

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- |   |    |  |
|---|----|--|
| <i>Salvar la razón</i>                              | 3  |  |
| <i>Olivier Boulnois</i>                             | 5  | <b>La simple razón en los límites de la religión</b> |
| <i>Josef Pieper</i>                                 | 21 | <b>La locura regalada por los dioses</b>             |
| <i>Carlos María Galli</i>                           | 35 | <b>La lógica del don y del intercambio</b>           |
| <i>Rafael E. Sassot</i>                             | 51 | <b>Notas marginales sobre teoría y praxis</b>        |
| Libros: <i>Alberto Bellucci</i>                     | 60 | <b>"Presencias reales" de George Steiner</b>         |
| <i>Alberto Espezel</i>                              | 63 | <b>Testimonio de un testimonio</b>                   |
| Documentos: <i>Comisión Teológica Internacional</i> | 67 | <b>Sobre la interpretación de los dogmas</b>         |

# La locura regalada por los dioses

## Una interpretación de Platón

*por Josef Pieper*

Debo anticipar una observación algo más general a la interpretación de Platón que ensayo aquí. Platón forma parte sin duda de los padres fundadores de la Filosofía occidental; y que él todavía no deja descansar al filosofar no puede ponerse en duda. En todo caso Platón es alguien al que no sólo es provechoso escuchar, sino que también es conveniente. “Escuchar” no quiere decir ciertamente lo mismo que estar de acuerdo; escuchar no excluye incluso no estar de acuerdo y contradecir. ¿Qué quiere decir por tanto escuchar? Naturalmente el que realmente escucha debe tomar conocimiento atentamente de lo dicho por otro; pero también puede pensarse que uno toma conocimiento con la mayor atención de lo que otro dice; y sin embargo, no lo escucha. Yo he debido pasar durante la Segunda Guerra Mundial algunos años en el Servicio de Psicología del Ejército, con quienes debían ser “examinados” como aspirantes a la carrera de oficial. Así se empezaba con que el aspirante relatara su procedencia, sus ocupaciones favoritas en la escuela, etcétera. Luego actuaban muchos informantes; uno vigilaba el lenguaje; un segundo observaba sus gestos; un tercero su manera de hablar (no *lo que* él decía, sino *cómo* hablaba, consonante o vocalmente, monótona o melódicamente, etcétera). Estos informantes escuchaban muy cuidadosamente —se *podía* decir—. Y el joven que allí hablaba, notaba acaso con satisfacción, que a él se dedicaba tal atención. Pero si hubiese podido leer sus informes, podría haber dicho con pleno derecho: “¡Ud. no me ha oído de ninguna manera!” Por cierto, cuando se pregunta y se investiga en la literatura erudita sobre Platón, si un pensamiento determinado procede de la tradición pitagórica o de la órfica y de los libros egipcios de los muertos; y aún cuando yo leía en Werner Jaeger, que Platón había dispuesto, por así decir, el mito del juicio después de la muerte con fundamentos dramáticos de la “régie” vigente, en la conclusión del diálogo entre Sócrates y Calicles, el práctico del poder, “porque su sentido artístico (el de Platón) necesitaba de un fondo metafísico como complemento

del aislamiento heroico del alma de Sócrates y de su lucha";; ¡todo ello es algo distinto que el escuchar! No se sitúa a Platón como es debido, como un maestro, poniéndose a sus pies, sino se mira a él por encima del hombro. Naturalmente yo no digo que no sería permitido o que careciera de importancia aclarar preguntas de esta especie, como tampoco que fuera inadmisibile en cualquier circunstancia, que un hombre fuera "examinado".

¿Qué es lo que se requiere, a diferencia de todo lo demás, del real "escuchar"? Se requiere, *en primer lugar*, que el que escucha, de suyo y en lo posible ya anteriormente, esté interesado en el estado de la cuestión de la disertación. *En segundo lugar*, que el que escucha "reflexione", esto es que él compare a ello con lo que él mismo sabe y piensa. Nadie, que hable naturalmente a otro, puede decir que lo que él dice y como se expresa sea tenido en cuenta en forma exclusiva por el otro. Aun la contradicción y la demanda dubitativa es más bienvenida para un recto sentido que una curiosidad, que únicamente tiene en vista al que habla. Éste es ciertamente el sentido de la frase que Platón hace decir a su maestro: "No te preocupes de Sócrates, preocúpate de la verdad". Mediante esta máxima es también definido el estilo del siguiente esfuerzo de interpretación: primero (naturalmente) es expuesta y examinada la afirmación de Platón; luego será preguntado después si y cómo el hombre de hoy, y ante todo el cristiano, puede ratificar las tesis de Platón.

Es en un diálogo tardío, el *Fedro*, donde Platón ha expuesto su concepción de la "inspiración regalada por los dioses", un diálogo, que frente a los pareceres anteriores, parece haber sido escrito por un autor tan cambiado, que algunos de sus intérpretes han manifestado no sólo su asombro, sino francamente su extrañeza. En el *Fedro* no se habla, por ejemplo, como aún en el *Fedón*, del alma inmortal, que en la existencia terrena se ha servido de un cuerpo (*anima utens corpore* —así ha caracterizado la Edad Media, a la que sólo le era conocido el diálogo *Fedón*, la representación del hombre de Platón— por la cual se pensaba a la muerte, como que el alma dejaba de lado al cuerpo como un utensilio o un instrumento musical, o como el navegante abandona su barco). En el diálogo *Fedro* se expresa la orientación de Platón como totalmente diversa; por una parte él habla de la inmortalidad de todo el hombre, cuerpo y alma. "Nosotros pensamos en la imagen de un ser viviente que es a la vez dotado de alma y de cuerpo; pero ambos, cuerpo y alma, siempre se han

formado juntamente”. Un *segundo* elemento, igualmente sólo en este diálogo tardío: “Nosotros pensamos la inmortalidad no como un concepto racional, que puede ser demostrado, sino pensamos en ella en la mirada de los dioses —como nosotros no hemos visto a los dioses, tampoco a ella podemos conocer suficientemente—.” La conclusión del diálogo *Fedro* constituye una oración concisamente formulada, que (acaso) es la más conmovedora que se encuentra en todo el Occidente antes de Cristo. “Concededme, vosotros los dioses, llegar a ser hermoso en lo interior, y que lo que yo tengo en lo exterior sea amigo de lo interior” (279 b-c).

En el mismo diálogo *Fedro* se encuentra también la sentencia que yo procuro ahora interpretar. Ella dice así: “Los mayores bienes nos son participados en el modo de la *manía*, en cuanto ella nos es concedida como don divino.”

La palabra principal “*manía*”, que expresa una visión del mundo total y sobre todo una representación que va a la raíz del sentido de la existencia humana, sólo difícilmente puede ser traducida en lenguas modernas. En este punto una experiencia curiosa y para mí algo irritante. A mi interpretación del *Fedro* aparecida hace 30 años (1962) le di yo irreflexivamente el título: “Entusiasmo y locura divina”. Pero cuando el libro apareció en Nueva York, siempre en casa de Kurt Wolff, bajo el título tomado al pie de la letra “Entusiasmo y divina locura”, se negó T. S. Eliot, mi editor en Londres, que otras veces acostumbraba a tomar sencillamente la edición americana, a colocar igualmente este título en la primera página de lo que era en lo demás un libro totalmente idéntico. Divina locura —no sería posible proponer esto al gusto inglés—; y así apareció el libro en Londres, bajo el título no totalmente exacto “Amor e Inspiración”. Así puede también ahora la palabra *manía* quedar por un rato no traducida. Se *quiere decir*: el hombre sería ciertamente un ser de tal índole, que él se posee en libertad y autodeterminación, capaz de probar críticamente todo lo que él encuentra, sobre todo capaz y también obligado a conformar su propia vida en base a la intuición razonable; pero *a la vez* colocado *de tal modo* en el todo de la realidad, que él también un día puede ser arrancado y arrebatado de su auto-dominio, precisamente en cuanto no se cierre y rechace en la pérdida de la auto-posesión puede participar de una plenitud que de otro modo no le sería accesible. Esta representación del hombre, cuya disposición tensa no pue-

de ser dada por una simple fórmula, cuya íntima explosividad significa más bien una inquietud que no se tranquiliza ha sido, según parece, el problema de Platón a lo largo de su vida.

En el diálogo *Fedro* se habla de cuatro formas distintas de aquel ser-fuera-de-sí regalado por los dioses que el llama "theia manía", locura divina.

## I

En primer lugar está el habla de la *Ekastasis profética*, de la adivinación en el sentido estricto. Muchas figuras son nombradas como representantes ejemplares, entre ellas la profetisa de Delfos y las Sibilas. Delfos era en el tiempo de Platón un viejo santuario desde hacía más de mil años, cuya irradiación había penetrado hasta mucho más allá de Grecia, hasta Egipto y Asia. Sabemos hoy, que la acción del oráculo de Delfos, que se dirigía sobre todo al ámbito político, no puede ser estimada excesivamente. Sus exigencias religioso-morales concernían a la santidad del derecho de asilo y al respeto de la venganza de sangre. También conducen a Delfos las primeras reglas para una conducción humana de la guerra, y también para algo como un "Derecho Internacional" (de los pueblos).

La Sibila (quizá se la deba llamar: las Sibilas) y los libros sibílicos han ocupado hasta nuestros tiempos a los teólogos cristianos y a los historiadores de la religión. Clemente de Alejandría, Agustín, también —con algunas reservas— Tomás de Aquino han considerado a las Sibilas como portadoras de la función profética antes y fuera del cristianismo. Las catacumbas cristianas de los primeros siglos han tomado de los libros sibílicos el símbolo lleno de misterio del pez. Tomás de Aquino cita a las profecías de las Sibilas en conexión con su tesis de la *fides implicita* de la serie que alcanza hasta un pasado "inmemorial" de aquellos incluidos en los creyentes en Cristo, a los que, como él dice, se han hecho partícipes igualmente de la "revelación respecto a Cristo". Hasta hace algunos decenios, antes de la "desmitologización" de la liturgia de los difuntos, se encontraba aún el nombre de la Sibila en la secuencia "Dies irae", que desde entonces sólo se oye en las obras de los músicos, y ciertamente es allí mencionado el nombre de la Sibila, sin pausa que lo separe, junto con el rey bíblico David, ambos pre-

senciando la catástrofe final de la historia humana: teste David cum Sibylla.

Pero nuestro tema es la locura regalada por los dioses. Eso ciertamente es atribuido a la Sibila en el testimonio más antiguo que conocemos, por Heráclito, en un oscuro texto igualmente sibilino: "La Sibila arrojando de la boca rabiosa sin risa, sin afeites y sin unción, penetra con su voz a través de los siglos, impulsada por el Dios". Y la transmisión pre-cristiana de esta imagen en el lenguaje de los romanos, más próximo a nosotros, suena también en latín bastante "delirante" todavía; ella proviene de Virgilio que en el título de un libro (de Theodor Haecker) que ha llegado a ser famoso, fue llamado "Padre del Occidente". (Observación al pasar: no debe olvidarse que Miguel Angel, en la Capilla Sixtina, ha representado la mayor parte de las figuras de las sibilas; y que un importante libro de poesías, del aún por cierto casi desconocido poeta alemán Konrad Weiss, ha aparecido bajo el título "La Sibila de Cumas"). En el sexto libro de la Eneida describe también Virgilio la consulta a la Sibila. En la enorme gruta de cien pozos de Cumas "resuena la voz de la Sibila"; "poderosa y arrebatada y busca jadeante agitar el poder de la divinidad en el pecho; echa espuma por su boca, porque el Dios la agarra más fuerte y somete su corazón". Apolo le insufla la plenitud del espíritu. Y este "soplar - en" tiene en el latín de Virgilio el nombre de "inspiratio". Y desde esta palabra puede venir a nosotros a la vista más claro el sentido de la afirmación de Platón: a saber que el hombre a través de la inspiración, a través de una experiencia que reside más allá de su poder de disposición, puede ser arrebatado de toda pretendida autarquía de la razón, pero precisamente en esa pérdida de la soberanía crítica puede ser partícipe en una abundancia de intuiciones y de iluminaciones de la realidad, que de otro modo serían inaccesibles para ella. La "inspiración" no sucede en base a la propia genialidad del hombre: ella se delata en el estado de no-estar-en-posesión-de-sí, como alejamiento de la realidad cotidiana, como theia manía.

De nuevo se plantea aquí la cuestión de la compatibilidad de tales afirmaciones con la representación cristiana de la estructura metafísica del ser del hombre, que se sustrae del modo más claro a la comprensión "científica". A esta pregunta la respuesta ha de ser: ciertamente hoy un estudiante de teología (católica) puede llegar a la conclusión (de sus estudios) con di-

ploma y hasta puede lograr la promoción *sin* haber llegado en ellos al conocimiento de que en la Suma de Tomás de Aquino se dan dos extensas Quaestiones, que se dedican precisamente al tema platónico; Hans Urs von Balthasar las ha comentado extensamente y ha dicho exactamente sobre ello que él (Tomás) se ha aventurado “en las zonas más oscuras y peligrosas”, sobre todo ha examinado también la posibilidad de una profecía demoníaca “verdadera”. A una de ambas quaestiones Tomás la ha titulado De raptu: Balthasar habla de “arrobamiento”. Ya esta palabra es, desde la primera mirada, no demasiado alejada del lenguaje del *Fedro*. Tomás parte también del conocimiento de Pablo en la Segunda Epístola a los Corintios (12, 2f): “Yo sé de un hombre, que fue raptado al Paraíso —si en cuerpo o fuera de él no lo sé, Dios lo sabe— y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. Y a estas palabras de Pablo dedica Sto. Tomás seis artículos. Naturalmente Sto. Tomás sabe como Platón, que se dan distintas maneras de estar-en-el-sentido, pero también en ser arrebatado por la fuerza de Dios, ex virtute divina, que no es natural al hombre, sino que a él ocurre como algo violento. Una distinción frente a la imagen platónica de la theia mania es apenas perceptible.

Pero también el *segundo* concepto examinado por Tomás de la profecía, con lo que se designa al acontecimiento que sucede en el espíritu de aquel que recibe la revelación y la inspiración —también la profecía es interpretada por Tomás como algo experimentado *pasivamente*—. Se pregunta si la profecía es algo poseído por los profetas como don o poder. La respuesta es: ¡no! Ciertamente sería la profecía un ver y por tanto un acto espiritual; pero respecto a la luz, que súbitamente es recibida como algo que atraviesa todo (“como la luz del sol en la atmósfera”), ella (la profecía) es un padecer.

Tomás es aquí del mismo sentir que Platón. Y ambos son por igual incomprensibles e inaccesibles al pensamiento racionalista.

## II

La segunda forma del “ser-fuera-de-sí-realizado-por Dios”, de la que habla el diálogo *Fedro*, suele ser designada con una fórmula abreviada como “manía catártica”. ¿Qué significa esto?

Ante todo: ¿qué expresa en el texto de Platón? En el *Fedro* se habla de penosas cargas y pesos procedentes de viejas culpas, de las que sólo pueden ser liberados y sanados los que son fuera-de-sí y transformados, haciéndose partícipes en el servicio de culto de consagración y purificación.

La literatura especializada sobre Platón se sitúa frente a este texto con bastante perplejidad, ella es extremadamente lacónica, cuando no se calla simplemente. Wilamowitz dice francamente, que ella no es entendida aún; “no he encontrado una explicación en ninguna parte, y yo mismo estoy perplejo”. Tal resignación sólo se alcanza cuando se han examinado dos preguntas y se ha ensayado de responderlas. *Primero*: ¿se dan en base a nuestro conocimiento actual del hombre tales cargas y pesos, provenientes de una culpa precedente? Una moderna traducción de Platón habla aquí de una “maldición”. Yo propondría para ambos aspectos el nombre vinculante “fatalidad”. También: ¿se da como una fatalidad la carga que grava el alma? A esta pregunta la moderna psicología profunda no da primero una respuesta. Grandes conocedores del corazón humano han sido siempre conscientes de ello y lo han dicho; y también no es desconocido a la experiencia de cada cual, bajo la coacción de cargas no habituales, que se dan realmente cargas anímicas, que proceden de una fatalidad previa, en la cual tanto los individuos afectados como las generaciones pasadas participan en una contribución no exactamente adjudicable, en la cual todavía una alteración de la voluntad (que ciertamente apenas se percibe en concreto) obra juntamente con un inevitable destino, que actúa desde fuera. En resumen: una consideración que toma en cuenta la totalidad del ser parece también hoy llevar a la siguiente conclusión: ¡tales cargas que proceden de tal origen, se dan en absoluto!

Con esto queda también dicho (y esto sería una respuesta a la segunda pregunta que aquí debemos considerar): que el hombre no puede librarse de esas cargas mediante una técnica de vida elaborada siempre y apropiada racionalmente ni mediante esfuerzo voluntario; que más bien una curación sólo puede suceder del modo que el hombre que empuña el timón del auto-control racional, en cualquier caso lo abandona por un rato. Ello *no* sucede por una actividad autocontrolada, sino en cuanto se deja ocurrir algo —por ejemplo, en cuanto se permite el descenso a la esfera de lo inconsciente, lo que ciertamente puede ocurrir de



muchos modos—. Naturalmente Platón es consciente de que el arte de curar de Asklepios ha sido originariamente un procedimiento mántico, por el que se daba a los enfermos indicaciones y salud en el sueño. El sueño es algo que nosotros no provocamos. En C. G. Jung se encuentra esta frase: “Nosotros *padece-mos* el sueño”. El mismo autor habla lo mismo que Platón, de la necesidad para ser curado de abandonarse al ser-fuera-de-sí; y cita aquello que él llama “el antiguo aforismo de los misterios: libérate de lo que tienes, luego recibirás”. Pero el haber de recibir tiene en la moderna doctrina del alma el mismo nombre que en la platónica: curación por la catarsis, por la purificación.

Ahora podría uno hacer la objeción: en tales presentaciones modernas del “dejar que suceda lo inconsciente”, no se encuentra huella de una alusión a la *theia* manía, a la esfera *divina*, de la que Platón habla sin embargo expresamente. Yo agregaría para reflexionar: si el fundamento de la vida del alma sustraído a la captación racional, que (como es tratado en una interpretación de Freud que merece ser reflexionada) sabe muy bien, lo que él quiere y necesita, no alude tácitamente a un origen *sobre-humano* de aquella consagración de algo por lo menos presumible. Ello no es ya lo sencillamente “irracional”, al que el hombre se traslada, en cuanto él mismo se abandona; más bien él se traslada confiando en lo oscuro de su origen como criatura.

Si ciertamente un comentario más nuevo de Fedro tiene razón en la suposición de que Platón en su exposición de la carga procedente de una antigua fatalidad ha tenido en mente verosímilmente el destino de Orestes perseguido por las diosas de la venganza por la muerte de su madre, entonces recibe la concepción de la necesidad de una manía enviada por los dioses una más profunda significación. Pues lo mismo sería dicho, ¡la culpa y el ultraje no pueden ser cancelados por las propias fuerzas humanas! Y el cristiano se ve necesitado de colocarse claramente del lado de Platón; él también está convencido de que él necesita para ello la metanoia. Pero la metanoia es precisamente lo contrario de toda la actitud del hombre que piensa ser autárquico, que Séneca, vigente a través de los siglos, ha formulado así: el fondo del filosofar consiste en que nunca nadie se arrepiente de algo. Por el contrario la metanoia, decía también, es un cambio de sentido que no se decide por un mero acto de voluntad del hombre, por el contrario, sólo puede ser dado a él como un don divino.

## III

La tercera forma del estar fuera de sí por obra divina, de la que habla el diálogo *Fedro*, es la poética, la manía “que se apodera de las almas puras y no profanadas y las excita al entusiasmo”. Real poesía, se dice, no sería posible, si ella no proviniera de enajenación divina; la “poesía” de los inteligentes es relegada a la sombra por la poesía de aquellos, que hablan desde el entusiasta ser - fuera - de - sí. Se pregunta uno: ¿puede esta afirmación platónica en el día de hoy ser tomada de otro modo que el puramente histórico? ¿Podemos nosotros después de todo lo que entretanto sabemos críticamente sobre las condiciones psíquicas y otras de la producción poética, y en general de la creación, de lo que es propio de las musas; podemos aún decir seriamente, que la poesía proviene de la inspiración divina? El “nosotros” incluye también aquí ciertamente a los cristianos. ¿Puede un cristiano conceder la tesis, de que la poesía forma parte en estricto sentido de la misma serie que la Revelación y la Inspiración? Cuando se dice en una biografía de Rilke (cito): “Rilke es una pura figura de poeta en el sentido sencillo: vaso que recibe la inspiración divina. En la que se debe creer, para ser justo con Rilke”, pues no basta divertirse simplemente con Rilke o no ser especialmente receptivo para él, para tener a esa formulación no sólo por una extravagante exageración, sino francamente por una blasfemia. ¿Pero no dice Platón exactamente lo mismo? En este punto se muestra de nuevo, qué carencia es que nosotros no poseamos ninguna doctrina filosófico-teológica de la esencia de las artes de las musas, ninguna “Poética”, en la que también la tesis de Platón pueda ser aclarada suficientemente. Por lo demás, una doctrina tal debería verosímelmente ser repensada de nuevo en cada época; y presumiblemente ella sería, como la Filosofía y la Teología en conjunto, cada vez más difícil. Reinhold Schneider ha dicho poco antes de su muerte, que el no podía dejar de preguntar sobre la esencia de la Poesía; pero que tenía la experiencia, “que cada año le era más difícil encontrar una respuesta”.

Naturalmente no es posible examinar aquí esta pregunta; pero *una* cosa puede y debe ser dicha aquí: a pesar de toda la consideración “científica” analítica de la poesía, a pesar de la notoria difusión de la pseudo-poesía (sea ella sólo actuación literalmente artística o propaganda poéticamente comprometida o “entretenimiento”); a pesar de la falta de ilusión, con que nos

hemos habituado a considerar a figuras como Brecht o Benn: en nuestra reacción espontánea queda sin embargo *un* elemento intacto, que claramente se inclina del lado de Platón. Y este elemento, que evidentemente no es captado por ninguna experiencia de los fenómenos de degeneración y por ninguna colada crítica, se sitúa en medio del ocuparse reflexivamente con la poesía y acaso con el siempre renovado resultado de esa ocupación. Pero precisamente este hecho necesita de aquello que puede ser traído a la memoria con más fuerza, con la que nosotros no tomamos, cediendo a la primera emoción, al pensamiento de Platón sólo "históricamente", es decir, fundándose en sí mismo.

Que la imagen platónica de la poesía se encuentra confirmada de cien modos en Novalis o también en Hölderlin, no es ya ciertamente asombroso. (Por lo demás, en lo que respecta a Hölderlin, así es de asumir la precisa conceptualización plenamente no romántica de la frase de sus *Notas a la Antígona*: "Es una gran ayuda al alma que trabaja en secreto, que ella da paso de la más alta conciencia a la conciencia"). Pero es absolutamente admirable que un pensador tan sabio como Lessing diga de sus producciones dramáticas, que se hace a ellas demasiado honor, considerándolas poesías y a él mismo como poeta: "¡Yo no siento la fuente viva en mí!" E igualmente no se ha captado lo que decía Adalbert Stifter, que él "nunca había tenido a sus escritos (*Veranillo, Witiko*) por poesía, ni nunca se había atrevido a tenerlos por tal"; él agregaba: "poetas se dan pocos en el mundo". Goethe, el escritor de cartas, va aun más lejos con magníficamente resuelto realismo sobre esta negativa caracterización; en él se encuentra derechamente la formulación platónica. "El poeta es verdaderamente despojado del sentido", él mismo debe reconocer, "que su estado constituye derechamente un soñar despierto" y "en el fondo no niego, que a mí me ha sucedido muchas veces al modo de un sueño."

Pero no es necesario remontarse en el pasado. También Gottfried Benn, al que gustaba como es conocido, destruir todo nimbo romántico con mano dura y dicción berlinesa ("una poesía 'surge' muy raramente; ¡una poesía es lenta!"); hasta Gottfried Benn está totalmente en claro sobre la necesidad de no dirigir ni evitar racionalmente en la realización del acto poético; a pesar de muchas expresas manifestaciones contrapuestas se encuentra también en él incluso el elemento de la *theia* manía, que procede de la esfera sobrehumana y que se ha denominado claramente con el nombre de ser-fuera-de-sí. "La esencia de la

poesía es perfección y fascinación”; “¡que sea una perfección en sí, yo no lo afirmo!” Suena como grotesco lo que el ensayista suizo Max Rychner dice en su epílogo a las “Cartas escogidas” de Gottfried Benn: “...su camino nocturno en la no concurrida soledad de la taberna tenía la intención del exorcismo, donde el sumergido en el vino, haría de su vaso de cerveza un cántaro de sacrificio”. Sin embargo, tengo a esto por una verosímil descripción plenamente exacta de la realidad interior.

Finalmente, hay una no desacostumbrada experiencia de cada uno: en el mismo momento en que a nosotros en la obra de Gottfried Benn o de Franz Kafka, o de Georges Bernanos nos llega y somos sorprendidos por el sonido de la verdadera poesía; sabemos que no es a los dos Kafka y Bernanos a los que concedemos alguna autoridad. La desusada retórica para citar “...como dijo el poeta ‘no es muy desacertada’.” Ciertamente, ¿quién otro debe ser “el Poeta”, sino el médico berlinés de la piel, el Dr. Benn?! Ciertamente no nos haría comprender a ello si habláramos de una voz divina perceptible a través del poeta. ¿Pero, por otra parte, estaríamos en lo exacto, si queremos pensar que el poder de conmoción de la gran poesía carezca de toda relación con el último fundamento del mundo que todo lo abarca? ¡Pero esta es la pregunta, a cuya consideración hemos sido desafiados por la afirmación de Platón sobre la locura del poeta regalada por los dioses!

#### IV

Por último, Platón habla del Eros, con el cual el hombre, si transcurre entre cosas justas, felices, puede recibir algo creativo y enriquecedor, participar en un don divino. Ciertamente con ello no se pretende que todo enamoramiento de Hans y Grete sea un don de los dioses. Pero se dice que la experiencia erótica es algo accesible y realizable para el hombre, que iba infinitamente más allá de lo que primero se pensaba comúnmente. Ciertamente cae en suerte a los hombres esto dado a ellos, sólo a condición de que el impulso recibido en la conmoción erótica sea recibido y conservado puro. Según ello, ésta es la condición de Platón, resta al verdadero amante estar dispuesto a la recepción de un don, que es comparable a lo que el hombre recibe en la revelación divina, en la catarsis, en la inspiración poética. Esto suena primero como francamente no realista. Por ello es bueno dar la palabra sobre ello a un autor plenamente no románti-

co, que dos mil años después de Platón, poseía igualmente sobre el tema "Eros" una incuestionable competencia: "Las inclinaciones amorosas de la juventud no corrompida toman absolutamente un giro espiritual. Su naturaleza parece querer que un sexo descubra al otro lo bueno y lo bello". Así se lee en el relato de su vida del Goethe maduro: *Poesía y Verdad*.

Es el encuentro con la *belleza* sensible, donde, cuando él sucede con objetos puros, puede suceder la manía erótica como una forma fundamental de la enajenación y hasta del ser-fuera-de-sí dispuesto por los dioses. La belleza, en cuanto el hombre se sitúa frente a ella con espíritu abierto, puede llegar y admirarlo más profundamente que cualquier otro "valor". "Irresistible" la llamada, también el uso habitual del lenguaje. Pero lo "irresistible" *no* es ciertamente algo condiciado; quien codicia no es de ningún modo "enajenado" o está "fuera de sí", él está absolutamente en sí, y sabe exactamente lo que quiere. Y Platón no se engaña al respecto, él sabe que muchos, y quizá los más, de los que pretenden sentir "amor", en verdad codician; sabe que el ser arrebatado por la belleza es algo excepcional. Pero este hecho consiste en que, lo que se realiza en este caso excepcional, donde se empeña todo encuentro con la belleza, muestra algo que reside más allá de este mundo. Podemos encontrar imponentes encarnaciones de la sabiduría y la justicia: ¡ellas no nos "arrebatan"! Platón me puede representar la extrema perfección pensada del otro lado de la muerte de otro modo que con el encuentro con la "belleza divina": "Pues primero, cuando en general y en cualquier tiempo, es para el hombre en verdad la verdad digna de ser vivida". Por otra parte, que la belleza sensible terrestre, con la que ante todo se enciende la conmoción erótica, *no* puede ser suficiente para el verdadero amante, de ello está Platón convencido igualmente, y no por cierto *sólo* Platón. "Lo bello no es tanto don como promesa", esto es también una frase de Goethe, nada sorprendente. Esto es que nosotros experimentamos en la enajenación causada por la belleza, no tanto liberación y goce sino más bien el llamado de una esperanza —¿que acaso nunca puede ser aquietada en esta existencia corporal? ¡Signo de interrogación!— Con eso casi se cita a otro autor, un autor *moderno*: Paul Claudel, en el que se dice: "La mujer es la promesa que no puede ser mantenida; pero precisamente en esto consiste su gracia". Tanto Goethe como Claudel concuerdan aquí manifiestamente con Platón: la conmoción erótica en el encuentro con la belleza corporal no significa retirarse en el aquende, sino la

apertura del espacio interior de la existencia hacia una infinita pacificación, que “aquí” no es accesible.

Por lo demás Platón no expone con esto propiamente “exigencias”, él describe una *posibilidad*. En qué medida no está él en peligro de extraviarse en lo idealizado-ilusorio, se muestra en el párrafo final del diálogo *Fedro*, que de hecho es asombroso. En el conocido libro de Wilamowitz sobre Platón, se llega a decir que él está en contradicción con todo lo que Platón ha escrito otra veces; se dan, así concluye el *Fedro*, cuatro *formas* (o también *deformaciones*) del Eros. Como primera se alude a la brutalidad de muchos que no buscan otra cosa que el goce en el sentido más crudo de la palabra. En segundo lugar, se habla de la cultivada sensibilidad de una técnica de la vida de goce, con la que en el fondo se llega a lo mismo. En tercer lugar, está el Eros heroico que renuncia al goce, que es llamado la “forma feliz del amor”. Esta concepción puede haber dejado perplejos a los intérpretes, en todo caso yo no puedo recordar haber encontrado en parte alguna un comentario detallado sobre ella. Que —cuarto— también a los amantes no plenamente continentales pueda atribuirse un no menor premio de victoria, con tal que ellos puedan vincular el deseo con la conmoción no premeditada, de modo que su alma no haya caído en las tinieblas de la muerte: también ésto es asombrosamente excluido en la literatura especializada sobre Platón. ¿En qué otra parte, pregunta Wilamowitz, sería posible encontrar en los diálogos platónicos tal indulgencia frente a las debilidades de la carne? ¡Aquí también, así parece, el autor no es suficientemente “platónico” para él! Sin embargo, se llega a esta sospecha, Platón “no toma tan exactamente” al pecado de debilidad en modo alguno en el centro de lo dicho en el *Fedro*. Más bien se dice que esa debilidad puede ser equilibrada y hasta transformada por la fuerza alada del verdadero amor que no “busca lo suyo”.

¿Pero no debe sin embargo parecer al cristiano demasiado peligroso encontrar al “verdadero amor” tan próximo al Eros corporal-sensible? Aquí se debe recordar algo que de hecho se ha olvidado en la lejanía: a saber, que los grandes maestros de la Cristiandad han estado convencidos de que ni el amor espiritual ni el religioso, ni la *dilectio* ni la *charitas*, pueden ser verdaderamente algo humano sin la vinculación con la *passio* amoris, es decir, sin que sea conmovido el ánimo por algo corporal que impresiona. No como si fuera el amor espiritual-religioso interpretado como una especie de “sublimación” de la conmoción

afectivo-erótica ¡absolutamente no! Tomás de Aquino (por ejemplo) sostiene más bien, que primero la experiencia sensible del Eros no *podría* ser ordenada sólo por la fuerza purificadora del amor espiritual-religioso, sino que incluso éste necesita de aquélla. Pero con todo y al mismo tiempo se da en su Suma Teológica, el decidir sobre su última intención, en frase quizá no inmediatamente clara: “Omnis dilectio vel caritas est amor”, todo amor espiritual-religioso es “en el fondo *amor*”; él se enraiza en la *passio* amoris, en el *amor*, que no es un acto espiritual, sino una experiencia afectivo-sensible. Tomás tiene evidentemente conciencia de que en el fondo de un enraizar del amor espiritual-religioso en la tierra nutricia de lo afectivo-sensible y, en tal sentido, la afirmación erótica puede resultar en una degeneración hacia lo no humano, lo que Karl Jaspers ha llamado en un enlace de palabras agudamente intencionado con el nombre de “caridad sin amor”.

\* \* \*

La explosiva actualidad del mensaje del *Fedro* platónico se muestra bastante claramente al que ahora mira hacia atrás, sobre todo si él toma en consideración a la vez el tipo de hombre que surge en el horizonte de la sociedad secularizada y que ya se establece en ella que dice: no necesitamos de ninguna orientación sobrehumana; la purificación de las cargas del alma la asumimos por nuestra propia cuenta; “las artes” que no sirven ni a la satisfacción de necesidades y tampoco, quizá sólo como efecto de la sorpresa, sirven de distracción del dominio político o técnico del mundo son indeseables; ante todo la sexualidad no debe ser limitada en su desarrollo, ni tampoco ser novelada entusiastamente.

Frente a este ensayo de lograr la autarquía del hombre que se supone soberano, sobre el mundo y sobre sí, que dispone de sí mismo, es necesario tener presente la sabiduría platónica, de la que aquí hemos hablado. De este modo se puede evitar también el peligro de que el hombre pierda lo mejor de su verdadero haber vital y desperdicie lo que sólo puede ser adquirido y conservado en la apertura receptiva a la revelación divina, al dolor de la catarsis que cura, a la fuerza evocadora de las artes de las masas, al ser conmovido por Eros y Cáritas, en aquella actitud que se mantiene en disposición para el misterio, a lo que Platón ha llamado “theia manía”.

Traducción: Alberto Espezel Berro.