna comprensión global de la filosofía platónica. También hay que aprender de Platón «dónde hemos de encuadrar» este tema, desde qué horizonte nos habla Platón sobre él. Si no se quiere que nuestra «imagen», la que nos «hacemos», ocupe de forma ahistórica el lugar de la real, tenemos que ser receptivos al hecho de que los textos posean su propia opinión. Tenemos que considerar con Platón que la palabra escrita se encuentra desamparada frente al «erróneo tratamiento» que de ella se hace cuando su «padre» ya no sigue vivo para explicárnosla (cf. *Fedro* 275d f.), y no debemos aprovecharnos de esta debilidad.

¹ Cf. Anexo. Nota 1.

Pero esta reserva que siempre alberga el auténtico historiador no es más que una condición previa. La escucha solo tiene sentido cuando se convierte en comprensión, cuando logra pues familiarizarse hasta cierto punto con lo que le es extraño. Aquí reside la verdadera dificultad de la cuestión, puesto que esta penetración requiere de nuevo de cierta disposición espontánea. Tal vez no fuera tan difícil hacernos «sentir» a Platón: la gran fuerza de su lenguaje poético bastaría para proporcionarnos la impresión de la peculiaridad histórica de su espíritu. Pero para poder seguir realmente sus argumentos tenemos que establecer nosotros mismos una relación con aquello a lo que concretamente aluden. Nosotros mismos tenemos que comprenderlos desde nuestra propia espontaneidad. Este «nosotros» se refiere al hombre de hoy en día. ¿Cómo podría suceder algo así sin que de nuevo coartásemos lo que dice Platón e introdujésemos allí nuestros propios conceptos? ¿Existe tal vez una comprensión actual del asunto que no sea necesariamente una modernización que lo tergiverse? Lo que hemos aprendido interpretando filosóficamente la historia de la filosofía hace obligatorio y justifica que planteemos esta cuestión. A no ser, claro está, que nuestra interpretación pudiera redescubrir directamente la realidad objetiva del platonismo, esto es, a no ser que fuera un retorno efectivo del pensamiento platónico. ¿Pero quién podría atreverse a promover a un renacimiento semejante? ¿Y quién podría llevarlo a cabo dado que los horizontes de la filosofía se han transformado de tal manera que tendríamos incluso dificultades, ya desde el principio, para hacer justicia a Platón?

Es en esta aporía donde se nos abre el camino de la *cuestión*. Si no sabemos cómo veía las cosas Platón, tenemos que cuestionárnoslo de nuevo, esto es, tenemos que filosofar con

Platón sin presuponerle por nuestra parte una «filosofía». Tal vez los puntos de partida prefilosóficos, en nuestro caso la vida «erótica», nos permitan penetrar poco a poco en el modo que tenía Platón de filosofar. Si lográramos tal cosa, Platón quedaría en cierta medida actualizado, pero no de manera que reinterpretáramos erróneamente su realidad histórica a partir de la nuestra, sino de modo tal que aprenderíamos a reconocer las posibilidades objetivas que ofrece actualmente su pensamiento, aun cuando la idea en la que este queda realizado no dejara de diferenciarse diametralmente de nuestra propia realidad. De este modo podrían ofrecerse posibilidades que expandieran nuestros propios conceptos de forma que pudiéramos aprender de él como si fuera un maestro de nuestro tiempo: ciertamente no como si nos pudiéramos permitir abandonarnos a su autoridad, mas, en cualquier caso, tampoco como si desde el principio pudiéramos sentirnos superiores.

La investigación en torno a Eros presupone la posibilidad de que, a pesar de todos los reveses que puedan experimentar nuestras pesquisas, estas podrán alcanzar la mencionada imparcialidad. Al mismo tiempo es muy consciente de que este requisito no siempre se cumple y de que solo se da en contadas ocasiones en las que el estado de la cuestión es tal y como el que se nos ofrece precisamente *hoy*.

2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los filósofos de tiempos remotos no nos son siempre accesibles, a pesar de que siempre se haya tenido constancia de su existencia. Dado que nuestro conocimiento de ellos es empírico y es un encuentro en el tiempo que depende de lo favorables que sean las circunstancias intelectuales, no debería inducirnos al engaño la disparidad, por otra parte inevitable,

de los puntos de vista a lo largo de la historia de la investigación. Los asuntos en la historia del pensamiento son inmensos y la investigación no puede en todo momento ser afín a todos ellos. Al igual que ciertos astros del cielo solo pueden ser estudiados desde la Tierra y en determinadas ocasiones, con una constelación propicia, aun estando siempre ahí y siendo perfectamente visibles, también los grandes maestros de la filosofía solo nos son realmente comprensibles en situaciones muy concretas, a veces únicas, dentro de la respectiva mentalidad de cada época. La propia verdad histórica está destinada a conocerse históricamente. Pero lejos de justificar un escepticismo relativista, este destino debería darnos la ocasión de considerar continuamente nuestra situación hermenéutica y a no emplear de forma acrítica, sino inquisitiva, los conceptos cognitivos que forman parte de nuestro bagaje intelectual.

No es ninguna casualidad que el auténtico estudio de la filosofía platónica no comenzara hasta el siglo XIX, con el trabajo de Schleiermacher y de Hermann. La época anterior estaba todavía demasiado cerca de Platón como para hacer de él su «objeto». Puesto que, al menos en el *Fedón*, todavía se reconocía la propia cuestión vital de la inmortalidad, no se tenía ni la ocasión ni la capacidad de considerar las transformaciones que habían experimentado desde entonces los problemas platónicos, y de indagar la forma originaria en la que habían aparecido en Platón. Al igual que las modernas ciencias humanas en general, el estudio de Platón siempre ha surgido en circunstancias en las que había enmudecido la tradición del pasado que hasta entonces se había mantenido viva, especialmente la de la Antigüedad. Cuando se trata de relacionarnos con nuestra propia historia la historiografía moderna venido a ocupar, con sus ventajas y sus inconvenientes, el lugar de la tradición, que a su vez tenía sus propias ventajas e inconvenientes.

nientes: el conocido inconveniente de la falta de conciencia histórica, pero también la mucho menos reconocida ventaja de que, a su modo, todavía compartía las inquietudes del pasado y de que, en este sentido, el acceso a la historia no estaba todavía adulterado².

La investigación moderna está peor posicionada precisamente en este aspecto: es justamente la distancia interna respecto del pasado, la cual ha hecho posible que exista como verdadera historiografía y ha separado del presente su pasado histórico, en el que tiene su objetivo, la que al mismo tiempo le dificulta aprehender todavía en su sentido e importancia originarios las cosas por las que antaño se vivía y se podía llegar a morir. El hecho de que el estudio de Platón haya adquirido una comprensión predominantemente histórica y filológica y, comparativamente, haya descuidado la comprensión objetiva y filosófica, no resulta para nada sorprendente si se considera su propia situación histórica, que viene determinada esencialmente por una ruptura con la tradición que es la que la ha hecho posible. Después de que la crítica kantiana pusiera fin a la tradicional «metafísica como ciencia» y después de que los filósofos hubieran asumido el fin del modo «precítico» de hacer filosofía, resultaba inevitable que la forma de pensar marcadamente «moderna» del presente no posibilitara ya la comprensión de las ideas de los tiempos antiguos, sino que más bien la impidiera. Incluso allí donde se ha comenzado a considerar de forma crítica la orientación específicamente moderna hacia el «sujeto», este abismo aparece como insalvable, y el distanciamiento del espíritu de la filosofía antigua,

² Todavía hoy puede observarse en ocasiones, en el caso de algunos estudiosos ingleses, cómo las motivaciones tradicionales del platonismo resultan instructivas para una interpretación de Platón.

logrado ya de forma definitiva, se revela como más fuerte que el impulso que lleva a acercarse a él. También el retorno de las ideas y de los mitos platónicos en Schelling o el reavivamiento de la dialéctica metafísica en Hegel han permanecido conscientemente separados del Platón histórico. Pero si bien podría considerarse que la diferencia en estos casos no es demasiado grave, sí que lo es evidentemente en los intentos de entender a Platón en el horizonte de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la cultura neokantianas.

El testimonio más patente de esta aporía es la existencia de una escisión en los propios estudios acerca de Platón: el conflicto entre la apelación filosófica al conocimiento objetivo y la apelación filológica a los hechos históricos. Puesto que toda interpretación filosófica siempre había acabado por convertirse en otra nueva reinterpretación, la interpretación histórica se vio emplazada a elaborar una idea acerca de Platón al margen de toda filosofía. Así partió de lo que acostumbra a partir: de la biografía y de la historia de la época, del texto, la autenticidad, la cronología y la forma literaria de las obras. Y dado que Platón es mucho más que un «filósofo» (en el sentido *moderno*) surgió la posibilidad de acceder a su obra de una manera no «filosófica». El «hombre», el poeta, el educador Platón pasó a convertirse en un tema en sí mismo. Se empezó a estudiar su implicación en la ciencia de su momento y, sobre todo, se buscó (apoyándose en el propio testimonio, hoy reconocido, de la *Carta VII*) el acceso a su esencia y pensamiento en la pasión política que impregna toda su vida. A través del círculo de Stefan George la investigación se acercó también a los particularmente inaccesibles elementos míticos y religiosos de Platón. Al encontrar reunidas en Platón una religiosidad mítica, incluso ritual, y una pretensión política de liderazgo, se ha visto en él al «fundador» de un «imperio de