

Elena Pulcini

Diótima. El mito platónico del Eros y el matriarcado de Bachofen

(traducción de Fabio Morábito)

1. El camino del Eros

En el *Banquete*, Platón confía a una figura femenina, evocada por Sócrates, el discurso conclusivo sobre el amor, cuya función es la de contraponer a los cinco discursos anteriores, a todas luces ajenos a la filosofía, la revelación de la verdad, inseparable de todo elogio que quiera ser algo más que un mero ejercicio retórico.¹

El núcleo de esta verdad que, reproduciendo las palabras de Diótima, Sócrates transmite a sus interlocutores, consiste esencialmente en la negación de la naturaleza divina de Amor, que todos los concurrentes juzgan como algo fuera de duda, junto con su belleza y sus otras virtudes. Amor, en efecto, recalca Sócrates a Agatón, con el propósito de echar abajo los virtuosismos sofistas de su celebración, tiene siempre un ca-

¹ Sobre la relación entre retórica y verdad, que en Platón ocupa la segunda parte del *Fedro*, cfr. la *Notice* de L. Robin a Platón, *Phèdre*, en Platón, *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1970, t. IV (3), donde el autor subraya la distinción entre una retórica de hecho, que es la de los sofistas, cuyo objeto es la verosimilitud, y una retórica de derecho, es decir, la verdadera retórica, cuyo objeto es la verdad.

rácter relativo; es “amor de” y, por lo tanto, *deseo* de algo que no se posee. En consecuencia, padece la *falta* constitutiva del objeto del que es amor, y que no es otra cosa que lo Bello, indisociable del Bien (*Banquete*, 200a - 201c).

Ahora bien, si carece de belleza y de bondad, Amor no puede ser considerado un dios, ya que los dioses disfrutaban de una condición de beatitud y plenitud. Esto no quiere decir que se le deba atribuir una naturaleza mortal, tal como el hecho de que carezca de belleza no significa que sea feo, puesto que su peculiaridad consiste justamente en ser “algo a mitad de camino” entre los dos extremos (*Banquete*, 202b).

Llegamos así al meollo de la revelación de Diótima: Eros no es un dios sino un *intermediario* entre lo mortal y lo inmortal, es el gran *daimon* que conecta el mundo de los hombres con el reino de los dioses (*Banquete*, 202d-c).²

La idea de que la característica peculiar de Eros consista esencialmente en su *función de relación*, de unión entre dimensiones separadas, aparece, antes aún que en Sócrates, en el mito del andrógino, relatado por Aristófanes, en donde ya se produce la ruptura con la visión tradicional de Eros defendida por los interlocutores anteriores, visión inspirada en Hesíodo.³ Más que sobre la “naturaleza” y los efectos de Amor, Aristófanes desplaza la atención sobre su “potencia”, que permite a las dos mitades del andrógino primordial, separadas por la ira y los celos de Zeus, volver a unirse, restableciendo el antiguo ser en su entereza y devolviendo de este modo a la especie humana la unidad perdida de los orígenes (*Banquete*, 189c-193a).

Los dos mitos centrales del *Banquete*, por lo tanto, parecen abreviar del núcleo más profundo de la concepción que subyace en ellos, en territorios religiosos marginales, extraños a la

² Sobre el carácter *intermediario* de Eros trata la interpretación, ya clásica, de L. Robin, *La teoria platonica dell'amore* (1932), CELUC, Milán, 1973.

³ Ver sobre este punto L. Brisson, s.v. *Eros*, *Dictionnaire des mythologies*, Flammarion, París, 1981.

tradicción teológica dominante,⁴ de los que Platón logra evidentemente extraer los aspectos originales de su teoría del Eros.

En el relato de Aristófanes parece indiscutible la presencia del orfismo, al que se debe probablemente esa nostalgia de la plenitud de los orígenes que sólo Amor consigue aplacar. El Eros órfico, en efecto, es la divinidad primordial, llamada *Protogonos* o *Phanés*, que tiene la capacidad de integrar y conciliar los opuestos, en cuanto ella misma representa la unidad perfectamente realizada dentro de la armonía del Todo.⁵ En tanto que “anhelo de integridad” (*Banquete*, 192e-193a), el Eros de Aristófanes opera por consiguiente como la fuerza que reúne las dos piezas perfectamente simétricas de una unidad original mutilada.

Sin embargo, todo esto tiene lugar en un escenario totalmente humano. La dirección del anhelo erótico es únicamente *horizontal*, limitada al mundo sensible, mundo que sigue siendo el teatro exclusivo de la búsqueda afanosa y constante de la propia mitad complementaria que caracteriza a todos los seres, tanto si se trata de seres del mismo sexo, finalmente saciados y satisfechos de haberse reunido, como de seres de sexos diferentes de cuyo encuentro surja la posibilidad de la fecundación y la reproducción de la especie.

En este sentido, el mito socrático abre una perspectiva completamente nueva, puesto que confiere al poderoso impulso de Eros un movimiento *vertical*, capaz de establecer unas relaciones no sólo entre criaturas humanas, sino entre los hombres y los dioses, entre la tierra y el cielo, entre la esfera sensible y la suprasensible.⁶ Por ello, Diótima, la sacerdotisa de Mantinea,

⁴ *Ibidem*.

⁵ Sobre la visión órfica del Eros y su influencia en Platón, cfr. *ibidem*, y también D. Sabbatucci, *Saggi sul misticismo greco*, Ed. Ateneo, Roma, 1965, pp. 105 y ss.

⁶ La diferencia entre la posición de Aristófanes y la de Sócrates en el *Banquete* platónico se pone de relieve en F. Flahaut, *L'extrême existence*, París, 1972.

portadora, como veremos, de un mundo remoto que en las páginas del *Banquete* vuelve a aflorar a través del mito, se configura como la única depositaria de la auténtica visión platónica del Eros.

La función demoniaca de Eros —le explica Diótima a Sócrates— es la “de interpretar” y de transmitir a los dioses cualquier cosa que concierne a los hombres, y a los hombres cualquier cosa que concierne a los dioses; y de aquéllos transmite por lo tanto las plegarias y los sacrificios, mientras que de éstos transmite la voluntad y los premios por los sacrificios. A medio camino entre los dos mundos, él llena el intervalo, de modo que todo resulte unido. A través de su figura pasa toda la mántica y el arte sacerdotal que concierne a los sacrificios, las iniciaciones, los encantamientos y toda clase de adivinación y de magia” (*Banquete*, 202e).

Se establece aquí de inmediato la conexión entre Amor y el arte de la adivinación, es decir entre el deseo erótico y esa forma de locura o delirio divino en la que Platón reconocerá, en el *Fedro*, la fuente misma del conocimiento, al lado, como veremos más adelante, de la dialéctica. ‘Demoniaco’, en efecto, es todo aquello que asalta misteriosamente al hombre desde afuera con la potencia de un impulso irresistible y lo empuja a la acción, provocándole un temor reverente y relacionando de esta manera su naturaleza interior con el ámbito de la trascendencia. Representa el símbolo del *metaxú*, del traspaso, del ‘entre’ que conecta lo humano y lo divino, del cual Eros representa no la única, pero sí la más perfecta encarnación.⁷

Por este motivo Diótima, también ella mediadora entre los hombres y los dioses y encargada de interpretar el mensaje de

⁷ Subraya este aspecto P. Friedlaender, *Platone. Eidos-Paideia-Dialogos* (1954), La Nuova Italia, Florencia, 1972, capítulo II. Sobre el Eros platónico como figura del *metaxú*, cfr. también J. Hillman, “Sulla creatività psicologica”, en *Il mito dell’analisi* (1972), Adelphi, Milán, 1979, p. 82; y U. Galimberti, *Gli equivoci dell’anima*, Feltrinelli, Milán, 1987, pp. 92 y ss.

unos para los otros, además de ser un personaje situado en la frontera entre inspiración y filosofía,⁸ es quien tiene la tarea de revelar los misterios de Eros. Ella, pues, ve en las circunstancias del nacimiento de Eros los elementos determinantes para explicar su cualidad de intermediario, su naturaleza doble y ambivalente. Platón, a través de Diótima, introduce con naturalidad un mito teogónico en un ámbito, el del *metaxú*, que es de por sí exquisitamente mítico, con el objeto de completar la verdad sobre el Amor, que Sócrates había desglosado con anterioridad en términos conceptuales; con el objeto, pues, de desarrollar a través del mito las líneas ya trazadas por el *logos*.⁹

Concebido por Penía (pobreza) y por Poros (recurso) durante los festejos por el nacimiento de Afrodita, Eros ha heredado una naturaleza híbrida, donde a un estado de indigencia y vagabundaje, que le viene de la madre, se contraponen una inteligencia astuta e ingeniosa que le viene del padre Poros, quien es, no lo olvidemos, hijo de Metis (la inteligencia intuitiva).¹⁰ Acuciado por la necesidad y la penuria, Eros, por lo tanto, posee también la energía y la cualidad para colmarlos y remediarlos, aunque cada vez sufra nuevas pérdidas que lo obligan a luchar por nuevas adquisiciones, de manera que siempre se halla a medio camino entre la riqueza y la pobreza.

⁸ Sobre estos aspectos de la figura de Diótima, cfr. L. Robin, *Notice a Platón, Le Banquet*, en Platon, *Oeuvres complètes*, cit., t. IV (2), pp. XXIV y ss.

⁹ Sobre la función del mito en Platón, concretamente en el *Banquete*, cfr. Friedlaender, *op. cit.*, cap. III, pp. 238 y ss. Por lo que concierne en general al complejo problema teórico de la relación entre *mito* y *logos* en Platón, aquí apenas mencionado, cfr. G. Carchia, "Critica e salvazione del mito in Platone", en *Retorica del sublime*, Laterza, Roma-Bari, 1990, cuya interpretación tiende a subrayar la complementariedad entre los dos momentos.

¹⁰ De acuerdo con la interpretación de M. Detienne y J-P. Vernant, la *metis*, la inteligencia intuitiva que ocupa un lugar privilegiado en la antigua Grecia, sufre un opacamiento a causa del triunfo del *logos* y es relegada por la filosofía platónica al ámbito de la no-ciencia. Cfr. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (1974), Laterza, Bari 1978. Sin embargo, me parece importante subrayar cómo vuelve a tener, en la teoría del Eros, si bien de forma indirecta, una función relevante.

Por otra parte, es justamente esta posición intermedia lo que lo convierte en un *filósofo*, puesto que su ignorancia se acompaña de la conciencia de la propia insuficiencia, lo que lo coloca “a medio camino entre el sabio y el ignorante”. Y no deja nunca de aspirar al conocimiento, hacia el cual lo impulsa también su amor por lo Bello, que heredó en virtud de que fue concebido el día del nacimiento de Afrodita.

Al establecer una conexión entre Eros y filosofía, Platón alude evidentemente al carácter *dinámico* de la segunda, entendida, más que como adquisición definitiva del saber, en su significado literal de “amor de la sabiduría”, movimiento incesante y apasionado hacia la búsqueda de la Verdad, que encuentra su origen, igual que el impulso impaciente del deseo erótico, en un endémico estado de indignancia. Pero, al mismo tiempo, Platón quiere subrayar la tensión *finalista* del erotismo, es decir, la ilimitada aspiración a la sabiduría y a la posesión del Bien que suscita Eros en aquellos que padecen su irresistible influjo.

Amor es movimiento de un *daimon*, incansable *mediación* entre el no-ser y el ser, entre la tierra y el cielo, pero es también un recorrido gradual y ascendente hacia una *meta*, la Belleza eterna e inmortal que se alcanza a través de la progresiva purificación del cuerpo y de las pasiones.

En este sentido, Eros es diferente de la ‘opinión’ (*doxa*), con la cual comparte por otro lado la dimensión del *metaxú* (*Rep.*, 477a-b). Mientras, en efecto, la opinión es un intermedio fijo entre la ignorancia y la ciencia, una forma del conocimiento que permanece separada tanto de una como de otra y aislada dentro de los propios confines, el Amor tiene la capacidad de poner en contacto los dos extremos, realizando el tránsito del primero al segundo, puesto que es la fuerza que orienta el ascenso desde lo Sensible hasta lo Suprasensible.¹¹

¹¹ Subraya esta diferencia L. Robin, en *La teoría platónica dell'amore*, cit., pp. 227 y ss.

Se trata de un ascenso gradual a través del cual la naturaleza humana y mortal participa, dentro de ciertos límites, de la inmortalidad. Comenzando por la hermosura de los cuerpos hasta llegar sucesivamente a apreciar la hermosura del alma, aquel que se inicia en los misterios del Amor llega por último a la visión repentina y deslumbrante de la Belleza eterna y del verdadero Bien, a través del cual obtiene la anhelada condición de beatitud (*eudaimonía*) (*Banquete*, 210a-213c).

El Eros representa, por lo tanto, un camino de acceso a la contemplación de la divinidad: a través de su guía se realiza uno de los recorridos posibles del alma, desde la caótica oscuridad del mundo sensible hasta la luminosa verdad de las Ideas. Sabemos que en Platón, en efecto, el camino 'erótico' no representa el único camino. La imagen del ascenso del alma desde las tinieblas hasta la luz que, transformada por la tradición órfica, se halla en el centro de la metafísica platónica, se articula en diferentes trayectorias, cada una de las cuales propone una solución distinta.

En el *Fedón*, la región de lo Inteligible se alcanza sólo cuando el alma logra liberarse totalmente de la prisión sensible del cuerpo, es decir, a través de la muerte. El dualismo alma/cuerpo, que Platón superó posteriormente a través de la teoría de la tripartición del alma, implica que la purificación de la primera sólo puede tener lugar mediante la definitiva separación del segundo, en tanto que éste representa el obstáculo que impide el camino ascendente hacia lo alto y la conquista de la perfecta sabiduría. Por ello, la vida del filósofo, que no se cuida en lo absoluto de su cuerpo, de sus placeres y sus pasiones, se concibe como una preparación iniciática a la muerte, como un constante y capilar cuidado del alma en vista de su futuro y final acceso a la verdad divina (*Fedón*, 64a-68b).

Sin embargo, el camino del *Eros* y el de la *muerte* no agotan las posibilidades que se ofrecen al alma para que se

libere de las cadenas del mundo sensible. Se perfila en efecto un tercer camino,¹² que comparte con el del Amor tanto la gradualidad del ascenso como la facultad de alcanzar el Sumo Bien en el arco mismo de la vida: es el camino de la *dialéctica* que, en la *República*, Platón nos ilustra a través de la célebre alegoría de la caverna.

Víctimas de la oscuridad que impera en ella, los prisioneros que la habitan se hallan inmersos en un mundo en ruinas poblado de sombras que ellos toman por los objetos reales. Pero, de repente, algo, como obediendo a un impulso congénito y natural, obliga a uno de ellos a soltarse de las cadenas y volver la mirada hacia la luz; un gesto no exento de fatiga y de dolor, ya que arribará a ella solamente después de una serie de etapas sucesivas que le permitirán acostumbrarse, a través de imágenes cada vez más precisas, a la contemplación del sol, fuente suprema de toda luz (*Rep.*, 514a-517a).

El ascenso del prisionero hacia la luz no es otra cosa, tal como Platón afirma acto seguido, que la metáfora mítica del alma que se eleva hasta la Idea del Bien (*Rep.*, 517b-c), guiada en este caso por la dialéctica. Aun coincidiendo en el propósito, que es, en el recorrido erótico, la contemplación de las Ideas, el método es otro.

La función que, en el *Banquete*, se confiaba a Eros, aquí se lleva a cabo por la que debe considerarse como la única y verdadera ciencia (*episteme*), es decir la única acerca de cuyo procedimiento completo no cabe dudar. En efecto, lo que distingue la dialéctica de las otras ciencias, particularmente las ciencias matemáticas, de las cuales por otra parte ella se sirve como auxilio y preludeo, es la peculiaridad de saber fundamentar y probar cualquier aserción, eliminando poco a poco

¹² P. Friedlaender, *op. cit.*, recalca la presencia en Platón de los "tres caminos" del alma, pero sin señalar la diferencia de fondo, que intentaré mostrar y que es parcialmente indicada por L. Robin en *La teoría platónica dell'amore*, cit., entre el camino del Eros y el camino de la dialéctica.

las hipótesis arbitrarias. De este modo procede por etapas seguras, llegando por último, a través de sucesivas verificaciones, al principio supremo e incondicionado que se fundamenta a sí mismo y a cualquier otra realidad (*Rep.*, 513d-535a).

Se trata de un ascenso puramente racional que exige la completa abstracción del mundo de las sensaciones (*Rep.*, 532 a-b). Dejando a las ciencias matemáticas, en tanto que “pensamiento dianético” (*dianoia*), toda función ‘intermediaria’ entre la esfera sensible y la suprasensible,¹³ la dialéctica se mueve y opera exclusivamente en el mundo inteligible. El doble proceso de ascenso hacia el Bien y de descenso posterior se realiza de una idea a otra idea, “sin recurrir nunca a nada sensible”, para finalmente culminar sólo en las Ideas (*Rep.*, 511b-c).

Más allá de sus claras analogías, el método erótico y el método dialéctico se diferencian por lo tanto en un aspecto esencial: mientras el segundo guía al alma hacia la Idea suprema mediante un camino rigurosamente *racional* que prescinde del mundo sensible, el primero recibe de este último, en la región magmática e *irracional* de las pasiones, el estímulo que impulsa el alma hacia lo alto, hasta la contemplación de la divinidad.¹⁴

¹³ Se detiene en este aspecto A. Diès en su “Introduction” a Platón, *La République*, en Platón, *Oeuvres complètes*, cit., t. VI.

¹⁴ Como ya dije, L. Robin, en *La teoria platonica dell'amore*, cit., particularmente p. 215, se ocupa de la diferencia entre método erótico y método dialéctico, aunque no trate ese tema de manera precisa. A esta diferencia, creo, puede remitirse la distinción, propuesta por U. Galimberti, *op. cit.*, pp. 94-5, entre la doble presencia, en Platón, de un “alma órfica”, inmersa en la irracionalidad de las pasiones, y de un “alma filosófica”, es decir, el alma racional capaz de abstracción y de *episteme*. Con todo, me parece discutible afirmar, como lo hace el autor, que sólo la segunda conduce al pleno conocimiento y que la primera llega esencialmente a la “divina locura”. En Platón, en realidad, ambas conducen a la contemplación de la Idea suprema y de la Verdad, pero cada una con un ‘método’ diferente, que permite a la primera conservar ese vínculo con la corporeidad, con las pasiones y con el origen sensible que en la segunda se halla cortado.

Una vez libre de las cadenas, el prisionero de la caverna está obligado a volver la mirada únicamente en dirección a la luz, dejando a sus espaldas la cárcel estorbosa del mundo subterráneo. Es la misma luz la que, desde arriba, lo atrae hacia ella, alentándolo, aunque con cautela y por grados, a renegar del antro fantasmagórico de las sombras y del no-ser en el que se hunden sus orígenes.¹⁵ Por el contrario, aquel que se halla poseído por el genio erótico, recibe *desde abajo* el impulso irresistible de subir, extrayendo de la caótica multiplicidad de las emociones la fuerza que lo eleva hasta la Belleza inmortal.

Aquello que los hombres llaman ‘amor’ –dirá Sócrates en el *Fedro*– es el ‘padecimiento’ (*pathos*) del alma (*Fedro*, 256b), el delirio resultado de mirar al objeto amado, que devuelve al alma las alas para liberarse de la prisión del cuerpo y volar hacia la morada de los dioses. La inmersión en el universo de las pasiones y del mundo sensible aparece, en virtud de una coincidencia simbólica, como la única condición para trascenderlo y reconquistar la inmortalidad. El alma, en efecto, que es inmortal por naturaleza, en tanto que es afin a las Ideas, pierde su inmortalidad cuando, después de la ‘caída’ provocada por una culpa originaria, encarna en un cuerpo, en el cual permanece encerrada y aprisionada como dentro de un elemento extraño pero influyente, dando vida al alma mortal.

Estamos en el corazón del relato mítico del *Fedro*, en donde la visión de Eros como delirio (*mania*) divino se entrelaza indisolublemente con la doctrina órfica de la inmortalidad del

¹⁵ Aludo aquí a la interpretación del mito de la caverna que propone L. Irigaray en *Speculum. L'altra donna* (1974), Feltrinelli, Milán, 1975, quien lo interpreta como “metáfora imposible” de la matriz, del origen, es decir como representación mítica de la remoción por parte del *logos* –lo masculino, lo Mismo– del origen, de lo femenino, del otro. Una perspectiva semejante, o sea una perspectiva que tiende a replantear en un marco fuertemente crítico el pensamiento de Platón como iniciador del “matricidio simbólico”, sobre el cual se fundamentaría la cultura patriarcal de Occidente, adopta A. Cavarero en su reciente *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1990.

alma.¹⁶ El alma caída encuentra sólo en el amor el remedio capaz de restituirla a las regiones celestes. El estado de ebriedad y entusiasmo que experimenta frente a la belleza terrena suscita, de hecho, el 'recuerdo' de la verdadera Belleza, que pudo contemplar cuando se hallaba en el séquito del cortejo divino (*Fedro*, 249d-e). Derretidas por el calor producido por la vista del amado, las alas desecadas vuelven a la vida y el alma delirante aspira a reencontrar lo que el amor, don de los dioses, despertó en la memoria.

El alma, sin embargo, tiene que luchar con las fuerzas negativas, interiores a su propia naturaleza, que se oponen al ascenso. La imagen del carro alado, formado por un auriga y dos corceles de distinto color (*Fedro*, 246a-b), describe míticamente la tripartición del alma, de la cual Platón nos ofrece, en la *República*, la demostración lógica (*Rep.*, IV, 438d-440a): el auriga, la parte racional del alma, secundado por la maleabilidad del dócil caballo blanco, consigue, después de una lucha violenta, domar la desenfrenada sensualidad del caballo negro, que quisiera arrojarse sin reserva ni medida sobre el objeto amado (*Fedro*, 254d-256a). Fortalecido por la *reminiscencia* de lo divino, el conductor del carro logra que las partes mejores del alma salgan victoriosas, consiguiendo de este modo anteponer, al amor por el cuerpo, el amor de la Belleza eterna, y al deseo sexual, el deseo de la Verdad (*Fedro*, 256a-b).

No se trata propiamente, como ha sido atinadamente recordado,¹⁷ de 'sublimación', dado que, si bien el deseo de la verdad se suscita a través del deseo de los sentidos, no encuentra en él su raíz última, que reside en cambio en el mundo de las Ideas, del cual Eros ritualiza el recuerdo. El amor de los

¹⁶ Sobre el origen órfico de la teoría platónica de la inmortalidad del alma, cfr. E. Rhode, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* (1894), Laterza, Bari, 1914, 1983; y también M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1978), Sansoni, Florencia, 1980, 2 vols., vol. II, cap. XXII.

¹⁷ Cfr. J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Sirey, París, 1980, pp. 241 y ss.

cuerpos y de la belleza sensible, sin embargo, es indispensable para desatar la energía y proveer el ascenso del necesario impulso. Sin ese amor, todo el camino que el Eros, disciplinado por la filosofía, hace recorrer al alma, llevándola a reencontrar su naturaleza inmortal, ni siquiera podría comenzar.

De manera diferente del camino de la *muerte*, que quiere la desaparición del cuerpo, y, sobre todo, del camino *dialéctico* que, aun reconociendo la naturaleza híbrida del alma, se sustenta sobre la total abstracción del mundo sensible, el camino del *Eros* sumerge al alma en el universo inferior y caótico de las pasiones, donde la desdicha alterna con la alegría, el placer con el dolor (*Fedro*, 251c-252b), para que ella pueda nutrirse y recordar así lo que había olvidado, redescubriendo su naturaleza original.

Actuando como *daimon* o como *manía*, el Eros arranca de las ínfimas regiones de lo humano para acceder a lo divino, configurando un recorrido del saber que no es exclusivamente epistémico y racional, sino que se inspira en las fuentes irracionales de la adivinación y la locura.¹⁸ Al conferir dignidad y potencia evocativa a las partes 'pobres' y fangosas del alma, el entusiasmo erótico conecta la esfera sensible con la supra-sensible. De este modo, lo inferior participa de lo superior y el no-ser del ser, de suerte que no hay entre ambos polos ni una separación radical ni una absoluta identificación,¹⁹ sino una comunicación constante e incansable. En tanto que figura del *metaxú*, al que representa tanto en su función demoniaca como en su calidad de "delirio divino", Eros señala un tránsito, un

¹⁸ Este aspecto de la filosofía platónica adquiere un relieve particular en las interpretaciones propuestas por E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (1951), La Nuova Italia, Florencia, 1959, específicamente el cap. VII; y también por L. Brisson, "Del buon uso della sregolatezza", en J. P. Vernant (compilador), *Divinazione e razionalità* (1974), Einaudi, Turín, 1982.

¹⁹ En este sentido, P. Friedlaender, *op. cit.*, niega a la filosofía de Platón todo carácter de misticismo, que aparecerá en cambio en Plotino y en su interpretación del maestro.

pasaje entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses; abre, pues, una zona intermedia entre polos opuestos, una zona gobernada ni por el ser ni por el no-ser, sino por un incesante devenir.

En efecto, lo que lo caracteriza es este aspecto dinámico —el mismo aspecto que, como ya vimos, es propio de la esencia más íntima de la filosofía—, que le permite, *durante su elevación hacia un fin, mantener una relación con el origen*.²⁰ Origen terreno y corpóreo, ciertamente, siempre subordinado a la verdadera *arché* que fundamenta cualquier realidad del Todo, y sin embargo invaluable en virtud de su función estimulante y motora, y no reductible, como en el caso del camino puramente dialéctico, a una oscura e ‘imposible’ matriz subterránea, caverna tenebrosa a la cual hay que dar la espalda en nombre del desarrollo abstracto del *logos*.

2. Diótima y lo femenino lunar

En la teoría del Eros parece existir, por lo tanto, el núcleo de esa “cara escondida del platonismo”²¹ que halla sus raíces, como ya se dijo, en territorios religiosos marginales respecto

²⁰ Sobre la incesante continuidad del movimiento erótico, insiste también L. Robin, *Notice a Platón, Phèdre*, cit., p. CXXXIX. Sobre la base de estas últimas observaciones, no creo que se pueda estar de acuerdo con L. Irigaray, “L’amore stregone”, en *Etica della differenza sessuale* (1985), Feltrinelli, Milán, 1985, que ve una fractura entre la primera parte del discurso de Diótima, que hace énfasis en el movimiento y la mediación, y la segunda parte, que privilegia, en cambio, el *telos* y la meta; lo que estoy tratando de mostrar es justamente el hecho de que un aspecto no excluye ni se opone al otro. Partiendo de las mismas consideraciones, me parece que no se puede hablar, como hace G. Frank en “L’amorosa contemplazione” (en *La passione della notte*, Feltrinelli, Milán, 1982), de “fractura de los equilibrios simbólicos”, a causa del predominio, respecto a la función sintética de Eros, de la separación del mundo sensible y del ascenso hacia la inmovilidad de la Idea, puesto que Eros, al igual que la filosofía que él impulsa, no se separa nunca del origen y conserva, en su búsqueda de un fin, la tensión dinámica de los opuestos.

²¹ La expresión es de L. Brisson, “Del buon uso della sregolatezza”, cit., p. 239.

al ámbito de la *polis*, en tradiciones y prácticas de culto con un remoto origen ‘místico’ —que pueden definirse genéricamente como “complejo órfico”²² que sobreviven en los intersticios del orden político-religioso de la ciudad; de ellos extrae Platón, si bien adaptándolos a un sistema filosófico nuevo y original, los aspectos más sugestivos de su universo mítico.²³

En este marco cobra cuerpo la figura de Diótima como iniciadora de Sócrates en los secretos de Amor. Sus virtudes proféticas²⁴ e inspiradoras remiten evidentemente a una tradición de conocimiento relacionada con la adivinación, que es la misma tradición a la que pertenecen las figuras femeninas citadas en el *Fedro*, como la profetisa de Delfos y la sacerdotisa de Dodona, de cuyo estado delirante la humanidad se ha beneficiado grandemente (*Fedro*, 244a-b). Diótima, la ‘extranjera’ de Mantinea, proviene por lo tanto de un mundo lejano, en el que Platón descubre, colocándolo en el territorio que le es afín —el del mito—, una enorme fecundidad simbólica. Se trata de una dimensión ‘otra’, ajena a la constelación olímpica oficial y desde luego excluida desde hace tiempo del pensamiento y del *logos* dominante, de la cual el *Banquete* intuye el espesor y la necesidad, hasta suscitar el deseo de

²² En esta definición, D. Sabbatucci, *op. cit.*, p. 48, propone resumir todo un sector de la religión griega que opone a la tradición religiosa oficial: “(...) en la formación del complejo órfico concurren, además de la presencia del héroe Orfeo, al menos otro poeta-héroe mítico, como es Museo, un dios como Dioniso (junto con un *sector* de su campo de acción) y un filósofo como Pitágoras (junto con un *sector* de su séquito); encontramos además lo que llamaremos genéricamente la ‘religiosidad mística’, tanto por las referencias explícitas a los misterios de Eleusis, cuanto por las referencias genéricas a lo que era definido como *myesis* o *telete*; por último, no hay que olvidar la constante alusión a un exotismo que se remontaba sobre todo a los tracios, pero también, con igual autoridad, a los egipcios”.

²³ Sobre los aspectos mítico-religiosos conservados en Grecia por la naciente filosofía, cfr. J. P. Vernant, “Dal mito alla ragione”, en *Mito e pensiero presso i Greci* (1965/1971), Einaudi, Turín, 1970/1978.

²⁴ Dice Sócrates de Diótima: “al aconsejar a los atenienses que hicieran sacrificios a los dioses antes de la peste, retrasó diez años la epidemia (...)” (*Banquete*, 202d).

arrancarla del halo de misterio que la rodea para delinear dentro de lo posible sus principios y sus formas, su origen y sus valores, es decir, su *Weltanschauung*, cuya característica más relevante parece ser la de descansar principalmente en figuras femeninas.

El enigma de Diótima, que desde un punto de vista histórico-filológico²⁵ parece imposible de resolver, encuentra en el *Matriarcado* de Bachofen (*M*)²⁶ una explicación simbólica, cuyo poder de persuasión se nutre especialmente, como vamos a ver, de la revelación del nexo existente entre el *Eros* y lo *Femenino*.

En el ámbito del fresco universal bachofeniano, en el cual el mundo de lo femenino y de lo maternal se configura a través de un complejo tejido de 'estadios' y de formas, de transiciones y decadencias, de triunfos y derrotas, Diótima ocupa una posición precisa (cfr. *M.*, p. 146 y ss.), parecida a la de otros personajes del mito y de la historia, como Safo, Psique o la pitagórica Teano.²⁷ Todas ellas comparten, en efecto, no solamente su genérica pertenencia al mundo pre-helénico de la ginecocracia y de los misterios religiosos que lo caracterizan, sino también su colocación especial en ese mundo, que las distingue de otras 'tipologías' de lo femenino y las sitúa en un lugar privilegiado.

En efecto, no se trata de lo femenino 'telúrico' y 'ctonio', inmerso en el magma indiferenciado de la existencia puramente material, que Bachofen vincula con el estadio 'hetérico' de la ginecocracia, pero tampoco de las austeras y virginales fi-

²⁵ Con respecto a este punto, Robin, *Notice* a Platón, *Le Banquet*, cit., pp. XXII y ss., sugiere que el problema de la "realidad histórica" de Diótima representa en el fondo un falso problema.

²⁶ Bachofen, J. J., *Il matriarcato* (1861), Einaudi, Turín, 1988 (2 vols.).

²⁷ Sobre Safo, cfr. *M.*, pp. 142-145, y sobre Teano y el pitagorismo, cfr. *M.*, pp. 149-151. Sobre la figura de Psique, cfr., sobre todo, Bachofen, J. J., *Il simbolismo funerario degli antichi* (1856), ed. de M. Pezzella, Guida, Nápoles, 1989 (*SF*), pp. 211 y ss.

guras ‘amazónicas’ que se niegan hostilmente a cualquier tipo de contacto con el mundo masculino; se trata, más bien, de lo “femenino lunar”, que corresponde al momento más alto del desarrollo de la edad matriarcal.²⁸ Es la auténtica fase de la Madre, regida no por Afrodita sino por Deméter, la diosa de los Misterios de Eleusis, en donde “la luna se vuelve la imagen de la maternidad que, gracias al principio demétrico, se eleva hasta la suprema purificación y, en tanto que tierra celeste opuesta a la tierra ctonia, se torna la imagen de la mujer consagrada demétricamente, opuesta a la hetérica” (M, 50).

En la fase demétrica de la ginococracia, que preside simbólicamente el astro lunar, lo femenino asume sus formas más puras y elevadas. Alejado tanto del desenfrenado naturalismo afrodítico de la condición hetérica, como del estéril y violento rigor del amazonismo, lo femenino extrae de la ley física y material de la naturaleza, a la que sin embargo sigue unido, las potencialidades más nobles y fecundas. El amor, la sabiduría, la justicia, la sacralidad del vínculo conyugal, son el producto de esta “fase intermedia” (M, 29) del desarrollo de la humanidad, la cual, si bien no alcanza las sublimes alturas metafísicas del estadio patriarcal, da lugar, a través de la emancipación de la mujer de la promiscua indistinción de los orígenes, al primer ordenamiento civil de la historia.

Entre la tierra y el cielo, entre lo telúrico palustre de la noche primordial del mundo y la luz solar del espíritu apolíneo, que rompe todo vínculo con la corporeidad y eleva la existencia humana por encima de las leyes de la vida material (M, 44-5),²⁹ se configura por lo tanto una *tercera dimensión*,

²⁸ Bachofen define un primer cuadro de las tres ‘tipologías’ de lo femenino, en M, “Preámbulo e introducción”, desarrollando después, en el texto propiamente dicho, las conexiones y las alternancias desde un nivel histórico-antropológico.

²⁹ En las *Euménides* de Esquilo, donde a Orestes se le absuelve del matricidio invocando la ley de Apolo y en contra del derecho materno representado por las Erinias, Bachofen ve la configuración simbólica del triunfo del principio apolíneo-patriarcal sobre el matriarcal, cuyo escenario es la ciudad de Atenas (cfr. M, p. 23 y ss.).

iluminada por la luz difusa de la luna, que por demás corresponde, para Bachofen, a la ginecocracia propiamente dicha. Con ello se introduce en la pareja dicotómica matriarcado/patriarcado un elemento *intermedio*, que parece aludir a la posible superación de toda visión esquemáticamente dualista de la 'filosofía' bachofeniana.³⁰ Porque, en este estadio mediano, los dos polos extremos participan el uno del otro, "el principio material y el principio espiritual están ligados. La materia ha dejado de ser la soberana absoluta, pero el espíritu no ha alcanzado aún la pureza perfecta" (M, 91).

En tanto que *ouranía ge*, "tierra celeste", el astro lunar, que es el más puro entre los cuerpos telúricos y el más impuro entre los uránicos, se coloca a medio camino entre la tierra y el sol, fungiendo así de intermediario entre dos mundos: "Hace partícipe a la tierra de la fecundación que recibe del sol. De esta manera conserva la unidad del universo y *actúa como intérprete entre inmortales y mortales*" (M, 91; cursivas mías).

Usando los términos de la psicología de lo profundo, se podría hablar aquí de una fase del desarrollo de la *conciencia* en la que ésta no se ha individualizado por completo, tal como lo hará el Yo heroico-apolíneo, respecto al *inconsciente*. Piénsese en el concepto de "conciencia lunar", que ya encontramos en Jung,³¹ pero desarrollado sobre todo por E. Neumann,³² quien subraya que la cualidad propia de lo femenino es no perder, aun en el desarrollo espiritual, el contacto con la tierra como vientre originario, de la cual extrae, por el contrario, una

³⁰ Sobre las implicaciones filosóficas de la superación, en Bachofen, del dualismo entre lo telúrico y lo apolíneo, mundo imaginario y saber del espíritu, etc., cfr. M. Pezzella, "Prefacio" a *SF*.

³¹ Cfr. sobre todo Jung, *Mysterium Coniunctionis* (1955/56), *Opere complete*, Bollati Boringhieri, Turín, 1989, vol. XIV, t. I, pp. 213-217, donde se trata el tema de la analogía, en el plano simbólico, entre lo 'femenino' y la 'luna'.

³² De E. Neumann, cfr., además del ensayo "La luna y la conciencia matriarcal", en *La psicología del femminile* (1953), Astrolabio, Roma, 1975, también *La Grande Madre* (1956), Astrolabio, Roma, 1981.

forma de conocimiento empática y circular, que se funda, al igual que el símbolo cósmico que la representa, en la ambivalencia y la *coniunctio* de los opuestos. Al revés de la lógica abstracta y discriminante de la conciencia apolínea que, en la cumbre de su proceso de separación de la unidad primordial indiferenciada, corre hoy el riesgo de una excesiva independencia del inconsciente, esta forma de conciencia se halla 'eróticamente' connotada, puesto que conecta en vez de separar, vincula en lugar de desunir, proporcionando una suerte de 'modelo' en el que inspirarse para corregir la degeneración unilateral de la conciencia heroica occidental. La recuperación del polo femenino se torna de esta manera, desde el punto de vista de la psicología analítica, la *conditio sine qua non* de un desarrollo de la conciencia que sepa recuperar el propio fundamento material, arrojado en la oscuridad por la luz solar apolínea, y reencontrar de este modo un equilibrio dinámico con el inconsciente que le permita volver a celebrar el *ierós gámos* entre lo masculino y lo femenino.³³

Es evidente que si la lectura de la psicología de lo profundo le debe mucho a Bachofen, supera al mismo tiempo las innegables ambivalencias de este último, sustrayendo decididamente el ámbito femenino de esa posición subordinada al *logos* masculino, en el cual, pese a todo, el autor del *Matriarcado* lo coloca constantemente.³⁴ Esta lectura, sin embargo, no hace

³³ "La investigación de la psique femenina en su especificidad es una de las tareas necesarias y más importantes de la psicología de lo profundo, que aspira, en su trabajo, a la curación creativa y al desarrollo del individuo. Tal problemática femenina es importante en igual medida para el psicólogo de la cultura que haya reconocido que hoy el riesgo de la humanidad consiste en parte, precisamente, en el desarrollo unilateral y patriarcal del espíritu masculino, que ya no se encuentra equilibrado por el mundo 'matriarcal' de la psique". E. Neumann, *La Grande Madre*, cit., p. 14. En este aspecto concuerdan, más allá de las diferencias, en algunos casos bastante relevantes y en las cuales no puedo detenerme aquí, los varios representantes de la psicología de lo profundo. Cfr. particularmente J. Hillman, "Sulla femminità psicologica", en *Il mito dell'analisi*, cit., y E. Whitmont, *Return of Goddess* (1983), Arkana ed., Londres, 1987.

³⁴ Sobre este punto, cfr. la crítica de Neumann a Bachofen, por ejemplo en *La Grande Madre*, cit., p. 62 (nota): "Bachofen sólo consigue comprender extraña-

más que llevar a sus últimas consecuencias la imagen bachofeniana de una zona “intermedia” entre polos opuestos, que al permitir el contacto entre los extremos, posibilita una relación entre *soma* y *nous*, entre naturaleza y espíritu, regida no por la supremacía del segundo sobre la primera, sino por la armónica conciliación e integración de ambos.

La función conectiva e intermediaria de lo femenino ‘lunar’ que “funge como intérprete entre inmortales y mortales”, muestra profundas afinidades con el Eros, entendido en su acepción platónica, tal como ‘se ve no sólo en la figura de Diótima sino en la de Psique, cuyo mito Bachofen evoca y reinterpreta.³⁵ Situada en la frontera entre dos mundos, Psique, impulsada por su amor por Eros, logra llevar a cabo el camino iniciático que la eleva por encima de la vida material y telúrica (en la que ella se acopla hetéricamente con el dragón), hacia una dimensión celeste en donde, al lado del dios, “lleva una existencia sensible-suprasensible” (*SF*, 219). La niña mortal, amada por el más seductor de los dioses, aparece por lo tanto como la perfecta encarnación simbólica de esa región intermedia, habitada por *psyché*, en donde se produce el encuentro entre el *soma* y el *nous*, entre lo corpóreo y lo espiritual (*SF*, 189, 213). En su ascenso hacia lo alto, Psique no pierde nunca el elemento sensual-material (*SF*, 229) cuyo peso, por decirlo así, la retiene adherida a la matriz terrena y le impide acceder a la luz solar y purísima del principio masculino.

mente lo que se halla circunscrito en el ámbito cristiano-patriarcal. Deslumbrado por su fundamental descubrimiento del desarrollo de la dimensión matriarcal a la patriarcal, de la dimensión lunar a la solar, Bachofen menosprecia este ámbito, en tanto que material y lunar. Una concepción, la suya, que puede comprenderse, pero que debe rechazarse, al igual que la visión psicológica correspondiente, que privilegia la conciencia frente al inconsciente y subordina el inconsciente a la conciencia (...).”

³⁵ El mito de Amor y Psique, citado en *M*, pp. 605-6, es ampliamente analizado por Bachofen, como ya dijimos, en *SF*, pp. 211 y ss.

En efecto, quien la guía en su recorrido no es *Apolo*, el dios que “rompe las cadenas de lo telúrico” y permite, a través del triunfo del principio paterno, la emancipación total, por parte del espíritu, de la naturaleza (*M*, 44-5), sino *Dioniso*, entendido no en su aspecto decadente, responsable de la degeneración hetérico-afrodítica de la civilización ginococrática,³⁶ sino en su profunda afinidad con el “naturalismo ordenado” de la ley de Deméter, en donde este dios preside la sagrada unión conyugal entre el hombre y la mujer, entre el *ierós* masculino y el femenino. “Dios de las mujeres” (*M*, 37), Dioniso se vuelve su ‘salvador’ (*M*, 606) cuando se opone a los dos excesos de la naturaleza femenina, que son la hostilidad amazónica hacia el hombre y el desenfrenado apego hetérico (*M*, 604), realizando una fusión armónica entre sensualidad y religiosidad, entre el ámbito físico y el ámbito espiritual.

El ‘entusiasmo’ erótico, la *manía* que describe Eurípides en *Las Bacantes* (*M*, 506, 607) y que Dioniso transmite a la mujer, lejos de resolverse en una emoción desenfrenada de los sentidos, eleva, a quien lo recibe, de la vida terrena a la vida celeste, mostrando en este movimiento órfico de abajo hacia arriba una íntima correspondencia con el Eros del *Banquete* y del *Fedro*. Bachofen redescubre esta correspondencia no sólo en la iniciación de Psique sino también en el carácter religioso-sagrado de Safo y de su poesía —a la que el propio Platón rinde un homenaje en el *Fedro* (*M*, 795-800)—,³⁷ capaz de transformar, a través del ímpetu, fruto de la locura de amor, la

³⁶ Sobre este aspecto de Dioniso, cfr. *M*, “Preámbulo e introducción”, pp. 37 y ss. Pero Bachofen volverá a menudo al tema del constante peligro de corrupción y de degradación que amenaza a la ginococracia dionisiaca.

³⁷ Platón, efectivamente, evoca el nombre de Safo en el *Fedro* (235 c), pero hay que recordar que lo hace en el ámbito del I discurso de Sócrates, en donde el amor está asociado a la sensualidad y a una suerte de enfermedad delirante, y por lo tanto resulta muy distinto del estado de “pasión divina” del que hablará Sócrates en el II discurso, en el que trazará la fisonomía del auténtico amor platónico. Esto no disminuye, sin embargo, la valoración simbólica que Bachofen atribuye a la figura de Safo.

belleza física en belleza espiritual, así como de abrazar con el mismo vigor lo sensible y lo suprasensible, lo físico y lo psíquico (*M*, 792).

Con Eros, Dioniso comparte esta capacidad de inculcar una irrepetible armonía en toda la creación,³⁸ una armonía en la cual predomina no la ley de la separación y de la exclusión, que en el mundo patriarcal vendrá impuesta por la nítida y cortante luz apolínea, sino la de la unión y la mescolanza, de la mixtura entre polaridades opuestas que hace posible la difusa luz lunar. En su doble naturaleza de *sol in nocturno hemisphaerio*, Dioniso comparte con la luna, expresión cósmica de lo femenino, la región mediana situada en el límite entre dos mundos:

De manera parecida a la luna y a la *psyché* correspondiente al estadio lunar, tal potencia no ha abandonado la corporeidad sino que la ha llevado a las formas de máxima purificación, permitiendo al cuerpo, de este modo, participar de la espiritualidad y a la espiritualidad participar de la corporeidad (*M*, 615).³⁹

Como Safo y Psique, Diótima pertenece pues a ese mundo hacia el cual Platón se siente impulsado irresistiblemente a volver la mirada para alimentarse de una sabiduría más antigua, inspirada en los misterios órfico-dionisiacos de la civilización matriarcal. De manera análoga al Eros sobre el cual conversa, movimiento *demónico* entre la tierra y el cielo, la sacerdotisa de Mantinea es ella misma una figura intermedia, que habita el espacio del *metaxú*. La imagen de “Sócrates a los pies de Diótima, que sólo puede seguir con dificultad el

³⁸ Sobre la analogía entre los misterios de Dioniso y los misterios de Eros, Bachofen vuelve una y otra vez, por ejemplo, en *SF*, 215, etc.

³⁹ El complejo simbolismo de Dioniso exigirla naturalmente un tratamiento mucho más amplio que no es posible desarrollar aquí. Me limito remitir al hermoso libro de W. F. Otto, *Dioniso* (1933), II melangolo, Génova, 1990.

ardiente vuelo de la mística revelación de ella, dispuesto a reconocer sin temor que la enseñanza de la mujer le es indispensable” (M, 26), parece entonces remitir, metafóricamente, a una visión del espíritu masculino que, en opinión de Bachofen, obtiene en la *polis* ateniense su primer gran triunfo sobre el mundo matriarcal,⁴⁰ sorprendido en el momento de rendir homenaje a la alteridad femenina, justo en el instante en que ella corre el riesgo de ser definitivamente relegada a la sombra, para hacerse fecundar por su sabiduría natural y misteriosa, profundamente enraizada en el universo ‘integrador’ y erótico de la ley física y material. En esta imagen, la misma ambivalencia de Bachofen, siempre incierto entre el amor o la empática devoción por el universo femenino y la admiración racional por el mundo patriarcal, encuentra, sin saberlo, por decirlo así, un momento de resolución.

Volviendo, sin embargo, a Platón, se podría desarrollar ulteriormente la metáfora y leer, en el gesto de Sócrates de “voltar hacia atrás”, hacia un estadio de civilización más antiguo (M, 828), la voluntad de la filosofía de no perder el propio fundamento material, abriéndose a los mensajes de un saber que procede a través de la inspiración y la locura y se nutre de las regiones bajas de la corporeidad y de las pasiones. Podemos entonces comprender mejor por qué justo en Atenas, corazón del helenismo y patria del *logos* victorioso, Sócrates se dirige a una mujer, ‘extranjera’ por añadidura, y le ruega que le indique, a través de la revelación de los misterios del amor, un camino hacia el reino inmaterial de las Ideas que sepa conservar un vínculo con las raíces materiales y corpóreas, extrayendo de ellas el alimento y el impulso necesarios.

El ascenso espiritual hacia la Verdad y el Bien, orientado por el Eros y la *sofia* femenina, no se realiza, como en la “vía dialéctica”, sobre la base de la total abstracción de la esfera

⁴⁰ Apunté más arriba a este aspecto de la interpretación bachofeniana; cfr. nota 29.

sensible, es decir a través del sacrificio de las partes irracionales del alma y la remoción de los orígenes, sino que se sumerge en lo sensible para alcanzar las cimas sublimes de lo suprasensible. Al recobrar su fundamento material y 'erótico', la filosofía, entonces, vuelve a ser ella misma una figura del *metaxú*: movimiento dinámico, alimentado por un deseo inextinguible de saber, mediación incansable entre lo humano y lo divino, entre tierra y cielo, que no se conforma con ninguna adquisición definitiva ni desea petrificarse en la dimensión estática e intangible del Ser.

