

**“Eros en la ciudad. Notas para una discusión contemporánea a partir de *República* 474c y 475b”.**

*Lascano Héctor*  
*Universidad Nacional de Córdoba*<sup>1</sup>

Introducción.

Dado que, para Platón, la búsqueda de un gobernante cualificado tiene como resultado la propuesta del filósofo, éste, por su parte, en tanto amante de la sabiduría, no puede reducirla ni parcializarla sino, por el contrario, ha de amarla en su totalidad.<sup>2</sup> Poco antes, ya había ganado un territorio epistémico de cara al amor, cuando afirma que quien ama no parcela sino que tiende (con todos sus deseos) hacia el objeto pleno.<sup>3</sup>

Esto significa que la semántica del todo en torno al adjetivo *πάv*<sup>4</sup> –el todo como cuestión–, ingresa en este escenario de discusión de la identidad del filósofo, y pasa a ocupar un lugar que en la autobiografía de la filosofía y la política ya no puede ser subestimado.

Puestas así las cosas, si la idea de totalidad aplicada al ámbito epistémico, en este caso, la sabiduría, ingresa en la agenda de temas que delimitan lo político en sí, lo que se está sacando a la luz es justamente su problematicidad, lo cual equivale a preguntarnos cómo y por qué para la configuración de la ciudad y la praxis de la vida justa, la consecución de la sabiduría debe ser referenciada a su vez en los márgenes de la totalidad. Este sería un primer punto a la hora de caminar a lo lejos la ciudad de Platón.

Pero también amanece un subproblema o cuestión derivada, que es el compromiso de los deseos en esta aspiración filosófica de la sabiduría. Como sabemos, en la tripartición platónica del alma, la parte apetitiva con toda su vivencia tiene su estatuto al igual que la racional y la impulsiva,<sup>5</sup> definiendo a su vez tres tipologías de hombre en la ciudad.<sup>6</sup> Esto indica que en el deseo de aprender propio del filósofo también se plantea la cuestión del todo

---

<sup>1</sup> Miembro del proyecto de investigación “Eros y totalidad en Platón. Sus vínculos e implicancias en los ámbitos educativo, político y cósmico. Antecedentes y proyección”, dirigido por el Dr. Pedro Villagra Diez, Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades María Saleme de Burnichón, con beca de SECyT, periodo 2014-15.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, nota al pie 5.

<sup>3</sup> Cf. *infra*, nota al pie 11.

<sup>4</sup> Consideramos oportuno diferenciar aquí su uso respecto a *tó hólon*, ambos en su relación con *éros*, campo en el que se inserta la presente comunicación.

<sup>5</sup> Cf. *República* 580e, entre otras.

<sup>6</sup> Cf. *República* 581c: “Son tres los tipos primarios de hombres: el filósofo, el competitivo y el codicioso”.

en la solidaridad con las otras dimensiones, incluyendo aquellas que tienen por objeto satisfacer la *inmediatez* de los deseos del cuerpo.

La problematización está en señalar que dicho “acuerdo” entre las partes del alma no viene dado de suyo, por lo cual nos preguntamos acerca de qué tipo de pedagogía sobre el mismo individuo demanda su implementación, y qué elementos encontramos en Platón a la hora de responder a esta cuestión. Sin duda que además de *República*, otros diálogos se encuentran implicados en esta tarea.

Volviendo al planteo inicial, la cuestión por el todo del objeto amado, la sabiduría, nuestro propósito será ofrecer dos textos que a nuestro juicio juzgamos que deben ser tenidos en cuenta para un abordaje de esta totalidad que ya se nos ha vuelto problemática en algunos aspectos.

#### 1. La cuestión del todo/ $\pi\acute{\alpha}\nu$ en el horizonte de la sabiduría y del amor.

En el contexto de la discusión del libro V, a la hora de tener que validar al filósofo como el *archonte* apropiado para su proyecto político, Platón coloca a éste en la exigencia o *conditio sine qua non* de desear su objeto -la sabiduría-, de modo completo. Leemos en *República* 475b: “¿No diremos entonces que el filósofo desea la sabiduría, no una parte sí y otra no, sino que la desea **toda**?”<sup>7</sup>

Entendemos que esa relación *philia* con la sabiduría es, de suyo, una relación amorosa con la misma verdad, por la incompatibilidad trazada por Platón entre la verdad y la mentira junto con su familia de derivados epistémicos, el error, el engaño, entre otros. Más aún, a la hora de querer dividir las aguas entre quienes pueden ser llamados filósofos de los que no, se coloca un criterio veritativo, el cual excede el marco de un estado psicológico al señalar un compromiso ontológico. “-¿Y a cuáles [filósofos] llamas verdaderos? -A los que aman contemplar la verdad -dije yo”.<sup>8</sup> Entonces, en la confluencia que se da entre (amor a la) sabiduría y (amor a la) verdad, la fidelidad para con el primero no debería conspirar contra la del segundo.

---

<sup>7</sup> Transcribimos parte de la cita de *República* 475b: “...οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ **πάσης**”; resaltado nuestro.

<sup>8</sup> Transcribimos parte de la cita *República* 475e: “...τούς δέ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις; τούς τῆς **ἀληθείας**, ἧν δ' ἐγώ, **φιλοθεάμονας**”; resaltado nuestro.

Pareciera que esto no es tan simple o, al menos, se podrían indicar no pocas complicaciones al respecto en Platón. En relación con la mentira y el secreto, un tratamiento célebre ya, se da en el debate por aquellas cosas que los niños no deben expuestos en su educación, en el libro II de *República*.<sup>9</sup>

La anticipación del filósofo como futuro gobernante, ha de apelar a determinadas estrategias pedagógicas de control, entre ellas, la crítica y la censura que, si bien devienen al principio en una reducción o puesta entre paréntesis del eros veritativo de la palabra, de lo que se trata es preservar en la educación de los niños el acceso a las verdades genuinas o paradigmáticas. El cierre que Platón realiza de la revisión de la tradición mítica abreva en la tranquilidad: "*Hemos hablado sobre lo que hay que decir y cómo es necesario decirlo*".<sup>10</sup>

Por otra parte, Platón tampoco oculta ni subestima el riesgo que entraña para el filósofo el decir, tanto a los hombres como a la ciudad toda, la verdad de aquello que ha podido contemplar de manera ejemplar. "*El filósofo que convive con lo divino y ordenado se vuelve ordenado y divino en cuanto es posible para un hombre. Pero de todos lados surgen grandes críticas*".<sup>11</sup>

Al medir el peligro que acecha al proyecto del filósofo gobernante, no por ello se ve obligado a reducir el alcance del mismo en su plexo con la ciudad. La "oposición política" no queda excluida por descalificar al filósofo, si de lo que se trata es que también la consecución de la plenitud esté políticamente refrendada en la totalidad de los ciudadanos, aunque para ello haya que esperar:

- "*¿Entonces se encolerizarán todavía cuando nosotros decimos que hasta que un entorno filosófico no gobierne, no cesarán los males ni para la ciudad ni para los ciudadanos, ni tampoco la organización política en el plano argumental conseguirá completarse de hecho?*"  
- "*Quizás un poco menos —dijo*".<sup>12</sup>

En su argumentación, Platón pretende convencer a sus oyentes que aquellos que son objeto del escarnio y la difamación, por el contrario, no son sino genuinos amantes de las cosas verdaderas y perdurables,<sup>13</sup> se entiende que de una forma completa.

---

<sup>9</sup> Cf. *República* 377b en adelante.

<sup>10</sup> *República* 398b; el planteo se había iniciado en 376e; especialmente significativo es 378d, donde se explicita la inmadurez de los niños para discernir en la letra del relato un sentido encriptado.

<sup>11</sup> *República* 500d, resaltado nuestro.

<sup>12</sup> *República* 501e.

<sup>13</sup> Cf. *República* 501d.

Así lo da a entender el segundo texto al que juzgamos central para lo que venimos diciendo. Un poco más atrás, en *República* 474c, Platón sienta las bases de que quien ama algo, lo correcto es decir “que no ama una parte de ello y otra no, sino que lo desea en su totalidad”.<sup>14</sup>

El empleo del verbo στέργω asociado a todo/πάν indica, a mi entender, que la relación que pretende ser completa en cuanto a su objeto, como contraparte, requiere ser sostenida por quien ama no solo por su dimensión racional sino también involucrando el dinamismo de los deseos, que era lo que justamente se explicitaba en el primer texto. Entonces, amar la sabiduría, desearla con anhelo, es mucho más que un deseo cognitivo, es expresión de un concurso entre todas las dimensiones que conforman la interioridad del hombre, solidariamente integradas.

¿Es este el lugar posible para una erótica de la verdad? Si conocer la verdad es un acto de amor, sin duda queda abierto el territorio para desarrollar una política del eros en todo el campo de inmanencia del individuo. Esto significa una hermenéutica de *República* en el encuentro con otros diálogos, entre ellos *Banquete* y *Fedro*.

Pero desde mucho antes, el cruce entre erótica y política ya se anticipa en Platón. Probablemente todos los esfuerzos pedagógicos de Sócrates volcados sobre Alcibíades para lograr sustanciar la verdad de sí, esto es, el “conócete a ti mismo”, puede resultar un fracaso cuando la dinámica del eros se reduce y/o acota al encanto del cuerpo.

Los márgenes que contornean nuestra verdad, si se repliegan indebidamente, abonan el terreno para que crezca el fundamentalismo de que solo hay una verdad, la de los apetitos. Eros deviene narciso, y quizá aquí es dónde radica una de las razones por las cuales Sócrates ve declinar su ambicioso proyecto político con Alcibíades, al darse cuenta que éste no tiene intenciones de trascender la frontera de su belleza corporal. Hechizado por los límites de su propia *selfie*, el desenlace final ya se encuentra anticipado.

La verdad de Alcibíades puede estirarse hasta donde le permita la elasticidad de su piel para, inexorablemente, volver a contraerse. “*El mal maestro es el que quiere el cuerpo del*

---

<sup>14</sup> Transcribimos parte de la cita de *República* 474c: “...ἢ μέμνησαι ὅτι ὄν ἄν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἐάν ὀρθῶς λέγῃται, οὐ τό μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τό δέ μή, ἀλλά πᾶν στέργοντα”; resaltado nuestro.

*muchacho, la disponibilidad y la aveniencia, para luego abandonarlo en el límite de la edad adulta y del proyecto político”* (Fimiani, 2008: 52).

Conclusión: Alcibíades no es apto para la filosofía, pero porque cercena y parcializa su propia verdad, dejando que su *epithymía* lo sujete en lugar de encaminarlo hacia la plenitud de sí.

## 2. El todo de la diferencia.

Los pliegues entre amor y verdad, junto con la sinceridad de la palabra revelan sus tensiones y conflictos en ese primer territorio bio-político que encarnamos nosotros mismos. Pero la retirada o repliegue hacia el individuo de ninguna manera anuncia la clausura ni de eros ni de la verdad.

Eros mediador no solo ha de ser capaz de crearnos a nosotros mismos, la mismidad, sino también la alteridad, esto es, la diferencia, y para ello se vuelve irrecusable pensar la trascendencia de nuestra individualidad en la medida en que, parafraseando a Heidegger, solo el dios (del amor) puede salvar tanto al hombre como a la ciudad.

Este es el desplazamiento que queremos delinear ahora, el que va desde la comunidad del sí mismo con el todo de su verdad, a la comunidad con el otro, la política del uno a la política del dos. Una política del eros que sea puramente autocentrada, solo logra la mera repetición. Por el contrario, dejar que eros nos trascienda nos conduce desde la autocreación *-póiesis-* al de la creación de la polis, que en Platón se copertenecen.

Si la tensión erótica por la sabiduría encuentra su plenitud en el Bien cuya verdad trasciende lo sensible -el tratamiento del eros en el *Banquete* da cuenta del proceso y del progreso en el ascenso erótico-, ¿de qué manera ese más allá se mundaniza e inscribe en la experiencia política un eros de eternidad?

No son pocos los que contemporáneamente dialogan con esta tradición platónica. Así por ejemplo, Alain Badiou, para quien la cuestión del amor en el espectro de la filosofía es sinónimo de complejidad. "*La pregunta por la relación de los filósofos con el amor es, en efecto, complicada*" (Badiou, 2012: 21). Brevemente, revisamos algunas de sus razones.

En primer lugar, porque en la genealogía del amor en la filosofía, nos encontramos con una tensión originaria o arquetípica, que navega entre la sospecha que se cierne cuando el amor

es una metáfora sexual, o cuando es llevada al éxtasis de lo religioso.<sup>15</sup> En el caso del amor sexuado, Badiou, que sigue en gran parte a Lacan, marca la separación, el hiato entre la relación sexual y el acontecimiento del amor, justamente porque en la mentada relación lo que no hay es relación, en la medida en que el dos se convierte en el triunfo del uno. "*En el sexo, usted está al fin y al cabo en relación con usted mismo, mediado por el otro*" (Badiou, 2012: 26). Si este es el caso, el goce viene franquiciado por el otro, por ende, cada uno está "(...) *en la suya*" (Badiou, 2012: 25).

Por otra parte, porque el amor, en tanto encuentro amoroso, es un acontecimiento *poiético*, esto es, una producción creadora en el tiempo del mundo del dos, es decir, de la diferencia, y no de lo uno. Al ser un encuentro creador, produce la verdad de una realidad, y aquí los márgenes de Foucault y de Badiou se solapan. La dinámica del eros es producir la verdad del dos, esto es, la experiencia del mundo vivido desde la diferencia con el otro, el cual siempre sigue siendo otro (Lévinas), por ende, insobornable a mi narcisismo autocentrado. "*Sostengo que el amor es (...) un "procedimiento de verdad", es decir, una experiencia en la que se construye cierto tipo de verdad. Esta verdad es sencillamente la verdad del Dos. La verdad de la diferencia como tal*" (Badiou, 2012: 43).

Finalmente, porque los parentescos entre el amor y la política no son simétricos. Si bien la política es un dispositivo productor de verdad, a diferencia del encuentro amoroso que deviene en la realidad del dos, en aquella se genera la verdad de la multitud. En el amor dual, se trata de crear y producir la diferencia, en la política, de crear y producir la igualdad.<sup>16</sup> Además, existe un elemento en la política que no pertenece de suyo al vocabulario del amor, y es el del enemigo, cuestión esta de crucial relevancia para las políticas gubernamentales, tanto antiguas como contemporáneas.

A diferencia de Derrida quien, citando a Montaigne, el cual a su vez pasando por Cicerón llegaba hasta Aristóteles para citar "*Oh, amigos míos, no hay amigos*" (Derrida, 1998: 17-8), Badiou se interroga sobre si existen enemigos en serio, es esto es, verdaderos, que no necesariamente se identifican con quien detenta el poder, en la terminología de Foucault.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Badiou (2012), p. 23.

<sup>16</sup> Cf. Badiou, *cit.*, pp. 55-6.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 59.

Por el contrario, el amor no tiene enemigos seriales, pues, el/la tercero/a indeseado/a no es un enemigo viralizado globalmente, sino un rival que permanece externo a la construcción de la diferencia.<sup>18</sup> En todo caso, el verdadero enemigo se encuentra no fuera sino en el interior de la misma lógica del eros, esto es, dentro de uno mismo, en el egoísmo que procura por todos los medios socavar la verdad del dos por la del uno. "*El yo que quiere la identidad en detrimento de la diferencia*" (Badiou, 2012: 60).

Pero el amor no solo hay que construirlo para que produzca la verdad de la diferencia, también hay que sostenerlo, es la construcción de lo duradero, del día a día, del "punto por punto" que sostiene micro-bio-eróticamente la duración de la verdad de la diferencia. Conclusión: "*Digamos entonces que el amor es una aventura obstinada*" (Badiou, 2012: 37).

En el pliegue con Foucault, Badiou notablemente recupera aquí a Platón. Si más arriba nos preguntábamos, en la contingencia de la palabra erótica que proclama el canon del "te amo", cómo abrir un espacio de eternidad, que conduzca el paso que va de la verdad del cada uno a la verdad de(l) dos que perdura en la diferencia, aquí la respuesta nos llega amasada al calor de la tensión erótica que finaliza en la belleza del Bien. "*En el amor está la experiencia del pasaje posible de la pura singularidad de la casualidad a un elemento que tiene valor universal*" (Badiou, 2012: 24).<sup>19</sup>

A diferencia, por ejemplo, del cristianismo, que ha proyectado ese movimiento a la trascendencia teológica, produciendo un amor "*devoto, de rodillas*" (Badiou, 2012: 65), se inserta aquí la infinitud del eros por el Bien en la fragilidad temporal del instante, en la sincronía del encuentro del dos al cual hay que fidelizar a cada momento. Se trata, pues, de un amor que ofrece resistencia -luchador-, que busca arrancarle a cada momento una chispa de felicidad.<sup>20</sup>

En el camino del filósofo hacia la sabiduría, Platón nos plantea el desafío de erotizar todas las dimensiones de la existencia a partir de una estética de la verdad completa, no mutilada. En el cruce con Badiou, la problemática del todo revela que el eros por la verdad no

---

<sup>18</sup> *Ib.*, pp. 56-60.

<sup>19</sup> Cf. también p. 64.

<sup>20</sup> Cf. Badiou, *cit.*, p. 65.

termina en nosotros mismos sino en la construcción erótica del mundo de la verdad de los otros, esto es, de la diferencia.

Bibliografía:

Badiou, A. – Truong, N. (2012): *Elogio del amor*. Paidós: Bs. As.

Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trotta: Madrid.

Fimiani, M. (2008). *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*.

Herramienta:

Bs. As.

Platón (2005). *República*. Losada: Bs. As. Las citas en griego están tomadas de *Perseus Digital Library*, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.