

El amor como experiencia de verdad: de Platón a Badiou

Milena Lozano Nembrot

Alain Badiou en *Elogio del amor* se propone, como filósofo-amante, una defensa del amor, al cual considera amenazado. Es necesario reinventarlo, ya que éste puede permitirnos tener una experiencia distinta del mundo, capaz de construir cierto tipo de verdad, inaccesible de otra manera. Platón en el *Fedro* parece realizar un movimiento de este tipo: luego de exhibir una posición desfavorable en relación con Éros en los dos primeros discursos del diálogo –el de Lisias y el primero de Sócrates–, realiza una defensa de éste, mediante la palinodia del segundo discurso de Sócrates, conectando directamente al amor con la verdad. En el presente trabajo intentaremos mostrar cómo sucede esto en la primer parte del diálogo y su relación con la concepción de Badiou. Analizaremos en conjunto los dos primeros discursos, proponiendo que, aunque con distintas formas de oratoria, suponen una misma concepción sobre las relaciones amorosas, basada en la oposición *sophrosýne-hýbris*, colocando al éros del lado de esta última. A su vez, éstos serán utilizados luego por Platón como figuras retóricas, probablemente representativas de cierto pensamiento en boga en la cultura griega de la época, para contraponerlos a su propia teoría sobre el amor y su relación con el acceso a la verdad, que veremos en el segundo discurso de Sócrates. De esta manera, se intentará demostrar que la concepción de un “amor racional”, guiado puramente por la *sophrosýne*, no puede superar la individualidad para así alcanzar la universalidad necesaria que supone el acceso a la verdad. Por el contrario, es a través de la experiencia del éros como *manía* divina, que propone luego Sócrates, como es posible ir más allá de la experiencia limitada del yo, y de esta manera comenzar un camino verdaderamente filosófico.

» Platón, Badiou, *Fedro*, *Filosofía Antigua*, Éros

Si no se concibe como el simple intercambio de ventajas recíprocas, o si no es calculado largamente por anticipado como una inversión rentable, el amor es verdaderamente confiar en la casualidad. Nos lleva a parajes de una experiencia fundamental como es la diferencia. En esto tiene validez universal, es una experiencia personal de la universalidad posible y es filosóficamente esencial, como Platón intuyó, en efecto, antes que nadie.

Badiou, 2012: 25

En la entrevista que le hiciera Nicolas Truong, *Elogio del Amor*, a Alain Badiou, éste, desde la posición de filósofo-amante, se propone una defensa del amor, el cual se ve amenazado en la actualidad. El autor considera este sentimiento como un “procedimiento de verdad”, ya que es algo que nos permite tener una experiencia distinta del mundo, de modo tal que es posible la construcción de un cierto tipo de verdad: la *verdad del dos*, de la diferencia como

tal. Es en este aspecto que retoma a Platón, el cual, según el filósofo francés, fue el primero en darse cuenta de que “hay en el impulso amoroso un germen de universal”, “la experiencia del pasaje posible de la pura singularidad de la casualidad a un elemento que tiene valor universal” (Badiou, 2012: 24). En efecto, según veremos en el presente trabajo y en acuerdo con el diagnóstico de Badiou, Platón en una de sus obras clave sobre el amor, el *Fedro*, parece realizar un movimiento similar. Luego de mostrar una posición desfavorable en relación con *Éros*¹ en los dos primeros discursos del diálogo –el de Lisias y el primero de Sócrates–, realiza una defensa de este dios, mediante la palinodia del segundo discurso de Sócrates, conectando directamente el amor con la verdad.

Ha habido distintas interpretaciones respecto a la función de cada una de estas disertaciones que constituyen la primera parte del diálogo y la relación entre ellas. Nussbaum propone que los dos primeros discursos son representativos del pensamiento platónico sobre las pasiones y su relación con el conocimiento propio de los diálogos medios, que el filósofo utiliza para luego “retractarse” y someterlos a crítica con el segundo discurso de Sócrates (Nussbaum, 2003: 271). Según esta autora, en este diálogo habría un cambio radical en la concepción de Platón sobre tales temas. Por otro lado, al analizar los discursos en contra de *Éros*, Poratti, aunque indica que ambos se complementan como dos partes de una historia (Poratti, 2010: 297), se centra en las diferencias entre ambos, y plantea que Sócrates, con su primera intervención, hace un “discurso nuevo por completo” (Poratti, 2010: 303).² Con este último punto diferiremos aquí, y seguiremos a Nussbaum respecto a las semejanzas teóricas que se pueden encontrar entre los dos primeros discursos (Nussbaum, 2005: 275-276).³ También Rowe, en el comentario de su traducción del *Fedro*, supone que Sócrates, con su primer discurso, reelabora lo dicho por Lisias, pero mejorando su ordenación, para organizarlo como un todo, y así, hace de éste un modelo de escritura retórica (Rowe, 1999: 158). Sin embargo, a diferencia de lo que plantearemos en este trabajo, este autor considera que el contenido de la primera intervención de Sócrates, aunque primero es rechazado por él mismo, luego será rehabilitado en la segunda parte del diálogo, como ilustración de ciertos aspectos del método retórico adecuado, y también –en este punto es donde no estaremos de acuerdo– como descripción de un particular y compatible tipo de amor. De esta manera, considerados conjuntamente, los dos discursos de Sócrates serán un paradigma del arte de hacer discursos, y, en consecuencia, el primero ya no será objetable. A su vez, para Rowe, incluso el segundo discurso de Sócrates –en donde proponemos que se encuentra la doctrina propiamente platónica sobre *Éros*–, no es para tomarlo en serio, es una parte un poco en broma, de juego (*paidía*, “playful”, Rowe, 1999: 8), que contiene cierta verdad, pero que principalmente sirve, junto con el discurso precedente, para ilustrar un particular tipo de método filosófico.

El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis que ponga a la vista cómo la

¹ Alternaremos entre el término *Éros* y *éros*, según se refiera al dios (con mayúscula) o al sentimiento producido por él (con minúscula). Seguiremos la traducción de García Gual (1997), y el texto griego de Burnet (1900-7).

² Según este autor, cada discurso describe distintos tipos de amantes, que a su vez representan diferentes tendencias de la época: el primer discurso, basado en un modo egoísta de resolver la pasión individual y privada, refleja el “*éthos* del desencanto” (2010: 293) que en el siglo V ha sustituido al “*éthos* aristocrático” de la pederastía y la *paideía* tradicional, representado este último en el primer discurso de Sócrates, el cual reasume esta moral tradicional y “pretende restaurar las condiciones de la *philia* arcaica, que el discurso de Lisias respeta de palabra pero da de hecho por superadas” (Poratti, 2010: 309).

³ Sin embargo, no adherimos a la tesis de esta autora acerca del cambio en el pensamiento platónico en el *Fedro*, ya que, aunque no lo trabajaremos aquí, pueden observarse ciertas continuidades a lo largo de estos diálogos. Sobre la continuidad teórica acerca de la doctrina del *éros* entre los diálogos platónicos puede verse Fierro, 2006.

concepción de Badiou sobre el amor como forma de acceso a la verdad, encuentra en efecto antecedentes en la defendida por Platón en el diálogo mencionado, como contraposición con el pensamiento usual de ese momento –el cual se puede trasladar a su vez a nuestro tiempo–. Nos centraremos en la primera parte del diálogo: primero, se analizarán en conjunto los dos primeros discursos, para proponer que, aunque con distintas formas de oratoria, suponen una misma concepción sobre las relaciones amorosas, basada en la oposición *sophrosýne-hýbris*, colocando al *Éros* del lado de esta última. A su vez, se verá cómo éstos serán utilizados por Platón como figuras retóricas, posiblemente representativas de cierto pensamiento en boga en la cultura griega de la época, especialmente para contraponerlos luego a su propia teoría sobre el amor como *manía* y su relación con la filosofía y el camino a la verdad, que veremos en el segundo discurso de Sócrates.

› *El amor amenazado: el discurso de Lisias y el primer discurso de Sócrates*

Luego de una larga y detallada presentación del escenario romántico donde transcurre el diálogo (Poratti, 2010: 282), se dará paso a los dos primeros discursos, producidos por Lisias⁴ y Sócrates respectivamente, los cuales, paradójicamente, dado el contexto dramático en el que se desarrollan,⁵ no proponen una concepción muy favorable sobre el amor.⁶ Ambos pretenden probar, frente a un muchacho al que quieren persuadir, que “hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama” (*Fedro* 227c), lo cual a su vez se basa en la hipótesis que sostiene que “el enamorado está más enfermo (*noseîn*) que el no enamorado” (236b). Ambos discursos parecen sostenerse en cierta concepción común sobre las pasiones y relaciones humanas. La diferencia radicaré, entonces, fundamentalmente en la forma o “lo retórico” (235a), en la cual Sócrates se propone superar a Lisias. Sócrates hace explícitos y ordena los presupuestos que ya estaban en el primer discurso, según el método que él formula, el cual supone primero ver de qué trata la deliberación y definir así con claridad el objeto, y recién luego, a partir allí, analizar su fuerza y consecuencia.⁷

Centrándonos en los puntos en común entre estos dos discursos, intentaremos extraer el pensamiento que sobre estos temas parecen implicar. Como anticipamos más arriba, ambos se basan principalmente en la relación entre la *sophrosýne*,⁸ la cual es valorada por sobre la *hýbris*,⁹ los cuales Sócrates explicita como los dos principios que nos rigen y conducen

⁴ Acordaremos con la visión que predomina actualmente que supone que este discurso no es autoría del propio Lisias, sino de Platón (Poratti, 2010: p. 289-290). Rowe (1999: 143), por el contrario, sostiene –si bien con reparos– que el discurso es efectivamente de autoría de Lisias, como Platón repetidamente lo afirma.

⁵ Fedro también se sorprende de la tesis de Lisias –aunque esto es sólo a primera vista, ya que más adelante demostraremos que no parecía ser una concepción extraña tanto para su época como para la nuestra–: “Pues Lisias ha descrito la seducción de un muchacho bello. ¡Mas no por un amante...! Al revés [de lo esperado] es esto lo expresado con sutil ingenio: que se debe gratificar al no amante más que al amante.” (227c)

⁶ Por ahora dejaremos de lado la cuestión sobre si el tratamiento del tema erótico está subordinado al de la retórica o viceversa, para centrarnos principalmente en el análisis de la primera parte del diálogo.

⁷ Este método se explicará con más detalle en la segunda parte del diálogo (257c-279c), donde se trabaja explícitamente el tema de los discursos. Según Rowe (1999: 153), el efecto de esta división en dos partes acorde con el método, es dirigir nuestra atención hacia el desarrollo de la definición, que luego (263a) será planteada como el comienzo necesario para el tratamiento adecuado de cualquier tema.

⁸ Suele definirse este término como “buen juicio, prudencia, discreción”, también “moderación de los deseos sensuales, autocontrol, templanza” (LSJ u.v. *sophrosýne*).

⁹ “Violencia gratuita, que surge de la soberbia de la fuerza o de la pasión, la insolencia” (LSJ u. v. *hýbris*).

(237d). La primera es definida aquí como “la opinión adquirida, que tiende a lo mejor”; es el dominio razonable de sí y la contención frente a los impulsos desmedidos, que puede traducirse por “templanza” o “sensatez”. Rowe (1999: 156) agrega que el principal sentido de *sophrosýne* es “control” (“*restraint*”), en contraposición con la *hýbris*, “exceso”; pero también puede significar “buen sentido” (“*good sense*”), “cordura” (“*sanity*”); el no-amante, como veremos a continuación, está en su sano juicio, opuesto a la “enfermedad” (*noseîn*) del amante. La segunda, será el “deseo (*epithymía*) natural de gozo”, el deseo que “atolondra y desordenadamente nos tira hacia el placer (*hedonê*)”, sin contención racional (*alógos*) (Poratti, 2010: p. 317), y, en este sentido, es desenfreno, intemperancia. Según Rowe (1999:156), lo principal que denota este término es la idea de un comportamiento excesivo, que en cierto modo “va demasiado lejos”, sentido que se adecúa bien al que se observa en estos pasajes. La *hýbris* tiene muchos nombres, según la forma que adopte, y *éros* es uno de ellos: es el apetito que sin control domina el estado de ánimo y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza (238c).

En consecuencia, los enamorados, arrastrados por la *hýbris*, serán considerados como enfermos, aquejados por cierto mal, sin ser capaces de dominarse (231d); por el deseo, se les ofusca la mente (233b); son empujados hacia el esplendor de los cuerpos (238c); su imperio es el deseo, y el placer su esclavitud (238e); es decir, son necesariamente insensatos, sin razón (*mê nouñ échonti* 241c). En contraste con esto, los que no aman son guiados por la *sophrosýne*: actúan libremente, deliberando sobre sus propias cosas y en su justa y propia medida (231a); son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor (232a); tienen por dueño y señor la inteligencia y la sensatez, en lugar de amor y apasionamiento (241a).

El resultado de esta caracterización es que al muchacho le convendrá complacer a la persona que no lo ama, la cual con su racionalidad y sensatez le podrá proporcionar mayores beneficios que la que lo hace, el cual sólo le traerá problemas con su locura desmedida. Al analizar el criterio de esta elección, y el tipo de amor –o mejor dicho no-amor– que recomienda, vemos que consiste, como se explicita en el segundo de los discursos en cuestión, en el “provecho o daño” (*ophelía ê blábe*) que ambos interesados puedan tener en el muchacho (238e). Lo central en una relación entre dos personas libres debe ser el mutuo provecho (234c), y lo importante es lograr un acuerdo en el que ambas partes salgan beneficiadas. Todo parece reducirse a una cuestión de cómputo, en donde el muchacho elegirá ceder ante quien pueda devolver mejor los favores (234a); y que hasta llega a plantearse en términos de probabilidades: conviene elegir entre los que no aman, ya que son muchos, y hay mayor esperanza de encontrar uno digno (231e). Este frío cálculo está más enfatizado en las palabras de Lisias, pero se puede encontrar el mismo criterio mercantilista –aunque preñado de un tono más filosófico– en lo que expone Sócrates: éste se centra en el provecho o daño que puedan tener para el amado las distintas relaciones, *analizando* pormenorizadamente así los distintos campos en donde lo puede llegar a afectar una relación con el amante –en la inteligencia, el cuerpo y los bienes– (238a-240a); y también se preocupa por el “tiempo venidero” y las consecuencias a futuro (240e).

De esta manera, el amor –o el no-amor– es transformado en una *relación contractual* (Poratti, 2010: p. 293), en donde dos personas libres acuerdan la mejor manera de realizar un intercambio sexual y de otros beneficios, sin correr los riesgos que provoca la pasión

amorosa. Esto es transferible a la situación posmoderna actual que observa Badiou,¹⁰ donde predomina la concepción del “amor” como *aseguración* (Badiou, 2012: 16), que intenta obtener beneficios sin riesgo alguno; lo cual nos remite a las pretensiones de los dos discursos del *Fedro* antes analizados. En verdad, éstos serán los enemigos del amor: la seguridad del contrato y la comodidad del goce limitado (Badiou, 2012: 19). Frente a esto, parafraseando a Rimbaud, es necesario reinventar el amor (citado por Badiou, 2012: 9). Este intento, como pretenderemos mostrar, puede observarse en la propuesta planteada en segundo discurso de Sócrates.¹¹

› *Reinventar el amor: el segundo discurso de Sócrates*

Luego de pronunciar su primer discurso, y cuando estaba ya dispuesto a irse, Sócrates recibe de repente una señal del *tò daimónion*, que le advierte que debe purificarse por lo dicho en los anteriores discursos, los cuales parecen haber delinquido de alguna manera ante los dioses (242c), en particular, ante al dios *Éros*, hijo de Afrodita (242e). Es necesario, pues, realizar una palinodia del amor. Esto resignifica los dos discursos anteriores, que aparecen ahora como impíos y falsos, por no estar describiendo con verdad al dios en cuestión.¹² A partir de esta señal “daimónica”, comienza Platón a apartarse del plano mortal y terrenal, para acceder, siempre dentro de las limitaciones humanas, al plano de los dioses. Esto puede verse como un caso de cómo entiende Dodds la relación de Platón con el “Conglomerado Heredado” (Dodds, 1951: 193-208): frente al escepticismo sofístico, que afectaba a la cultura griega, se vuelve a buscar un fundamento divino, un saber en cierta manera sagrado, que esté más allá del limitado conocimiento de los hombres; pero sin proponer una vuelta a la concepción mítica tradicional, sino para crear una nueva concepción del conocimiento y sus limitaciones.

De este modo, lo que Sócrates parece pretender con este segundo discurso es demostrar que, para acceder a la verdad, no es suficiente con el “dominio de sí” que supone la *sophrosýne* de las intervenciones anteriores, sino que es necesario de alguna manera salir de uno mismo, “estar poseído” (*enthousiázō*).¹³ Por eso es que reemplaza la oposición *sophrosýne-hýbris* por *sophrosýne-manía*, debido a que esta última ya tenía el sentido cotidiano de estar poseído por un dios.¹⁴ Entonces, la *manía* o locura no es necesariamente algo malo, debido a que puede ser un don de la divinidad, por la cual nos llegan grandes bienes (244a). Lo que hay que probar, pues, es que el amor es una forma de este tipo de locura. Luego de la descripción de la naturaleza de las almas, según el método antes

¹⁰ El autor analiza las propagandas de los sitios de citas por internet, que tienen slogans como “¡Tenga el amor sin el riesgo!” o “¡Se puede estar enamorado sin caer en el amor!” (Badiou, 2012: 16).

¹¹ Aquí nos acercamos a la visión de Poratti, según el cual el “amante platónico” reflejado en este discurso plantea una propuesta “revolucionaria” de las relaciones y la moral (Poratti, 2010: 310).

¹² Asimismo, estos discursos son falsos en sí mismos, ya que no hablan desde la verdad, sino desde la persuasión: su verdadero objetivo, como lo explicita Sócrates (237b), es seducir al muchacho al que se dirigen, y los que lo pronuncian, aunque no lo confiesen, sienten pasión erótico-sexual por él.

¹³ Para Rowe (1999: 170), el estado “poseído” del filósofo sólo se debe a que es arrastrado irresistiblemente, a través de la memoria, hacia la iniciación final en la verdad y la belleza, por lo cual su conocimiento proviene de adentro suyo —a diferencia de la inspiración del poeta, que proviene de algo externo a sí mismo—. La descripción del amante filósofo como “perdiendo control de sí mismo” (250a) se aplicará entonces sólo al comienzo del proceso, al inicial despertar del amor y del impulso filosófico, y luego, en el amante maduro y el filósofo, la razón regirá de nuevo.

¹⁴ La *manía* suele ser definida como “locura, entusiasmo, inspirado frenesí; pasión”, y proviene del verbo *mainomai*, el cual principalmente significaba “enfurecerse”, “enfadarse”, o “estar revuelto, desordenado”, para referirse a cosas. (LSJ u. v. *mania/mainomai*).

mencionado –en el primer discurso de Sócrates–, donde se prueba su inmoralidad y se muestra, mediante la analogía del carro alado, el recorrido de las almas preencarnadas con los dioses hacia la contemplación de las Ideas (245c-249d), el amor será calificado como la cuarta y mejor forma de *manía* enviada por los dioses: aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera (249d), queda como traspuesto, sin poder ser dueño de sí mismo (250b). Aquí se conecta directamente al amor con el acceso a lo que *es* verdaderamente; al amante con el filósofo, ambos personajes *entusiasmados* por la contemplación de la belleza.

Mediante la “fenomenología del enamoramiento” que aparece en 251a-252b, se describe esta conexión: la experiencia transformadora que produce en el amante (*erastés*) la contemplación de la belleza del amado (*erómenos*). Ésta le producirá admiración y veneración, y verá al amado como la misma imagen de un dios, *ágalma* (251a) (Cf. Nigthingale, 2004: 157-168). Así, este último funcionará de puente entre el ámbito divino, poseedor del verdadero conocimiento, y el humano. Pero esta experiencia no está libre de riesgos: también aquí se muestra con detalle la intensa pasión erótica que siente el enamorado atravesado por el deseo. La parte racional del alma de esta persona estará en permanente lucha con su parte irracional –simbolizada por el caballo izquierdo, malo e irreverente–, que quiere abalanzarse sobre el muchacho y sólo satisfacer sus deseos carnales. Pero si el amante logra superar la lucha, *no* evitando el deseo –como proponían los discursos anteriores–, sino haciéndose cargo del él y educándolo correctamente, ocurrirá en su alma una transformación profunda, que le servirá como impulso para la búsqueda de una verdad de orden superior. De esta manera, observamos que el amante filosófico no está exento de la locura del enamorado corriente, y “la locura es la matriz de la sabiduría” (Colli, 2010: 22): en la *manía* se encuentra en el motor y la base de la filosofía como búsqueda de la verdad suprema.¹⁵

Esta experiencia no sólo desarrolla positivamente el alma del amante, sino también la del amado. Éste, al ser visto como la imagen de un dios, también es tratado como tal por el amante: lo venera como un dios, y con su ejemplo, persuasión y orientación, tratará de hacerlo lo más semejante que pueda a éste (253a). De esta manera, la aspiración de los que *verdaderamente aman* (253c) es bella y dichosa, y no experimentarán envidia alguna ni nada impropio, como se suponía al comienzo del diálogo. El amante, luego de haber controlado su caballo izquierdo, cuida al amado con todo esmero, pero no por el provecho que éste pueda darle, sino porque *siente la verdad* (*alēthōs toūto peponthōtos*, 255a). El beneficio que se produce para ambas partes entonces, no es de carácter contractual, el amante “no finge” preocuparse ni lo cuida para que ceda ante sus propios deseos, sino que no podría hacerlo de otra forma. Esto hace que el amado lo acepte, ya que ve que “nadie le puede ofrecer lo mismo que su amigo entusiasta” (255b). A su vez, el deseo que empapa al amante es tanto, que ese “manantial de belleza” vuelve al muchacho amado, y le impulsa también el crecimiento de las alas del alma, que lo elevan hacia la verdad (255c). El muchacho se mira a sí mismo en el amante como en un espejo, y se produce un Anti-amor (*Anteros*), un reflejo del amor (455d). A pesar de la diferencia que se mantiene entre ambas partes, al amado también le es adjudicado un deseo hacia el amante. Aquí Platón, en su

¹⁵ Aquí diferimos con Rowe, para quien, como anticipamos en la nota anterior (Cf. nota 14), en el amante filosófico cesa la locura: la filosofía no es locura, sino precisamente su cura. Según este autor, si el filósofo sigue siendo un loco, es en una forma particular de *manía* e inspiración, en donde el poder de razonamiento del sujeto no se reduciría sino que se incrementaría (Rowe, 1990: 237-238).

reinención del amor, parece proponer un amor más recíproco que la relación *erastés-erómenos* comúnmente aceptada y practicada en la cultura griega.¹⁶

Asimismo, al conectar el amor con la búsqueda de la verdad, la relación amorosa conllevará una felicidad superior a la que se puede conseguir mediante cualquier cálculo de beneficios y perjuicios. Sin embargo, esto no significa que *Éros* involucre necesariamente la *hýbris*, ya que Sócrates señala que tanto el amado como el amante serán dueños de sí mismos y llenos de medida hasta el final de sus vidas (256b). Mediante esta concepción del amor, se produce una superación de la dicotomía que regía los dos primeros discursos: si se encauza el intenso deseo hacia una vida ordenada y filosófica, se obtendrá el mayor bien, el cual “supera tanto la humana sensatez como la divina locura” (256c). A los amantes filosóficos les crecerán las alas, que les permitirán viajar con los dioses hacia la contemplación de la verdad, una vez abandonado el cuerpo. Asimismo, aunque no se llegue a la relación amorosa filosófica ideal, ya por el hecho de abrirse al deseo erótico, las almas serán de alguna manera recompensadas al dejar la corporalidad (256d). De esta manera, al final del discurso podemos observar dos tipos de amor valorados por Platón: por un lado, el amor puramente filosófico, que renuncia a todo lo relacionado con lo carnal, es al cual hay que aspirar; pero también son juzgados positivamente los amantes que siguen disfrutando del amor sexual, pero orientado por el amor a la verdad. Por lo tanto, el intentar buscar las alas mediante el amor siempre será mejor que la “mortal sensatez, y dispensadora también de lo mortal y miserable” (257a), que es todo lo que puede ofrecer el que no ama en su ignorancia.

› *La verdad del amor y la fijación del azar: reflexiones finales*

A partir de los pasajes analizados podemos ver cómo el amor puede ser un acceso a la verdad, sea ésta una verdad trascendente como en Platón, o inmanente a nuestro mundo como propone Badiou. Este último reconoce el elemento universal creador de verdad en el amor, pero critica al filósofo griego, y luego al cristianismo que retoma este punto, el haber colocado ese elemento irreducible en la trascendencia, en lo “Totalmente-Otro”. Acorde con su postura, este elemento universal que reconoce en el amor, es considerado como inmanente: es “la posibilidad que existe para nosotros de tener una experiencia positiva, afirmativa y creadora de la diferencia”, del Otro (Badiou, 2012: 64-65). A partir de estas concepciones, también podemos pensar que el amor a la verdad es la causa de nuestro amor por una persona en particular:

Y por eso amamos el amor, como sostiene San Agustín, amamos amar, pero también amamos que otros amen. Sencillamente porque amamos las verdades. Eso es lo que otorga a la filosofía todo su sentido: la gente ama las verdades, incluso sin saberlo. (Badiou, 2012: 44)

Todos amamos las verdades. Platón expresa lo mismo cuando indica que *todos* los hombres alguna vez vieron la verdad para ser tales (219b, 250a), por lo cual todos poseen al menos la

¹⁶ Sobre la relación homoerótica en Grecia clásica puede consultarse: Dover, 1978; Foucault, 1982, y Davidson, 1997. Para autores como Gill (2013) esta valoración del amor interpersonal y de su carácter recíproco ya estaría presente en el *Banquete*. En esto se contraponen a Nussbaum, quien en este último diálogo la encuentra formulada a través del discurso de Aristófanes y Alcibiades, pero sólo como una crítica a la concepción propiamente platónica, puesta en boca de Diotima. Para Nussbaum, Platón profundizaría esta concepción crítica en el *Fedro* (Nussbaum, 2005: 270).

posibilidad de recordarla –al igual que todos tienen la posibilidad de enamorarse–. Sin embargo, ésta no es una tarea fácil, y sólo unos pocos consiguen hacerla efectiva. Aunque el enamoramiento y la contemplación de un cuerpo bello puedan servir de estímulo y vínculo con la búsqueda de la verdad, es necesario un gran esfuerzo y trabajo filosófico para comprender la verdadera significación de esta experiencia. De manera similar, Badiou afirma que “la fijación del azar es un anuncio de la eternidad” (Badiou, 2012: 46): el azar debe ser fijado, es necesario pasar del acontecimiento-encuentro al comienzo de una construcción de verdad.

Bibliografía

- » Burnet, J. (1900-7). *Platonis opera: recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford, Oxford Classical texts.
- » Badiou, A., Truong, N. (2012). *Elogio del amor*, trad. Ana Ojeda. Buenos Aires, Paidós.
- » Davidson, J. N. (1999). *Courtesans and fishcakes*. Chicago, University of Chicago Press.
- » Colli, G. (2010 [1977]). *El nacimiento de la filosofía*. Buenos Aires, Tusquets.
- » Dodds, E.R. (1951). "Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado", en *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo. Madrid, Alianza Universidad.
- » Dover, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press.
- » Fierro, M.A. (2006), "Los privilegios de los amantes", *Noua tellus*, vol. 24 n 2, 167-195.
- » Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México, Siglo XXI.
- » García Gual, C., Martínez Hernández, M., Iñigo Lledó, E. (1997). *Platón. Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos.
- » LSJ = Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.
- » Nightingale, A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoría in its Cultural Context*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Nussbaum, M. (2005 [1986]). "Cap. 7: La historia no es cierta...", M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. M. Candel. Barcelona, Visor.
- » Poratti, A. (2010). "La introducción del diálogo, el discurso de Lisias, el primer discurso de Sócrates" *Platón. Fedro*, edición bilingüe con introducción y notas. Madrid, Akal.
- » Rimbaud, A. (2011 [1873]). *Una temporada en el infierno*. Buenos Aires, Eudeba.
- » Rowe, C. J. (1990). "Philosophy, Love and Madness", en C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: issues in ancient and modern philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 227-246.
- » — (1999 [1986]). *Plato. Phaedrus*. Warminster, Aris & Philips Ltd.