

LUIS BALIÑA Y JUAN TORBIDONI

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires*

## Manía, mito y conmoción erótica

Como nuestro encuentro está dedicado a Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo, quisiéramos señalar la contemporaneidad de un tema antiguo caro a Pieper: el de los mitos platónicos.

El tema nos interesa para replantear la relación del mito con la Filosofía y cuestionarnos: ¿sigue siendo válido el esquema que dice que la Filosofía es un paso del mito al logos?

### 1. ¿En qué sentido usa Platón la palabra “μῦθος”?

Josef Pieper piensa que lo usa en el sentido más fuerte y cargado de sentido.

Platón parece recorrer los distintos estadios del uso de la palabra. Heredero en esto de Demócrito, ἀληθόμεθον χρη εἰναι<sup>1</sup> —es necesario ser (relator de) mitos verdaderos.

Pierre Chantraine<sup>2</sup> desarrolla esta historia, en la cual, por alguna razón que sería interesante averiguar, μυθεομαι está reservado a los poetas, jamás a los comentaristas o prosistas. Interpretamos con Platón: sólo a los poetas les es dada la μανία poética.

La historia comienza por μύω “se fermer, notamment en parlant des yeux” de donde viene μυστήριον. ¿Quiere decir que mito y misterio apuntan a lo oscuro? Tal vez apunten también a lo que encandila nuestros ojos de lechuza.

Μύστης, el iniciado, se opone a ἐπόπτης, que se aplica a la contemplación como grado supremo de iniciación.

Μῦθος “tend a se spécialiser au sens de «fiction, mythe, sujet d'une tragédie»”. Platón usa este sentido, pero no sólo éste.

---

<sup>1</sup> DEMÓCRITO, B44, en: DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1972-1975.

<sup>2</sup> *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, Paris 1984, s.v.

La necesidad del mito se debe a que «la philosophie n'est pas une oeuvre de pure raison spéculative. Dans un univers dont les extrêmes (l'un pur et le divers pur) sont ineffables, et où la pensée est une activité médiane, celle-ci est alimentée et orientée par le *mythe*»<sup>3</sup>.

**2. Mito con minúscula y con mayúscula (con minúscula, en sentido de relato y de ficción; con mayúscula, en sentido fuerte). El Tiempo de la historia y el Tiempo del relato. Los Tiempos del mito.**

### 2.1 Tiempo de la historia y tiempo del relato

Hubo un tiempo en que las cosas acontecieron de un modo que llamamos real. Es el que ya menciona Heródoto<sup>4</sup>

Ηροδότου Θουρίου ι ιστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενομένα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολεμήσαν ἄλλήλοισι.

“He aquí la presentación de la historia por parte de Heródoto de Turios, para que ni los hechos de los hombres lleguen a perder su fuerza por causa del tiempo, ni las obras grandes y admirables –sean de los helenos o de los bárbaros– lleguen a quedar oscurecidas, ni tampoco las otras causas por las cuales pelearon unos con otros”.

Hemos traducido ἱστορία por historia para conservar la raíz griega, aunque el significado alude antes a información, exploración, ciencia. Heródoto, historiador, sabe que el tiempo hace perder la memoria, y por lo tanto los acontecimientos ἐξίτηλα γένηται pierden su *telos*, su sentido, se tornan remotos.

El relato histórico pretende conservar la memoria de este tiempo. En Platón, por supuesto, encontramos referencias a este tipo de tiempo.

### 2.2 El tiempo del mito

De acuerdo a M. Eliade<sup>5</sup>, el mito narra acontecimientos protagonizados por los Seres Superiores en un tiempo distinto del cronológico, en un tiempo arcaico, es decir primordial.

Platón tiene una conciencia más viva que la nuestra acerca de este tipo de tiempo.

En él sitúa esa vida que es más importante que lo que llamamos vida: “Si el alma es inmortal, es necesario preocuparse por ella, no sólo durante

<sup>3</sup> TROUILLARD, J., *La Mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 249, en: COMBÉS, J., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, J. Millon, 1996, 362.

<sup>4</sup> *Histoires*, E. Legrand (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1932.

<sup>5</sup> *Mito y Realidad*, Guadarrama, Madrid 1981.

En él sitúa esa vida que es más importante que lo que llamamos vida: "Si el alma es inmortal, es necesario preocuparse por ella, no sólo durante este tiempo que llamamos vida, sino durante la totalidad del tiempo, y el peligro que se corre si uno la descuida, parece ahora tremendo"<sup>6</sup>. Es para hablar de estas cosas que Platón recurre a los mitos en sentido fuerte. ¿Esto es algo sumamente claro?

Opinamos que no, ni en el tiempo de Platón ni en el nuestro. En tiempos de Platón, la noción de eternidad está en plena elaboración. En nuestros días, no ha dejado de pertenecer al ámbito del misterio, por más que hayamos precisado nuestro concepto.

La ἀνάμνησις<sup>7</sup> platónica es también un recurso mediante el cual podemos ponernos en contacto con este tiempo primordial, porque nos pone en contacto con un ámbito de la realidad que no es sólo humano. Creemos que la principal recepción latina de esta temática está en la obra de San Agustín<sup>8</sup>.

De acuerdo a Jean-Pierre Vernant,<sup>9</sup> que representa a una de las dos principales líneas de interpretación, "sobre la tierra de Jonia, el logos se habría desprendido bruscamente del mito como las cataratas caen de los ojos del ciego"<sup>10</sup>.

En la línea interpretativa opuesta se inscriben M. Eliade o F. M. Cornford, para quienes la primera filosofía se acerca más a una expresión racional a partir de una raíz mítica que a una teoría científico-particular.

Tomamos de la línea de Vernant la índole de razones por las cuales Platón expulsa a Homero y a los poetas de la polis que sueña: no sólo "mienten mucho los poetas" sino que Platón no comparte aquellos mitos fundacionales de los griegos que expresan la tristeza de haber nacido y los reinterpreta con enorme audacia para expresar una visión del mundo como bueno y participante de un Bien que es divino<sup>11</sup>.

Robert Muller<sup>12</sup> ha señalado recientemente la conexión entre el tiempo del mito y el tiempo del juego en Platón. ... "el juego del mito es un recreación momentánea, una pausa que rompe con lo serio de la exposición o del diálogo, aunque permanezca por entero bajo la jurisdicción de lo serio a lo que sirve."

<sup>6</sup> Fedón 107c.: "εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δοξείεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἰ τις αὐτῆς ἀμελήσει."

<sup>7</sup> Fedón 72e.: "ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις."

<sup>8</sup> Confessiones, X, 8 y ss.

<sup>9</sup> VERNANT, J. P., *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, cap.-VII.

<sup>10</sup> Op. cit., p.83.

<sup>11</sup> Cf. DIÈS, A., Le Dieu de Platon, in *Autour D' Aristote, Recueil D'Études de Philosophie Ancienne et Médiévale offert a Mgr. A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955.

<sup>12</sup> *La Doctrine Platonicienne de la Liberté*, Vrin, Paris 1997.

Desarrollando la distinción de mito con mayúscula y minúscula, daremos una mirada a un texto de Platón que entrelaza los dos tipos de mito, y el tiempo del mito con el del relato.

### 3. El carro alado: texto y contexto

El llamado mito del carro alado no es en realidad un mito en el sentido fuerte de la palabra, sino más bien una alegoría. Pero está en un contexto de referencia a mitos en sentido fuerte. Siguiendo una sugerencia de Derrida, podríamos preguntarle a Platón quién es el padre del discurso que está por narrar<sup>13</sup>. ¿Qué significa que el discurso (*logos*) tiene un padre? En primer lugar, significa que es hijo. Por serlo, tiene algo recibido. Lo recibido es la contracara de lo dado. ¿Qué es lo que un padre da? Podríamos llamarlo don. Por esta razón, observa Derrida, el hijo tiene una deuda. Una deuda de gratitud, podríamos agregar.

El contexto de la alegoría del carro alado es el de la referencia a qué es el alma. A su vez, la alusión al alma está encuadrada en la descripción de "los mejores de los bienes para nosotros son originados en la locura, ciertamente regalada por don divino".

τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει  
διδομένης.<sup>14</sup>

Este tema de lo regalado por los dioses –los mejores de los bienes– es uno de los más caros a J. Pieper<sup>15</sup>.

El pensamiento francés actual sigue desarrollando el tema del don gratuito desde sus propias perspectivas: pone en primera persona –la del *ego cogito*– la fenomenología y la hermenéutica. Además de Michel Henry, recientemente fallecido, lo desarrollan, por ejemplo, Jean-Luc Marion<sup>16</sup>, Paul Ricoeur<sup>17</sup> o Paul Gilbert<sup>18</sup>.

#### 3.1 Manía y conmoción erótica

En su comentario al diálogo platónico Fedro, *Entusiasmo y Delirio Divino*<sup>19</sup>, nos da Josef Pieper un lúcido ejemplo de entrega y capacidad

<sup>13</sup> DERRIDA, J., "La Farmacia de Platón", en *La Diseminación*, Caracas, Ed. Fundamentos, 1975.

<sup>14</sup> Fedro, 244 b 1-4.

<sup>15</sup> Cfr. PIEPER, J., "La locura regalada por los dioses" en *Communio*, ed. argentina, (1995) n° 2, 21-34.

<sup>16</sup> Cfr. MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001.

<sup>17</sup> Cfr. RICOEUR, P., *Parcours de la gratuité*, Paris, 2004.

<sup>18</sup> Cfr. GILBERT, P., "L'Acte d'être: un don" en *Science et Esprit* XLI/3 (1989) 265-286; *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, e Pensiero, Milán, 2003.

<sup>19</sup> *Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn*, Munich, Kösel-Verlag, 1962.

receptiva en la lectura de un texto cuya forma y contenidos no se dejan encerrar en esquemas rígidos e impuestos.

En sus páginas, Pieper invita al lector a seguir a Platón en un recorrido que muy poco tiene de lineal y sistemático. En esto, ciertamente se manifiesta muy respetuoso de Platón, al no pretender iluminar con luces artificiales lo que el fundador de la Academia prefirió, por medio del mito —o, como el propio Pieper prefiere expresarlo, de la narración metafórica o alegórica— dejar en la penumbra del misterio.

En el análisis del mentado diálogo, resulta de particular interés el quinto capítulo que lleva por título *Mania y Passio*. Pieper comenta en él la distinción platónica de los cuatro tipos de *mania*, traducida a menudo como *locura*.

Antes de entrar en la parte referida, es necesario remitirnos a los dos primeros capítulos de la obra, donde se caracteriza de modo muy agudo la figura del sofista. Pieper atinadamente señala que los sofistas han sido etiquetados de manera burda como “arlequines intelectuales” sin más. No es esta la visión que tenía de ellos Platón. Este veía en ellos a grandes razonadores que perseguían y predicaban el ejercicio de la  $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ , no ciertamente en sentido socrático, sino asociando ésta a lo que hoy denominamos el *vivir exitosamente*. ¿En qué consistía para el sofista la vida práctica o exitosa? Pieper la reduce a dos premisas básicas. En primer lugar, evitar lo que los latinos luego denominarían la *vita contemplativa*. En segundo lugar, en evitar todo tipo de conmociones: frente a la muerte, frente a la experiencia de lo sobrehumano y sobre todo frente al  $\epsilon\pi\omega\varsigma$ . Dejando aquí de lado el tema del rechazo de la contemplación (el lector hallará valiosísimos aportes a este tema en otras obras del autor)<sup>20</sup>, nos avocaremos al segundo punto. En el evitar a cualquier precio las afecciones que nos presenta la realidad, ve Pieper el rasgo distintivo del carácter moral del sofista.

### 3.2 Sensatez o Mezquindad

Curiosamente, el instrumento con el cual se evitan todas las conmociones, lo encuentra el sofista en la razón (en esto parece aventajar en varios siglos a la vertiente libertina del iluminismo: cfr. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*)<sup>21</sup>. Se trata de cultivar una vida racionalmente planificada, una vida que se auto posea. Pero tal abstinencia de conmociones, halla compensación en la práctica dosificada de embriagueces y excitaciones artificiales. No es necesario señalar la actualidad y

<sup>20</sup> Entre otras obras, *El Ocio y la Vida Intelectual y El Descubrimiento de la Realidad*.

<sup>21</sup> Trad. Castellana: Ed. Sur, Buenos Aires 1971. Entre nosotros, el capítulo *Juliette o Iluminismo y Moral* fue comentado por el Dr. EMILIO KOMAR (*Orden y Misterio*, Fraternitas-Buenos Aires, Emecé, 1996).

vigencia de este enfoque. Lo podríamos caracterizar como un *hedonismo racionalista*.

En el marco del diálogo, esta dualidad de abstención y arrojo, se expone en la separación programática del sofista entre lo sensual, representado por el sexo, y lo espiritual, asociado al *ἔπος*. Lisias, en su discurso, postula la objetividad "casi técnica" la satisfacción de los instintos, viéndola como éticamente valiosa. Pero a la par, rechaza la conmoción erótica, la *passio amoris*, despreciándola como un estado enajenante. Si por un lado aquella satisfacción es cordura, esta conmoción, en cambio, es interpretada como locura y enfermedad. Nos encontramos aquí con la falta de capacidad de entrega, en el modo de vivir del sofista. Está atravesado por el miedo egocéntrico al placer, la mezquindad, el empobrecimiento espiritual. En síntesis, Lisias propone el deseo sin amor, la voluntad de placer sin capacidad de conmoverse. Platón, por oposición, se nos presenta como el alma que se entrega totalmente a la conmoción de la belleza sensible, renunciando al placer.

### 3.3 *Manía* como don divino

Ahora sí podemos abordar, de la mano de Pieper, aquello que Platón llama *μανία*. Sería desatinado traducir este término como "locura", "embriaguez", o incluso "delirio", pues en todos los casos se está denotando algo poco cuerdo, artificioso o insano. Comprendemos mejor el significado del término cuando Platón nos dice que los bienes más elevados nos son concedidos en la forma de la *μανία*, y que ésta nos es otorgada como don divino. Es por eso que empieza a hablar de *θεία μανία*.

La *μανία* implica un estar-fuera-de-sí, un perder el dominio sobre uno mismo. Frente a ella no somos activos, sino pasivos; padecemos, sufrimos. Se experimenta como un verdadero raptó producido por una fuerza divina, descartando con esto último la posibilidad de una enajenación violenta o artificiosa. Para Pieper, la mejor manera de explicar el sentido de esta *θεία μανία* es por medio del término *entusiasmo* (*ἐνθουσιασμός*), tomado en su sentido etimológico de *estar lleno de dios* o *estar poseído por la divinidad*. Esa conmoción, esa *passio*, es el precio que el hombre debe pagar para acceder a los mayores bienes. Es en clave de paradoja que se presenta este perderse a uno mismo para enriquecerse con lo trascendente. Por el contrario, el espíritu entregado al placer y al deseo, se nos revela ahora como atrapado en el aislamiento de la mediocridad.

### 3.4 Las formas de la *θεία μανία*

Pieper recorre las cuatro formas de *μανία* que presenta Platón. La primera, la constituye el éxtasis profético, en que la adivinación, a modo

de inspiración divina, nos permite acceder a verdades suprarracionales. Es menester hablar aquí nuevamente de *raptō*, pues la *σωφροσύνη* es puesta violentamente fuera de vigor. La segunda forma, pertenece a la *μανία* catártica, es decir, liberadora de enfermedades y de viejas culpas heredadas en la historia de las familias<sup>22</sup>. En este caso, también se insiste en que la conversión (*μετάνοια*) o reordenación, no puede darse por un acto de la voluntad humana, sino que exige un abandono a manos de un poder superior. La tercera instancia, se da en el éxtasis poético. Se afirma que sin la "locura de las musas" no se puede poetizar. Platón, refutando a priori la acérrima crítica de Nietzsche hacia Sócrates<sup>23</sup>, contrapone a la estéril sensatez, la fecundidad de la inspiración y la posesión divinas. Por último, aquella forma de *μανία* que constituye la esencia del verdadero amor: la conmoción erótica.

Dicha conmoción es la forma más elevada del estar-fuera-de-sí. Es elevación, es entrega total y sin reservas. Pero no debemos malinterpretarla como huida del mundo, sino entenderla como ascenso a lo que es más real: a lo que excede y al mismo tiempo realiza en toda su plenitud el ser. Y el espíritu se entrega al *ἔρωξ* con magnanimidad, con audacia, sin reservas. Nos encontramos acá en las antípodas de la actitud temerosa que Ortega atribuye a Kant<sup>24</sup>.

### 3.5 Ἐρωξ y Belleza

Se instaura entonces una nueva dinámica entre el amante y la Belleza contemplada. No se justifica todo en la posesión u obtención, sino que el espíritu se sacia con la pura contemplación. Tal es, en la alegoría del carro alado, la representación del alma humana, que participa *sólo visualmente* del cortejo y banquete de los dioses. La ocasión para que surja este tipo de amor es terrena, pero su meta es divina. Sólo en la trascendencia encuentra plena realización. Pieper señala que es propio del espíritu el vérselas con el *totum* de lo existente: el ser, la verdad, la bondad, la belleza. Tener espíritu equivale a regir todo el cosmos.

Aun después de la caída, sigue el alma que es versada en el "vuelo", evocando por medio del recuerdo y la nostalgia lo contemplado en el mundo de las ideas. Es así como al enamorado le crecen alas y es tenido

<sup>22</sup> Muy abundantes son los ejemplos que ilustran el tema de las calamidades heredadas en la literatura griega (en particular, en la tragedia). Baste con citar, a modo de ejemplo, el caso de Edipo y la estirpe de los labdácidas.

<sup>23</sup> "El racionalismo no se ha mostrado nunca tan ingenuo como en esta tendencia vital de Sócrates. Nunca tuvo éste duda de la corrección del planteamiento entero del problema. «La sabiduría consiste en el saber», y «no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro». Esta es más o menos la norma de aquella extraña actividad misionera de Sócrates (...)." "El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta" (NIETZSCHE, F.: *Sócrates y la tragedia*, trad. castellana de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial).

<sup>24</sup> "El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el ser en sí. Padece ontofobia" (ORTEGA Y GASSET, J.: *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Colección El Arquero, 1965).

por loco, aunque en realidad sea sabio; por ciego, aunque vea de manera preclara. Un espíritu tal, que al ver la belleza de aquí irremediabilmente añora aquella Belleza en sí, puede con toda justicia ser llamado, por Pascal, "un rey destronado"<sup>25</sup>.

Sintetizaremos nuestro aporte diciendo que la alegoría del carro alado, mito con minúscula creado por Platón, está en el contexto de las cuatro formas de locura regaladas por los dioses, mito con mayúscula escuchado, sondeado y actualizado por Platón en su época, por Josef Pieper en la nuestra.



---

<sup>25</sup> "Car qui se trouve malheureux, de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé?" (*Pensées et Opuscules*, n. 409, Ed. Classique, Brunschvicg, Hachette, 1897).