



Universidad de Guanajuato

División de Ciencias Sociales y
Humanidades



*El amor erótico en Platón como vía para ascender intelectualmente a lo
Bello y al conocimiento de uno mismo.*

Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía.

Carlos Aboytes Martínez.

Director de tesis: Genaro Ángel Martell Ávila.

Noviembre de 2022.

Contenido

Introducción	3
Capítulo 1. La búsqueda de lo Bello en sí mismo.....	7
❖ 1.1 Breve recorrido hacia lo Bello: ¿Qué debemos de entender por aquello que es causa de la aparición de la belleza en las cosas?	8
❖ 1.2 ¿Cómo leer a Platón?: El tratamiento de lo bello en el Hippias Mayor.	17
❖ 1.3 La relación de lo bello con la virtud y la ética en Platón.....	27
Capítulo 2. El amor erótico como vía intelectual para ascender a la contemplación de lo Bello en sí mismo	39
❖ 2.1 ¿En qué consiste la naturaleza de Eros y cuál es su relación con lo Bello?	40
❖ 2.2 Acerca de la naturaleza del deseo y sobre la razón que tiene Eros para engendrar en lo bello, así como de mantener los bienes que ya posee.....	50
❖ 2.3 ¿En qué modo, las diferentes formas de amar eróticamente que se presentan en el diálogo del <i>Banquete</i> , nos permiten comprender el modo en el que se lleva a cabo el ascenso intelectual hacia el conocimiento de lo Bello en sí mismo?	60
Capítulo 3. Amores bellos y amores enfermizos: sobre verdad y verosimilitud en el estudio de lo Bello	72
❖ 3.1 Amores enfermizos.....	73
❖ 3.2 Amores bellos	83
❖ 3.3 La dialéctica y la retórica en los discursos: sobre verdad y verosimilitud en el estudio de lo Bello	94
Conclusión	106
Bibliografía	111

Introducción.

La investigación en torno al concepto del amor erótico es, quizás, uno de los temas que a primera vista no parecen ser del principal interés filosófico para el investigador, ya que, en la mayor parte del tiempo, las cosas que tenemos más veces frente a nosotros, y con las que compartimos muchas experiencias de nuestra vida, suelen ser las cosas a las que les prestamos menos atención por creer que en su recurrencia no tienen nada nuevo que ofrecernos. El amor es, por supuesto, una de esas cosas a las que solemos darlas por hecho, por estar presente en muchos modos a lo largo de nuestra vida. Tanto, que podemos llegar a olvidarnos de la relación que el amor puede llegar a tener con la experimentación de las múltiples bellezas que habitan en el mundo, con el conocimiento que podemos llegar a tener de nosotros mismos, con el aprendizaje que podemos llegar a tener de las virtudes, y con el aprendizaje que nos encamina a poder llegar a tomar mejores decisiones para vivir una vida más plena, entre otras cosas, que por supuesto, atañen al desarrollo humano del individuo.

Sí, es verdad que el amor es uno de los temas más explotados en la literatura y también es verdad que solemos hablar del amor muchas veces a lo largo del día, y que los días y las noches pueden llegar a ser dolorosas por “culpa” del amor. Pero de todo esto de lo que hablamos, habría que preguntarnos: ¿cuántas veces en realidad nos preguntamos por la naturaleza del amor? ¿Cuántas veces le hemos escrito un encomio para intentar comprenderlo como en los múltiples intentos que se hicieron en el *Banquete* para poder conseguirlo? ¿Cuántas veces nos hemos puesto a pensar que el amor, más que una emoción, puede ser también un deseo racional que nos puede volver más sabios? En fin, ¿cuántas veces nos hemos detenido a pensar al amor desde la filosofía?

Quizás encontraremos opiniones diferentes dependiendo de quién sea el lector de estas páginas. No todos, por supuesto, han olvidado al amor. Muchos, aún, lo elogian y le hacen encomios para que Eros los conduzca hacia la sabiduría. No olvidemos tampoco que la definición etimológica de la palabra *filosofía* significa: amor a la sabiduría. ¿No es verdad que el amor está presente en todas partes? Pues bien, éste ha sido el motivo principal por el que el tema de esta tesis es el amor, y especialmente, el amor erótico del que habla Platón.

A esto hay que añadir, que el objetivo inmediato de esta tesis consiste en demostrar que la afirmación en torno a que el amor, por ser una de las cosas más recurrentes en nuestras vidas, ya no tienen nada nuevo que ofrecernos es falsa, ya que el amor, y en especial, el amor erótico del que habla Platón, aún tiene mucho que decir. En este sentido, esta tesis se propone descubrir cuál es la relación que tiene el amor erótico en Platón con el tratamiento de lo Bello y con el ascenso intelectual hacia el conocimiento de uno mismo.

Para poder llevar a cabo este objetivo general, abordaremos el tema a partir de la comprobación de la siguiente hipótesis: que el mayor bien y lo más bello que puede haber para un ser humano es el conocimiento de sí mismo, y que, para poder llevar a cabo esta empresa, se necesita la vía del amor erótico, que es, precisamente, a través de ella, desde donde el sujeto puede aprender a discernir entre lo que es mejor para sí, de lo que no, por medio de la racionalización de sus deseos. Consideremos que lo que representa el poder comprender lo anterior, nos permitirá mostrar cómo es que la investigación filosófica en torno al amor, es necesaria para poder conocer el trasfondo de la toma de decisiones y del manejo de los deseos —tanto racionales, como pasionales— en la vida humana.

En cuanto a la hipótesis, ésta se desarrolló a partir de estudios que ya existen en torno a la relación que tiene el tratamiento del amor erótico en Platón y la búsqueda de uno mismo en lo Bello. De este modo, cabe mencionar el trabajo de Ortiz de Landázuri, *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*, y el de De Bravo Delorme, *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*, como dos análisis que ayudaron a definir el enfoque de esta tesis. Los elementos que nos permitieron articular nuestro punto de partida, fueron el tratamiento que Platón le da al concepto de Belleza hermanándolo con el Bien, y la importancia que adquiere el amor erótico para encaminar al sujeto a poder realizar esta búsqueda. A este propósito, también debimos de tomar en cuenta que, como dijo Alexandre Koyré con respecto a los diálogos de Platón:

“[...] nos parece enteramente cierto que las preocupaciones metódicas dominan —y determinan— toda la estructura de los diálogos (los cuales, por ello mismo, siguen siendo modelos no igualados de la enseñanza filosófica), que la «catarsis» destructiva a que proceden constituye la condición indispensable de la reflexión personal, de esta verdadera conversión liberadora de nuestra alma —sumergida en el error y el olvido de ella misma— hacia sí,

conversión a la que nos invita el mensaje socrático; y nos parece asimismo evidente que por ser este mensaje de vida, no sólo de doctrina (y ésta es la razón por la que nos alcanza tan frecuentemente en medio de las preocupaciones cotidianas de la vida), es por lo que la imagen, el ejemplo y la existencia de Sócrates ocupan un lugar central en los diálogos¹”.

La cita que aquí arriba presentamos nos dio la pauta para saber el modo en el que teníamos que leer a Platón, para poder comprender el sentido de sus diálogos, y las reflexiones a las que estos llevaban. Bajo este referente, la perspectiva en torno al amor erótico y a la búsqueda de lo Bello, abordará la interpretación de esta búsqueda como el proceso de catarsis en el sujeto para conocerse a sí mismo, a través de la búsqueda de lo Bello.

Para no alargar más estas líneas preliminares, expondremos brevemente nuestro plan. El abordamiento del tratamiento de lo Bello amerita comenzar con una breve exposición que considere presente a este tema en los diferentes diálogos de Platón, del mismo modo, con lo que concierne con este primer acercamiento, será posible encaminar en este primer punto a la búsqueda de la causa de la aparición de las múltiples bellezas en el mundo. A este hecho, se le sumará la revisión del modo en el que se tiene que llevar a cabo la lectura de Platón, a fin de comprender el modo en el que tenemos que encontrar la perspectiva adecuada a la que se encamina el tratamiento del tema de cada diálogo. Consecuentemente, se abordará la relación que tiene el tratamiento de lo Bello con el del Bien, a fin de mostrar que lo que a Platón le interesa, es interpretar a la búsqueda de la Belleza desde un campo ético.

En la segunda parte, se mostrará la relación que tiene el amor erótico con el tratamiento de lo Bello, haciendo hincapié en la descripción de la naturaleza de Eros para poder comprender el porqué, para Platón, este tipo de amor se logra identificar con la vía que le permitirá al sujeto ascender intelectualmente al conocimiento de sí mismo. A esto, agregaremos la investigación de la naturaleza del deseo en el amor erótico, y lo hermanaremos con el deseo que tiene el individuo por poseer el Bien, a fin de esclarecer que, en realidad, el fin del amor erótico consiste en el querer llenarse de bienes. Finalmente, en lo

¹ (Koyré, Alexandre. (1966). *El diálogo*. En *Introducción a la lectura de Platón* (p. 25-26). Madrid: España: Alianza).

que respecta con este apartado, abordaremos a los diferentes encomios que se realizaron en el *Banquete*, a fin de poder darle un tratamiento más específico a los diferentes modos en los que se puede presentar el amor erótico, y con esto, poder encaminarnos al estudio de la dualidad en la que se puede presentar este tipo de amor, a saber: los amores bellos y los amores enfermizos.

Por último, en la tercera parte, se mostrará un estudio aún más detallado de los amores bellos y de los amores enfermizos. A este estudio, lo relacionaremos con la teoría de la tripartición del alma en Platón, en donde podremos observar que, dependiendo de la parte del alma con la que se ame, determinará el tipo de amor que podremos experimentar. De este modo, se podrá explorar el tipo de relación que tiene el sujeto con lo Bello, a fin de comprender si es que la relación que mantiene, le puede servir para encaminarse al conocimiento de sí mismo o, por el contrario, su relación con las múltiples bellezas del mundo lo llevarán a perderse, haciéndose esclavo de sus propias pasiones. Al final de este apartado, abordaremos el tema que concierne al arte de las palabras, a fin de poder mostrar al sujeto la importancia que éstas tienen para dirigirlo en una dirección en la que pueda encontrarse con lo Bello.

Sin más que añadir, considere el lector comenzar con la lectura.

CAPÍTULO 1

La búsqueda de lo bello en sí mismo.

Lo que lleva a la presente tesis a una exposición de aquello que es causa de lo bello en las cosas, se basa en el hecho, de que aquello que es causa de la belleza, no se presenta, en Platón, como una definición cognoscible dentro del lenguaje, ya que esta cuestión, no se trata de un asunto que competa con la *techne*, sino que se sitúa en un conocimiento que está interesado en el descubrimiento de uno mismo²; es decir, en la búsqueda que consigue dirigir al sujeto a su propia introspección, permitiéndole conocerse, mientras se le permite diferenciar los fenómenos que acontecen en el mundo sensible, de los saberes que se corresponden con las *formas*, situadas, por supuesto, en el mundo suprasensible de las Ideas que corresponden con la teoría del conocimiento en Platón.

Platón no busca afirmar que lo Bello en sí mismo pueda ser entendido como una magnitud que pueda ser la referencia para, a partir de ella, saber qué cosas pueden ser mayor o menormente bellas, más bien, su acercamiento a lo Bello en sí se basa en cuanto a que lo que es causa de la belleza en las cosas, debe de presentarse, en todo momento, bajo la misma condición, es decir, sin que nadie pueda afirmar que existe algo más bello que lo que es Bello en sí mismo³. Por consiguiente, esta lectura alcanza un punto en el que podemos llegar a

² Al respecto de la diferencia entre el conocimiento que corresponde con la *techne* y el conocimiento que tiene que ver con el sí mismo, Delorme, menciona lo siguiente: “Como se verá, Sócrates, al preguntar de este modo, alude a aquella diferencia que para nosotros ya resulta familiar, a saber, la diferencia entre el ser y lo ente, la diferencia que, en suma, ha constituido la historia entera de Occidente. Sin embargo, de acuerdo con el horizonte del diálogo platónico, esta diferencia cabe comprenderla a partir de la distinción entre dos modos de acceder a las cosas, a saber, entre la *techne*, que corresponde al conocimiento de las cosas disponibles para el hombre, y aquel conocimiento cuyo “objeto” se resiste a toda *techne*, y que en la *Apología* se revela a partir de la necesidad de preocuparse por sí mismo. Lo bello, en este sentido, pertenece al mismo ámbito del “sí mismo” que sale a relucir como preocupación fundamental de Sócrates en la *Apología*”. (Bravo Delorme, Cristián. (2018): *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*. En *Veritas: revista de filosofía y teología*, N° 40, (p. 77). Sevilla: España: Universidad de Sevilla).

³ Sócrates reconoce que existe la distinción entre un objeto que para nuestro juicio puede resultarnos bello mientras que para otros puede resultar feo, de aquella substancia, que añadida a un objeto en particular, lo hace, por consiguiente, bello. “Sóc. —... «¿Qué cómo? —me dirá—. ¿Es que no eres capaz de acordarte de que yo te preguntaba qué es lo bello en sí mismo, aquello que añadido a cualquier cosa hace que ésta sea bella: piedra, madera, hombre, dios, una acción o un conocimiento cualquiera? ...»”. (Platón, *Hippias Mayor*, 292d).

comprender que existe lo Bello separado de los objetos, ya que al tratarse de aquello que, cuando es añadido a las cosas, hace que éstas sean bellas.

A esto habría que mencionar, además, que no se podría encontrar en el mundo sensible ningún objeto que pudiera comparar su belleza con la de lo Bello en sí mismo, ya que si así fuera, siempre podría encontrarse algo que para el entendimiento y la opinión (*doxa*) de algunos, resultara en parecerse “más bello” o “más feo” indiscriminadamente. Por este motivo, si es que prosiguiéramos tomando como causa de la belleza a las apariencias y no a la substancia, no podríamos encontrar un principio que justificara la belleza del mundo, por estar faltando al principio de no contradicción⁴, al no establecer una sola causa a la belleza de los objetos y teniendo, en cambio, varios principios que se remitan a causas distintas.

Con lo anterior, tendremos los elementos suficientes para entender la manera en la que Platón aborda a lo Bello en sí mismo, haciendo posible la distinción, entre el ser (*ousía*) de lo Bello en contraste con su apariencia que se manifiesta en las cosas sensibles. De este modo, la presente tesis se enfocará principalmente en tres puntos: por un lado, se buscará aclarar la intención general que tiene Platón para entender a lo que es Bello en sí mismo; por otro lado, se buscará explicitar el tratamiento que tiene lo Bello en el *Hippias Mayor* y; finalmente, se buscará demostrar la relación que tiene lo Bello con la virtud que este autor contempla en su ética.

1.1 Breve recorrido hacia lo Bello: ¿Qué debemos de entender por aquello que es causa de la aparición de la belleza en las cosas?

La pregunta sobre la intención general que tiene Platón, sobre aquello que es lo Bello en sí mismo, será la primera etapa de este análisis. Dar respuesta a esta cuestión, implica, no

⁴ Digamos a continuación cuál es este principio: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido... Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la misma vez en lo mismo* (añadamos también a esta proposición las precisiones habituales), y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es”. (Aristóteles, *Metafísica*, 1005b).

solamente atender a aquello que para nosotros puede llegar a resultar en una experiencia sensiblemente agradable, sino que lo que se busca para dar respuesta a este análisis, es distinguir lo que puede resultarnos bello por medio de una experiencia sensible de aquella substancia que añadida a un objeto lo vuelve bello. Hacer esta primera distinción, puede llegar a parecer difícil de apreciar si es que no atendemos a la diferencia entre el ser y su apariencia⁵. Si buscamos definir a lo Bello en sí mismo sin hacer la distinción entre ambos conceptos, es decir, entre el ser y su apariencia, nos daremos cuenta que será un embrollo como en el que se ha metido Hippias el intentar dar respuesta a lo que pregunta por la causa que hace que algunas cosas aparezcan bellas, ya que si situamos la causa de la belleza en el aparecer de los objetos, notaremos que únicamente estaremos dando ejemplos de cosas que, en efecto, podrían parecerse bellas, pero que en ningún caso podrían asimilarse como una substancia que permitiera que otro objeto, igualmente bello, debiera su belleza al objeto físico que tomamos como referencia inicial, puesto que si se partiera de este principio en donde se tomara a un objeto físico como causa de lo Bello en las demás cosas, nos encontraríamos con el dilema de que cualquiera podría tomar como referencia al objeto que para su propio juicio le pareciera el más bello de todos, haciendo que, de este modo, fuera imposible saber cuál es la causa que permite apreciar la belleza en los objetos que presentan esta característica fenomenológica.

De acuerdo con lo anterior, este planteamiento que busca conocer la causa de la manifestación de lo Bello en lo sensible, inicia cuando Platón se pregunta en el principio del diálogo: ¿cómo es posible afirmar que algunas cosas son bellas y que otras cosas son feas? Este aspecto, lo inicia el autor en el siguiente apartado de su obra *Hippias Mayor*:

⁵ A este respecto, remítase el lector a lo siguiente: “[...] en el planteamiento de la pregunta por lo *kalon*, se pone de relieve la relación entre el ser y su apariencia. De este modo, la cuestión se convierte en un problema ontológico y no en una cuestión concerniente a la estética o a la teoría del arte.

Ahora bien, si lo bello es, ante todo, un asunto relativo al aparecer, entonces la pregunta por lo bello sólo es posible plantearla en un sentido fenomenológico —(en adelante, tendremos que entender por aparición fenomenológica al sentido en cómo aparece el ser de alguien ante los sentidos)—. El problema de lo bello consiste, por lo tanto, en cómo aparece el ser, sobre todo, en cómo aparece el ser de alguien, por lo cual se encuentran implicados en el corazón del problema el artificio, la argucia y el engaño. La cuestión de lo bello es, así, una cuestión que concierne al carácter y, en ese sentido, es un problema ontológico y ético a la vez”. (Bravo Delorme, Cristián. (2018): *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*. En *Veritas: revista de filosofía y teología*, N° 40, (p. 69). Sevilla: España: Universidad de Sevilla).

“Sóc. —... Recientemente, Hippias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: «¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?»⁶”.

El argumento con el que Platón inaugura el *Hippias Mayor* con la búsqueda de lo Bello en sí mismo es contundente: desde el primer momento en el que se le presenta a Sócrates la oportunidad de interrogar a Hippias sobre la causa que hace a los objetos bellos, puede advertirse una diferenciación entre el ser y su apariencia⁷. Ahora bien, antes de que comience propiamente el análisis de la cuestión y de que Hippias pueda dilucidar a qué tipo de saber está haciendo referencia Sócrates, el autor ya ha elaborado, aunque no de manera explícita, un esquema que va a permitir situar a la cuestión de lo Bello en sí mismo desde el ser (*ousía*), haciendo, de este modo, que a partir de este enunciado, el discurso pueda dirigirse por la vía de un saber verdadero que dista de la falsa opinión (*doxa*)⁸. Cuando Sócrates continúa el diálogo con Hippias y le menciona las preguntas que le había hecho su interlocutor, se pueden concluir tres cosas: por un lado, se puede advertir que existe un método que permite diferenciar a las cosas bellas de las cosas que son feas, es decir, que se hace referencia a un modo de conocer que permite buscar la causa del aparecer de lo bello en los objetos, haciendo posible, de este modo, que el sujeto se pueda encaminar a una conclusión, a saber: la de que existe el ser distinguido de su apariencia.

En segundo lugar, para diferenciar las cosas que para la falsa opinión (*doxa*) pueden parecer bellas de aquello que para el ser (*ousía*) es lo verdaderamente bello, Sócrates, debe

⁶ (Platón, *Hippias Mayor*, 286c).

⁷ Es decir, que se hace presente por primera vez la distinción entre aquella substancia que, añadida al objeto, lo hace bello; en contraste, con la opinión que se forma en algunos individuos de que una misma cosa pueda resultar bella o fea dependiendo de quién y de cómo se mire.

⁸ Al respecto de la *doxa* léase lo siguiente: “Sócrates, en efecto, parte su búsqueda desde la *doxa*, de aquello que inmediatamente parece (*dokei*) bello. En ese sentido, la *doxa* de lo bello no resulta ser una opinión desconectada de la realidad, sino el comparecer primario de las cosas bellas y su modo de ser recibidas tal como se dan dentro de sus propios límites. Ahora bien, porque la *doxa* es el modo como inmediatamente aparecen las cosas, pueden éstas aparecer oblicua y sesgadamente, a medias y, en último término, confusa y oscuramente. A esta apariencia, así, le corresponde un mero parecer, para lo cual cabe una revisión y crítica que despeje la ambigüedad. En ese sentido, que la búsqueda de lo bello resulte a partir de la *doxa* significa que el diálogo platónico tiene un carácter marcadamente fenomenológico”. (Bravo Delorme, Cristián. (2018): *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*. En *Veritas: revista de filosofía y teología*, N° 40, (p. 71). Sevilla: España: Universidad de Sevilla.

establecer algunas aclaraciones. Éstas comenzarán por afirmar que lo que es Bello en sí mismo debe de ser considerado por todo juicio como bello, es decir, sin que pueda existir la posibilidad de que se pueda considerar a la verdadera belleza como algo feo.

Y, en tercer lugar, se tendría que concluir, que las mismas cosas que pueden ser adjetivadas por diferentes juicios como bellas y feas a la vez, no deberán de ser asociadas con el ser de lo Bello, ya que el ser lo Bello es la causa de que los objetos se hagan bellos, por consiguiente, lo Bello en sí no podrá ser causa, al mismo tiempo, de lo feo, sin faltar al principio de no contradicción.

Para proseguir, se tendrá que esclarecer el procedimiento por medio del cual, Platón, afirma la posibilidad de ascender intelectualmente hacia el conocimiento de lo Bello. Por un lado, ya se ha logrado distinguir la diferencia entre el ser y el aparecer de las cosas, y se ha establecido que la causa de la belleza en los objetos, no puede ser, del mismo modo, la causa de lo feo, ya que se faltaría al principio de no contradicción. Por lo tanto, en cuanto a lo que debemos de entender por aquello que es causa de los objetos bellos y, una vez que se ha distinguido el saber del ser (*ousía*), en contraposición con el de la falsa opinión, se tendrá que explicitar el modo en el que para Platón es posible dirigirse hacia este verdadero saber. Así, para llevar a cabo esta investigación en torno al conocimiento del ser (*ousía*) de lo Bello, será necesario analizar el estudio en donde Platón muestra su teoría del conocimiento.

Según la teoría platónica del conocimiento, el verdadero saber se encuentra en las *formas*⁹. El conocimiento de las *formas* o de las Ideas consiste en el saber de aquello que es en sí mismo y que puede manifestarse en el aparecer de los objetos del mundo sensible, por ejemplo: la Idea de lo Bello, puede encontrarse manifestada en los objetos del mundo sensible, como un cuerpo bello, un bello discurso o en las virtudes que pueda tener el alma, pero en ningún momento, podremos afirmar que un objeto bello en particular sea la causa que permita la manifestación de lo bello en otros objetos, que en la misma medida, compartan

⁹ “La teoría platónica de las Ideas, en su concepción y fundamentación originarias, no le concedía espacio alguno a una estética autónoma, a una ciencia del arte. El motivo de ello es que el arte está fijado a las apariencias sensibles de las cosas, acerca de las cuales no hay nunca un saber riguroso, sino opinión y creencia”. (Cassirer, Ernst. (2017): *Eidos y Eidolon. El problema de lo bello y del arte en los Diálogos de Platón*. En *Revista de occidente*, N° 431, (p. 12). Madrid: España: Fundación Ortega y Gasset).

esta característica fenomenológica¹⁰; más bien, solamente podremos afirmar, que un objeto es bello debido a su participación de la Idea de Belleza, y diremos que todos aquellos objetos que pueden ser tomados por bellos por el entendimiento es porque, del mismo modo, son partícipes de la misma Idea de lo Bello en sí. De este modo, se entiende que el conocimiento que corresponde con el ser y no con las apariencias, se identifica con lo que Platón denomina Ideas. Así, las Ideas, en la teoría platónica del conocimiento, corresponden con el verdadero saber, es decir, con el saber que no cambia y que no se identifica con la falsa opinión ni con la falsa creencia, ya que el conocimiento que se da a partir de las cosas sensibles, por estar emparentado con las apariencias, no puede conseguir que todos logren convenir en que una misma cosa será para todos y por siempre lo mismo.

Con lo mencionado anteriormente, podemos comprender cómo es que para Platón, la belleza puede encontrarse de dos modos distintos, a saber: en la apariencia de los objetos y en la substancia que es causa de la belleza en los objetos. Ahora bien, la pregunta sobre aquello que hace a los objetos bellos, si bien se sitúa en el saber del sí mismo, la apariencia, al ser el primer acercamiento que se tiene de lo bello, no es por nada menos importante para la resolución de esta incógnita. La sensibilidad, primera facultad que permite distinguir a la belleza en las cosas¹¹, no es una facultad en la que se pueda dar el conocimiento inmediato de aquello que es Bello en sí, más bien, solamente es posible advertir a través de los sentidos la presencia de una substancia que hace que las cosas se vuelvan bellas. Este planteamiento, que busca situar a la sensibilidad en el primer eslabón de la teoría platónica del conocimiento, encuentra su consolidación en el libro VII de *La República*. Ahí, Platón, pide a su interlocutor que se haga la representación de una morada subterránea, lugar en donde tomará parte la base de su teoría del conocimiento:

“Sóc. —[...] Representátese hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el

¹⁰ “Sóc. —... ¿Crees tú aún que lo bello en sí, eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie, es una doncella, una yegua o una lira?”. (Platón, *Hipias Mayor*, 289d).

¹¹ Platón subraya la trascendencia que tienen los sentidos para captar por primera vez las substancias que residen en los objetos. Especialmente, hace hincapié en dos sentidos que se situarán como los dos medios principales por los cuales se ha aprehendido el saber en Occidente: “Diremos, sin duda, creo yo, lo que habíamos propuesto, a saber, que lo bello es esa parte del placer que se produce por la vista o por el oído”. (Platón, *Hipias Mayor*, 299b).

cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos¹²”.

Esta primera descripción, al modo en el que se da la condición primaria en que se encuentran los hombres en la caverna, muestra el origen por el cual inicia el ascenso intelectual al verdadero conocimiento. Lo anterior se interpreta en base a que, para los hombres que están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, solamente les resulta posible fundamentar su existencia en torno a la proyección oscura y difusa de las sombras que se ven proyectadas en la pared de la cueva. Por consiguiente, en este primer estado que caracteriza a estos hombres, se tienen que atener a la condición de obscuridad de la cueva, y esto implica el inicio de la distinción fenomenológica de lo *real*¹³ a través de la sensibilidad. En este caso particular, iniciando a partir de la vista.

Lo anterior nos brinda elementos útiles para elucidar lo que debemos de entender que es causa de la belleza en los objetos. Para ello, Platón, distingue dos momentos en los que se puede apreciar la belleza: el primero corresponde con la percepción sensitiva, que es en donde se aprecia al objeto que posee la cualidad fenomenológica de lo bello¹⁴ y, el segundo momento, corresponde con la ascensión intelectual que se realiza hacia la Idea de lo Bello, dirigiendo al alma¹⁵ por el camino de la virtud¹⁶.

¹² (Platón, *República*, 514a-b).

¹³ Distingo esta palabra en cursivas porque lo *real*, referido a lo que los hombres pueden ver proyectado en la pared de la caverna, se encuentra fijado a las apariencias sensibles de las cosas con las que ellos tienen contacto, es decir: a la falsa opinión y a la falsa creencia. De tal modo, que lo *real* para estos hombres encadenados no se puede entender más allá de la falsa opinión que tienen en primera instancia frente a ellos.

¹⁴ “Lo bello, si bien se encuentra en relación con la apariencia, no se agota en ella”. (Bravo Delorme, Cristián. (2018): *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*. En *Veritas*, N° 40, (p. 81). Sevilla: España: Universidad de Sevilla).

¹⁵ Sócrates describe al alma de la siguiente manera: “Sóc. —Examina, pues, Cebes —dijo—, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. (Platón, *Fedón*, 80b).

¹⁶ Lo bello y la virtud corresponden al ámbito del conocimiento del sí mismo, puesto que, lo que se pretende conocer, es el ser (*ousía*). A este respecto, Delorme refiere lo siguiente: “Aquí lo bello tiene que ver con la manera por la cual algo libremente y sin impedimentos llega a su ser. Lo bello, de acuerdo con esto, no

Con este planteamiento, se permite mostrar cómo el alma se vuelve el eje central para captar a lo Bello en sí. El alma, con su naturaleza inmortal, indisoluble e idéntica a sí misma, dispone de la posibilidad de dirigirse al conocimiento que comparte los mismos atributos que la conforman. Sin embargo, como Platón lo ha afirmado en el mito de la caverna, en cuanto a que el conocimiento de la substancia comienza por la percepción de las apariencias, el alma, al tener la posibilidad de mirar a través del cuerpo, puede tener el riesgo de quedarse encadenada a la falsa opinión y a la falsa creencia que representan las apariencias de los objetos. Esto, se puede explicar a partir de los dos siguientes supuestos que menciona Platón, en donde se muestran los modos en los que el alma puede tener contacto con las bellezas del mundo sensible:

“Sóc. —¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza al cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?¹⁷”.

Esta cita es muy valiosa, pues nos brinda la distinción de lo que puede conocer el alma cuando observa algo por medio del cuerpo. Lo que se encuentra, en este caso, es algo que no es idéntico a sí mismo, pero que del mismo modo, es necesario conocer. Esto es así, porque es la primera instancia por la que se da el conocimiento de las cosas, es decir, por su apariencia.

De acuerdo con esto, Sócrates, se da cuenta de que cuando busca resolver la cuestión que pregunta por aquello que hace bellos a los objetos, le es necesario hacer, en primer lugar,

remite meramente al aspecto de una cosa. Lo bello es una señal del ser propio de algo”. (Bravo Delorme, Cristián. (2018): *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*. En *Veritas*, N° 40, (p. 78). Sevilla: España: Universidad de Sevilla).

La virtud, por su parte, también es una señal del ser propio de algo. La preocupación por el sí mismo conlleva belleza cuando el ser consigue reconocerse fuera de la apariencia que lo envuelve y logra apropiarse de sí. Acerca de esto, Sócrates refiere a la virtud del siguiente modo: “No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea”. (Platón, *Apología*, 36c).

¹⁷ (Platón, *Fedón*, 79c).

una distinción entre el saber que tiende hacia lo que es idéntico consigo mismo de aquel saber que resulta ser producto de las falsas apariencias. Con esto, la relación que presenta el alma con el cuerpo, supone la necesidad de mediar entre ambos modos de conocer. Si bien es cierto que solamente uno de estos dos tipos de conocimientos corresponde con la causa que hace bellos a los objetos, no se infiere que todas las apariencias deban de evitarse para poder ascender intelectualmente al saber de lo Bello en sí, ya que más adelante, se especificará que, así como existen falsas apariencias, también existen apariencias verdaderas que se emparentan con el saber de lo que es idéntico consigo mismo. Por consiguiente, lo que se infiere a partir de estos dos modos de conocer —el que se fundamenta en las falsas apariencias, de aquel que encuentra su origen en las apariencias que se encaminan hacia el saber de lo que es idéntico consigo mismo—, es que para ascender intelectualmente hacia aquello que hace a los objetos bellos, es necesario, partir del saber de lo que es aparente, siempre y cuando, sea una apariencia que se encamine verdaderamente hacia la substancia de lo Bello, y desde allí, continuar dirigiéndose hacia el saber de lo que es idéntico consigo mismo.

Con lo anterior, Sócrates retoma la función que tiene el alma y busca resolver el modo en el que es posible conocer lo que es Bello en sí mismo. De este modo, se consigue distinguir la relación que tiene el cuerpo con las apariencias y el modo en el que se da el aparecer fenomenológico de los objetos para que esta los pueda recibir. Siguiendo con el argumento anterior, Sócrates, menciona lo siguiente con respecto al saber que obtiene el alma una vez que ha identificado lo que es idéntico consigo mismo, es decir, cuando el alma mira por sí misma y puede dejar aparte a las falsas apariencias:

“Sóc. —En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas¹⁸”.

De acuerdo con esto, el conocimiento de lo Bello adquiere dos panoramas distintos: por un lado, el alma mira por medio del cuerpo y se encuentra con objetos que muestran una

¹⁸ (Platón, *Fedón*, 79d).

aparente belleza que resulta falsa y (que es en donde lo bello se sitúa exclusivamente como una característica fenomenológica del objeto); por otro lado, el alma observa por sí misma y se orienta hacia lo puro pudiendo encontrarse con el saber de aquello que es idéntico consigo mismo y que es inmutable.

A grandes rasgos, la sensibilidad se convierte en la primera instancia para poder ascender al saber de lo que es idéntico consigo mismo. Para esto, cabe mencionar, que Sócrates no busca omitir la sensibilidad aun cuando parte de un saber de apariencias, más bien, lo que busca, es poder diferenciar los saberes a los que puede acceder el alma cuando mira a través del cuerpo y cuando mira por sí misma. De este modo, se podrá diferenciar qué tipo de relación deben tener tanto el alma como el cuerpo con los objetos aparentemente bellos para lograr ascender hacia aquello que hace a los objetos bellos. Ahora bien, la relación que se da entre el ascenso intelectual hacia lo Bello en sí, partiendo desde las apariencias sensibles y dirigiéndose hacia un saber puro, puede verse expuesto en lo que menciona Diótima a este respecto:

“Diótima. —[...] Es preciso, en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe de comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a lo que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante”¹⁹.

De este modo, se consolida que el ascenso intelectual que se efectúa hacia las *formas*, encuentra su inicio en la apreciación por los cuerpos bellos, es decir, en la apreciación que

¹⁹ (Platón, *Banquete*, 210a-e).

se da en las apariencias, pero en las apariencias que están verdaderamente encaminadas hacia el Ser. Así, la educación que sugiere Platón, es la de permitir considerar a la sensibilidad como referencia inicial para poder dirigirse hacia el saber de lo que es idéntico consigo mismo. De acuerdo con esto, una vez que se haya contemplado la belleza que reside en un solo cuerpo, el autor sugiere que se deberá de aprender que la misma belleza que reside en ese cuerpo es, en realidad, la misma belleza que reside en los otros objetos que son bellos.

Con esto, lo que resulta de la búsqueda de la causa de las cosas que son bellas, es que la causa se encuentra en la sustancia bella que es idéntica consigo misma y que reside aparte, pero que del mismo modo, se manifiesta a través del aparecer fenomenológico de un objeto bello.

Platón, por consiguiente, en ningún momento busca omitir el saber que se obtiene de las apariencias, más bien, lo que busca hacer, es determinar a qué tipo de apariencias nos debemos remitir y enseñar cómo debemos posicionarlas para dirigir las hacia la contemplación de la sustancia que es Bella en sí misma. Por este motivo, se concluye que aquello que es causa de la belleza en los objetos es la sustancia que encuentra su identidad consigo misma, cuyo ascenso hacia ella resulta posible cuando se parte del verdadero aparecer bello en los objetos y se asciende, a partir de aquí, intelectualmente hacia las *formas*.

1.2 ¿Cómo leer a Platón?: El tratamiento de lo bello en el *Hippias Mayor*.

El tratamiento que realiza Platón de lo bello en el *Hippias Mayor* corresponde con el análisis de este apartado. Abordar esto, implica, en primer lugar, aclarar el tema del que trata la obra, para posteriormente, entender lo que pretende realizar el autor en el texto. De este modo, si realizamos una revisión general de este diálogo, nos daremos cuenta, desde las primeras páginas, que la cuestión que se busca abordar es la que pregunta por aquello que es lo Bello. Tal cuestión, en primera instancia, no parece representar dificultad alguna para ser resuelta sin ningún inconveniente —al menos, de acuerdo con la aseveración inicial que hace

Hippias—, ya que de acuerdo con él, lo Bello debe de tomarse como una cuestión menor que no necesita ser tomada en cuenta por mucho para lograr resolverse. Sin embargo, a medida que el diálogo avanza, Sócrates, distingue que la solución a la cuestión que pregunta por la causa de la belleza en las cosas, al modo en el que lo había intentado resolver Hippias, carecía de un enfoque que permitiera dar con la correcta interpretación de este saber, ya que se podían advertir demasiadas contradicciones en los argumentos que daba este sofista.

Por tal motivo, Sócrates, se plantea tratar el asunto que concierne con lo que es Bello, introduciendo dos horizontes distintos que se complementan entre sí; permitiendo, de este modo, que lo bello pueda abordarse desde lo verdaderamente Bello, así como desde lo que es bello en apariencia. De acuerdo con esto, y para poder aclarar esta disyuntiva, será necesario atender a lo que Kahn menciona en el apartado titulado *Being versus Appearance*²⁰:

“By “appearance” here I mean not only what is directly expressed by the verb *phainesthai*, “to appear, become visible”, and its cognates such as *phantazesthai*. I also include under appearance all forms of perspectivism and relativism, as in the denials that the Beautiful itself is “beautiful in one way, ugly in another; beautiful in one comparison, ugly in another; beautiful here, ugly there; beautiful for some, ugly for others²¹”.

Lo anterior, nos brinda elementos útiles para abordar el tratamiento de lo bello en el *Hippias Mayor*. Si bien en la exposición que hasta ahora se ha dado, hemos analizado y aclarado una de las implicaciones que tiene este diálogo, es decir, aquella que establece una distinción entre lo que es Bello en sí mismo de aquello que aparenta serlo, no se ha revisado aún otro aspecto que se deriva de la intención general que tiene el autor cuando se propone conocer aquello que es lo Bello; y, con tal aspecto, nos referimos a la relevancia que tiene la acción de definir lo que se pretende conocer.

²⁰ (Las traducciones siguientes de los textos en inglés serán propias). (“El Ser contra su Apariencia”). (Kahn, Charles H. (2004). *The priority of definition: from Laches to Meno*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (p. 157). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

²¹ (“Por “apariencia” entiendo aquí no sólo lo que expresa directamente el verbo *phainesthai*, “aparecer, hacerse visible”, y sus afines como *phantazesthai*. También incluyo bajo la apariencia todas las formas de perspectivismo y relativismo, como en las negaciones de que lo Bello en sí mismo sea “bello de una manera, feo de otra; bello en una comparación, feo en otra; bello aquí, feo allí; bello para unos, feo para otros”). (Kahn, Charles H. (2004). *The presentation of the Forms*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (pp. 346-347). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

De acuerdo con lo enunciado hasta este momento, la necesidad que tiene Platón de otorgar una definición a lo que se busca conocer en los diálogos socráticos, se vuelve fundamental para que pueda exponerse de manera clara e inteligible²² el planteamiento que se ha decidido abordar, evitando así, que se exponga lo que se desea conocer, de manera en que se dé una opinión sin sustento al modo en el que Hippias lo hizo en el diálogo que atañe a este estudio. Más adelante, en la introducción al tratamiento de lo bello, Sócrates, por medio de la distinción entre el ser y su apariencia, demostrará que existe la necesidad real de otorgar una definición a cada cosa que se quiera conocer, ya que de otro modo, nos enredaríamos como Hippias lo hizo, en nuestras propias palabras cuando intentásemos responder a la pregunta formulada por Sócrates: ¿qué es lo bello? Por tal motivo, notemos la importancia que tiene la acción de definir lo que se quiere conocer en esta intervención que presenta Sócrates:

“Sóc. —[...] «¿Tienes presente, Sócrates, lo que se te preguntó?». Yo le diré que se me preguntaba qué era realmente lo bello en sí mismo. A continuación él dirá: «Se te pregunta por lo bello y tú respondes con lo que precisamente no es más bello que feo, según tú mismo dices?». «Así parece» —diré yo²³”.

Visto con más detalle, la intención general que tiene el autor estriba en encontrar una definición clara de aquello que es lo Bello para no confundirlo con lo que es feo. De acuerdo con esto, se podrá percibir, que las preguntas formuladas dentro del diálogo del *Hippias Mayor*, tienen como objetivo primordial dirigir al público²⁴ que presencia el tratamiento de

²² “Now a definition, particularly of the sort that Socrates seems to seek, could be said to make a notably bold claim: to comprehend (in the literal sense, to take entirely together) the meaning of a term, and to do so fully and adequately. Socrates’ procedure in these definitional dialogues clearly implies that he demands of such definitions that they be able to successfully withstand all putative counter-examples and other refutational arguments. It remains question-worthy whether Socrates, the great spokesman for aporia, is genuinely confident that any definition of the massive issues with which he concerns himself could in principle accomplish this bold feat”. (“Ahora bien, una definición, en particular del tipo que parece buscar Sócrates, podría decirse que hace una afirmación notablemente audaz: comprender (en el sentido literal, tomar por completo) el significado de un término, y hacerlo plena y adecuadamente. El procedimiento de Sócrates en estos diálogos de definición implica claramente que exige de tales definiciones que sean capaces de resistir con éxito todos los contraejemplos putativos y otros argumentos de refutación. Queda la duda de si Sócrates, el gran portavoz de las aporías, confía realmente en que cualquier definición de las enormes cuestiones que le preocupan pueda, en principio, lograr esta audaz hazaña”). (Hyland, Drew A. (2008). *The Question of Beauty in The Hippias Major*. En *Plato and the Question of Beauty*, (p. 7). Indiana: United States: Indiana University Press).

²³ (Platón, *Hippias Mayor*, 289c).

²⁴ “Los diálogos son —acabamos de decirlo— obras dramáticas, que podrían ser representadas, y hasta deberían serlo. Ahora bien, una obra de esta índole no se representa abstractamente, ante butacas vacías:

lo Bello, a un sitio en donde cada cosa corresponda con su propia definición. A grandes rasgos, si nos queremos dar una idea general de la intención que tiene el autor al tratar lo Bello, habría que atender al papel que tiene la acción de definir en sí mismas a las cosas. De acuerdo con esto, dicha acción de definir adquiere relevancia dentro de los diálogos socráticos cuando se entiende que: es a partir de la propia definición desde donde se encierra el conocimiento del objeto en cuestión.

El conocimiento requiere, entonces, tanto de los contenidos de la sensibilidad a los cuales hicimos referencia en el apartado anterior, como de la actividad del entendimiento que se instaure en la acción de definir lo que se trata. Ahora bien, el diagnóstico con el que Platón trata a los diálogos socráticos —refiriéndonos al modo en el que está compuesta la forma del discurso—, requiere de un tratamiento distinto al que se le dio al contenido de la obra. Por tal motivo, el énfasis en la forma del discurso no es en modo alguno de menor relevancia, ya que son recurrentes las aseveraciones que describen a los diálogos socráticos como obras inconclusas²⁵, por presentar, al final de cada discurso, a un Sócrates aparentemente apurado y desinteresado en responder de manera tácita y doctrinal lo que se le ha planteado en el inicio del texto, cuando ha demostrado que los argumentos con los que los sofistas defendían los conocimientos que presumían tener, resultaban ser invalidados por sus recurrentes contradicciones.

Con lo anterior, hemos avanzado un poco más en la comprensión del tema que nos ocupa. Si recordamos el interés que se demostró en el primer apartado de este capítulo, en

presupone necesariamente un público al que se dirija. Dicho de otro modo, el drama (y la comedia) implican al espectador o, con mayor exactitud, al auditor. Esto no es todo: a tal espectador-auditor le corresponde un papel en el conjunto de la representación dramática, y muy importante. Pues el drama no es un «espectáculo», y el público que asiste a él no se conduce —o, al menos, no debería conducirse— como puro «espectador»: ha de colaborar con el autor, comprender sus intenciones y sacar las consecuencias de la acción que se desarrolle ante su vista; tiene que captar su sentido y empaparse de él. Y esta colaboración del auditor (del público) en la obra dramática será tanto más importante y considerable cuanto más perfecta y verdaderamente «dramática» sea la obra: bien mediocre sería, verdaderamente, la obra teatral en que el autor se hiciese de algún modo salir a escena, a comentarse y explicarse a sí mismo; y, a la inversa, bien mediocre sería el público para el que fuese necesaria tal explicación, semejante comentario autorizado”. (Koyré, Alexandre. (1966). *El diálogo*. En *Introducción a la lectura de Platón*, (pp. 27-28). Madrid: España: Alianza).

²⁵ “Aparentemente: porque de las sencillísimas (y, en definitiva, triviales) consideraciones sobre la estructura y el sentido del diálogo a que nos hemos dedicado se desprende, a mi entender, que todo diálogo conlleva una conclusión. Conclusión que Sócrates, desde luego, no formula, pero que el lector-auditor tiene el deber y está en situación de formular”. (Koyré, Alexandre. (1966). *El diálogo*. En *Introducción a la lectura de Platón*, (p. 29). Madrid: España: Alianza).

donde se buscaba comprender a qué nos referíamos con aquello que es causa de que las cosas sean bellas; se podrá proseguir, en este apartado, por su parte, en analizar el otro aspecto que deriva de la intención general que tuvo el autor cuando se propuso conocer aquello que es lo Bello y, con tal aspecto, nos referimos a la relevancia que adquiere el acto mismo de definir. Por este motivo, se puede decir, que la importancia que tiene el tratamiento de la sensibilidad, entendida como el primer acercamiento hacia lo que es Bello, requiere de un complemento que permitirá consumir el acto de conocer esto, de acuerdo con el modo en el que Platón propone establecer un método en su teoría del conocimiento. De acuerdo con esto, será necesario formular la siguiente pregunta para encaminar, de manera sólida y concisa, esta investigación al siguiente paso, a saber: ¿en qué consiste la acción misma de definir?

Para explicar mejor lo anterior, será necesario tener esclarecido lo que busca Platón cuando propone definir al objeto que se quiere conocer. Para ello, nos será útil atender a la interpretación que hace Guthrie acerca del tratamiento de lo bello que se da en el *Hippias Mayor*: “Platón está poniendo a prueba genuinamente algunas de las ideas esenciales en el concepto griego de belleza, el cual comprendía elementos estéticos y morales”²⁶. La cita, nos muestra que las definiciones propuestas en el diálogo en cuestión, tienen la intención general de exponer lo que la sociedad griega entendía por lo que es lo Bello. Esto, naturalmente, no significa que no pueda ponerse en duda si es que realmente existe una prioridad epistémica en el tratamiento de lo Bello en Platón. Sin embargo, para poder analizar este punto, y saber si es que el modo en el que lo aborda el autor no representa alguna inconsistencia argumentativa, será necesario que se ponga en cuestión la llamada “falacia socrática”; la cual, de acuerdo con Peter Geach, menciona que se tendría que asumir lo siguiente: “that if you know you are correctly predicating a given term “T” you must “know what it is to be T”, in the sense of being able to give a general criterion for a thing's being T²⁷”. Esta cita es muy valiosa para esclarecer lo que pretende hacer Platón cuando busca definir a un objeto. De acuerdo con esto, se volverá necesario, para concluir si es que hay o no hay inconsistencias

²⁶ (Guthrie, W. K. C. (1998). *Primeros diálogos socráticos*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 181). Madrid: España: Gredos).

²⁷ (“Que si se sabe que se predica correctamente un determinado término 'T' se debe 'saber lo que es ser T', en el sentido de poder dar un criterio general para que una cosa sea T”). (Geach, Peter. (1966). *Plato's Euthyphro: An analysis and Commentary*. En *The Monist, Vol. 50, N° 4*, (p. 371). Illinois: U.S.A.: The Edward C. Hegeler Foundation.

epistemológicas en el *Hippias Mayor*, comprobar si la llamada “falacia socrática”, enunciada por Geach, es aplicable al modo en el que Sócrates busca descubrir lo que es Bello en sí mismo.

En este caso, Geach formula una propuesta en donde plantea que es imposible dar ejemplos de algo que no se tiene certeza de lo que es en sí mismo. Por tal motivo, sería falso —si es que prosiguiéramos con el argumento de Geach—, poder afirmar que algunas cosas son bellas si es que no se sabe lo que es lo Bello en sí mismo. Sin embargo, para resolver esta controversia, se tendría que formular la siguiente pregunta: ¿qué es lo que pretende hacer Sócrates cuando pregunta por la definición de lo que es Bello en sí mismo?

Para resolver esto, habría que retomar la cita de Guthrie, transcrita anteriormente, en donde se mencionaba que lo único que Platón había propuesto, era poner a prueba algunas de las ideas esenciales que se tenían del concepto griego de belleza. De este modo, si es que analizamos los ejemplos que fueron propuestos por Hippias, advertiremos que Sócrates nunca aceptó ninguna de las propuestas planteadas por este sofista, ni tampoco las asumió como la causa de la belleza dentro del diálogo, como según se expuso que lo eran: el oro, lo adecuado, lo placentero o el bien. Más bien, lo que Sócrates planteó, fue lo siguiente: que si podemos decir que algunas cosas son bellas y que otras son feas, debería, por lo tanto, de haber algo que fuera la causa de estas bellezas. Por tal motivo, se estaría haciendo referencia a una substancia que fuera bella en sí misma y que no se pudiera identificar con ninguna entidad material, ya que a través de las apariencias sensibles —como ya se ha mencionado—, no se puede obtener un saber riguroso.

Con lo enunciado anteriormente, se tendría que hacer una aclaración para proseguir con nuestro argumento. Dicha aclaración será la siguiente: Sócrates, por su parte, no busca definir a partir de ejemplos lo que es Bello en sí mismo, a sabiendas de que no dispone del conocimiento de aquello que es lo Bello, o al menos no desde el sentido en el que lo plantea Geach cuando alude a la falacia socrática; más bien, lo que le interesa a Sócrates, es introducir el planteamiento de que todo lo que es en apariencia, debería de tener, necesariamente, una causa que fuese definible en sí misma, es decir, una substancia. Si esto es así, no habría inconveniente en el hecho de admitir, de que el saber de lo que es lo Bello en sí, no puede expresarse en el lenguaje de la *techne*, ya que la intención general de Sócrates no estriba en

hacer una definición al modo en que se puede ver en otros filósofos como en Aristóteles, más bien, lo que le interesa plantear, es que una cosa que es en apariencia bella, tendría que depender de una causa llamada *substancia*, que fuese bella en sí misma. Esto, por supuesto, va más allá de un ejercicio de definir al modo en el que lo plantea Geach y, por su parte, correspondería con la implementación de la teoría platónica del conocimiento en la búsqueda del saber de lo Bello, del mismo modo, como se ejemplificó el ascenso intelectual hacia el saber verdadero en el mito de la caverna descrito en el libro VLL de la *República*.

Con lo que hasta este punto hemos analizado, llegar al esclarecimiento de lo que para Platón consiste la acción misma de definir, se ha vuelto nuestra principal prioridad. Para esto, no se debe de olvidar, que el problema que surge con este concepto comienza con la interpretación que enuncia Geach de la falacia socrática cuando se afirma que no se pueden dar ejemplos de lo que es “T” si es que no se sabe lo que es ser “T” en sí mismo. Con esto, habría que decir, que si se pensase que ésta era la intención general que tenía Platón en sus diálogos, resultaría, en primera instancia, errónea la interpretación que se hiciera de este filósofo, ya que en ningún momento es lo que Sócrates busca hacer. Por tal motivo, la acción misma de definir, se vuelve problemática desde el momento en el que se olvida tomar en cuenta que con el hecho de “definir” lo que se quiere conocer, existe un paralelismo entre lo que Geach enuncia y lo que Sócrates propone. Por tal motivo, para poder esclarecer la diferencia que existe entre estas dos propuestas de lo que consiste la acción misma de “definir”, será preciso agregar la aclaración que hace Kahn a este respecto:

“To speak of the logic of definition is slightly anachronistic, since the term “definition” (and still less the term “logic”) is not yet a fixed concept for Plato, as it will be for Aristotle. Plato never uses Aristotle's word for definition (*horismos*); and the term he does occasionally employ for this notion, *horos*, preserves the flavor of its literal meaning “boundary-mark”. What we call “defining” is for Plato “marking the boundaries” or “delimiting”, “*horizesthai*”²⁸.”

²⁸ (“Hablar de la lógica de la definición es ligeramente anacrónico, ya que el término “definición” (y menos aún el término “lógica”) no es todavía un concepto fijo para Platón, como lo será para Aristóteles. Platón nunca utiliza la palabra de Aristóteles para la definición (*horismos*); y el término que sí emplea ocasionalmente para esta noción, *horos*, conserva el sentido de su significado literal “límite-marca”. Lo que llamamos “definir” es para Platón “marcar los límites” o “delimitar”, “*horizesthai*”). (Kahn, Charles H. (2004). *The priority of definition: from Laches to Meno*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (p. 171). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

En esta primera aclaración que realiza Kahn, es posible advertir una distinción entre lo que filósofos como Aristóteles, así como Geach, suelen atribuir al término “definición”. De acuerdo con esto, la principal diferencia de lo que debemos de entender por la acción de *definir* estriba en que Platón no tiene la intención general de buscar un significado literal de lo que es lo Bello en sí mismo. En ningún momento del *Hippias Mayor* se le ve a Sócrates intentar hacer definiciones al modo en el que lo enuncia Geach con la falacia socrática, ni tampoco se le ve a Sócrates aceptando que los ejemplos bellos que enuncia Hippias sean derivados de un concepto general de belleza que se haya establecido al principio del diálogo de manera denotativa. Por este motivo, resulta inquietante el acercamiento al texto desde esta interpretación que enuncia Geach; del mismo modo, en que anteriormente, se mencionó que se suele aseverar que los diálogos socráticos son tomados por algunos lectores como diálogos inconclusos, por no presentar una conclusión tácita y doctrinal al modo en el que otros autores lo han hecho en las cuestiones de sus tratados. Por consiguiente, este tipo de aseveraciones resultan problemáticas al momento de querer comprender la forma del diálogo mismo, por lo que, como dijimos al principio de este apartado, el énfasis en la forma en la que está escrito el discurso, no es, bajo ningún término, de menor relevancia. Tanto la conclusión del diálogo que debe de tomarse por parte del público-auditor acerca del tema abordado, así como la importancia que debe tener la correcta interpretación de lo que Platón se propone hacer con el concepto de “definición”, resultan de gran importancia cuando se busca comprender lo que Sócrates quiere encontrar en las confrontaciones que lleva a cabo con los sofistas. Por esto, resulta conveniente, para la adecuada interpretación de los diálogos socráticos en su lectura, que se tome en consideración lo que Kahn menciona a continuación:

“Although it is irresistibly convenient to speak of “the dialogues of definition,” we need to bear in mind not only that we come upon the concept of definition here *in statu nascendi*, but above all that Plato's focus is not on the linguistic definiens as such but on its objective function in grasping an essence, in saying what-some-thing-is²⁹”.

²⁹ (“Aunque resulta irresistiblemente cómodo hablar de “los diálogos de la definición”, hay que tener en cuenta no sólo que aquí nos encontramos con el concepto de definición *in statu nascendi*, sino, sobre todo, que Platón no se centra en el *definiens* lingüístico como tal, sino en su función objetiva de captar una esencia, de decir lo que-algo-es”). (Kahn, Charles H. (2004). *The priority of definition: from Laches to Meno*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (p. 172). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

En este último punto, se incorpora la intención general que tiene Platón con la acción misma de “definir”. Si bien es cierto, este concepto puede entrañar diferencias al momento de dar una adecuada interpretación a lo que el autor plantea; se debe señalar que, lo que pretende Platón, es solamente apuntar a que debería de haber una substancia que fuese causa de aquello que es meramente en apariencia. Nótese la diferencia que hay entre la enunciación de la falacia socrática que da a conocer Geach al momento de pedir que se realice una interpretación denotativa a la “definición” que plantea Sócrates, de lo que realmente el autor pretende hacer cuando se pregunta por la substancia de lo Bello. Por tal motivo, queda descartada la señalación que se hace al respecto de la presencia de la llamada “falacia socrática” que enuncia Geach. Ahora bien, para poder comprender la diferente interpretación que se realiza con la acción misma de “definir” en los diferentes autores, será conveniente citar lo que Hyland menciona a continuación:

“Socrates’ choice of the word *eidos* is of course pregnant. It gives an indication of what Socrates seeks as an answer, some “connotative” formulation, as we have been calling it, something that points to the “essence” of what beauty is. It also is an instance of the way Plato allows us to see how a reasonably common Greek word will gradually take on a specific, quasi-technical meaning in Plato’s philosophical vocabulary. The use of the word here does not even come close to being “Plato’s early theory of forms,” but it does allow us to see how the notion of “form” begins to be important in the dialogues³⁰”.

De acuerdo con esto, se adquiere un esclarecimiento más acertado del concepto de “definición” que se tiene en Platón, es decir, que bajo el sentido que nos da la caracterización que nos ofrece Hyland, se puede advertir una diferencia con lo que enuncia Geach con la llamada *falacia socrática*. En este caso, se pone de manifiesto que la propuesta de Sócrates era, en primer lugar, buscar una formulación connotativa que permitiera hacer notar que debería de haber una substancia que fuera causa de las múltiples bellezas aparentes, que es,

³⁰ (“La elección de Sócrates de la palabra *eidos* es, por supuesto, *pregnante*. Da una indicación de lo que Sócrates busca como respuesta, alguna formulación “connotativa”, como la hemos estado llamando, algo que apunte a la “esencia” de lo que es la belleza. También es un ejemplo del modo en que Platón nos permite ver cómo una palabra griega, razonablemente común, irá adquiriendo un significado específico, casi técnico, en el vocabulario filosófico de Platón. El uso de la palabra aquí ni siquiera se acerca a ser “la primera teoría de las *formas* de Platón”, pero nos permite ver cómo la noción de “forma” comienza a ser importante en los diálogos”). (Hyland, Drew A. (2008). *The Question of Beauty in The Hippias Major*. En *Plato and the Question of Beauty* (p. 16). Indiana: United States: Indiana University Press).

por supuesto, completamente lo contrario a la formulación denotativa de “definición” que enunciaba Geach; en segundo lugar, Sócrates, en ningún momento, se propone entender a la acción misma de “definir”, del mismo modo en el que otros autores como Aristóteles la entendían, es decir, que en ningún momento se le ve preocupado a Sócrates por saber si, en efecto, es epistemológicamente correcto afirmar que algo es bello cuando no se dispone de la definición denotativa de aquello que es lo Bello en sí mismo; más bien, la intención que tiene Sócrates, es la de señalar la existencia de una substancia que debería de ser causa de lo que es bello en apariencia, es decir, que el autor no está interesado en saber si las palabras coinciden con las cosas, más bien, Sócrates da por hecho, ya de antemano, de acuerdo con su teoría del conocimiento, que debe de haber una correspondencia entre el mundo de las *formas* y el mundo de los objetos sensibles y es, por lo tanto, su única intención que tiene dentro del diálogo, a saber: la de apuntar hacia esa substancia que permitirá que lo que es bello en apariencia pueda mostrarse de este modo por su causa.

Con este último elemento, nos es posible concluir en este apartado que el tratamiento de lo Bello en el *Hippias Mayor*, obedece a dos puntos principales: por una lado, al autor le interesa señalar que debe de tomarse en cuenta una causa para que lo que es bello en apariencia pueda mostrarse y, por tal motivo, la preocupación principal que tiene Sócrates en este diálogo, es la de señalar la necesidad de la existencia de esa substancia para que sea posible la aparición de las múltiples bellezas en el mundo; por otro lado, lo que pretende el autor en el texto, es señalar que el público-auditor debe de llegar, por su propia cuenta, a la conclusión del problema que se plantea desde un inicio en el diálogo. Platón, ya de antemano, de acuerdo con su teoría del conocimiento, exige la correspondencia entre el mundo de las *formas* y el mundo de lo sensible, por este motivo, al lector le corresponderá la labor de identificar que, lo que el autor pretende hacer es: exponer el tema que concierne a lo Bello, tomando como fundamento a su teoría del conocimiento.

Finalmente, debe recordarse que para leer a Platón, no debe de hacerse entendiendo como si el autor nos estuviese dando una respuesta a modo de formulario del problema que trata el diálogo, más bien, que al leer a este autor, se debe de considerar, que el lector, desde el momento en el que empieza a leer el primer diálogo, se vuelve parte de este, así como si se tratase de un tercero que estuviese presenciando en directo a Sócrates, mientras que en

silencio, tuviese que llegar a la conclusión que implícitamente se señala a lo largo de las confrontaciones con los sofistas que Sócrates se va encontrando en su camino.

1.3 La relación de lo bello con la virtud y la ética en Platón.

La problemática principal que Platón identifica en el tratamiento de lo Bello —así como vimos en la primera parte de este capítulo—, no termina con el concepto de *substancia* que hace referencia a la causa del aparecer de las múltiples bellezas en el mundo. Tampoco sería adecuado proponer una visión reduccionista, en donde se diera por hecho, que el objetivo general que se planteaba Platón en sus diálogos estribaba solamente, en el de dar fin a su exposición de aquello en que consiste el ser de lo Bello diferenciando al ser en sí mismo de las apariencias. Sócrates, como sabemos, coloca el fundamento de estos diálogos en su teoría del conocimiento. Teoría que busca ascender intelectualmente al saber de lo inmutable y de lo eterno; partiendo, por supuesto, desde las apariencias, percibidas a través de la sensibilidad —que corresponden con el primer acercamiento que se tiene del mundo, a partir de la *doxa*—, y con miras a dirigirse, mientras se lleva a cabo un diálogo dentro del alma —el cual el autor identifica con el término de *dianoia*³¹—, a un saber que se corresponde con el ser de lo Bello, a la par, de que se identifica con la *episteme*.

Con lo mencionado hasta el momento, podemos comprender, que la intención general de nuestro autor es la de trazar un camino que lleve a la vía del verdadero conocimiento³²; es

³¹ “The activity of the soul which connects actual perceptions to memories in order to establish relations of sameness or otherness between them is what Plato called *dianoia*. He describes it as an internal dialogue of the soul with itself, which can but does not have to be expressed in words”. (“La actividad del alma que conecta las percepciones reales con los recuerdos para establecer relaciones de semejanza o de alteridad entre ellas es lo que Platón llamó *dianoia*. La describe como un diálogo interno del alma consigo misma, que puede pero no tiene por qué expresarse con palabras”). (Delcomminette S. (2003). *Falses Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus*. En *Phronesis*, Vol. 48, N° 3, (p. 222). Leiden: Netherlands: Brill).

³² Al respecto del verdadero conocimiento, Timeo, menciona lo siguiente: “Timeo. —[...] ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el

decir, como también menciona Giménez, con respecto a la diferencia que hay entre la *doxa* y la *episteme*: “[...] mientras que el conocimiento científico es siempre verdadero, una opinión puede resultar verdadera o falsa. Por consiguiente, la opinión se revela como correcta y verdadera tan sólo cuando se adecúa con el “estado de cosas” al que remite³³”. De este modo, resultará imprescindible contar con un tipo de ciencia que esté interesada en este tipo de conocimientos³⁴, para saber, a qué nos referimos cuando son abordados los temas que corresponden con la opinión o, en su caso, aquellos temas que corresponden con la *episteme*.

Lo anterior nos indica que este estudio nos deberá de conducir a plantearnos el hecho de que, del mismo modo con el que Platón sostiene que los saberes pueden resultar ser verdaderos o falsos; también, cuando se es sometido el conocimiento de lo Bello a los rigores de los dos tipos de ciencias a los que nuestro autor hace referencia, es posible diferenciar, si es que, por un lado, se trata de una belleza que se corresponde con la *doxa* o, contrariamente, si es que la belleza de la que se habla se corresponde con el ser en sí mismo, es decir, con la *episteme*. De acuerdo con esto, será necesario abordar la relación que tiene el tratamiento de lo Bello con las varias definiciones que Platón aborda cuando busca resolver lo que pregunta por la causa de las múltiples bellezas en el mundo para, de este modo, encontrar la relación que buscamos esclarecer en este apartado de lo que este tratamiento de lo Bello tiene que ver con la ética. Siguiendo con lo anterior, podrá llevarse a cabo un análisis de las distintas definiciones que se proponen a lo largo del diálogo del *Hippias Mayor*, haciendo posible, de este modo, esclarecer la relación que se tiene con la tercera definición de lo Bello que se propone en este diálogo, a saber, cuando se considera al Bien como consecuencia de lo Bello y; del mismo modo, en su cuarta definición, cuando se considera a lo placentero como consecuencia de esta misma substancia. Veamos entonces, cuáles son estas relaciones.

artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello”). (Platón, *Timeo*, 28a-b).

³³ (Giménez Salinas, José A. (2016). *Creencia, estado afectivo y verdad: placeres de expectativa en el Filebo de Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33. N° 2, (p. 397). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

³⁴ Sócrates distingue dos tipos de conocimientos; a saber: el conocimiento de lo aparente “*doxa*” y el conocimiento de lo inmutable “*episteme*”. De acuerdo con esto, Sócrates, hace alusión a los dos tipos de ciencias que se encargan de lo siguiente: “[...] una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra apunta a lo que ni nace ni perece, sino que siempre es conforme a lo mismo y del mismo modo”. (Platón, *Filebo*, 61e).

De acuerdo con lo enunciado, lo que se quiere formular es lo siguiente: que las definiciones³⁵ que nuestro autor elabora en el tratamiento del *Hippias Mayor*, acerca de lo bello, requieren aún de un análisis adicional en donde se delimite el alcance que tienen las diferentes propuestas planteadas, para de este modo, saber cuál sería la relación existente entre ellas con la ética. Siguiendo con esto, será preciso recordar cuáles fueron aquellas definiciones que se enunciaron en el *Hippias Mayor*:

Para iniciar con la exposición de las definiciones que se presentan en este diálogo, será preciso recordar la primera de ellas, que es la que identifica como causa de las bellezas en el mundo al oro, que es precisamente, la definición en donde se hace por primera vez la distinción entre lo que es Bello en sí mismo de lo que aparenta serlo. Sin embargo, conforme el diálogo avanza, esta definición pierde importancia cuando Sócrates menciona que igualmente, otros materiales, cuando son añadidos a las cosas, como lo es el marfil o el mármol, también pueden hacer que las cosas dispongan de una aparente belleza. Por tal motivo, el oro en sí mismo no podría ser la causa que haga que las cosas se vuelvan bellas, ya que no sería el único material que cuando se añadiera a los objetos los volviera bellos. Por consiguiente, surge la distinción entre substancia y apariencia, ya que al no ser en sí mismo el oro lo que vuelve bellas a las cosas, su belleza deberá de ser entendida como aparente, ya que no puede encontrar la causa de su belleza en sí mismo, sino que necesariamente, su belleza es debida a otra cosa. De otro modo, solamente aquello que tuviera oro añadido o que fuera de oro puro podría presentarse como algo bello, pero esto, en ningún caso, sucede así.

A partir de esta explicación, se apunta hacia la existencia de una substancia que sería por sí misma causa de sí y, además, sería causa de aquello que resultara aparentemente bello en el mundo. Ahora bien, de acuerdo con esta refutación que se hace del oro, se tendrá que llegar a una nueva definición en donde ya no se dé prioridad a la materia, ya que si se siguiera prosiguiendo de este modo, la pregunta que busca resolver: ¿qué es lo Bello?, jamás podría llevarse a término por tratarse lo material de algo que no consigue escapar de lo aparente.

Por tal motivo, se sigue a partir de esta controversia, un ejemplo en donde se menciona a la estatua hecha de oro y de marfil de la diosa Atenea, que es en donde resulta evidente que

³⁵ Recuerde el lector que Sócrates entiende por la acción de “definir”, solamente: el captar la esencia de lo que algo es. Ahora bien, si es que se quiere esclarecer más este tema, consulte el apartado 1.2 de este capítulo.

los materiales con los que fue esculpida no son causa de su belleza —ya que además del oro, está compuesta de marfil y de un bello mármol—, sino que lo que consigue otorgarle ese atributo de belleza, de acuerdo con el diálogo, sería la adecuada utilización de la medida y de la proporción³⁶ con la que el artista elaboró dicha obra de arte. Por este motivo, se tendrá por cierto que, todo lo que sea apropiado y disponga de la correcta medida y proporción para una cosa, será la causa que la haga bella y, por tal motivo, ya no será necesario prestar atención a la naturaleza de la materia que es añadida a un objeto para determinar si eso la hace bella o si es que la hace fea.

A este respecto, Sócrates menciona lo siguiente cuando duda de que el oro en sí mismo sea lo que les otorga la belleza a las cosas:

“Sóc. —[...] cuando yo reconozca que Fidias es buen artista, a continuación él me dirá: «¿Desconocía Fidias esta especie de lo bello de que tú hablas?». «¿En qué te fundas?» —le diré yo. Me contestará: «En que no hizo de oro los ojos de Atenea ni el resto del rostro [...] sino de marfil. [...]»³⁷.

Más adelante, Hippias tendrá que concluir a regañadientes que lo Bello puede encontrarse contenido no solo en un material que resulte con esta característica ante los ojos de los hombres, sino que incluso, materiales nobles como lo es la madera, pueden llegar a compartir este atributo de belleza siempre que sean utilizados adecuadamente para cumplir con sus propósitos. Por tal motivo, se menciona lo siguiente en este diálogo:

“Sóc. —[...] ¿Acaso también el mármol bello es también una cosa bella? ¿Diremos que sí, Hippias?

Hip. —Lo diremos, al menos cuando su uso sea adecuado.

Sóc. —Cuando no es adecuado, ¿es feo? ¿Debo admitirlo, o no?

³⁶ Sócrates menciona lo siguiente al respecto de la medida y de la proporción:

“Sóc. —Que cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga la medida y la proporción natural, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma; pues ésta no llega a ser mezcla, sino un auténtico revoltijo, una verdadera desgracia para aquellos seres que la posean. [...] Resulta, pues, que la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección”. (Platón, *Filebo*, 64e).

³⁷ (Platón, *Hippias Mayor*, 290b).

Hip. —Acepta que es feo cuando no es adecuado³⁸”.

Lo citado anteriormente tiene una gran importancia cuando se trata de esclarecer el camino que llevó a cabo Sócrates para conocer en qué estaba basado lo que es Bello en sí mismo. Ahora bien, lo que nos interesa en este apartado, es entender cómo se da la búsqueda de lo Bello en el sujeto, a saber: en el poder diferenciar lo que es Bello en sí mismo con respecto a lo que resulta serlo en apariencia y, una vez distinguido esto, poder diferenciar cómo es posible relacionar este asunto con la ética. Por este motivo, habrá que señalar la importancia de lo mencionado por Giménez con respecto a estos dos tipos de saberes, es decir: el que corresponde con la *doxa* y el que corresponde con la *episteme*, a fin de esclarecer cuál es la relación de lo Bello con la ética en Platón.

Ahora bien, como se dijo en los párrafos anteriores: el saber que corresponde con la *episteme*, es aquel en donde el verdadero conocimiento no puede nacer ni perecer y, el otro tipo de saber, que corresponde con la *doxa*, es el que consiste con aquello que puede ser tanto verdadero como falso, y que encuentra su origen en la sensibilidad del cuerpo. Además, habría que añadir con respecto a la *doxa*, del mismo modo como mencionó Giménez, que para poder saber si el conocimiento que surge de esta opinión se encamina a lo que es verdadero o, contrariamente, a lo que es falso, tendríamos que atenernos a la correcta interpretación del “estado de cosas” a las que remite el objeto que queremos conocer, para, de este modo, poder determinar su valor de verdad.

Lo que esto quiere decir es, que lo que es bello en apariencia, al tratarse de un saber que encuentra su fundamento en la *doxa*, puede tratarse de un saber en donde, en efecto, el objeto que aparenta ser bello esté relacionada con la substancia que hace que las cosas sean bellas; sin embargo, también podría suceder el caso, en que esta aparente belleza pudiera tratarse de algo que resultase engañoso y, que por ningún motivo —aunque su apariencia lo sugiriese—, pudiese encontrar relación alguna con lo que es Bello en sí mismo³⁹. Ahora bien, lo que nos

³⁸ (Platón, *Hippias Mayor*, 290c).

³⁹ “Appearance is essentially different from mere perception, since it supposes that the perception is “mixed”, that is to say structured by a *doxa*. This *doxa* corresponds to the application of a concept to the perception, which makes it appear “qua” this or that. This “qua” is not contained in mere perception; rather, it originates in the activity of the subject to whom it appears, namely in his *doxa*: it is because I consider it “qua” this or that that it appears to me “qua” this or that. Hence if this *doxa* varies, the appearance varies too: for example, what appeared to me “qua” a statue now appears to me “qua” a man. Even if my perception is identical

compete ahora, es saber si las definiciones que se proponen en el diálogo del *Hippias Mayor* pueden encontrar alguna objeción a las relaciones que proponen y, si es que las tuvieran, tendríamos que resolver si lo que se propone consigue emparentarse adecuadamente con lo que es lo Bello en sí mismo, o no.

Siguiendo con nuestro argumento anterior, será conveniente continuar con el análisis de las diferentes definiciones que se proponen a lo largo de este diálogo. De acuerdo con esto, habría que enunciar, que la segunda definición emitida en el diálogo del *Hippias Mayor* afirma que todo lo que es útil es bello⁴⁰. Para esto, desde un inicio, Sócrates distingue que la belleza se refiere, exclusivamente, a aquello que es útil para los buenos fines. Además, esta definición encontrará su importancia, en que adquiere un carácter relacional, es decir, que permitirá enlazar la primera definición —en donde se concluyó que lo Bello debería de ser aquello que sea adecuado para el objeto—, con la cuestión de que ahora se deberá de añadir la condición de que será necesaria la presencia de lo provechoso en el uso adecuado del objeto para que pueda decirse que es bello.

De acuerdo con lo anterior, habría que mencionar a la tercera definición, que es en donde se dice que lo Bello es aquello que resulta ser beneficioso, aunque, del mismo modo que como sucedió con las definiciones anteriores, la idea de que lo Bello sea la causa del Bien, no podrá encontrar sustento alguno para mantenerse en pie, ya que Sócrates, aunque acierta cuando dice que la causa y el efecto no son lo mismo —ya que si se confundiera la causa con su efecto, no podría tener lógica lo que se argumenta— sería, no solamente errónea esta afirmación, sino que también, sería vergonzoso si es que se aceptara —ya que por ningún

in both cases, the way it appears to me is different, for appearance involves *doxa* as a constitutive component”. (“La “apariencia” es esencialmente diferente de la mera percepción, ya que supone que la percepción está “mezclada”, es decir, estructurada por una *doxa*. Esta *doxa* corresponde a la aplicación de un concepto a la percepción, que la hace aparecer “qua” esto o aquello. Este “qua” no está contenido en la mera percepción, sino que se origina en la actividad del sujeto al que se le aparece, a saber, en su *doxa*: es porque lo considero “qua” esto o aquello que se me aparece “qua” esto o aquello. Por lo tanto, si esta *doxa* varía, la apariencia también varía: por ejemplo, lo que me parecía “qua” una estatua ahora me parece “qua” un hombre. Aunque mi percepción sea idéntica en ambos casos, la forma en que me aparece es diferente, pues la apariencia implica la *doxa* como componente constitutivo”). (Delcomminette S. (2003). *Falses Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus*. En *Phronesis*, Vol. 48, N° 3, (p. 223). Leiden: Netherlands: Brill).

⁴⁰ A este respecto, se menciona lo siguiente:

Sóc. — “[...] llamamos bellas a todas estas cosas por la misma razón, porque consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil, con respecto a qué es útil y cuándo es útil; lo inútil para todo esto lo llamamos feo [...]”. (Platón, *Hippias Mayor*, 295d-e).

lado podría argumentarse y explicarse—, que lo Bello es la causa del Bien. A este respecto, y a fin de esclarecer lo anterior, podemos mencionar lo siguiente:

“Sóc. —Por consiguiente, si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello. Por esto, según parece, deseamos la inteligencia y todas las otras cosas bellas, porque la obra de ellas y lo que de ellas nace, el bien, es deseable; es probable que, de lo que deducimos, lo bello sea en cierto modo padre del bien”.⁴¹

Ahora bien, en este caso, lo único que se podría afirmar con seguridad, sin temor a caer en el error, sería que: solamente, lo que es causa de las múltiples bellezas que se presentan en el mundo sensible es lo Bello, pero de ahí, que se afirme también, que lo Bello sea también causa del Bien, se sigue, que no tiene ningún sustento lo que se propone, ya que se confunde la causa con el efecto.

Por tal motivo, Sócrates descarta esta definición mencionando lo siguiente:

“Sóc. —¿Y también es verdad que el padre no es hijo ni el hijo, padre?

Hip. —Verdad, sin duda.

Sóc. —Tampoco la causa es el efecto, ni el efecto es la causa.”⁴²

Esto que se menciona con respecto a la diferencia entre causa y efecto será elemental tomarlo en cuenta en la cuarta definición, que es en donde se afirmará, que lo Bello es un placer que se produce a través del oído y de la vista juntos⁴³. Ahora bien, habría que mencionar, antes de proceder con el análisis de lo que esta definición plantea, que a partir de aquí, será desde donde se enlazará la cuestión de lo Bello con el tratamiento de la ética en

⁴¹ (Platón, *Hippias Mayor*, 297b).

⁴² (Platón, *Hippias Mayor*, 297b-c).

⁴³ Al final del diálogo se llega a la conclusión de que solamente el placer que resulta de la unión de la vista y del oído puede ser bello, por lo siguiente:

“Sóc. —«Repetidlo —dirá nuestro hombre— desde el principio, puesto que perdisteis el camino. ¿Qué decís que es lo bello propio de estos dos placeres, aquello por lo que, dándoles preferencia sobre los otros placeres, les disteis el nombre de bellos?» Me parece, Hippias, que es necesario decir que porque éstos son los placeres más inofensivos y los mejores, tanto los dos conjuntamente como cada uno de ellos. ¿Tienes tú alguna otra cosa que decir por la que sean superiores a los otros?

Hip. —Nada; realmente son los mejores.

Sóc. —«Luego —dirá él— decís que lo bello es un placer provechoso» «Así parece» —diré yo. [...]”.
(Platón, *Hippias Mayor*, 303d-e).

Platón. Para ello, será necesario diferenciar en primer lugar dos cosas: la primera, es que lo que es Bello en sí mismo, solamente puede ser causa de las cosas que son bellas y nada más; de este modo, si se formula que hay cosas provechosas, buenas y placenteras que se presentan en un mismo objeto; estas, de ningún modo, deberán de relacionar su causa con una que no les corresponda.

En segundo lugar, se tendría que mencionar, con respecto a los placeres —ya que se ha dicho que la belleza es un placer producido específicamente por el oído y por la vista juntos—, que no todos pueden ser buenos, haciendo que, como consecuencia, otros pueden resultar ser malos para el alma⁴⁴. De acuerdo con lo anterior, aquellos placeres que no procurasen el bien para el alma, resultarían ser falsos, ya que estarían engañando al sujeto, haciéndole creer, que lo que siente es provechoso para sí mismo.

Ahora bien, el tratamiento de los placeres constituye el enlace por medio del cual Platón hilará el tratamiento de lo Bello con el de su ética. De acuerdo con esto, habría que tener en cuenta que, del mismo modo en que lo Bello puede ser causa de las múltiples bellezas que se presentan en el mundo, los diferentes placeres que se presentan en lo sensible, solamente podrían ser efecto de lo que para nuestro autor sería lo Placentero en sí mismo. Por este motivo, se concluye que tanto lo que es bello, como aquello que es placentero, vendrían siendo dos cosas distintas que se tendrían que remitir a diferentes causas, pero que en algunos casos, podría existir la posibilidad de que estos dos atributos se encontrasen contenidos en un mismo objeto, remitiéndose, por supuesto, cada uno, a su respectiva causa.

Ahora bien, de acuerdo con lo que hasta ahora se ha enunciado, habría que mencionar que a partir del tratamiento de los placeres —que son los que encuentran una correspondencia con la virtud, por estar relacionados con lo que es bueno, así como lo que es nocivo para el alma—, será posible enlazar la cuestión de lo Bello con la virtud y, de este modo, poder encaminarnos hacia el tratamiento del amor erótico en Platón.

⁴⁴ Con respecto a las diferencias que existen dentro de un conjunto y, haciendo alusión a los diferentes tipos de placeres, Sócrates menciona lo siguiente:

“Sóc. —[...] Desde el punto de vista del género, el conjunto es una unidad, pero en cuanto a la relación de sus elementos entre sí, algunos son completamente opuestos a otros, y resulta que otros difieren en infinidad de matices y podemos encontrar otros muchos casos así. [...]”. (Platón, *Filebo*, 12e-13a).

Recuérdese que, como fue mencionado en el primer apartado de este capítulo, el amor erótico es lo que permite un ascenso intelectual en el proceso del conocimiento, ya que inicia su recorrido a partir del deseo que tiene de poseer la belleza de los cuerpos bellos, haciendo, por este motivo, que esta búsqueda inicie a través de lo sensible, mientras dirige su vista hacia la substancia que es causa de las múltiples bellezas en el mundo y que se corresponde con el saber de la *episteme*.

Tenga en cuenta el lector, que para Platón, el mundo sensible se relaciona con el saber de la *doxa*, es decir, con aquello que resulta ser aparente. De acuerdo con esto y, siguiendo con el argumento mencionado al principio de este apartado que habla acerca de la naturaleza de la *doxa*, es posible decir, que puede darse el caso en el que puedan encontrarse apariencias que realmente estén relacionadas con el conocimiento que compete con la *episteme* y, que, de acuerdo con la teoría platónica del conocimiento⁴⁵, sea posible ascender a partir de ellas hacia la substancia de lo que es Bello en sí mismo, tomando como origen a lo sensible; o,

⁴⁵ “Now as is well known, the final refutation of the identity between knowledge and perception in the Theaetetus consists in the demonstration of the impossibility for any perception to be either true or false, since perception cannot get at being, and, therefore, at truth. The only power which can get at being is *dianoia*, and therefore only *doxa*, which corresponds to the act by which *dianoia* expresses itself, can be either true or false (cf. 184 b3-187 a9). One can also read this passage as a refutation of the identity between perception and appearance (*φαινεται, φαντασια*) assumed at the very beginning of the discussion (cf. 152 b12-c2), which announces the definition of appearance as “a mixture of perception and *doxa*” that can be found in the *Sophist* (264 b2): if appearance, unlike perception, can be false, it is precisely because it cannot be reduced to perception, but includes *doxa* as a constitutive component which introduces the possibility of error”. (“Ahora bien, como es sabido, la refutación final de la identidad entre conocimiento y percepción en el Teeteto consiste en la demostración de la imposibilidad de que cualquier percepción sea verdadera o falsa, ya que la percepción no puede llegar al ser y, por lo tanto, a la verdad. El único poder que puede llegar al ser es la *dianoia*, y por lo tanto sólo la *doxa*, que corresponde al acto por el que se expresa la *dianoia*, puede ser verdadera o falsa (cf. 184 b3-187 a9). También se puede leer este pasaje como una refutación de la identidad entre percepción y apariencia (*φαινεται, φαντασια*) asumida desde el principio de la discusión (cf. 152 b12-c2), que anuncia la definición de apariencia como “mezcla de percepción y *doxa*” que se encuentra en el *Sofista* (264 b2): si la apariencia, a diferencia de la percepción, puede ser falsa, es precisamente porque no puede reducirse a la percepción, sino que incluye a la *doxa* como componente constitutivo que introduce la posibilidad de error”). (Delcomminette S. (2003). *Falses Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus*”, En *Phronesis*, Vol. 48, N° 3, (p. 220). Leiden: Netherlands: Brill).

contrariamente a esto, que sean apariencias que resulten engañosas y, que como consecuencia de este engaño, esta búsqueda errada del conocimiento lleve a la corrupción del alma.

Ahora bien, con la explicación de este punto, tenemos entonces, que en el razonamiento de los placeres⁴⁶ y en el discernimiento de lo que resulta ser bello, o de lo que aparentemente resulta serlo cuando excita a nuestros sentidos, es en donde se encuentra el origen del conocimiento⁴⁷. Siguiendo con lo anterior, Platón cuestiona si es que todos los placeres están emparentados con la *episteme*, o si es que algunos, en su aparente placer, son falsos⁴⁸, pero, como ya habrá comprendido el lector, una vez que se explicitó que el conocimiento que se fundamenta en la *doxa* puede dirigirse por dos vertientes, a saber: en aquella que se encamina hacia lo Bello, lo Bueno y a lo verdaderamente placentero y, de manera contraria, podría darse el caso en el que la *doxa*, se pueda encontrar con un conocimiento engañoso que corrompa y pierda al alma mientras le muestra en su camino tormento y desdichas. Por este motivo, es posible sacar una hipótesis que enlace a la búsqueda de lo Bello y a la ética en Platón. Esto se resuelve, cuando se toma en cuenta que lo Bello se conoce, en primera instancia, a través de los sentidos y, que por medio de la educación de estos, es como resulta posible diferenciar entre las bellezas y los placeres que son buenos para el alma, de aquellos que no lo son. De acuerdo con esto, la prudencia y la mesura son, por lo tanto, el eje central para que la búsqueda de lo Bello pueda encaminarse por el camino de la *episteme* y no, como contrariamente se quisiera, desemboque en el camino de la falsa opinión.

⁴⁶ Lo que sugiere Giménez, es una comprensión del placer como una actitud proposicional: “A su vez, la consideración moral revela que las expectativas dependen de la valoración que el sujeto tiene del futuro a partir de su conocimiento sobre sus propias posibilidades y necesidades.

Este uso no significa que Platón confunda estos criterios de verdad. Por una parte, la jerarquización ontológica de los placeres sirve como “criterio” para la determinación de expectativas verdaderas en el orden epistemológico, es decir, en la correspondencia entre lo esperado y la realidad”. (Giménez Salinas, José A. (2016). *Creencia, estado afectivo y verdad: placeres de expectativa en el Filebo de Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33. N° 2, (p. 412). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

⁴⁷ El conocimiento “no radica en nuestras impresiones, sino más bien en el razonamiento que hacemos acerca de estas”. (Platón, *Teeteto*, 186d).

⁴⁸ “La discusión sobre la posibilidad de los placeres falsos y verdaderos se funda, de este modo, en una comprensión del placer como actitud proposicional dirigida intencionalmente a realidades que podrían ser o no ser”. (Giménez Salinas, José A. (2016). *Creencia, estado afectivo y verdad: placeres de expectativa en el Filebo de Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33. Núm. 2, (p. 402). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

Con lo anterior, se resuelve que la relación que tiene el tratamiento de lo Bello con el de la ética en Platón corresponde con lo siguiente, a saber: que no todo lo que aparenta ser bello ni todo lo que aparenta ser placentero son, en realidad, cosas verdaderamente bellas y verdaderamente placenteras, más bien, que solamente podremos afirmar que algunas apariencias, tanto las que corresponden con las múltiples bellezas que aparecen en el mundo como las que corresponden con los múltiples placeres que pueden producirse por ciertas cosas, pueden llegar a tener relación con la *episteme*.

Ahora bien, esto nos permitirá encaminar nuestra investigación a la siguiente pregunta, a saber: ¿cuál es la relación que existe entre lo Bello, la virtud y el verdadero conocimiento al cual se accede por medio del amor erótico en Platón? Pues bien, resolver esta pregunta, radica en distinguir que estas tres cosas comparten un mismo fin común, es decir: el de llevar al sujeto al conocimiento de sí mismo⁴⁹.

Para comprender lo que se acaba de formular, habría que recordar lo que se mencionó a lo largo de este apartado: en primer lugar, si bien es cierto que cosas distintas no pueden encontrar una causa común, es decir, que lo que es bueno y lo que es placentero no pueden ser efectos de lo Bello, para Platón, esto no supone que algo que posea una verdadera belleza no pueda ser a la vez bueno y placentero para el alma. Ahora bien, lo que distingue nuestro autor, es que no todo lo que resulta ser placentero, podrá decirse que es bueno, así como ya se concluyó con anterioridad, que lo Bello no es, de ningún modo, el padre del Bien. De este modo, lo que en este caso podrá concluirse, es que habrá algunas cosas que con su verdadera belleza nos permitirán ascender a un conocimiento que resultará provechoso para el alma, puesto que no la engañarán ni la corromperán presentándole placeres falsos que la lleven a su propia destrucción, sino que la guiarán de vuelta a su morada⁵⁰, ascendiendo

⁴⁹ El conocimiento de uno mismo consiste, entre otras cosas, en el saber reconocer nuestra propia ignorancia, es decir, en reconocer nuestros propios límites para, de este modo, poder ascender al conocimiento de lo que es Bello en sí mismo, diferenciando en cada caso, a la falsa *doxa* de la *episteme*. De este modo, el alma, a través del discernimiento del verdadero conocimiento con respecto de aquel que es falso, podrá encontrar su camino a casa y, de este modo, encaminarse hacia aquello que es y no fenece.

Con respecto a esto, puede citarse lo siguiente en relación con lo que concierne a la propia ignorancia:

“Sóc. —[...] Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saberlo”. (Platón, *Apología*, 21d).

⁵⁰ Consúltese para una mayor aclaración del tema de lo que respecta con la morada del alma, el mito del carro alado en: (Platón. (1988). *Fedro*. Madrid: España: Gredos).

intelectualmente a través de la intercesión de Eros hacia el conocimiento de lo verdadero, de lo bello y de lo inmutable.

Por último, habría que mencionar, que lo que corresponde con el tratamiento del amor erótico se verá en el siguiente capítulo; por ahora, queda resuelto lo que se proponía hacer en esta investigación con respecto al tratamiento de lo Bello y a su relación con la idea del Bien. Por este motivo y no habiendo nada más que agregar, sigamos adelante.

CAPÍTULO 2

El amor erótico como vía intelectual para ascender a la contemplación de lo Bello en sí mismo.

Lo que sigue en la presente tesis, concierne al hecho de responder al tratamiento del concepto del amor erótico en Platón, en cuanto es una vía intelectual para ascender a la contemplación de lo Bello. Para ello, se tiene que entender, que cuando nos referimos al concepto del amor erótico platónico, estamos haciendo alusión a aquel amor que tiene como finalidad el conducir al sujeto al conocimiento de sí mismo⁵¹. De acuerdo con esto, el discurso de Diótima en el *Banquete*, hace bien al mencionar la importancia que tiene el amor erótico en la educación de los jóvenes, ya que permite reconocer en las bellezas del mundo —desde las más evidentes, que son aquellas que son relativas a los cuerpos, hasta las más ocultas al ojo humano, que son aquellas identificadas con las virtudes del alma—, el camino que permite resolver la cuestión más importante que tiene el sujeto en el mundo griego, es decir, responder a la pregunta: ¿quién soy?

De acuerdo con lo anterior, es posible establecer una relación entre ética y estética en Platón, cuando nuestro filósofo, hace referencia al ascenso intelectual que se efectúa en la búsqueda de lo Bello, ya sea que se parta de los objetos sensibles, que son reconocidos a través de los sentidos, para continuar dirigiendo nuestra atención a la belleza del alma, que, de acuerdo con Platón, se identifica con la práctica de las virtudes. Ahora bien, para llevar a término el tratamiento del amor erótico entendido como un intermediario entre la ignorancia y la sabiduría⁵², será necesario establecer el orden en el cual se desarrollará este capítulo: por

⁵¹ “El amor podría interpretarse entonces, como un motor hacia la verdad, un intermediario que desaparece una vez se llega a la contemplación de las Ideas; de este modo, el amor sería un deseo que desaparece en el mismo momento en que se consigue lo deseado”. (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 10). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

⁵² “Eros es en todos los aspectos un intermediario entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo sabio y lo loco, y es también intermediario entre los mortales y los inmortales. [...] Como estado intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, Platón menciona de nuevo la verdadera *doxa* (creencia, juicio o suposición), que

un lado, se buscará aclarar en qué consiste la naturaleza de Eros y cuál es su relación con la búsqueda de lo Bello, por otro lado, se analizará la parte que atañe a la naturaleza del deseo y a la razón que tiene Eros para engendrar en las múltiples bellezas del mundo, así como de querer mantener los bienes que ya posee y, finalmente, se analizará y se buscará comprender el modo en el que los diferentes tipos de amor erótico que se presentan en el *Banquete* pueden permitir el ascenso intelectual hacia la búsqueda de lo Bello en sí mismo, a la par, que se da paso a la posibilidad de examinarse a uno mismo.

2.1 ¿En qué consiste la naturaleza de Eros y cuál es su relación con lo Bello?

Para probar la relación que tiene lo Bello con el concepto de amor erótico como intermediario en el conocimiento de las cosas del mundo, se tendrá que recordar el modo en el cual se entendió el tratamiento que Platón realizó de lo Bello. Siendo así, y para poder adentrarnos en este tema, será necesario hacer dos señalamientos que resultarán provechosos para esta tesis: por un lado, se podrá recordar, de acuerdo a lo que se mencionó en el capítulo anterior, que Sócrates no pretende demostrar, a través de una definición denotativa, aquello en lo que consiste el ser Bello, más bien, lo que le interesa, es apuntar —por medio de un ascenso intelectual, y de acuerdo con su teoría del conocimiento— hacia una substancia definida en sí misma encargada de la aparición de las múltiples bellezas en el mundo. Por otro lado, resulta provechoso mencionar para guiar esta tesis, que de acuerdo con la teoría del conocimiento que Platón propone, resulta imposible aprehender en sí misma a la totalidad de la substancia de lo Bello; por lo tanto, se vuelve necesaria la aparición de un intermediario que permita que la razón pueda ascender intelectualmente, a través del reconocimiento de las múltiples bellezas, como las del cuerpo y las del alma, hacia la contemplación de lo que es

todavía, como en el *Menón*, «choca con la realidad», aunque, a diferencia del conocimiento, «no puede dar una explicación»”. (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 372). Madrid: España: Gredos).

Bello en sí mismo. Por este motivo, es menester examinar la naturaleza de nuestro intermediario para comprender cómo es que se da el ascenso al cual hacemos referencia.

El amor erótico, tiende su fin al conocimiento de uno mismo, identificándose, finalmente, como un intermediario entre la sabiduría y la ignorancia. Por este motivo, se debe de resolver, en primer lugar, la cuestión que atañe al posicionamiento de Eros entre lo que desea; es decir, la sabiduría, de lo que está falto de ella; es decir, la ignorancia. Para esto, habría que tomar en cuenta dos cosas que Sócrates menciona:

“The first point that Socrates sets forth with Agathon is that love is always love of something. [...] The second point to be established is that love is of something that it lacks. [...] eros is always a manifestation of our lack, our incompleteness as split beings. [...] Whatever object love loves, it both desires and loves. But it desires and loves it when it does not have it.⁵³”

Vemos, por un lado, que la naturaleza de nuestro intermediario expresa un deseo de amar algo que no posee. Del mismo modo, en cuanto a lo que respecta en la búsqueda de lo Bello, vemos que esta se inicia por el deseo de llenar la carencia de esa belleza que se carece. Ahora bien, en cuanto a la naturaleza del deseo que desea lo que no posee, habría que mencionar, a modo de aclaración, que hasta el siguiente apartado trataremos dicha cuestión, es decir, la que concierne a la naturaleza del deseo; por el momento, nos limitaremos a analizar la naturaleza de Eros en cuanto intermediario en la búsqueda del conocimiento.

De acuerdo con esto, la exposición del discurso de Diótima en el *Banquete* de Platón será el eje central que nos permitirá conocer a fondo la naturaleza de Eros. Por tal motivo, será conveniente añadir la conclusión que Landázuri deduce a partir de esta participación que trata acerca de la naturaleza del amor erótico:

“La exposición de Diótima posee una clara carga dramática ascendente. En primer lugar, hay que purificar la noción de amor, entendiendo que es un deseo y, por lo tanto, un intermediario, algo entre la plenitud y la pobreza, porque sólo se puede desear aquello de lo que se está falto.

⁵³ (“El primer punto que Sócrates expone con Agatón es que el amor es siempre amor de algo. [...] El segundo punto a establecer es que el amor es de algo que le falta. [...] eros es siempre una manifestación de nuestra carencia, de nuestra incompletitud como seres escindidos. [...] Cualquier objeto que el amor ama, lo desea y lo ama. Pero lo desea y lo ama cuando no lo tiene”). (Hyland, Drew A. (2008). *The Question of Beauty in the Symposium*. En *Plato and the Question of Beauty*, (pp. 43-44). Indiana: United States: Indiana University Press).

Por eso mismo, el amor, siendo deseo de belleza y bien, no puede ser en sí mismo considerado ni bello ni bueno⁵⁴”.

Ahora bien, cuando se habla del deseo de belleza y de bien, se tendrá que aclarar que lo deseado es suscitado por algo que ya se conoce⁵⁵. En este sentido, resultará necesario aclarar, que aunque ya se haya tenido contacto con aquello que se desea poseer, no podrá decirse que se trate de una belleza o de un bien que pueda mantenerse en todo momento, puesto que si así fuera, el deseo de poseer ese algo que se carece, terminaría una vez que se diera la posesión de lo deseado; sin embargo, dicha posesión, solamente le trae al sujeto la necesidad de desear constantemente algo que identifica como bello y bueno para sí, ya que lo deseado no puede aprehenderse y mantenerse en posesión del sujeto en su totalidad y en todo momento⁵⁶.

Con estas anotaciones tenemos ya un cuadro panorámico de las ideas que Platón tenía al respecto del concepto del amor erótico. Con respecto a este concepto, lo que más importa, es la característica de que la naturaleza de Eros mantiene la tendencia de desear sin cesar a lo amado, es decir, lo que no se posee, del mismo modo, que desea mantener en el futuro los bienes que ya posee. De acuerdo con esto, se puede afirmar, que el vínculo establecido por Eros entre la ignorancia y la sabiduría mantiene una condición de inalcanzable búsqueda de lo amado, ya que los bienes, al ser adquiridos, no garantizan su eterna posesión, aunque lo Bello y lo Bueno sean el fin que el sujeto quiere para sí mismo, en cuanto quiere lograr conocerse a sí mismo. Sin embargo, lo que podemos decir, es que el amor erótico puede

⁵⁴ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017) *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 5). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

⁵⁵ “¿Cómo se puede ansiar llegar a la belleza en sí cuando no se conoce de manera explícita? Porque esa belleza está presente en las bellezas particulares, que son las que despiertan el deseo hacia la contemplación de lo verdaderamente valioso. El camino del amor se presenta como ascenso hacia la contemplación pura de la belleza en sí misma, un camino arduo que supone un ejercicio ascético y cognoscitivo. A medida que se asciende en los niveles de belleza, el amor será mejor y más profundo, puesto que las bellezas que se contemplan son cada vez más perfectas, hasta que al final, descubrirá de repente la belleza en sí”. (*Ibid.* p. 13).

⁵⁶ A este respecto, Sócrates, alude también al deseo de mantener en el futuro los bienes que ya se poseen, ya que no es posible mantenerlos en todo momento: “¿Y amar aquello que aún no está a disposición de uno ni se posee no es precisamente esto, es decir, que uno tenga también en el futuro la conservación y el mantenimiento de estas cualidades?”. (Platón, *Banquete*, 200d).

purificarse y puede desear *objetos* que garanticen, de un mejor modo, su posesión a futuro. A este respecto, Landázuri menciona lo siguiente:

“El amor se transforma a medida que el ser humano se purifica: se desea poseer siempre el bien y la belleza, y a través de la “elevación de la mirada” se descubre poco a poco que el bien y la belleza particular son tibias manifestaciones de algo más excelso e inmutable⁵⁷”.

Vemos, por un lado, que el amor se encamina hacia el encuentro de lo mejor que hay para uno mismo, y que esa búsqueda, de acuerdo con Platón, se fundamenta en un orden jerárquico que permite encontrar bellezas más excelsas a medida que el sujeto dirige, con mayor agudeza, su mirada hacia lo eterno e inmutable; por otro lado, se hace manifiesto que los bienes que una vez son alcanzados, no garantizan la mantención de los mismos, ya que al amor —como se ha visto—, aunque también le interesa mantenerlos en el futuro; debido a su propia naturaleza⁵⁸, le resulta imposible garantizar la conservación de los mismos, por lo tanto, la búsqueda de uno mismo se vuelve difícil de consumir. A este respecto, se tendrá que añadir, que al igual que ocurría con la búsqueda de lo Bello, cuando se advertía que había bellezas que solamente resultaban serlo en apariencia, del mismo modo, la búsqueda de los mayores bienes a través del amor, se vuelve ardua cuando aquello que consideramos un bien resulta no ser lo mejor, o incluso, cuando el bien que se nos presenta en apariencia, no participa en manera alguna de la idea de Bien, aunque aparentemente parezca hacerlo. Así, tenemos la siguiente conclusión, bajo la interpretación platónica del amor, que Eros, aunque se presente como el medio por el cual el conocimiento de las cosas bellas y de los bienes se

⁵⁷ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017) *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 6). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

⁵⁸ Al respecto de la naturaleza de Eros, léase lo siguiente: “Diótima. —[...] Siendo hijo, pues, de Poros y Penia, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de la vida, un formidable mago, hechicero y sofista. [...] Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es bello, ni bueno, ni inteligente se cree a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”. (Platón, *Banquete*, 203c-204a).

hace posible, resulta ser un camino arduo, en donde el amor no garantiza la posesión de los mayores bienes, y mucho menos, que los bienes que se han llegado a conocer sean, por lo tanto, verdaderos.

Esto nos lleva a plantearnos una cosa más, a saber: que si el amor no es ni bello ni bueno en sí mismo y, aunque manifieste su deseo de buscar estas cosas, pueda llegar a verse engañado por la apariencia de lo que encuentra, confundiéndolo, finalmente, por algo que no sea ni bello ni bueno, se permitirá hacer la hipótesis, de que Eros no siempre lleva al sujeto al conocimiento de sí mismo, por supuesto, cuando no se ha enseñado al individuo, en primera instancia, a amar bellamente.

A este respecto, Landázuri menciona lo siguiente:

“El amor es bueno y noble cuando aspira a lo bueno y noble en sí, mientras que si se queda en el impulso hacia las bellezas corporales y sensibles arrastra al hombre a una vida infeliz. [...] El amor parece ser una fuerza irracional, aunque pueda aspirar a lo inteligible. Pero, ante todo, el amor para Platón no es un deseo puntual y concreto como pueden ser los deseos sensibles. El amor es un deseo profundo de inmortalidad, de bien, de belleza: el amor es el anhelo de perfección interior y exterior, de felicidad⁵⁹”.

Visto con más detalle, es posible deducir del párrafo anterior, que existen diferentes formas de amar, del tal modo, que existen algunas que permiten el perfeccionamiento de la persona, así como hay otras que llevan al sujeto a una vida infeliz, que resulta cuando el individuo confunde los bienes con los males, haciendo, de tal modo, que empeñe su vida para destruirse a sí mismo.

Lo anterior, lleva a plantearse la necesidad de aprender a amar como ya se pedía que se hiciera en el discurso de Diótima, así como de aprender a discernir lo aparente de lo verdaderamente provechoso. El amor, por lo tanto, solamente realiza la función de ser un intermediario, para que quien quiera buscarse a sí mismo pueda hacerlo, sin embargo, al estar el amor carente de las características a las cuales tiende su mejor búsqueda, es decir, de lo Bello y del Bien, no garantiza, por lo tanto, que quien ame no pueda evitar perderse en sus

⁵⁹ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017) *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 7). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

deseos cuando inicia a buscarse, mientras pretende saber, aunque no lo sepa, cómo es en realidad amar bellamente⁶⁰.

Con este último elemento, nos es posible apreciar que el tratamiento de Eros, de acuerdo con lo que concierne a su naturaleza, hace resaltar la necesidad de una educación en donde el sujeto aprenda a discernir el verdadero conocimiento de aquel que resulta aparente. De acuerdo con esto, la importancia de la formación del individuo en su capacidad para encaminarse bellamente por el ascenso intelectual de lo Bello en el mundo, se vuelve la condición primaria para que la vía del amor erótico permita el ascenso intelectual al conocimiento de uno mismo, y no, contrariamente al fin que se busca, se convierta en una fuerza que arrastre al individuo a ser prisionero de su propia desmesura, convirtiendo, de este modo, al amor, en una fuerza que en lugar de permitir que el sujeto se conozca a sí mismo, se aparte de sí, haciéndole obrar ciegamente, sin razón, sin discernimiento y siendo impulsado por sus deseos más banales e insensatos, para finalmente, condenarle a impulsar todos los males que llegó a confundir con la verdadera belleza y con el verdadero bien, mientras destruye a cada paso, toda posibilidad de encontrarse.

⁶⁰ “Socrates will argue that the nature of eros is, in fact, intermediate between a state of lack and resource, and it is a dynamic interaction between the two sides of its nature that issues in the productive effects previously claimed for eros.

Socrates will also claim (in partial agreement with Agathon) that eros by nature pursues the beautiful and good things it lacks. This account of eros’ nature explains, in part, how eros can work for our benefit: eros can work for our good because it is its very nature to aspire towards the good and the beautiful. The ‘vulgar eros’ that concerned Pausanias is not a proper expression of eros’ nature. Since, according to this account, it is eros’ nature to strive towards the good, for eros to find its proper expression one needs to ensure that it is able to identify correctly the good it seeks. [...] Socrates argues that eros is cognitively informed and thereby explains how it is amenable to education and redirection towards truly productive ends. Further, eros is not just amenable to philosophical education, but best expressed in such activity”. (“Sócrates argumentará que la naturaleza de Eros es, de hecho, intermedia entre un estado de carencia y de recurso, y que es una interacción dinámica entre los dos lados de su naturaleza lo que da lugar a los efectos productivos anteriormente reivindicados para Eros.

Sócrates afirmará también (en acuerdo parcial con Agatón) que Eros persigue por naturaleza las cosas bellas y buenas de las que carece. Este relato de la naturaleza de Eros explica, en parte, cómo Eros puede obrar en nuestro beneficio: Eros puede obrar en nuestro bien porque es su propia naturaleza aspirar a lo bueno y a lo bello. El “Eros vulgar”, que preocupa a Pausanias, no es una expresión propia de la naturaleza de Eros. Puesto que, según este relato, la naturaleza de Eros es aspirar al bien, sin embargo, para que Eros encuentre su expresión adecuada, hay que asegurarse de que es capaz de identificar correctamente el bien que busca. [...] Sócrates sostiene que Eros está informado cognitivamente y, explica así, cómo es susceptible de ser educado y reorientado hacia fines verdaderamente productivos. Además, Eros no sólo es susceptible de educación filosófica, sino que se expresa mejor en esta actividad”). (Sheffield, Frisbee. (2006). *Socrates’ Speech: The Nature of Eros*. En *Plato’s Symposium: The Ethics of Desire*, (pp. 40-41). New York: U.S.A: Oxford University Press).

Estas líneas son de gran valor, pues en ellas, no sólo se encuentra sintéticamente planteada la idea general que guía la interpretación y la conexión que se establece entre el tratamiento que Platón realiza del amor erótico y su relación con la búsqueda de lo Bello, sino que también permiten introducir la cuestión que atañe al modo en el que se da el ascenso intelectual al cual hemos hecho mención.

Ahora bien, habría que introducir la cuestión que pregunta por lo siguiente: ¿debemos de entender al ascenso hacia la contemplación de lo Bello como una escalera en la que se abandonan los estadios anteriores una vez que ya se han caminado haciendo que el amor erótico sólo aspire a contemplar a lo Bello en sí mismo y nada más?

Esta pregunta, no solo supone un modo de interpretación del amor erótico, sino que también, supone un modo de acción en el que se tiene que tomar en cuenta el dinamismo que se puede esperar en el acto de amar. Si bien es cierto, que a Platón le interesa llegar a la contemplación inmediata de lo Bello, esto no llega a significar, que una vez que se ha alcanzado una belleza superior a la anterior, se vuelva necesario olvidar y desviar la mirada del escalón previo, como si una vez que se dirigiera la vista hacia la belleza del alma, se tuviera, por lo tanto, que olvidar de inmediato, por necesidad y para consumir el objetivo de este ascenso intelectual, a la belleza del cuerpo.

Para explicar mejor lo anterior, será necesario tener en claro lo que menciona Landázuri a continuación:

“Se puede considerar que en el momento en que el amante descubre que su amado es una imagen de algo mejor, intentará contemplar eso mejor: no obstante, no por ello tendrá un trato instrumental en sus relaciones de amistad. Precisamente porque el amado sigue participando de la belleza tiene un valor intrínseco y puede seguir siendo amado mientras se busca una belleza mayor, en una esfera distinta de conocimiento. Por otro lado, el ascenso hacia la belleza en el *Banquete* se describe siempre en un contexto educativo en el que la comunicación siempre aparece como fin, de modo que el amor personal parece estar presente (o, por lo menos, no es algo que Platón rechace a favor de la belleza en sí misma). Platón apunta a la contemplación de la belleza en sí misma como la actividad que llena de felicidad y hace dichosa la vida, pero no

hay en el discurso de Diótima una sola referencia que dé pie a entender que tal contemplación sea un impedimento para la amistad o que anule la contemplación del amigo⁶¹”.

En esta caracterización de la forma propia en la que se lleva a cabo el acto de amar eróticamente, Diótima no sólo expone en su fórmula más sintética la situación en la que se da la posibilidad de entender la fuerza que encamina al sujeto al conocimiento de sí mismo, sino también, el dinamismo y las posibilidades que existen para experimentarse a uno mismo en el camino que Eros recorre por las diferentes cosas que son bellas en el mundo. De este modo, la naturaleza de Eros, aunque tiende su fin hacia la contemplación de lo Bello y del Bien en sí mismos, no imposibilita ni pide ignorar las sensaciones, que aunque sean bellas, se encuentren más alejadas al fin al que se encamina Eros.

Lo anterior, nos permite formular un nuevo horizonte para entender a Eros, es decir, que el hecho de que Eros busque justamente aquello que le falta y que se dirija hacia lo Bello y hacia lo Bueno en sí mismos, pero que a la vez, no disponga de estas cualidades por sí mismo, no significa que tengamos que asociarlo con el aspecto de pobreza en todo momento. Esta afirmación, supondría el hecho de que si Eros quisiera llenar las carencias que tiene debido a su naturaleza, el hecho de mirar hacia las bellezas inferiores una vez que se ha posicionado sobre bellezas más excelsas, significaría regresar al estado original de carencia del cual ha salido, es decir, el de regresar a su pobreza mal interpretada⁶². De acuerdo con esta interpretación, el ser amado, que nos permitiría perfeccionar nuestra persona cuando se hayan aprendido sus virtudes, se volvería un medio que nos serviría solamente hasta que encontrásemos a alguien que fuera más bello, sin embargo, uno podría preguntarse: ¿cómo se podría estar tan seguro de que se asciende hacia la contemplación de lo bello en sí mismo

⁶¹ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017) *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 15). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

⁶² “The mistake here would be to identify Eros with the Penia aspect alone. The experience of lack is more primitive than Eros, or rather (against Aristophanes), Eros is not just an experience of lack, and a yearning. The story of Eros’ dual parentage indicates that the picture of Eros here is a combination of the two components outlined, what we might term rational, or deliberative desire”. (“El error aquí sería identificar a Eros con el aspecto de Penia solamente. La experiencia de la carencia es más primitiva que Eros, o mejor dicho (contra Aristófanes), Eros no es sólo una experiencia de carencia, y un anhelo. La historia de la doble filiación de Eros indica que la imagen de Eros aquí es una combinación de los dos componentes señalados, lo que podríamos denominar deseo racional, o deliberativo”). (Sheffield, Frisbee. (2006). *Socrates’ Speech: The Nature of Eros*. En *Plato’s Symposium: The Ethics of Desire*, (p. 51). New York: U.S.A: Oxford: University Press Inc.).

cuando el camino está lleno de apariencias que se presentan como verdades? O acaso, ¿se podría discernir y determinar a quién es más conveniente amar como si supiéramos desde la primera interacción con el otro qué es lo mejor para uno mismo? Lo más probable es que no, después de todo, difíciles son las cosas bellas, ya que algunas pueden parecer que brillan tanto, ya sea porque en las tinieblas en donde nos encontramos, cualquier faro, por más pequeño que sea, puede llegar a parecer un sol, o del mismo modo, que por la falta de atención que tenemos hacia uno mismo, podamos llegar a ser tan descuidados que queramos amar a la primera luz que se nos presente sin preguntarnos si al menos nos servirá para iluminar el camino mientras encontramos otra luz más blanca y transparente que nos deje ver a través de nuestra piel para poder buscar en aquellos lugares que suelen mantenerse en tinieblas y no nos dejan responder a la pregunta: ¿quién soy?

A esto tendremos que decir que, en efecto, Sócrates, en el *Banquete*, no permite concluir que Eros no pueda dar marcha atrás una vez que se haya posicionado en una belleza que resulte más cercana a la idea de lo Bello en sí, ya que esto supondría el pleno conocimiento desde un principio, tanto de quién es uno mismo, así como de aquello que es lo Bello, para poder estar tan seguros de que no nos hemos equivocado al andar. Sin embargo, ni siquiera Sócrates podía estar tan seguro del conocimiento que tenía, sino que en todo momento lo ponía a prueba e invitaba a los demás a que hicieran lo mismo para ver si no era que estaban equivocados. Bajo esta interpretación, Landázuri permite comprender cómo habría que entender a Eros, afirmando que es aquello que nos permite experimentar a las múltiples bellezas particulares sin olvidar el fin que tiene el amor erótico, es decir, el de llevar al sujeto a contemplar a lo Bello en sí mismo:

“Por otro lado, cabría interpretar a la Belleza del mismo modo en que aparece la contemplación del Bien en la *República*: el Bien no se observa de manera directa (porque ciega el entendimiento, sino que es aquello que dota de luz al resto de Ideas). La Belleza es aquello que dota de belleza al resto de cosas, permitiendo su contemplación. Si esto es así, entonces la belleza no es un mero objeto de contemplación individual, sino aquello que permite la contemplación de las bellezas particulares⁶³”.

⁶³ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017) *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 16). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

Con este punto no sólo respondemos a la pregunta que gira en torno a la naturaleza del amor erótico y a su relación con lo Bello, sino que también podemos confirmar nuevamente nuestra hipótesis que entiende al amor erótico como un intermediario que permite al sujeto conocerse a sí mismo, pero que al mismo tiempo, no garantiza la consumación de este propósito, ya que el amor, aunque busque lo Bello y lo Bueno, no es ni bello ni bueno en sí mismo. Por este motivo, la educación ética que haya recibido el alma, será elemental en el discernimiento de las bellezas y de los placeres que se vayan presentando en el ascenso intelectual hacia el descubrimiento de uno mismo a través del amor.

Basten las siguientes palabras para terminar de probar lo anterior, a saber: que el amor erótico es un deseo que busca curar su vacío llenándose de las virtudes que carece, mientras busca conservar los bienes que ya posee; del mismo modo, Eros se define como una fuerza que sirve como un camino que busca acercarse a lo Bello y al Bien en sí mismo; por este motivo, podemos decir, que el amor erótico desea trazar un camino que permita encaminar al sujeto al conocimiento de sí mismo; sin embargo, dicho conocimiento no se limita a dirigirse en una misma dirección y siempre de manera ascendente como si desde un principio el individuo supiera con certeza quién es y cuál es el camino correcto para caminar, ya que a lo largo del ascenso intelectual, encontraremos innumerables apariencias que prometerán ser la luz verdadera que nos permitirá examinar las tinieblas que aún habitan en nuestro interior. Difíciles son las cosas bellas y difícil es el camino del amor erótico que lleva al conocimiento de uno mismo, sin embargo, para ser un camino tan arduo, se necesita poder dar marcha atrás, para poder dirigirse una vez más —cuando el camino que hayamos tomado parezca ya no traer mejores resultados—, por nuevos e inexplorados caminos, en busca de lo Bello, en busca de lo Bueno y en busca de nosotros mismos.

2.2 Acerca de la naturaleza del deseo y sobre la razón que tiene Eros para engendrar en lo bello, así como de mantener los bienes que ya posee.

En este apartado, haremos énfasis en el estudio del deseo en sí mismo en cuanto que se lleva a cabo en el amor erótico, del mismo modo, será de nuestro interés, comprender la causa que lleva al *eros* a desear engendrar en lo bello, así como de mantener los bienes que ya posee o, en otras palabras, de satisfacer su deseo de inmortalidad⁶⁴.

Para comenzar con el análisis que concierne a la naturaleza del deseo, será conveniente enfatizar, en primera instancia, aquello en que consiste lo que desea el amor erótico, a fin de poder responder a lo siguiente: ¿por qué desea lo que desea el *eros*? A este respecto, Kahn menciona lo siguiente:

“Plato is concerned with *eros* as the strongest form of desire. But it is not desire in general that counts as *eros*. For Plato, *eros* is desire of what is beautiful (*to kalon*); and what is beautiful is closely akin to what is good (*agathon*)⁶⁵”.

En el párrafo anterior, se presenta una cuestión que se vuelve necesarias de analizar: esta consiste en la interpretación que se tiene que hacer cuando se busca entender lo que Sócrates entiende por amor erótico; sin embargo, para poder resolver esta cuestión, deberemos de resolver de antemano lo siguiente: ¿por qué el *eros* desea lo bello?

Para poder resolver esta cuestión, habría que analizar lo que Kahn menciona cuando habla de la relación que existe entre lo Bello y el Bien. Esta interpretación, nos lleva a plantearnos lo siguiente: ¿de qué modo es posible afirmar que lo Bello y el Bien están emparentados, y cuál es su relación con el amor erótico?

⁶⁴ En cuanto a lo que concierne con el deseo de inmortalidad, léase lo siguiente: “[...] Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad”. (Platón, *Banquete*, 206e-207a).

⁶⁵ (“Platón se ocupa del *eros* como la forma más fuerte del deseo. Pero no es el deseo en general lo que cuenta como *eros*. Para Platón, *eros* es el deseo de lo que es bello (*to kalon*); y lo que es bello está estrechamente relacionado con lo que es bueno (*agathon*)”). (Kahn, Charles H. (2004). *The object of love*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (p. 259). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

Para resolver esta cuestión, habrá que encaminar esta pregunta a la línea interpretativa que Kahn nos sugiere. Por este motivo, para resolver esto, habrá que tomar en cuenta lo siguiente:

“I will argue that the theory of *eros* formulated in the *Symposium*, and prefigured in the *Lysis*, is a direct development and transformation of the doctrine of the *Gorgias* and the *Meno* that everyone desires the good. When the good appears as the beautiful, desire takes the form of *eros*⁶⁶”.

Este argumento nos lleva a preguntarnos: ¿de qué manera se lleva a cabo la búsqueda del bien en el *Gorgias* y en el *Menón*? Ya que resolver esta pregunta, nos permitirá entender de qué modo lo Bello y el Bien están emparentados con el amor erótico.

Ahora bien, el primer paso para entender lo anterior, consiste en analizar ambos diálogos. De este modo, lo que resulta importante para llevar a cabo este primer análisis, consiste en comprender qué es el Bien para Platón.

Visto con más detalle, habría que mencionar: que en la búsqueda del Bien, sucede lo mismo que en la búsqueda de lo Bello, es decir, que a simple vista no resulta evidente responder de qué trata este concepto del Bien cuando se busca comprenderlo en sí mismo. Por este motivo, existen cosas que aparentan ser bellas, aunque no lo sean; por otro lado, también existen cosas que resultan ser buenas en apariencia, aunque, del mismo modo, tampoco lo sean. De acuerdo con esto, y para hacer una mejor aclaración del tema, analizaremos lo que menciona Sócrates a continuación con respecto a lo que es verdaderamente bueno de lo que lo es en apariencia:

“Sóc. —[...] Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña en apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica⁶⁷”.

⁶⁶ (“Argumentaré que la teoría del *eros*, formulada en el *Banquete*, y prefigurada en el *Lisis*, es un desarrollo y una transformación directa de la doctrina del *Gorgias* y del *Menón* de que todos desean el bien. Cuando el bien aparece como lo bello, el deseo toma la forma del *eros*”). (*Ibid.* p. 259).

⁶⁷ (Platón, *Gorgias*, 465b).

De acuerdo con el párrafo anterior, podemos hacer una comparación con el diálogo del *Hippias Mayor*, específicamente, cuando se describe un estado de cosas en donde lo Bello aparece como algo que resulta no ser evidente a simple vista. Del mismo modo, el *Gorgias*, se inaugura anunciando que puede resultar confuso distinguir lo que es verdaderamente bueno de lo que resulta serlo en apariencia y no lo es, ya que la opinión que se forma el sujeto, no corresponde con el estado de cosas a las que remite, del mismo modo, cuando al principio de este diálogo, se quiso entender que todo lo que procura placer es bueno.

Ahora bien, la relación a la que aquí nos referimos, es decir, a la de lo Bello y la del Bien, radica justamente, en la similitud entre los puntos de partida que ambos diálogos toman en cuenta en su investigación. Sócrates, para fundamentar la distinción entre lo que es verdaderamente bello de lo que resulta serlo en apariencia y no lo es, parte del hecho de que el sujeto tiene que establecer un diálogo consigo mismo (*dianoia*) para poder distinguir la mera percepción del objeto en cuestión con la opinión que se produce por medio de este diálogo interior del alma para poder formular una opinión (*doxa*), pudiendo resultar verdadera, siempre y cuando se adecúe al estado de cosas a las que remite, o falsa, cuando se cree saber algo sin haberlo sometido al proceso de discernimiento que Sócrates identifica con el concepto de *mayéutica*⁶⁸. Por otro lado, cuando Platón abre el camino que lleva a la elucidación del Bien, parte del mismo modo que como lo hace en el *Hippias Mayor* con respecto a lo Bello, cuando menciona que la opinión que se forma el sujeto sobre el bien, determinará si es que se adecuará al estado de cosas a las que remite o, por otro lado, se llevará al sujeto a cambiar lo bueno por lo que no lo es. De este modo, para Sócrates, lo que se proponía investigar en ambos diálogos, queda hermanado por un mismo supuesto, a saber: el de que existe una distinción en donde la mera percepción de un objeto no implica la adecuada opinión (*doxa*) que de este resulte y, que solamente a través del discernimiento de las creencias que de estos objetos surjan —diferenciando a las verdaderas de las falsas—, es como se podrá conducir a la razón por el camino del verdadero conocimiento, es decir, cuando se haya diferenciado a la opinión verdadera de la que es falsa.

⁶⁸ El origen etimológico de esta palabra está vinculado a la obstetricia; su significado quiere decir “hacer parir”; es decir, el dar a luz una verdad latente en la mente del individuo.

Lo que estas líneas nos revelan con este análisis, es que a partir de la hermandad de este supuesto que existe entre ambos diálogos, se vuelve necesaria una pregunta más en torno a la relación que tiene el Bien con lo Bello en sí mismo, para saber, por supuesto, de qué modo esta búsqueda en conjunto supone el verdadero camino hacia el conocimiento de uno mismo.

Para aclarar mejor lo anterior, habría que preguntarnos si es que existe una diferencia entre el deseo por el bien en general y el deseo que se da en el amor erótico por lo Bello. De acuerdo con esto, para poder saber si es que existe una diferencia entre estos dos tipos de deseos, tendremos que resolver la siguiente cuestión, a saber: ¿qué es el deseo?

Para ilustrar esta última pregunta, habría que recordar lo que hemos visto en el capítulo anterior, es decir, cuando el interés de la investigación consistía en saber qué era lo Bello. Lo que hasta ahora tenemos, es que para Sócrates, la problemática de esta búsqueda, se puede condensar en cuanto se ubica al conocimiento de uno mismo en el proceso del ascenso intelectual hacia lo Bello; es decir, en términos platónicos, en cuanto es posible que el conocimiento de uno mismo se desarrolle a partir del deseo⁶⁹. Ahora bien, para entender la naturaleza del deseo en Platón, será necesario exponer la interpretación que Kahn hace a este respecto:

“On the contrary, his discussion of desire is systematically *limited* to rational desire for the good, since that is the fundamental thought underlying the Socratic paradox... And so, the theory of *eros* in the *Symposium* is ultimately a theory of rational desire for the good understood as the good-and-beautiful... For a rational agent, reason and desire must come together in any decision to act⁷⁰”.

Si tenemos en cuenta el presente análisis, podremos notar rápidamente cuál es la vía de interpretación que debemos seguir para comprender, tanto a la naturaleza del deseo, así como a aquello que tiende su búsqueda el amor erótico. De este modo, es posible observar en las

⁶⁹ Podemos entender por *deseo* lo siguiente: “Sóc. — ¿Qué entiendes por «desear»? ¿Querer hacer suyo?”. (Platón, *Menón*, 77d).

⁷⁰ (“Por el contrario, su discusión sobre el deseo se limita sistemáticamente al deseo racional del bien, ya que éste es el pensamiento fundamental que subyace a la paradoja socrática. [...] Y así, la teoría del eros en el *Banquete* es, en última instancia, una teoría del deseo racional del bien entendido como lo bueno y lo bello. [...] Para un agente racional, la razón y el deseo deben confluir en cualquier decisión de actuar”). (Kahn, Charles H. (2004). *The object of love*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (p. 264). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

palabras de Kahn, que el deseo por el Bien resulta compartir el mismo fin que el que tiene el deseo por lo Bello, ya que como veíamos anteriormente, ambas teorías están hermanadas por un mismo presupuesto, a saber: el de tender al conocimiento de uno mismo. Esta última afirmación es de suma importancia para la presente investigación, pues en ella, se sintetiza de un modo sumamente claro las relaciones que se establecen entre la búsqueda del Bien y la de lo Bello.

Ahora bien, al afirmar que el conocimiento de uno mismo radica en la unidad de lo Bello y en la del Bien, y al ser esta unión una síntesis de un mismo deseo por poseer lo que se carece, habría que preguntarnos si es que hay una diferencia que haya llevado a Sócrates a desarrollar su investigación de lo Bello y del Bien por caminos mínimamente distintos; es decir, que aunque comparten el presupuesto común del deseo de llegar al conocimiento de uno mismo, puede advertirse, que existe una característica especial que distingue a la búsqueda de lo Bello a través del amor erótico de la búsqueda del Bien en general. Lo anterior, se puede entender cuando se distingue que lo Bello, al menos cuando se trata desde la perspectiva del *eros*, se vincula con un carácter sexual que la simple búsqueda del Bien carece, ya que la búsqueda del Bien, puede llevarse a cabo en una relación filial y recíproca; sin embargo, el *eros*, contrariamente, se fundamenta en dos agentes que comparten una relación asimétrica, a saber: entre el amante y el ser amado.

Este vínculo, es decir, el que hermana a lo Bello y a lo Bueno, está todo el tiempo atravesado en la teoría platónica del conocimiento, es decir, cuando la búsqueda de lo Bello es algo bueno para el alma y, del mismo modo, cuando la búsqueda del Bien es algo que ennoblece y que embellece al alma. De acuerdo con esto, surge la importancia de analizar esta relación para comprender a la naturaleza del deseo. Por este motivo, analizaremos la interpretación que Kahn hace a este respecto:

“The specification of this desire for the good as *eros* reflects the fact that the sexual passion aroused by a beautiful person is the most common and most elementary form in which an intense desire for the good-and-beautiful is experienced... Plato’s use of the term *eros* to designate the dominant passion in the tyrannical psyche is a reminder that the same psychic principle which, when properly guided, can lead one to philosophy can also, when totally misguided, direct a life of plunder or brutality.

Because *eros*, as the most potent form of desire, can play this decisive role in fixing the goal of a human life, it is of much greater philosophical significance for Plato than the concept of *philia*. Furthermore, the concept of *eros* has a logical or structural feature that makes it more appropriate as the instrument for formulating a Platonic account of love. The experience of *eros* can be (and in Greek depiction often is) asymmetric, whereas friendship is properly reciprocal. Since Plato is constructing a theory of desire (and ultimately, of *rational* desire), *eros* serves his purpose in a way that *philia* does not. For example, the term *philos*, “friend” means both “fond (of)” and “dear (to)”; and this active-passive ambiguity is exploited by Plato in several of the dialectical *aporiai* of the *Lysis*. But such reciprocity is secondary or accidental in the case of *eros*. In the conventional Greek view of boy-love, the *paidika* or object of erotic passion is not expected to feel passion in return. When Plato in the *Phaedrus* wishes to introduce the notion of erotic reciprocity, he is obliged to invent a new concept, *anteros*, “*eros* in return”, which is cunningly explained as the result of the beloved seeing his own reflection in the lover’s eyes. (*Phaedrus* 255C-D). Taken alone, *eros* (unlike *philia*) points only in one direction⁷¹.”

Ahora bien, dado que hemos establecido en qué consiste la similitud del deseo por el Bien y el deseo por lo Bello, así como habiendo establecido la diferencia entre el deseo de la *philia* y el deseo del *eros*, será conveniente, para continuar con nuestra investigación, analizar si la naturaleza del deseo es o no es racional y en qué modo. De acuerdo con esto, será

⁷¹ (“La especificación de este deseo de lo bueno como *eros* refleja el hecho de que la pasión sexual despertada por una persona bella es la forma más común y elemental en la que se experimenta un intenso deseo por lo bueno y lo bello... El uso por parte de Platón del término *eros* para designar la pasión dominante en el psiquismo tiránico es un recordatorio de que el mismo principio psíquico que, cuando está bien guiado, puede llevar a uno a la filosofía, también puede, cuando está totalmente equivocado, dirigir a una vida de saqueo o de brutalidad.

Dado que *eros*, como la forma más potente del deseo, puede desempeñar este papel decisivo en la fijación de la meta de una vida humana, tiene para Platón una importancia filosófica mucho mayor que el concepto de *philia*. Además, el concepto de *eros* tiene una característica lógica o estructural que lo hace más apropiado como instrumento para formular un relato platónico del amor. La experiencia de *eros* puede ser (y en la representación griega a menudo lo es) asimétrica, mientras que la amistad es propiamente recíproca. Dado que Platón está construyendo una teoría del deseo (y, en última instancia, del deseo racional), el *eros* sirve a su propósito de una manera que la *philia* no lo hace. Por ejemplo, el término *philos*, “amigo”, significa tanto “aficionado (a)” como “querido (a)”; y esta ambigüedad activa-pasiva es explotada por Platón en varios de las aporías dialécticas del *Lysis*. Pero tal reciprocidad es secundaria o accidental en el caso de *eros*. En la visión griega convencional del amor de varón, no se espera que la *paidika* u objeto de la pasión erótica sienta pasión a cambio. Cuando Platón en el *Fedro* quiere introducir la noción de reciprocidad erótica, se ve obligado a inventar un nuevo concepto, *anteros*, “*eros* en retorno”, que se explica astutamente como el resultado de que el amado vea su propio reflejo en los ojos del amante. (*Fedro* 255C-D). Tomado por sí solo, el *eros* (a diferencia de la *philia*) sólo apunta en una dirección”). (Kahn, Charles H. (2004). *The object of love*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (pp. 260-261). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

necesario analizar, en primera instancia, al objeto mismo del deseo. A este respecto, Sócrates menciona lo siguiente:

“Sóc. — [...]Vamos, pues; el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada⁷²”.

En este punto, se puede entender que, para Platón, el bien consiste en aquello que tiene orden y que está ajustado a sus adecuadas proporciones; por lo tanto, el bien del alma, de acuerdo con nuestro autor, consiste en lo siguiente:

“Sóc. — [...] Yo creo que al buen orden del cuerpo se le da el nombre de «saludable», de donde se origina en él la salud y las otras condiciones de bienestar en el cuerpo. [...] Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación⁷³”.

¿Adónde nos conduce esto? Como vimos anteriormente, después de haber mencionado en qué consistía la definición que Platón proponía para el Bien, se quería resolver si el deseo erótico era o no racional. Ahora bien, para resolver esta cuestión, habría que examinar las conclusiones a las que hasta este momento hemos llegado para proceder en orden al fin que nos hemos propuesto: la primera conclusión consiste en que el Bien se identifica con todo lo que tiene orden y con lo que está adecuadamente proporcionado en sus justas medidas; por otro lado, nuestra segunda conclusión consiste, en que el orden del alma se identifica con la justicia y la moderación. A esto, habría que añadir que, cuando el alma no es moderada, será insensata y desenfrenada. Consecuentemente, esto nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿el deseo de tener moderación y una adecuada proporción en el alma es o no es un deseo racional?

⁷² (Platón, *Gorgias*, 503d-504a).

⁷³ (Platón, *Gorgias*, 504c-d).

Para aclarar esto, Sheffield permite hacer la siguiente interpretación con respecto a la naturaleza de Eros, de la labor del filósofo y de su relación con la razón:

“The argument for this claim runs as follows: Eros ‘philosophizes throughout his life’. Those who philosophize are in between ignorance and wisdom, unlike either the gods who already are wise or the ignorant who are not even aware that they lack wisdom. Nobody who already has wisdom philosophizes, for they do not desire that which they do not lack. Nor do the ignorant philosophize, for they are unaware of a lack of wisdom and therefore do not strive to remedy that lack. Eros philosophizes throughout his life. Thus, Eros is between wisdom and ignorance⁷⁴”.

El párrafo anterior nos lleva a establecer dos conclusiones: la primera es que el deseo de tener moderación y una adecuada proporción tendría que ser racional, ya que, dado que Eros no posee la sabiduría, pero tampoco permanece en la ignorancia, el verdadero conocimiento solamente podría ser alcanzado una vez que Eros haya emprendido la labor del filósofo, es decir, la de dedicarse a discernir las opiniones que tiene para saber si son verdaderas o si es que son falsas, necesitando, para ello, de la razón. Por otro lado, la segunda conclusión que es posible deducir a partir del párrafo anterior, nos lleva a afirmar que la acción misma de filosofar consiste precisamente en pensar, en discernir y en comprender lo que se le presenta al sujeto en primera instancia como meras percepciones. De acuerdo con esto, la razón permitiría al sujeto encaminar su deseo innato de poseer el mayor de los bienes y la más excelsa de las bellezas (la sabiduría)⁷⁵, al conocimiento de sí mismo, pudiendo distinguir al verdadero conocimiento de aquél que resulta vinculado con las apariencias. De acuerdo con esto, y para tener más claro lo anterior, debemos de añadir el argumento que utiliza Sócrates para aclarar que el deseo por el Bien y por lo Bello es racional:

⁷⁴ (“El argumento de esta afirmación es el siguiente: Eros “filosofa durante toda su vida”. Los que filosofan están entre la ignorancia y la sabiduría, a diferencia de los dioses que ya son sabios o de los ignorantes que ni siquiera son conscientes de que les falta sabiduría. Nadie que ya tenga sabiduría filosofa, pues no desea lo que no le falta. Tampoco filosofan los ignorantes, pues no son conscientes de su falta de sabiduría y, por lo tanto, no se esfuerzan por remediarla. Eros filosofa durante toda su vida. Así, Eros está entre la sabiduría y la ignorancia”). (Sheffield, Frisbee. (2006). *Socrates’ Speech: The Nature of Eros*. En *Plato’s Symposium: The Ethics of Desire*, (pp. 57-58). New York: U.S.A: Oxford University Press Inc.).

⁷⁵ “For just as there may be other beautiful objects besides wisdom (we are told only that wisdom is amongst the most beautiful things: *ἔστιν γὰρ ὃν τὴν καλλίστων ἢ σοφία*, (204b2-3)). (“Pues así como puede haber otros objetos bellos además de la sabiduría (sólo se nos dice que la sabiduría está entre las cosas más bellas: *ἔστιν γὰρ ὃν τὴν καλλίστων ἢ σοφία*, (204b2-3))”). (*Ibid.*, p. 56).

“Sóc. —Entonces, puede decirse así, en general: todo para el hombre depende del alma, mientras que lo que es relativo al alma misma depende del discernimiento para ser bueno; y, por lo tanto, según este razonamiento, lo útil sería discernimiento. ¿No afirmamos que la virtud es útil? [...] Entonces concluyamos ahora que la virtud es discernimiento, ya todo o parte de él⁷⁶”.

Si esto es así, es decir, si la virtud es discernimiento, podríamos preguntarnos: ¿es posible discernir entre lo que es verdaderamente bueno y bello de lo que lo es en apariencia? A este respecto, se puede responder afirmativamente, ya que más adelante, Platón argumentará la posibilidad de este proceder a través de su teoría del conocimiento; sin embargo, debemos plantearnos nuevamente otra pregunta a fin de esclarecer lo anterior, a saber: ¿es posible enseñar a la virtud en cuanto a lo que es en sí misma? A esto, en contraste, Sócrates dirá que no es posible, ya que no es posible enseñar algo de lo cual no tenemos la posibilidad de conocer en cuanto a lo que es en sí mismo; sin embargo, esto no implica que no se le pueda hacer reflexionar al sujeto utilizando el método de la mayéutica si los conocimientos que tiene son verdaderos, o no.

Como puede verse, en este último punto se incorpora la crítica a la exclusividad de la razón como vía para discernir entre el verdadero bien del que no lo es. A este respecto, Sócrates hace la siguiente pregunta:

“Sóc. —En suma, pues, ¿todo lo que el alma emprende y en lo que persevera, cuando el discernimiento lo guía, acaba en felicidad; si lo hace el no-discernimiento, acaba en lo contrario?

Men. —Parece⁷⁷”.

Ahora bien, para tener una perspectiva más amplia, y sin embargo sintética de todo lo que acabamos de exponer que gira en torno al deseo, será de gran utilidad recordar dos cosas: la primera es que Sócrates no hace una definición en ningún momento sobre en qué consiste lo que es el Bien ni lo que es lo Bello en sí mismos; sin embargo, sí puede distinguir cuando afirma que hay hombres buenos, mientras que hay otros que no lo son. Esto, nos permite concluir que es posible mencionar ejemplos de bondad y de belleza; sin embargo, resulta imposible definir en qué consiste el ser de cada una de estas, ya que, si esto fuera posible, podrían enseñarse y permitir que cualquiera que quisiese conocerse a sí mismo tuviera

⁷⁶ (Platón, *Menón*, 88e-89a).

⁷⁷ (Platón, *Menón*, 88c).

garantizada esta búsqueda con el solo hecho de desearlo. La segunda cuestión, consiste en aclarar: ¿en qué modo nos resulta posible saber cuándo una cosa es buena y bella y cuando no lo es?

Para resolver esta cuestión, debemos de fijarnos en lo que Platón plantea en su teoría del conocimiento:

“Sóc. — El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia⁷⁸”.

Con la explicación de este punto, tenemos, entonces, que el ejercicio interpretativo del deseo, entendido como una búsqueda racional; más que ser algo que permita disponer del conocimiento de la virtud en sí misma, es algo que, aunque tiende su fin a conocer lo Bueno y lo Bello en sí mismos; se limita a discernir entre el conocimiento verdadero del que no lo es, a través de su recuerdo. De este modo, cuando afirmamos que el deseo es racional, podemos decir que es racional en cuanto permite discernir al conocimiento verdadero del que no lo es.

Finalmente, aún queda por resolver la cuestión que atañe al por qué si no es posible enseñar la virtud, aun así, podemos encontrar a hombres que desde siempre han poseído estas cualidades. Esto, puede explicarse si es que tomamos en cuenta lo siguiente:

“Sóc. — Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen⁷⁹”.

⁷⁸ (Platón, *Menón*, 81c-d).

⁷⁹ (Platón, *Menón*, 99b-c).

Visto con más detalle, si no es por el conocimiento que se puede enseñar en qué consiste la virtud en sí misma, necesariamente, los hombres que logran conducirse a través de la virtud, sin haber aprendido de nadie; no lo hacen porque alguien se los haya enseñado, sino porque han tenido la suerte, de acuerdo con Sócrates, de haber sido inspirados divinamente. Por este motivo, es posible concluir que la naturaleza del deseo es racional en cuanto a que permite discernir lo verdaderamente bueno de lo que no lo es, gracias a la reminiscencia que guarda el alma de otras vidas en las que lo ha aprendido.

Por último, habrá que aclarar lo que concierne a la razón que tiene Eros para engendrar en lo bello, así como en lo que concierne su deseo para mantener los bienes que ya posee. A este respecto, podemos citar lo que dice Sócrates a continuación a fin de esclarecer esta cuestión:

“Sóc. —Luego, nadie quiere, Menón, las cosas malas, a menos que quiera ser tal. Pues, ¿qué otra cosa es ser merecedor de lástima sino desear y poseer cosas malas?⁸⁰”.

De acuerdo con esto, ¿qué otra cosa puede desear Eros que no sea engendrar en lo bello y poseer por siempre los bienes que ya posee? Ya que, por su naturaleza, no puede desear más que poseer lo Bello y el Bien.

2.3 ¿En qué modo, las diferentes formas de amar eróticamente que se presentan en diálogo del *Banquete*, nos permiten comprender el modo en el que se lleva a cabo el ascenso intelectual hacia el conocimiento de lo Bello en sí mismo?

Para continuar analizando los vínculos que hay entre el amor erótico y la búsqueda de lo Bello, y para entender la relación que tienen las diferentes formas de amar que se exponen en el *Banquete* con el conocimiento de uno mismo, debemos retomar, en primer lugar, la cita

⁸⁰ (Platón, *Menón*, 78a).

que más atrás se presentó como una síntesis general de lo que se buscaba entender por el concepto de Belleza en el diálogo del *Hippias Mayor*:

“Por otro lado, cabría interpretar a la Belleza del mismo modo en que aparece la contemplación del Bien en la *República*: el Bien no se observa de manera directa (porque ciega el entendimiento, sino que es aquello que dota de luz al resto de Ideas). La Belleza es aquello que dota de belleza al resto de cosas, permitiendo su contemplación. Si esto es así, entonces la Belleza no es un mero objeto de contemplación individual, sino aquello que permite la contemplación de las bellezas particulares⁸¹”.

Esta descripción menciona dos puntos elementales para la formulación de lo que expondremos en este apartado, es decir: en primer lugar, que lo Bello es algo que dota de belleza al resto de las cosas y, en segundo lugar, que es algo que permite la contemplación de las bellezas particulares. De esto, podemos decir, que lo Bello es como una luz que permite distinguir a los múltiples caminos que llevan hacia su substancia.

Ahora bien, para tener una perspectiva amplia, y sin embargo sintética de la conclusión anterior, y para comprender el modo en el que las múltiples bellezas particulares pueden relacionarse con los diferentes tipos de amor erótico que se presentan en el diálogo del *Banquete*, será de gran utilidad realizar un análisis de los amores que se presentan en este diálogo. Sin embargo, antes de iniciar con este análisis, habría que recordar lo que Fedro le dice a Erixímaco de lo poco que sabemos del amor erótico, a fin de dejar de lado los prejuicios que podamos tener en torno a este tema, y poder tener éxito al abordarlo:

“[...] «¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo e importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno?»⁸²”.

Con estas anotaciones, tenemos ya un cuadro panorámico de lo poco que sabemos del amor erótico. Por consiguiente, para la adecuada consecución del fin que hemos establecido para este apartado, en relación con el modo en que las diferentes formas de amar permiten

⁸¹ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 16). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

⁸² (Platón, *Banquete*, 177a-b).

ascender intelectualmente al conocimiento de lo Bello, será conveniente preguntarse lo siguiente: ¿acaso podemos conocer cómo es amar bellamente⁸³?

Esta cuestión nos permitirá enlazar el tratamiento que se ha dado en estos dos capítulos con el tercero de esta tesis. De acuerdo con esto, y para conseguir lo que nos hemos propuesto en este apartado, iniciaremos con el análisis de los amores que fueron tratados en el diálogo del *Banquete*, resaltando lo más elemental de cada discurso.

En el discurso de Fedro, sobresale la noción de que la lealtad del amado es más bella que la del amante⁸⁴, poniendo como ejemplo el sacrificio que hace Aquiles cuando acepta su muerte para vengar a Patroclo y poder unirse con él. Esto nos lleva a preguntarnos si es que el deseo que lleva a Aquiles a aceptar su sacrificio a cambio de reunirse con su amante, está bien encaminado o no, ya que habría que tener en cuenta, que la posesión de la virtud, no puede garantizar en todo momento que el sujeto pueda hacer uso de la razón para encaminar sus deseos bellamente; ya que un arrebato emocional, como puede ser la muerte del amante, puede desembocar en la pérdida repentina de la razón, llevando consecuentemente al sujeto, a la posibilidad de perderse en sus propias pasiones.

En lo que respecta a este discurso, podemos concluir lo siguiente: el hombre que sacrifica en mayor medida lo que posee por su amante, es más bello solamente cuando repara con su sacrificio a la injusticia cometida. Sin embargo, no parece ser muy claro si, en el caso de Aquiles, la intención verdadera que lo llevó a sacrificarse para unirse con su amante fue motivada por el deseo de restaurar la justicia que se había quebrantado con la muerte de Patroclo, o si no es que su deseo, más bien de venganza, fue ocasionado por un arrebato

⁸³ El propósito de plantearse esta pregunta tiene que ver con la relación que guarda esta cuestión con la conclusión a la que se llegó en el apartado anterior, específicamente, cuando se mencionó que no podía haber maestros de la virtud, ya que si así lo fuera, los hombres ilustres que habían vivido entre sus contemporáneos, habrían podido hacer a los demás tan virtuosos como ellos lo eran. Esto nos lleva a una segunda conclusión; a saber, que la virtud es algo que no puede enseñarse aunque eso no quita que no pueda ser reconocida.

Esto se explica, cuando se toma en consideración a la teoría del conocimiento que sostiene Platón, específicamente, cuando afirma que las reminiscencias nos permiten reconocer qué cosas se encaminan verdaderamente hacia la idea de Bien o a la de lo Bello. Ahora bien, con respecto a este punto y al propósito que tiene este apartado, será necesario plantearnos si es que existe alguien que pueda enseñarnos a amar bellamente, o si no es que nuestras reminiscencias, nos permitirán determinar si es que, en efecto, el amor en cuestión, se trata de una forma bella, o no, que nos permitirá ascender intelectualmente al conocimiento de nosotros mismos.

⁸⁴ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 367). Madrid: España: Gredos).

emocional de carácter irracional. Teniendo esto en cuenta, no es fácil argumentar en favor del sacrificio del ser amado cuando tenemos en consideración que, para Sócrates, sólo valoramos algo como «perteneciente» a nosotros mismos en la medida en que ello es bueno⁸⁵; sin embargo, si decidimos tomar como punto de referencia lo que es bueno para Platón, diremos que necesariamente lo bueno debe de encaminarse a lo que nuestro filósofo identifica, es decir, hacia la belleza más excelsa de todas, es decir: la sabiduría. Por lo tanto, cualquier acto que se aleje de ese fin, supondrá algo que no es bueno para el alma. Por consecuencia, habrá que preguntarse si el sacrificio de Aquiles logró encaminarlo hacia la sabiduría o no. Para resolver esto, será de gran utilidad considerar lo siguiente que menciona Diótima:

“Dió. —[...] ¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad?”⁸⁶

El párrafo aquí citado es de enorme importancia para la presente argumentación, pues en este, no solo se tocan puntos de mucho interés, sino que también se pueden comprobar los beneficios de tener nuestra mirada puesta en dirección de lo Bello para facilitar las conclusiones a las que podamos llegar en este tipo de análisis. Recordemos que, a primera vista, lo verdaderamente bello puede resultar difícil de apreciar; por este motivo, para resolver si es que Aquiles hizo lo mejor cuando decidió sacrificarse para unirse con Patroclo, debemos de considerar, si es que Aquiles, después de su sacrificio, pudo hacerse más sabio, o no. Cuestión, que al parecer, no parece ser de este modo.

En el discurso de Pausanias, podemos advertir que se hace la primera división en los tipos de Eros que se pueden conocer. En este discurso, lo que más importa, es saber a qué Eros debemos elogiar: ya que por un lado, tenemos al amor que prefiere lo físico en vez de lo espiritual, e incluso, que prefiere a las pasiones sobre la razón. Sin embargo, también tenemos al amor que no le gusta lo promiscuo, sino que solamente le interesa el apego de

⁸⁵ *Ibid.*, (p. 372).

⁸⁶ (Platón, *Banquete*, 212a).

quienes han alcanzado ya los años de la discreción, basándose en la simpatía intelectual que permita la base de una asociación duradera⁸⁷.

En cuanto a esto, cabe destacar, que en la presente interpretación del concepto de amor erótico, a pesar de que se subraya la importancia de separar los tipos de amores que hay, es decir: el físico con el espiritual; y, el pasional con el racional; no significa que, necesariamente, para que se pueda distinguir a un amor bello de otro que no lo es, se deba recurrir a identificar a los escalones más bajos en la búsqueda de lo Bello con aquello que pueda provocar corrupción en el alma⁸⁸, es decir, al amor que se da hacia los cuerpos bellos. Teniendo esto en cuenta, la interpretación que se debe dar de este discurso no debe obligar al lector a concluir que, sentir con el cuerpo lo efímero conduzca al alma a su perdición; más bien, lo que es verdad, es que el cuerpo y las pasiones pueden atar al alma y volverla esclava de lo aparente cuando el sujeto no se conduce con la razón. Por consiguiente, la primera tarea que tiene el alma es la de reconocerse bajo el manto de apariencias con el que se encuentra vestida, es decir, bajo el cuerpo, que de acuerdo con Platón, sólo entorpece el camino que la lleva a su propio conocimiento, para poder usar al cuerpo como guía, y no como causa de perdición. A este respecto, Sócrates añade lo siguiente:

“Sóc. —Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura. Entonces se le hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia y todo lo que acabamos de describir. Lo que decimos ahora respecto de ella es cierto en lo que toca a su apariencia presente; y la hemos contemplado en una condición tal como la del dios del mar Glauco, cuya naturaleza primitiva, al verlo, no es fácil distinguir ya que, de las partes antiguas

⁸⁷ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (pp. 356-357). Madrid: España: Gredos).

⁸⁸ Tome en cuenta el lector, que aunque Pausanias haya hecho la primera distinción entre el amor erótico bello del que no lo es; aún queda por parte del amante, resolver lo que concierne al análisis de la *doxa* que se haya formado de lo que es lo Bello, ya que esta diferenciación del amor erótico, no significa que se deba preferir en todo momento y sin ninguna examinación a profundidad: el alma al cuerpo y lo racional a lo pasional; ya que la pasión por sí misma no supone siempre la corrupción del alma. La pasión, así como el deseo, pueden ser bellas cuando se vuelven una fuerza que reclama lo bello que les pertenece. Por lo tanto, en plenitud, nosotros deseamos lo que por naturaleza nos pertenece, y eso es el bien, porque «nadie desea el mal». (Platón, *Menón* 78a-b).

de su cuerpo, unas han sido desgarradas, otras estrujadas y estropeadas completamente por las olas, en tanto se han añadido a su naturaleza otras por aglomeración de conchas, algas y piedras, de modo que se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza. Y es así como contemplamos al alma, afectada en su condición natural por miles de males⁸⁹”.

En este párrafo, la condición en la que se encuentra el alma se vuelve clara, pero también se complementa con la obligación que esta tiene para encontrar la justa medida para amar bellamente y poder encontrarse. Ahora bien, el hecho de que para Platón el cuerpo suponga una cárcel para el alma, no quiere decir que el cuerpo deba de convertirse en un obstáculo para lograr el conocimiento de uno mismo; más bien, dada la condición en la que se encuentra el alma atada al cuerpo, éste se vuelve relevante a medida que se convierte en el punto de partida en el que el alma fundamenta la búsqueda de sí misma. De acuerdo con esto, la distinción que elabora Pausanias para saber a cuál de los dos tipos de Eros será necesario dirigir nuestro elogio, debe de interpretarse desde la necesidad que tiene el sujeto para saber en qué modo debe tratar al cuerpo para poder dirigir sus pasiones y sus deseos hacia lo Bello en sí. Por lo tanto, lo que importa, es considerar el modo en el que se practica el amor para saber si ayudará o no en el progreso de la sabiduría.

En el discurso de Erixímaco, sobresale la importancia de la armonía en los elementos que conforman al cuerpo. De acuerdo con Erixímaco, un buen médico debe satisfacer a las partes buenas y sanas del cuerpo y rechazar a las enfermas. La medicina, pertenecería, por lo tanto, al ámbito de Eros, puesto que su función sería unir en amor y armonía a los elementos más hostiles del cuerpo —es decir, los contrarios, caliente y frío, amargo y dulce, húmedo y seco, etc.—⁹⁰. Para Erixímaco, resulta imprescindible agregar a la separación que realiza Pausanias de los dos tipos de amor; a saber, el racional y el concupiscible, el estudio de los deseos. En este caso, Erixímaco propone, contrariamente a Pausanias, que uno se pueda entregar a los placeres que no son bellos sin llegar al exceso; es decir, que para Erixímaco, lo más importante, es encontrar el equilibrio entre las fuerzas contrarias que actúan en el cuerpo.

⁸⁹ (Platón, *República*, 611b-d).

⁹⁰ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (pp. 357-358). Madrid: España: Gredos).

Lo anterior permite plantear el hecho de que el ascenso intelectual hacia lo Bello no suponga la necesidad de abandonar los placeres que no son bellos. Llama también la atención, el hecho de que Erixímaco, otorgue un lugar a la medicina cuando trata del amor erótico, identificándola con la creadora de la unidad armónica en la combinación de las cosas en el mundo físico⁹¹. En efecto, la permisibilidad con la que Erixímaco plantea esta nueva perspectiva no puede más que alejarlo de los discursos que lo precedieron; sin embargo, la aceptación de que algunos placeres moralmente inferiores tengan ahora importancia para asegurar la armonía de los opuestos permite comprender que no es tan claro el camino que se tiene que recorrer para llegar a estar ante lo Bello en sí mismo; ya que incluso, la permisibilidad para desear las cosas que no son bellas, podría representar la posibilidad de recorrer un camino que no se ha considerado lo suficientemente para llegar al conocimiento de uno mismo; además, la permisibilidad que se le pudiera dar a este camino podría fortalecer el deseo para poseer lo Bello, si es que podemos afirmar que es posible llegar a experimentar en la carencia el deseo de llenarnos de virtudes⁹².

A lo que la aclaración anterior nos lleva no es a hacer una apología del desenfreno y de la brutalidad en el momento en el que se le permite al deseo zafarse de la racionalidad para desear lo que no es bello; más bien, lo que propone Erixímaco con la armonía de estos dos tipos de placeres, es la posibilidad de explorar caminos inciertos cuidando de no volvernos esclavos de nuestras pasiones. En otras palabras, la moderación vendría siendo la mejor guía cuando se quiera aprender a amar bellamente, ya que uno debe de arriesgarse a caminar por lugares inciertos para descubrir los múltiples caminos que llevan al alma a poder reconocerse.

⁹¹ *Ibid.* (p. 368).

⁹² Recuérdese que Landázuri menciona lo siguiente: “Sócrates parece situar al *eros* dentro de los deseos irracionales, como una pasión e impulso incontrolado hacia lo bello: fuerza victoriosa (*βίωμη*). El amor no es más que un deseo sensible que permanece siempre insatisfecho y, por lo tanto, es la mayor fuente de desdichas”. (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 17). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid). Por consiguiente, en cuanto a que el amor erótico es un deseo que permanece siempre insatisfecho, habría que añadir, que para que pueda existir una condición de insatisfacción en el deseo de *eros*, será necesario, que se mantenga una armonía entre los bienes que se poseen y las carencias que se tienen.

Esta interpretación, no sólo permite fortalecer el deseo de dirigir la mirada hacia lo Bello, sino que incluso, la permisibilidad que se da para desear no sólo lo bello, sino también lo que no lo es, permite que el sujeto pueda redireccionar la búsqueda hacia lo Bello cada vez que lo requiera. Después de todo, el camino que se recorre para lograr el conocimiento de uno mismo no es fácil, y mucho menos evidente.

En el discurso de Aristófanes, lo que es más esencial, es que el concepto de amor erótico se interpreta como algo que intenta restaurar nuestro estado original, es decir, nuestra “verdadera” forma; además, introduce tres diferentes modos en los que el amor erótico puede darse entre las personas, a saber: entre dos mitades hermafroditas que son heterosexuales, entre las mitades de dos mujeres que son lesbianas y, entre las mitades de dos hombres que se sienten atraídos por los hombres desde su niñez. A este respecto, y en cuanto a los amores homosexuales, Aristófanes hace una aclaración cuando afirma que los hombres que se aman entre sí, no son, en medida alguna, desvergonzados o inmorales; ya que, como cita Guthrie: “no son inspirados por la lascivia, sino por el valor y la masculinidad, y proporcionan en la madurez a los políticos más excelentes⁹³”. Esta cita expresa muy claramente que la pregunta “¿a quién debemos amar?”, no solamente se reduce a buscar a alguien que nos vuelva más sabios, sino que también se vuelve trascendental la cuestión de que el amor no debería de tener como obligación la procreación de la especie, invalidando a toda unión que no permita llevar a cabo esta acción. La heterosexualidad y la homosexualidad, por lo tanto, vendrían teniendo diferencias insignificantes que no imposibilitarían de ningún modo que alguien pudiera hacer la búsqueda de sí mismo satisfactoriamente; más bien, lo que caracteriza a esta diferencia en la elección del género que complementa las mitades, consiste exclusivamente en que la naturaleza de cada persona es diferente con respecto a la de los demás, siendo de este modo, necesario que cada uno reclame lo que es suyo.

Por consiguiente, tanto el modo en el que se lleve a cabo el acto de amar, así como de con quién se realice, resultará insignificante cuando de lo único que tenemos conocimiento es que el fin del deseo en el amor erótico es posicionarse al lado del Bien. Fuera de este objetivo, cualquier interpretación que se dé a favor o en contra de un modo de practicar el amor erótico viene siendo irrelevante. A este respecto, Sheffield menciona lo siguiente:

“Hephaestus’ question is a pressing one. What is it that the perception of a beloved person or thing arouses? Why do we love whatever or whomever we love? What is it that we *really* want? According to the above account of desire (given by the character Aristophanes), the copulating lovers would welcome Hephaestus’ offer. They would think they had found what they wanted: to fuse with the beloved, so that one emerged from two. According to this story, this is because

⁹³ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 359). Madrid: España: Gredos).

we used to be complete wholes, but were torn apart by the gods; love is the name for our pursuit of this original state of unity. Socrates will disagree with Aristophanes' answer to this question. A lover does not seek the half or the whole, the philosopher explains, unless it turns out to be good. After all, people are willing to cut off their own arms and legs if they are diseased. It is only by the possession of good things that we are made happy, and we all want *that*. But as Socrates explains elsewhere, although we all desire the good things that will make us happy, we are as perplexed as the copulating lovers in the story when it comes to specifying what this good is (cf. *Republic* 505 d11 with *Symp.* 192 C5). Plato was clearly struck by the idea that the real aim of our desires is unknown to us —that we do not know what we *really* want— and the *Symposium* is an attempt —or rather, a series of attempts— to answer that question⁹⁴”.

Esta manera de concluir el discurso de Aristófanes es sumamente significativa, pues incorpora una interpretación que hasta este momento no se había dado, a saber, la de que el verdadero objetivo de nuestros deseos nos es desconocido. Por lo tanto, esto nos da la necesidad de darle prioridad al fin que busca el amor erótico y no a la forma en que se ama, es decir, que lo que realmente importa es poseer el Bien, y los caminos que llevan a él no son relevantes. Por lo tanto, en cuanto lo que respecta con el discurso de Aristófanes, se puede concluir que el fin del amor erótico puede encontrarse en cualquier unión, siempre y cuando, el amor sea bello.

En el discurso de Agatón, sobresalen cinco atributos que se le dan a Eros, a saber:

“En primer lugar, él es (con el consentimiento de Fedro) el más joven, la antítesis de la vejez. [...] Es además tierno, al habitar en esos lugares tiernos, los corazones de los hombres y los

⁹⁴ (“La pregunta de Hefesto es apremiante. ¿Qué es lo que despierta la percepción de una persona o cosa amada? ¿Por qué amamos lo que sea o a quien sea que amemos? ¿Qué es lo que realmente queremos? Según el relato del deseo que acabamos de leer (dado por el personaje de Aristófanes), los amantes que copulan agradecerían la oferta de Hefesto. Creerían haber encontrado lo que querían: fundirse con la amada, de modo que de dos surgiera uno. Según esta historia, esto se debe a que antes éramos enteros, pero los dioses nos separaron; el amor es el nombre de nuestra búsqueda de este estado original de unidad. Sócrates no estará de acuerdo con la respuesta de Aristófanes a esta pregunta. Un amante no busca la mitad o el todo, explica el filósofo, a menos que resulte ser bueno. Al fin y al cabo, la gente está dispuesta a cortarse sus propios brazos y piernas si están enfermos. Sólo la posesión de cosas buenas nos hace felices, y todos queremos eso. Pero, como explica Sócrates en otro lugar, aunque todos deseamos las cosas buenas que nos harán felices, estamos tan perplejos como los amantes que copulan en la historia cuando se trata de especificar cuál es ese bien (cf. *República* 505 d11 con *Banquete* 192 C5). A Platón le llama claramente la atención la idea de que el verdadero objetivo de nuestros deseos nos es desconocido —que no sabemos lo que realmente queremos— y el *Banquete* es un intento —o más bien, una serie de intentos— de responder a esa pregunta”). (Sheffield, Frisbee. (2006). *Introduction*. En *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, (pp. 1-2). New York: U.S.A: Oxford University Press).

dioses (porque huye de los duros de corazón), y complaciente. [...] A esto hay que añadir su gracia, sus bien proporcionadas formas y su floreciente belleza: él mismo es el enemigo de toda fealdad y se instala sólo donde hay florecimiento y fragancia, está en el cuerpo, en el alma o en cualquier otro lugar. [...] Además de la belleza posee todas las virtudes. [...] En lo que se refiere a su genio, para copiar a Erixímaco y conceder primacía a mi propio arte, es un poeta y puede crear poetas: todo aquel que es alcanzado por el amor se vuelve poeta⁹⁵”.

Como lo que expresan estas líneas, Agatón presenta al amor erótico como algo que posee todo lo bueno a lo que puede aspirar el hombre. Este discurso, parecería estar escrito más bien para agradar al oído de los participantes con la adición de la mayor cantidad de virtudes posibles en vez de dar a conocer las causas que lo han llevado a decir este encomio; por este motivo, la conclusión a la que llega Agatón, es cuestionable por lo siguiente: en primer lugar, si es que argumentáramos en favor de este discurso, tendríamos que demostrar cómo es que cuando un hombre se encuentra enamorado es, necesariamente, un hombre bello y virtuoso. Esto, solamente podría ser cierto si es que se diese por hecho que en cualquier circunstancia, es lo mejor para el hombre encontrarse enamorado. Sin embargo, esto resulta bastante inverosímil cuando tomamos en cuenta que no es posible decir que todos los amantes sean hombres bellos y, mucho menos, virtuosos. Así, tenemos que, por ejemplo, muchos de los hombres que han amado, se han vuelto esclavos de sus deseos por haber escogido erróneamente al *objeto* de su amor. Además, cabe mencionar, que este tipo de pensamientos abundan entre los hombres, y más entre los jóvenes: de que el amor por sí mismo nos hace más bellos y virtuosos necesariamente.

Esta afirmación, por parte de Agatón, es del todo mal aventurada, irracional e irresponsable, ya que no nos permite establecer el origen de sus conclusiones. Por lo tanto, no parece necesario detenernos más en un discurso que carece de cualquier fundamento; simplemente, sería favorable añadir la siguiente recomendación: que antes de aceptar o de hacerse una idea de cualquier concepto que se quiera comprender —por más bello que suene lo que pensamos o lo que diga alguien más—, será necesario someter a juicio las conclusiones

⁹⁵ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 360). Madrid: España: Gredos).

a las que hemos llegado, para saber, en efecto, si es que nos hacen bien, o no, las ideas que nos hemos formado⁹⁶.

En el discurso de Sócrates y Diótima, se le otorga a Eros la naturaleza de ser un intermediario, es decir, que a diferencia de lo que pensaba Agatón, Eros, no es ni bello ni bueno; pero tampoco es feo y malo, sino que obtiene una categoría diferente que permite la mediación entre las súplicas de los mortales y las respuestas de los dioses. Por su parte, Guthrie hace la siguiente señalación: “que quienes le suponen dios y bello (a Eros) le confunden con el *objeto* del amor, mientras que Eros es el enamorado⁹⁷”. El amor es, por lo tanto, la búsqueda de la belleza. Dada esta última interpretación que Sócrates nos permite conocer del amor erótico, nos podemos preguntar: ¿por qué deseamos poseer lo bello?

Como se vio en el apartado anterior, lo Bello encuentra una relación estrecha con la Idea de Bien. Por consiguiente, es posible resolver esta pregunta si es que tomamos en cuenta lo siguiente:

“Eros representa, pues, el amor de la belleza. La pregunta «¿Y qué ventaja procurará a cada uno la posesión de la Belleza?» es más fácil de responder si sustituimos belleza por bien, porque nosotros estamos de acuerdo en que poseer lo que es bueno es ser feliz y esto es una respuesta última. Carece de sentido preguntar por qué cada uno desea ser feliz. Esto es, pues, lo que significa el amor, aunque el nombre se aplica comúnmente a lo que es sólo una especie del mismo (*eidos* 205b), del mismo modo que poesía (*poiesis* significa literalmente «creación») ha usurpado el lugar de un término más general. [...] El amor es el deseo de lo que es bueno —ni siquiera de lo que es propiamente nuestro (como dicen algunos que en el amor estamos buscando nuestra otra mitad), a no ser que lo que nos pertenezca sea bueno—⁹⁸”.

Lo transcrito aquí nos muestra, que cuando sustituimos a lo Bello por el Bien y nos preguntamos por qué lo queremos, la respuesta sería, que lo buscamos porque deseamos ser felices. En consecuencia, esto nos lleva a preguntarnos: ¿Qué es la felicidad? Y, del mismo modo, también podríamos preguntarnos: ¿si es que del mismo modo en que hay cosas bellas

⁹⁶ Al respecto de la importancia de hacer buenos discursos para no confundir al objeto de nuestro estudio, remítase el lector al apartado 3.3 de esta tesis, a fin de esclarecer lo que respecta a esta cuestión.

⁹⁷ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Banquete*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 362). Madrid: España: Gredos).

⁹⁸ *Ibid.* (p. 362).

y buenas que son falsas apariencias, también habrá, por lo tanto, estados de ánimo en los que la felicidad no sea verdadera? En efecto, en primer lugar, es posible decir que la felicidad para Sócrates, de acuerdo con lo que también dice Guthrie, consiste en un fin que desea el hombre y que puede conseguirse a partir de la práctica de la virtud; del mismo modo, también podemos decir, que cuando aplicamos este razonamiento, al estado de felicidad que obtenemos para determinar si es verdadero o no; también podemos concluir, que este estado anímico puede resultar falso cuando el “bien” que poseemos, o la “virtud” practicada, no son verdaderos.

Con lo anterior, queda establecido el modo en que el amor erótico consigue identificarse con la fuerza que dirige su mirada hacia lo Bello y no como algo que es bello en sí mismo. Con esto, lo que se propone Sócrates a través de la experimentación del amor erótico, es que el individuo pueda aprender a través de las apariencias que componen al mundo físico para poder reconocer —en el ascenso intelectual hacia lo Bello—, a la verdadera forma de su ser.

Finalmente, habrá que añadir, que la exposición de los diferentes discursos que tratan del amor erótico en el *Banquete*, son meramente, un intento de comprenderlo. Precisamente, el amor erótico, así como se ha indicado, es un tema que poco se ha tratado. Por consiguiente, el cuestionar los mitos que se han creado de este tipo de amor y el someter este tema al juicio de la razón, nos permitirá entender en qué modo esta fuerza es de ayuda para la aprehensión de la sabiduría.

En el siguiente capítulo, analizaremos a los diferentes tipos de amor, a saber: a los amores enfermizos y a los amores bellos. Así como también, a la importancia que tiene el elaborar buenos y bellos discursos para saber conducirnos adecuadamente hacia la sabiduría.

CAPÍTULO 3

Amores bellos y amores enfermizos: sobre verdad y verosimilitud en el estudio de lo Bello.

Al inicio de esta tesis nos preguntamos: ¿qué es lo Bello en sí mismo? A la par, pudimos establecer que esta pregunta permitió identificar dos casos en que lo Bello puede aparecerse ante nosotros: por un lado, encontrándose en la belleza verdadera y, por otro lado, con lo que refiere a la belleza en apariencia. Esto, permitió implementar una búsqueda exhaustiva en las declaraciones de Sócrates —dispersas a lo largo de las obras de Platón—, para lograr establecer una ruta que nos pudiera llevar a este bien tan ansiado. En este sentido, se descubrió que lo Bello era deseado por estar emparentado con el Bien y con la felicidad, y quedó establecido que, para poder ascender a su contemplación inmediata, se debía de identificar a la vía correcta que nos condujera ante el *objeto* de nuestro deseo. Por consiguiente, nuestra tesis continuó explorando a la fuerza que permitía que el hombre pudiera ascender a la Idea de lo Bello, a saber: el amor erótico.

Este descubrimiento, permitió explorar lo que para nuestro autor significa el *eros*, y, del mismo modo, nos permitió responder al *objeto* hacia el que este tipo de amor tiende su búsqueda. Después, se consiguió diferenciar a las dos caras del amor, a saber: la bella, que permite un ascenso racional y armonizado hacia lo Bello, y la enfermiza, que resulta en un descenso y en una corrupción del alma inspirada por el desenfreno y la falta de discernimiento sobre los placeres. Por este motivo, y una vez habido explorado lo anterior, nos concentraremos en este capítulo en distinguir detenidamente a las dos caras del amor erótico, a saber: el amor bello y el amor enfermizo. Esto, nos permitirá comprender en qué modo el filosofar sobre los modos de amar nos llevará a la práctica de mejores formas de conducirnos hacia el encuentro de la sabiduría⁹⁹.

⁹⁹ De acuerdo con Landázuri, la distinción entre el amor bello y el amor enfermizo resulta interesante porque complementa a la visión del *Banquete*, poniendo en conexión el amor con los deseos del alma. Este autor menciona también lo siguiente: “Sin embargo, aquí el proceso es inverso al *Banquete*: si en aquel diálogo los comensales alababan las maravillas de *eros* y Sócrates corrige la visión apetitiva positiva hacia una visión

Por último, antes de comenzar con la exposición de este capítulo, debemos de mencionar la importancia de siempre tener en cuenta que difíciles son de encontrar las cosas bellas; por consiguiente, la búsqueda para reconocer qué es lo mejor para nosotros nunca acabará, ya que oscilará entre las creencias que nos convencerán momentáneamente de que algo es lo mejor para nosotros, y la constante reflexión a la que el filósofo somete su vida.

Nunca sabremos cuándo acabará esta búsqueda incesante; pero, lo que sí sabemos, es que el diálogo y la reflexión que logremos hacer con nuestras formas de amar del pasado y con la sabiduría que hayamos adquirido de estas, nos permitirá encaminarnos cada vez más hacia el conocimiento de nosotros mismos.

Sin más que añadir, comencemos con el análisis de estas dos caras que tiene el amor erótico.

3.1 Amores enfermizos.

Lo que nos permitió establecer un vínculo tan estrecho entre la vía del amor erótico y la búsqueda de lo Bello para ascender a su contemplación inmediata, será el punto sobre el cuál se hará un análisis en este capítulo. Esto quiere decir, que lo que nos concierne interpretar ahora, son las vertientes que puede tomar el amor erótico, a saber: cuando se ama bellamente o, por el contrario, cuando se ama enfermizamente con desenfreno en las pasiones.

De este modo, será conveniente que iniciemos con la exposición de las características que identifican al amor enfermizo y veamos cómo es que se logra identificar con la parte de los deseos irracionales:

filosófica y profunda, en el *Fedro* es el mismo Sócrates quien empieza despreciando el amor, por ser un mero apetito irracional, para luego corregir su propia visión e insertarla en el camino contemplativo del filósofo. En este caso, los discursos sobre el amor se llevan a cabo desde un juego retórico con Fedro en el que se discute si es mejor que el amado ame realmente o no a su amante”. (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (p. 16). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

Con la explicación de este punto tenemos, entonces, que el ejercicio interpretativo del concepto del amor erótico en el *Fedro*, más que ser una exégesis subjetiva, es una lectura que hace desde sus primeras líneas explícito el punto de partida de su interpretación. Su objetivo no es brindarnos una definición unilateral de lo que es el amor erótico, más bien, lo que querrá hacer es mostrarnos cómo una fuerza, como lo es el amor, naturalmente neutral, puede inclinarse hacia un lado u otro, dependiendo de la virtud o el desenfreno con el que actúe el sujeto cuando ame. Pues, si recordamos bien, Sócrates inicia exponiendo su primer discurso del amor erótico describiéndolo como “una fuerza dominadora, capaz de arrastrar al ser humano y encadenarle al mundo de las apariencias¹⁰⁰”. Sin embargo, también realiza inmediatamente después de haber terminado su primera exposición de este asunto, un segundo encomio en donde muestra que el amor erótico puede otorgarle al sujeto la facultad de poder conducirse hacia lo Bello. De acuerdo con esto, lo que aquí se enfatiza, es la importancia que tiene el sujeto para aprender a encaminar sus deseos hacia el Bien y, por lo tanto, a la búsqueda de sí mismo.

Siguiendo la línea de estos conceptos introductorios, veamos con mayor detenimiento algunas partes del discurso de Sócrates que llevan a interpretar al amor erótico, como un deseo completamente irracional, que lleva dentro de sí, una fuente de desdichas que logrará perder al sujeto en sus propias pasiones:

“Sóc. — [...] Predomina, además, entre muchos de los que aman, un deseo hacia el cuerpo, antes de conocer el carácter del amado, y de estar familiarizados con todas las otras cosas que le atañen. Por ello, no está muy claro si querrán seguir teniendo relaciones amistosas cuando se haya apaciguado su deseo. Pero a los que no aman y que cultivaron mutuamente su amistad antes de que llegaran a hacer eso, no es de esperar que se les empequeñezca la amistad, por los buenos ratos que vivieron, sino que, más bien, la memoria pasada servirá como promesa de futuro¹⁰¹”.

El diagnóstico en torno al lugar que tiene esta primera interpretación del amor erótico, mismo que coincide con el discurso previamente analizado de Lisias, en donde se puede ver que recibe un carácter marcadamente enfermizo, es, sin embargo, la puerta de entrada para el proyecto que se propone el diálogo del *Fedro*, es decir: permitir interpretar al amor erótico

¹⁰⁰ *Ibid.*, (p. 16).

¹⁰¹ (Platón, *Fedro*, 232e-233a).

como un impulso que busque el descanso en la contemplación de las *formas*¹⁰². Sin embargo, el primer discurso que elabora Platón no parece posicionar al amor erótico de modo que permita al sujeto elevarse a la contemplación de lo Bello, más bien, pareciera que lo coloca en un sitio en donde representa un obstáculo para que el individuo pueda hacerse dueño de sí. En este párrafo, que corresponde con el primer encomio que Sócrates elabora del amor erótico, la afirmación es clara: el hombre afectado por el amor, es decir, el hombre enamorado, no está sano, ya que su mente desvaría y es incapaz de dominarse. Por esto, Sócrates, en su primer encomio, ve al amor como algo que “aparece unido, casi identificado, con la *ἐπιθυμία*, fuerza (*ρόμη*) que arrastra hacia el esplendor de los cuerpos y ciega a quien se ve por ella dominado¹⁰³”. Esto puede explicar por qué Sócrates parece situar al *eros* dentro de las enfermedades que nadie quisiera padecer.

Lo anterior nos habla de que, cotidianamente, las cosas que parecen bellas son confundidas por el sujeto por lo que es verdaderamente Bello. Esto, necesariamente, conduce a quien experimenta un amor basado en las apariencias a su propia corrupción, ya que en lugar de consumir un ascenso al conocimiento de sí mismo, supone un descenso hacia la pérdida de sí en sus propios apetitos.

De acuerdo con esto, podemos establecer una primera conclusión, a saber: que las formas de amar varían en función del *objeto* que el alma desee, es decir, que la causa de

¹⁰² “The description of *eros* as a kind of beneficial madness, a species of the irrational (256e3-4), has little to do with a revision of the role of non-rational desires either. Nothing in the account connects philosophical madness to non-rational desires. Indeed, what is striking is the idea that the madness is a recollection of the Forms (249c-e). The objects of this possession are rational ones (*viz.*, the Forms) and the subject of this possession is rational (the intellect). Though it is true that Plato gives value here to an experience characterized as irrational, it is not irrational by being grounded in non-rational drives. Arguably, it is irrational in the sense that reason is possessed and inspired in a way it does not fully comprehend”. (“La descripción del *eros* como una especie de locura benéfica, una especie de lo irracional (256e3-4), tampoco tiene mucho que ver con una revisión del papel de los deseos no racionales. Nada en el relato conecta la locura filosófica con los deseos no racionales. De hecho, lo que llama la atención es la idea de que la locura es un recuerdo de las *formas* (249c-e). Los objetos de esta posesión son racionales (a saber, las *formas*) y el sujeto de esta posesión es racional (el intelecto). Aunque es cierto que Platón da valor aquí a una experiencia caracterizada como irracional, no es irracional por estar fundamentada en pulsiones no racionales. Podría decirse que es irracional en el sentido de que la razón es poseída e inspirada de una manera que no comprende plenamente”). (Cfr. Sheffield, F. (2012). *Eros Before and After Tripartition*. En *Plato and the Divided Self*. R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), (p. 232). Cambridge: U.S.A.: Cambridge University Press).

¹⁰³ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (pp. 16-17). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

existencia de las diferentes formas de amar, dependen absolutamente del modo en el que el alma se impulsa hacia la contemplación de las *formas*, ya que si se ama con la parte racional, uno puede ascender al conocimiento de sí mismo; sin embargo, si es que se ama con la parte apetitiva del alma, el sujeto solamente podrá encaminarse hacia la desdicha de sí mismo¹⁰⁴.

La anterior interpretación nos lleva a plantearnos la necesidad de tomar en cuenta a la parte del alma con la que uno ama para determinar si se podrá realizar un amor bello o, contrariamente, un amor enfermizo. Esto quiere decir concretamente, que la elección que uno haga para que una parte del alma guíe a la fuerza del amor inscrita en el hombre, determinará en qué medida ese amor será bello o enfermizo.

Con este punto, no sólo afirmamos que Platón no interpreta al amor erótico como una enfermedad y como una desventaja para quien lo posee, sino que también podemos confirmar nuevamente nuestra hipótesis, de que el amor no es algo ni bello ni enfermizo por sí mismo, sino que es una fuerza neutral que actúa en función de la dirección que el alma le otorga. Basten las siguientes palabras de Landázuri para terminar de probar lo anterior: “[...] el amor no es malo, pero tiene que ser purificado y guiado mediante el imperio de la razón. Sólo en la medida en que uno tiene dominio sobre los apetitos (uno es “dueño de sí”), es cuando puede desarrollar libremente su parte más excelente del alma¹⁰⁵”. Del mismo modo, también hace la siguiente aclaración:

“*Eros* es un tipo de deseo, pero distinto de la *ἐπιθυμία* y del *βούλεσθαι*. En buena medida parece que el esfuerzo de Platón en el *Banquete* y en el *Fedro* es mostrar que el amor no es un deseo apetitivo, sino la aspiración a la belleza. La *ἐπιθυμία* tiene como objeto la satisfacción sensible inmediata, el placer corporal, mientras que *eros* tiene como objeto la belleza, la cual se presenta al principio al ser humano de manera corporal y sensible (acompañada de *ἐπιθυμία*), aunque luego pueda ser captada de manera inteligible. En este estadio de amor “espiritual” no hay

¹⁰⁴ Al respecto del modo en el que desea el *eros*, Landázuri dice lo siguiente: “En el mito del carro alado, *eros*, no va a ser una fuerza irracional, ni se va a identificar con el deseo sensible, sino que se presenta como un deseo que envuelve al alma entera (253e): una manía divina. Por otro lado, está la *ἐπιθυμία*, el caballo negro, que tiende a rebelarse mientras el *θυμός*, caballo blanco, tiende a la obediencia. El amor, así pues, es ahora la fuerza o el impulso más profundo del hombre, que encuentra su objeto adecuado cuando el carro, liderado por la razón, avanza con orden. Por eso ofrece Platón una descripción de las dos posibles actitudes del ser humano frente a la belleza”. (*Ibid.*, p. 17).

¹⁰⁵ *Ibid.*, (p. 18).

ἐπιθυμία, sino *φιλία*: el amor como *eros* va tomando forma y perfección con la intervención de la inteligencia y se vuelve amor al saber¹⁰⁶”.

Como podemos observar, en estas líneas queda más en evidencia que el dominio de los apetitos, a través de la razón, permite que el sujeto se eleve de un estado en el que es dominado por las apariencias¹⁰⁷ a un estado en donde pueda aspirar a contemplar la belleza de las *formas*. Esto quiere decir, que la consecuencia de no gobernar a la fuerza del amor con la parte racional del alma consiste en que se lleva al sujeto a plasmar su vida en un mundo en donde todo es falso, haciendo, por consiguiente, que “la felicidad”, “las bellezas” y “las virtudes” que se haya apropiado no representen algo que le permita al sujeto conocerse a sí mismo; más bien, solamente, el sujeto podrá verse arrastrado a construir sus propias cadenas, mientras se mantiene preso de sus deseos mal intencionados, y se condena a su propia autodestrucción.

Con lo anterior, es posible hacerse una idea de lo que tiene que ocurrir para que el amor erótico se vuelva enfermizo, es decir, que es necesario que el sujeto no intente ascender del placer corporal que otorga la *ἐπιθυμία* a un placer que se convierta en sabiduría. Esto conlleva a que el amante se vea cegado por el cuerpo de su ser amado y que no pueda ver más allá de este, otorgándole, al mismo tiempo, la imposibilidad de hacerse más virtuoso y, en cambio, se condena a engañar al alma haciéndole creer que lo que el cuerpo percibe es lo verdadero. A este respecto, Sócrates menciona algunas consecuencias a las que puede llegar un amante cuando no aparta su vista de los placeres sensibles y se entrega a ellos desenfrenadamente, haciendo notar que tanto para quien ama, así como para quien es amado, resulta en un tipo de relación de la que no se le puede sacar ningún provecho:

“Sóc. —[...] Y, más aún, si la causa por la que merecen respeto y estima los enamorados, es porque dicen que están sobremanera atados a aquellos a los que aman, y dispuestos, además, con palabras y obras a enemistarse con cualquiera con tal de hacerse gratos a los ojos de sus amados, es fácil saber si dicen verdad, porque pondrán, por encima de todos los otros, a aquellos

¹⁰⁶ *Ibid.*, (p. 18).

¹⁰⁷ Recordemos que para Platón, la región sensible, es caracterizada por la presencia de múltiples apariencias y de falsas opiniones.

de los que últimamente están enamorados, y, obviamente, si estos se empeñan, llegarán a hacer mal incluso a los que antes amaron¹⁰⁸.

Aquí se muestra hasta qué punto puede llegar un amor que ha sido construido con base en falsas apariencias. En este tipo de amor se observa que no hay nada que pueda sostener esa relación hacia el futuro, y tampoco se consigue salvaguardar el respeto por alguien que fue amado en el pasado, ya que los deseos irracionales que se pueden llegar a tener por una nueva persona que se ama enfermizamente, pueden nublar la razón del amante, al grado de aceptar cometer cualquier injusticia a cambio de conservar los “bienes” que cree que posee la nueva persona a la que ahora ama. De esto se puede decir que el párrafo que más arriba nos ocupó, tiene, justo en sus líneas intermedias, una mención que nos puede dar luz sobre el punto que nos interesa tratar. Ahí se menciona que los amantes enfermizos: “pondrán por encima de todos los otros, a aquellos de los que últimamente están enamorados”. Esto quiere decir, viéndolo con más detenimiento, que en realidad no están poniendo por encima de los otros a quienes aman, sino, que por el contrario, están poniendo por encima de los otros a sus propios deseos desenfrenados, ya que cuando consideramos que los otros solamente son vistos por el amante enfermizo como seres que pueden ayudar a satisfacer los propios deseos corporales; al otro solamente se le concede la posibilidad de verlo como un *objeto* que puede ayudar a conseguir un placer apetitivo, en lugar de que se le pueda ver como un fin que permita a uno volverse más sabio.

Lo que aquí se plantea no es más que el desprecio del amante por el otro y por sí mismo, puesto que ni ama al otro por estar viéndolo como un medio para conseguir un placer falso, ni se ama a sí mismo por desatenderse y preferir un falso placer de uno verdadero. El amante enfermo, por consiguiente, es incapaz de amar verdaderamente, porque confunde al amor con un placer falso que le condena a vivir insatisfecho e infelizmente.

Para tener más claro lo anterior, debemos de recordar los modos de amar que guían el fondo de la interpretación de la teoría del amor erótico en Platón, que es, precisamente, aquélla que establece un vínculo entre las partes del alma y la dirección que estas le pueden dar al modo de amar. A este respecto, Sheffield hace la siguiente aclaración:

¹⁰⁸ (Platón, *Fedro*, 231c).

“Socrates argues that the desire for good things and happiness manifests itself in creative activity in the presence of beauty because this is the distinctively mortal way in which we can achieve a share of happiness (207b5-208c5). It is the account of the creative activities of different desiring agents as they try to achieve that aim that has suggested to some the tripartite soul familiar from the *Republic*. Socrates argues that there are some people who desire beautiful women and produce physical children (208e3), others who desire beautiful bodies or souls and produce offspring of the soul, such as poems or laws (209d1-210d5), and others who desire wisdom and engage in a philosophical practice that leads to knowledge (210d5-212a5). This threefold division of lovers appears to echo the appetitive, honor loving, and wisdom loving types familiar from the *Republic*. Those who engage in productive activity of a physical nature, it is claimed, manifest the appetitive tendencies of the soul familiar from the *Republic*. Those who produce physic offspring for the sake of honor manifest the drives of the spirited part, and those who pursue wisdom are dominated by their rational part. So, Hobbs, for example, argues that these aims “undeniable overlap with those of appetitive, *thumos* and reason¹⁰⁹”.

Efectivamente, si se toma el señalamiento de la cita anterior para analizar el modo en el que cada parte del alma puede amar, entonces notaremos cómo, en la parte apetitiva del alma, el autor hace énfasis en la acción del deseo por los cuerpos bellos. Sin embargo, se vuelve necesario aclarar, que para Platón no representa un mal que el sujeto fije su mirada en lo corpóreo, más bien, lo que le interesa a nuestro autor, es saber si el deseo por el cuerpo en sí le permitirá al sujeto iniciar el ascenso hacia lo Bello o si, contrariamente, lo mantendrá experimentando placeres falsos. He aquí el punto central de lo que nos interesa para comprender en qué consiste un amor enfermizo. No es, de ningún modo, un amor enfermizo,

¹⁰⁹ (“Sócrates sostiene que el deseo de las cosas buenas y de la felicidad se manifiesta en la actividad creativa en presencia de la belleza, porque ésta es la forma distintiva de los mortales en la que podemos alcanzar una parte de la felicidad (207b5-208c5). Es el relato de las actividades creativas de los diferentes agentes deseantes cuando intentan alcanzar ese objetivo lo que ha sugerido a algunos el alma tripartita que se conoce de la *República*. Sócrates sostiene que hay algunas personas que desean mujeres hermosas y producen hijos físicos (208e3), otras que desean cuerpos o almas hermosas y producen descendencia del alma, como poemas o leyes (209d1-210d5), y otras que desean la sabiduría y se dedican a una práctica filosófica que conduce al conocimiento (210d5-212a5). Esta triple división de los amantes parece hacerse eco de los tipos apetitivo, amante del honor y amante de la sabiduría, conocidos en la *República*. Aquellos que se dedican a la actividad productiva de naturaleza física, se afirma, manifiestan las tendencias apetitivas del alma familiares de la *República*. Los que producen descendencia física por el honor manifiestan las pulsiones de la parte anímica, y los que persiguen la sabiduría están dominados por su parte racional. Así, Hobbs, por ejemplo, sostiene que estos objetivos “se solapan innegablemente con los de la parte apetitiva, el *thumos* y la razón”). (Cfr. Sheffield, F. (2012). *Eros Before and After Tripartition*. En *Plato and the Divided Self*. R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), (pp. 215-216). Cambridge: U.S.A.: Cambridge University Press).

aquel que desea la belleza de los cuerpos, ya que el cuerpo, representa para la teoría del conocimiento en Platón, el primer eslabón para ascender hacia el conocimiento de uno mismo; más bien, lo que aquí concierne, es el modo en el que se ama al cuerpo, es decir, que es el modo en el que el deseo por la belleza del cuerpo decide hacia dónde debe mirar el alma, ya sea hacia lo Bello o, contrariamente, hacia los falsos placeres. Que esto sea así, puede complementarse con la siguiente pregunta: ¿cómo es que el alma debe de mirar al cuerpo, como el medio a través del cual puede adquirir el conocimiento de las cosas del mundo tomándolas como verdaderas, es decir, como se le revelan inmediatamente a los sentidos, o como el instrumento con el cual el alma puede iniciar su camino hacia el recuerdo de sí misma?¹¹⁰ Vemos aquí, que el deseo por los cuerpos bellos se vuelve el eje central sobre el cual el análisis de los amores enfermizos toma parte. Esto sucede así, porque es en el cuerpo, en donde la parte apetitiva del alma encuentra su lugar para satisfacer sus deseos, por lo tanto, es en donde debe de primar la importancia en la educación de la moderación de los deseos apetitivos, para que el cuerpo, en vez de que se convierta en un obstáculo para que sea posible el conocimiento de uno mismo, se vuelva el inicio del camino hacia la sabiduría.

Es, en efecto, en el alma, en donde conviene buscar el modo de educar cómo se deben de ordenar los placeres, tanto los que corresponden con la parte apetitiva, así como los que atañen a la parte del *thumos* y de la razón. Sin esta educación, el amar enfermizamente será

¹¹⁰ La relación que Sócrates establece entre el alma y el cuerpo es bastante interesante. De acuerdo con él, es en todo momento en donde el alma debe de tener control sobre lo que desea, es decir, que cuando se habla del deseo por la belleza que habita en los cuerpos, el cuerpo no puede tomar el control del proceder de ese deseo, ya que el cuerpo en sí mismo es incapaz de desear, ya que su condición natural es de carencia. Por este motivo, la educación sobre el deseo por los cuerpos bellos debe de enfocarse en el alma. A este respecto, Sócrates realiza la siguiente argumentación: “Sóc. —Entonces, según parece, aquel de nosotros que está vacío desea lo contrario de lo que está experimentando, puesto que cuando está vacío desea llenarse. [...] ¿Y el que está vacío por primera vez, de dónde podría por sensación o recuerdo entrar en contacto con la satisfacción, estado que no experimenta ahora ni ha experimentado nunca anteriormente? [...] Sin embargo, decimos, el que desea, desea algo. [...] Lo que desea no es lo que está experimentando. Pues tiene sed, que es un vacío, y desea satisfacción. [...] Entonces, algo en el que tiene sed debe tener contacto con la satisfacción. [...] Imposible que sea el cuerpo, pues está vacío. [...] Queda pues que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria, claro está; pues, ¿con qué otra cosa iba a tenerlo?”.

Después de este argumento, Sócrates, complementa lo anterior de la siguiente manera: “Sóc. — ¿Comprendemos lo que para nosotros se deduce de estos razonamientos? [...] Ese razonamiento nos dice que no hay deseo en el cuerpo. [...] Porque demuestra que el esfuerzo de todo ser vivo apunta en dirección opuesta a lo que está experimentando. [...] Y el impulso que conduce a lo contrario de lo que se está experimentando demuestra que hay recuerdo de esos estados contrarios. [...] Al demostrar que la memoria es la que conduce a lo deseado, el razonamiento ha revelado que todo impulso, deseo, el principio de todo ser vivo, reside en el alma. [...] El razonamiento no acepta de ningún modo que nuestro cuerpo tenga sed o hambre o experimente algunas de esas sensaciones”. (Platón, *Filebo*, 35a-d).

el resultado, ya que existirá una desmesura en la búsqueda de los falsos placeres, y el alma, en vez de elevarse hacia las *formas*, se hundirá en un abismo en el que lo único que encontrará, será el mar de sus propias penas. Por este motivo, Sócrates hace la siguiente aclaración con respecto a lo que sucede cuando la desmesura gobierna en el alma:

“Sóc. —Por consiguiente, si satisfacerse con lo que es por naturaleza apropiado es agradable, aquello que se satisface más realmente y con cosas más reales disfruta más real y verdaderamente del verdadero placer, en tanto que lo que participa de cosas menos reales se satisface menos verdadera y sólidamente, y participa de un placer menos verdadero y confiable. [...] Por lo tanto, aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto, ni se han satisfecho realmente con lo real, ni han disfrutado de un placer sólido y puro, sino que, como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran sobre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe¹¹¹”.

Y para ser más precisos, resultará fácil de comprender, cómo, de vivir con desenfreno en los deseos apetitivos, se puede pasar a amar enfermizamente, si es que tomamos en consideración lo que nuestro autor menciona a continuación:

“Sóc. —Y es forzoso que los placeres con los cuales viven estén mezclados con penas y que sean como imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer, que toman color al yuxtaponer los unos a las otras, de modo tal que unos y otras parecen intensos, y que dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena, por desconocimiento de la verdad¹¹²”.

Esto sugiere, que el alma, encarcelada en el cuerpo, de acuerdo con Platón, tiene que irse “adueñando de sí misma” para mirar a través de sus propios ojos, y no, más bien, a través

¹¹¹ (Platón, *República*, 585d-586b).

¹¹² (Platón, *República*, 586b-c).

de los del cuerpo¹¹³, para poder librarse de los amores enfermizos. Lo anterior quiere decir, que debido a que el cuerpo es parte de lo que Platón considera el mundo de las apariencias, y el alma, al encontrarse cautiva en este, unas veces, resulta tentada a olvidar su naturaleza divina a cambio de creerse efímera y mortal como las cosas del mundo material¹¹⁴.

En suma, no podría haber un ascenso hacia las *formas* si es que el alma mantuviera su mirada dirigida al fondo de sus propias penas. La falsa *doxa*, sería el único tipo de conocimiento al que el individuo —atado al desenfreno de sus pasiones—, pudiera acceder, y a esto habría que añadir, que esta *doxa* no participaría de ningún modo del ser de lo Bello, es decir, que no podría tratarse de un eslabón que permitiera encaminar al sujeto al conocimiento de sí mismo; más bien, únicamente podría dirigirlo a un estado de falsedad, en donde gobernasen la infelicidad y la desdicha en su alma. Esto es así, porque el amante es incapaz de moderar sus pasiones, y se lanza a satisfacer sus más bajos deseos sin preguntarse si es que es lo mejor para sí.

Finalmente, en lo que refiere a esta actitud impulsiva, puede encontrarse un trasfondo aún más inquietante, ya que el alma no ha sido educada para dirigir su mirada hacia el ser de lo Bello, es decir, que será incapaz de encontrar el reflejo de sí misma en su ser amado, y se

¹¹³ La realidad del ojo, permite el encuentro con la belleza de las cosas y con la belleza que los seres a veces despiden a través de su moral. A este respecto, Sócrates hace la siguiente señalación: “Sóc. —[...] Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmia, no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo desea y es deseado. Un reflejo de amor, un anti-amor, (Anteros) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor sino amistad, y así lo llama. Ansía igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado”. (Platón, *Fedro*, 255c-e).

¹¹⁴ Recordemos que, para Platón, el alma posee una naturaleza divina; sin embargo, cuando no logra alzar lo suficientemente su mirada para contemplar al Ser, le sobreviene la pérdida de sus alas y se le lleva a la encarnación dentro de un cuerpo. A este respecto, Sócrates menciona lo siguiente: “Sóc. —Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras veces otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad”. (Platón, *Fedro*, 246b-c).

verá obligada, no sólo a condenarse a ser incapaz de procurarse su propia satisfacción en sus deseos, sino a involucrarse en un sinfín de desdichas al no solo ser capaz de procurarse la cura a sus carencias, mientras se condena a vaciarse, cada vez más, mientras se ata a nuevos deseos, cada vez más bajos moralmente, que jamás podrá terminar de satisfacer.

He aquí lo que concierne con los amores enfermizos en Platón, no obstante, aún queda hacer una consideración a los amores bellos, a los amores que llevan a la sabiduría.

3.2 Amores bellos.

Para caracterizar al concepto de *amor erótico* desde la perspectiva de la vía que permite al sujeto encaminarse al conocimiento de sí mismo, Platón toca por un instante, un punto que interesa de manera particular, a saber: la *manía*. Si el concepto de *amor erótico bello* hace explícita una de las posibilidades del modo de ser del *eros*, habría que preguntarse: ¿cómo se aplica esta caracterización del concepto de *amor* a la consecución de la sabiduría?

En lo que respecta a esta primera pregunta, Platón encuentra en la interpretación del discurso de Lisias un fallo con lo que refiere a la *manía* de los amantes. En primer lugar, se cuestiona si es que en verdad, la locura que caracteriza a la personalidad del amante es contraproducente para el conocimiento de sí mismo, ya que al contrario de como se vio en los primeros dos discursos —tanto el de Lisias, así como en el primer encomio de Sócrates— la locura, al escapar de la razón, se interpretaba como si quien la padecía se entregara sin medida a los placeres apetitivos del alma; sin embargo, en esta segunda lectura que propone nuevamente Sócrates, nos permite establecer una posición distinta con respecto a la demencia que caracteriza al amante, es decir, que a diferencia de representar un mal para quien la posee, representará, contrariamente, un bien. Esta nueva perspectiva podrá explicarse con base en lo siguiente que menciona Sócrates:

“Sóc. —[...] si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de

Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio¹¹⁵”.

Por este motivo, será pertinente que nos preguntemos: ¿cuál es la naturaleza de esta *manía* y cuál es el beneficio que le otorga a quien la posee?

Para poder resolver esta cuestión, habrá que atender en orden al planteamiento que se ha enunciado: en primer lugar, será necesario atender a la causa que hace importante la posesión de esta demencia; para, finalmente, resolver en qué modo, esta locura se vuelve benéfica para quien la posee. Remitiéndonos a lo anterior, pasemos a resolver lo que concierne a estas dos cuestiones que han sido enumeradas:

En primer lugar, preguntar por la causa que hace importante la posesión de esta demencia, puede resolverse cuando atendemos hacia qué es lo que remite. Para esto, será necesario que distingamos los tipos de locura que Sócrates enuncia, a fin de entender, qué tipo de conocimiento podemos adquirir cuando este estado se apropia del sujeto. En primer lugar, tenemos a la manía que permite predecir el futuro, a este respecto, Sócrates, menciona lo siguiente: “Sóc. —[...] De lo contrario, a este arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *maniké*¹¹⁶”. En segundo lugar, tenemos a la manía que da salud a los males que han atenazado a los mortales, cuando a través de súplicas, se les pedía alivio a los dioses: “Sóc. —[...] Pero también, en las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas, esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses¹¹⁷”. En tercer lugar, tenemos a la manía que permite la formación de los poetas, haciendo que sus escritos sean verdaderamente bellos y que puedan educar; sin embargo, como bien sabemos, en la *República*, Sócrates los querrá expulsar porque, de acuerdo con él, son falsos educadores: “Sóc. —[...] El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda

¹¹⁵ (Platón, *Fedro*, 244a-b).

¹¹⁶ (Platón, *Fedro*, 244c).

¹¹⁷ (Platón, *Fedro*, 244d).

clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir¹¹⁸”. Finalmente, en cuarto lugar, tenemos a la manía que permite recordar a la verdadera Belleza a partir de la contemplación de las múltiples bellezas de este mundo: “Sóc. —Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco¹¹⁹”.

Con estas líneas, buscamos mostrar que el concepto de *manía*, en el segundo encomio que hace Sócrates del amor erótico, se vale de la misma interpretación que Diótima le daba a Eros en el *Banquete*, es decir, que ahora, el amor erótico consiste en un medio por medio del cual, es posible conectar el conocimiento de la *doxa*, que pertenece al mundo de las apariencias, con el conocimiento de la *episteme*, que reside en el mundo de las Ideas; permitiendo, de este modo, el ascenso intelectual al conocimiento de la verdadera ciencia¹²⁰.

En este último punto, se incorpora una distinción con lo que respecta a los tipos de saberes que puede adquirir el ser humano, a saber: el que es aparente y, el que es en las *formas*. Esto, necesariamente, tiene relación con la cuarta manía de la que habla Sócrates en el *Fedro*, específicamente, cuando se toma en consideración a la disuasión demoniaca que toma parte en el alma del sujeto cuando se ha encaminado en el ascenso hacia lo Bello, haciéndole posible distinguir, si es que una acción es, o no, bondadosa para sí mismo.

A esto respecto, y a fin de esclarecer lo anterior, citaremos la siguiente declaración de Sócrates en su juicio:

“Sóc. —Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo

¹¹⁸ (Platón, *Fedro*, 245a).

¹¹⁹ (Platón, *Fedro*, 249d).

¹²⁰ Sócrates hace la siguiente aclaración con respecto a aquello en lo que consiste la verdadera ciencia: “Sóc. —[...] En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser”. (Platón, *Fedro*, 247d-e).

y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto, burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita¹²¹”.

Esta descripción de la aparición demoníaca, que refiere Sócrates en la *Apología*, permite enlazar lo que ya se había dicho en el *Fedro* con respecto a la naturaleza de la manía, cuando se afirmaba que, a partir de la contemplación de las cosas bellas en el mundo, se podía recordar a la verdadera belleza, permitiéndole al alma, por ende, recobrar sus alas; por este motivo, es que lo demoníaco que habita en Sócrates no lo incita a obrar, sino, que lo disuade. Recordemos entonces, que la búsqueda de la Belleza se encuentra hermanada con la búsqueda del Bien; por lo tanto, cuando Sócrates afirma que esta manifestación demoníaca le disuade a hacer lo que se propone, puede entenderse por esto que le permite reflexionar aquello que planea hacer, para saber si es, o no, lo mejor para sí mismo. Con esto, lo que se busca es educar a la parte apetitiva del alma, haciendo, por consiguiente, que sea gobernada por la razón. Del mismo modo, puede decirse de la búsqueda del placer, que cuando el alma, detenida y disuadida a hacer lo que se propone y se permite juzgar detenidamente sus acciones, podrá saber si es que el resultado de estas le traerán algún bien, o, por el contrario, le traerán desdichas.

Esta interpretación, que proporciona Sócrates en el mito del carro alado, dice que el alma debe de confrontar sus deseos más bajos para no perder de vista la morada del verdadero saber¹²². A esto, habría que agregar, que cada individuo encuentra diferentes obstáculos para ascender al saber verdadero, ya que, de acuerdo con Sócrates, depende del dios al que venera, ya que el amor que se le tiene a un dios, será determinante en el modo en el que el sujeto aprenda a amar a sus congéneres.

¹²¹ (Platón, *Apología*, 31c-d).

¹²² Sócrates, describe de la siguiente manera a las partes del alma cuando hace alusión a ella con los caballos en el mito del carro alado: “Sóc. —[...] el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. [...] el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y a los acicates”. (Platón, *Fedro*, 253d-e).

Para tener más claro lo anterior, debemos citar a Hyland:

“After the playful etymology of *eros* which we have already addressed (252b), Socrates elaborates on the differing experiences of and reactions to beauty according to the different gods that we follow. Socrates first describes Zeus followers and Ares followers, and how the followers of these gods will react to their experiences of the beloved in different ways. In this case, the Zeus lovers react in a “more dignified” (*embrithesteron*) way, and Ares lovers more violently (252c). Moreover, he continues, each of us will also *choose* our beloveds —find one or another beautiful— according to our god. Again, Zeus lovers are the lead example: “The followers of Zeus want the person they love to be a Zeus-like soul. So, they search for one who has the nature of a philosopher and a leader” (252e). (It is similar, Socrates adds, with followers of Hera, Apollo and the other gods). Much is being accounted for in these two sets of examples. In the first case, we *react* to the experience of beauty according to the god we follow. This refers to the many different reactions among humans to the experience and love of beauty. But also, as the second set of examples shows, we even *choose* our love object —that is, find different people beautiful— according to the god we follow. This account, then, for the many different *objects* of love. This is the way Socrates makes sense of the phenomenon that *to a certain extent*, “beauty is in the eye of the beholder”. Beauty is, in a way, relative —yes, but relative to the *god* we follow. One might say, in paraphrase of Aristotle, that beauty is experienced in many ways. Many ways —but presumably not an infinite number. There are indeed a number of different ways in which beauty might be experienced. It is in a sense, then, relative. But it is a limited and one might say, a grounded or determined relativism: determined by the nature of the god we follow. There is no “radical” relativism here. Nor is it a version of the Protagorean “man is the measure of all things”, for man is not the measure: the god we follow is¹²³”.

¹²³ (“Después de la juguetona etimología de *eros* que ya hemos abordado (252b), Sócrates se explaya sobre las diferentes experiencias y reacciones ante la belleza según los distintos dioses que seguimos. Sócrates describe, en primer lugar, a los seguidores de Zeus y a los de Ares, y cómo los seguidores de estos dioses reaccionarán a sus experiencias del ser amado de diferentes maneras. En este caso, los amantes de Zeus reaccionan de forma “más digna” (*embrithesteron*), y los de Ares de forma más violenta (252c). Además, continúa, cada uno de nosotros también elegirá a sus amados —encontrará a uno u otro bello— según su dios. De nuevo, los amantes de Zeus son el ejemplo principal: “Los seguidores de Zeus quieren que la persona que aman sea un alma parecida a Zeus. Por eso, buscan a alguien que tenga la naturaleza de un filósofo y de un líder” (252e). (Es similar, añade Sócrates, con los seguidores de Hera, Apolo y los demás dioses). En estos dos conjuntos de ejemplos se está dando cuenta de muchas cosas. En el primer caso, reaccionamos a la experiencia de la belleza según el dios al que seguimos. Esto se refiere a las muchas y diferentes reacciones entre los humanos ante la experiencia y el amor por la belleza. Pero también, como muestra el segundo conjunto de ejemplos, incluso elegimos nuestro objeto de amor —es decir, encontramos bellas a diferentes personas—, según el dios al que seguimos. Esto da cuenta, entonces, de los diferentes objetos del amor. Así es como Sócrates da sentido al fenómeno de que, hasta cierto punto, “la belleza está en el ojo del que mira”. La belleza es, en

Este párrafo entraña una muy importante contribución a la comprensión general del amor bello. En él, se entreve, de una manera particularmente sintética, las diferentes formas que este amor puede tomar. Esta interpretación, se basa en la mención que Sócrates realiza en torno al modo en el que cada individuo experimenta al amor y a lo bello, ya que si tomamos en cuenta que este tipo de amor representa una vía para ascender a la contemplación inmediata de lo Bello en sí, también es cierto que cada sujeto se encuentra legítimamente en un eslabón distinto en el camino a la consecución de esta gran Belleza, ya que el progreso de cada alma hacia el conocimiento de sí misma, depende, en gran medida, de qué tanto haya tomado control su parte racional con respecto a los deseos moralmente más bajos que mantiene la parte apetitiva del alma.

De acuerdo con esto, Sócrates sostiene que hay diferencias en las almas humanas, y a esto se debe que cada una se encarne en un ser humano distinto, siendo causa de esto, la medida en que haya alcanzado a vislumbrar al Ser cuando su alma se encontraba separada del cuerpo y habitaba entre los dioses. A esto, habría que agregar, que cada alma tiene su propio progreso en el ascenso que se da hacia las *formas*; esto es por lo que Sócrates sostiene que existe un número determinado de reencarnaciones en donde el alma podrá ser guiada a través de los aprendizajes que haya obtenido de sus vidas pasadas, mientras explora en su vida presente, nuevos caminos que la acerquen, cada vez más, a la contemplación de lo que es Bello en sí mismo¹²⁴. Así pues, lo que puede concluirse de esto, es que de acuerdo con la teoría del conocimiento en Platón, cada alma, en su ascenso intelectual hacia el conocimiento

cierto modo, relativa —sí, pero relativa al dios que seguimos—. Se podría decir, parafraseando a Aristóteles, que la belleza se experimenta de muchas maneras. Muchas maneras, pero presumiblemente no un número infinito. De hecho, hay un número de formas diferentes en las que se puede experimentar la belleza. En cierto sentido, pues, es relativa. Pero es un relativismo limitado y, podríamos decir, fundamentado o determinado: determinado por la naturaleza del dios al que seguimos. No se trata de un relativismo “radical”. Tampoco es una versión del dicho protagórico “el hombre es la medida de todas las cosas”, pues el hombre no es la medida: el dios que seguimos lo es”. (Hyland, Drew A. (2008). *The Question of Beauty in the Phaedrus*. En *Plato and the Question of Beauty*, (pp. 84-85). Indiana: United States: Indiana University Press).

¹²⁴ En relación con las diferencias que existen en las encarnaciones de las almas, Sócrates refiere lo siguiente: “Sóc. —[...] Así es, pues, el precepto de Adrastea. Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra”. (Sócrates, *Fedro*, 248c).

A este respecto, Sócrates concluye de la siguiente manera: “Sóc. —[...] De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor”, (Platón, *Fedro*, 248e).

de sí misma, puede amar bellamente de diferentes modos, dependiendo, en gran medida, del crecimiento y del aprendizaje virtuoso que haya logrado conseguir en los diferentes giros de sus vidas pasadas. Por consiguiente, cada individuo, dependiendo del grado en el que se encuentre en el camino hacia lo Bello en sí mismo, podrá amar bellamente de un modo particular, con sus propias experiencias y con respecto al *objeto* que él encuentre como el más bello para amar. Por esto, es que habrá algunos que amen copiosamente a la filosofía; otros, que amen a las leyes; otros, a la retórica y otros a los cuerpos bellos¹²⁵. Todos, en su respectiva medida, amando como el crecimiento virtuoso de su alma se los permita y orientándose hacia el *objeto* más bello que encuentren, siendo cada vez más puro, mientras su amor por lo bello se purifique cada vez más.

A partir de esta explicación, vemos que la cuestión del problema que aquí nos atañe, puede continuar desarrollándose si es que hacemos la siguiente pregunta: ¿cómo es posible purificar al amor erótico para volverlo bello? Para poder resolver esto, habrá que tomar en cuenta que el alma, a lo largo de su vida en el cuerpo, deberá de someter a juicio cada acción que realiza para saber si es que, en efecto, obedece a un acto bueno lo que hace para que pueda recuperar sus alas. Cabe destacar, que un punto importante que fortalece el vínculo del que hemos hablado, específicamente, acerca de la relación que tiene el amor bello con la moderación de los deseos apetitivos, es el hecho de que ambas cuestiones son hermanadas por la intercesión de la verdadera Belleza. Esta particularidad y sus implicaciones, las abordaremos más detalladamente en lo sucesivo; por ende, resolvamos ahora la cuestión que nos hemos planteado hace unos momentos viendo lo que Guthrie dice a continuación:

“Las virtudes del alma, como la Justicia, el Autodominio y la Sabiduría, son las más difíciles de discernir a través de sus manifestaciones terrestres, pero la belleza la aferramos mediante el más agudo de nuestros sentidos, la vista. Los olvidadizos, cuando ven su homónimo visible, no sienten temor, sino que, desvergonzadamente, buscan disfrutar de ella físicamente, pero quienes tienen la belleza verdadera fresca en su mente, sienten más bien una especie de adoración por ella. El brote de sus alas produce dolor e irritación, como cuando un niño echa los dientes, sólo aliviados por la visión y el tacto del rostro y la forma amadas¹²⁶”.

¹²⁵ (Platón, *Fedro*, 248d-e).

¹²⁶ (Guthrie, W. K. C. (1998). *El Fedro*. En *Historia de la filosofía griega IV. Platón: El hombre y sus diálogos*, (p. 389). Madrid: España: Gredos).

Como podemos observar, en este párrafo anterior, convergen tres puntos que nos ayudarán a completar la cuestión que hemos decidido abordar: el primer punto, consiste en la mención de las tres virtudes que para el alma son difíciles de discernir por su dificultad de verlas manifestadas en lo terrestre; a saber: la Justicia, el Autodominio y la Sabiduría. El segundo punto, retoma la necesidad y la importancia que tiene lo Bello para dejar entrever a aquellos *objetos* que edifican un camino hacia sí mismo, es decir, que debemos de interpretar a lo Bello en sí mismo como si se tratará de una luz que permitiera ver a las múltiples bellezas del mundo material; además, se menciona la importancia que tiene el sentido de la vista para notar la presencia de estas múltiples bellezas en las experiencias y en los conocimientos que adquiere el alma. Finalmente, el tercer punto es la mención de la existencia de almas que cohabitan un mismo mundo, pero que se encuentran en distinto desarrollo, habiéndolas, por un lado, las que sienten admiración por el recuerdo de lo verdaderamente Bello en el amor que se tiene hacia la filosofía, y otras, que por diversos infortunios, han olvidado que alguna vez tuvieron frente a sí al *objeto* de mayor Bien (la sabiduría), dando por consecuencia, que no tengan temor en permitir que los placeres apetitivos se hagan dueños de sus vidas haciendo que experimenten desdichas e infortunios.

La Belleza, en este caso, vendrá siendo el *objeto* “luminoso” que permitirá al alma encaminarse a su encuentro, pero para conseguir esto, se tendrá que educar a la parte apetitiva del alma para que ésta no impida a su parte racional poder mirar su verdadero reflejo en el ser a quien ama. Por este motivo, Sócrates menciona estas palabras cuando refiere a lo que el amante encuentra en el ser amado: “Y es que, además de venerarle, ha encontrado en el poseedor de la belleza al médico apropiado para sus grandísimos males¹²⁷”.

Visto con más detalle, la importancia que tiene la belleza para purificar al amor, puede comprenderse si es que tomamos en cuenta lo que menciona Landázuri a continuación:

“En este caso se despierta el amor hacia el otro, que es un impulso hacia la belleza misma a través de la belleza particular del amado. Aquí se conecta el impulso a la belleza con la doctrina de la reminiscencia: el anhelo hacia la contemplación del Ser (en esto consiste, en definitiva, el amor) se produce por una contemplación previa de las Ideas. Por eso, al ver algo bello, tiene lugar un recuerdo que provoca el deseo, pero ese anhelo sólo logrará su plena satisfacción en la

¹²⁷ (Platón, *Fedro*, 252b).

contemplación del Ser, pues “viendo, al cabo del tiempo, el Ser (*ἰδοῦσα τὸ ὄν*), se llena de contento, y en la contemplación de la verdad (*θεωροῦσα τᾶληθῆ*) encuentra su alimento y bienestar¹²⁸”.

Esta concepción particular, que se muestra en el párrafo anterior, permite responder al por qué la Belleza verdadera permite purificar al amor. Esto, puede comprenderse, debido a lo que menciona Landázuri, es decir, cuando dice que el alma “en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar”. Este punto es de suma importancia para comprender cuál es la razón de ser de los amores bellos. Esto puede entenderse, si es que tomamos en cuenta que para Platón toda alma es inmortal, y que por necesidad, tiene que alimentarse de un saber incontaminado para recibir lo que mejor le conviene. Del mismo modo, Sócrates señala lo siguiente:

“Sóc. —[...] El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre¹²⁹”.

De acuerdo con esto, es posible afirmar, que la Belleza verdadera puede purificar al amor en cuanto el alma se da cuenta de que este es el mejor alimento que puede disponer para sí misma, ya que le procura el mayor de los bienes (la sabiduría). Por este motivo, Sócrates sostiene que aquellos que aún gozan del recuerdo de lo Bello adoran a la filosofía por este motivo, y desean acercársele aún más, sabiendo, de antemano, que es necesario adquirir este tipo de saber, que se ame con la razón y que se eduque a los deseos moralmente más bajos. Y el alma, así, viendo el camino que lleva al encuentro de la sabiduría, no deseará otra cosa más que purificar su amor en pos de conseguir el mayor de los bienes, ya que con esto, el alma logrará hacerse sabia, podrá hacerse bella y se liberará de sus lastres para poder reconocerse a sí misma en el *objeto* al que ama, fuera de toda falsa apariencia, liberada de los deseos moralmente más bajos que la mantienen cautiva en la imposibilidad de satisfacer

¹²⁸ (Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (pp. 17-18). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid).

¹²⁹ (Platón, *Fedro*, 248b-c).

sus impulsos, libre, finalmente, para poder recuperar sus alas¹³⁰ y desfilarse felizmente hacia la morada del Ser, que es su casa, por ser de naturaleza divina.

De lo anterior, habría que añadir, que las características que Sheffield encuentra en lo que refiere Sócrates a la recuperación de las alas, es un punto central para poder comprender al tratamiento de los amores bellos. Esto es concerniente cuando afirmamos que el individuo tiene que elevar —como suelen hacer las alas en el mito del carro alado— su *dianoia*, a fin de purificar su amor. Ahora bien, en lo que respecta a este punto, habría que recordar aquello en lo que consiste la *dianoia*:

¹³⁰ “When the wings are introduced, it is not clear what aspect of the soul is winged (246a2). The Greek could refer to a team of winged horses, or to the compound of the team of winged horses and a charioteer. I follow Rowe and Hackforth in taking the phrase to refer to the compound. The reason is that the whole soul is referred to later as winged (251b7). It is also said that the *dianoia* of the philosopher becomes winged (249c), a description which best fits the charioteer (247c4–8). One way to make these claims compatible is to say that the whole soul becomes winged (251b7) due to the activity of reason (viz., *dianoia*/the charioteer), for his experiences affect the whole soul (253e5–6). Now if the compound is winged, and the charioteer is responsible for the growing of the wings, then it may indeed be the case that the whole soul needs to function together, but the relevant motivation will be provided by the rational part. This suggests that one does not need horses to gallop to the Forms but wings, provided by the charioteer, to ascend to them. Indeed, note the oddity of the different images for the movement of the soul here: we are told explicitly that the natural tendency of the horses is for downward motion (247b3–5, 248a4), and yet the natural motion of a wing is to ascend (246d6–e1). The motion of the wings and the horses are by their nature at odds, and it requires sophisticated work on the part of the charioteer to bring them into unity. By means of these two conflicting images, perhaps Plato is trying to figure the conflict he sees as an essential part of the human condition. What he is surely not trying to indicate is that the horses, whose motion tends downwards, provide the necessary motivational impetus to ascend to the Form. So, although it is correct to say that the soul will not achieve its aim to reach the plain of truth without it functioning together, this cannot be because the other desires provide necessary sources of motivation”. (“Cuando se introducen las alas, no está claro qué aspecto del alma es alado (246a2). El griego podría referirse a un equipo de caballos alados, o al compuesto del equipo de caballos alados y un auriga. Sigo a Rowe y Hackforth al considerar que la frase se refiere al compuesto. La razón es que más adelante se hace referencia al alma completa como alada (251b7). También se dice que la *dianoia* del filósofo se vuelve alada (249c), una descripción que se ajusta mejor al auriga (247c4-8). Una forma de hacer compatibles estas afirmaciones es decir que toda el alma se vuelve alada (251b7) debido a la actividad de la razón (a saber, la *dianoia*/el auriga), pues sus experiencias afectan a toda el alma (253e5-6). Ahora bien, si el compuesto es alado, y el auriga es responsable del crecimiento de las alas, entonces puede darse el caso de que toda el alma necesite funcionar conjuntamente, pero la motivación relevante la proporcionará la parte racional. Esto sugiere que no se necesitan caballos para galopar hacia las *formas*, sino alas, proporcionadas por el auriga, para ascender a ellas. De hecho, nótese la rareza de las diferentes imágenes para el movimiento del alma aquí: se nos dice explícitamente que la tendencia natural de los caballos es el movimiento hacia abajo (247b3-5, 248a4), y sin embargo el movimiento natural de un ala es ascender (246d6-e1). El movimiento de las alas y el de los caballos son, por naturaleza, opuestos, y se requiere un sofisticado trabajo por parte del auriga para unirlos. Mediante estas dos imágenes contradictorias, quizá Platón esté tratando de figurar el conflicto que considera parte esencial de la condición humana. Lo que seguramente no está tratando de indicar es que los caballos, cuyo movimiento tiende hacia abajo, proporcionan el impulso motivacional necesario para ascender a la Forma. Así, aunque es correcto decir que el alma no logrará su objetivo de alcanzar la planicie de la verdad sin que funcione conjuntamente, esto no puede ser porque los otros deseos proporcionen las fuentes de motivación necesarias”). (Cfr. Sheffield, F. *Eros Before and After Tripartition*. En *Plato and the Divided Self*. R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), (pp. 227-228). Cambridge: U.S.A.: Cambridge University Press).

“The activity of the soul which connects actual perceptions to memories in order to establish relations of sameness or otherness between them is what Plato called *dianoia*. He describes it as an internal dialogue of the soul with itself, which can but does not have to be expressed in words¹³¹”.

Con respecto a este párrafo, habría que decir, que llegar al esclarecimiento sobre aquello en que consiste establecer una conexión entre las percepciones reales y los recuerdos de la Belleza verdadera, no parece en absoluto una tarea fácil de lograr, ya que Sócrates advierte, de antemano, que la Justicia, el Autodominio y la Sabiduría son las cosas más difíciles de ver reflejadas en el mundo de las apariencias. De acuerdo con esto, parecerá conveniente mencionar, que esto no implica que el ascenso intelectual hacia lo Bello a través del amor erótico sea una tarea imposible de llevar a cabo; más bien, lo que esto significa, es que no podrá tratarse de algo que pueda efectuarse sin que el diálogo interno que se da en el alma nos ayude a disuadirnos de obrar en pos de algunas acciones que nos nublen la vista, es decir, de disuadirnos de elegir aquello que nos imposibilite conocernos a nosotros mismos.

El amor bello, por consiguiente, es aquel en el que el alma se permite reflexionar sobre cada decisión o pensamiento que hace suyo, es decir, de cada *doxa* que toma como referente para encaminarse al conocimiento de sí misma. Esto quiere decir, que en la búsqueda de lo Bello, ya sea que se inicie este ascenso a través de la admiración hacia los cuerpos bellos, hacia la poesía, hacia la ética, hacia el buen gobierno, hacia la belleza de las artesanías, hacia la belleza de la sabiduría, etcétera; lo que no se tiene que perder de vista, es que la belleza no se agota en el mismo *objeto* al que hemos decidido amar; es decir, que si por ejemplo, amamos y admiramos a un cuerpo que es bello, no debemos de confundir a la belleza del cuerpo mismo como si fuera causa de la belleza en las demás cosas, haciendo, de este modo, que el deseo de poseer al cuerpo bello se haga de un modo enfermizo al agotar su belleza en su posesión meramente sexual. Más bien, lo que consiste en amar bellamente a un *objeto* como lo es un cuerpo bello, consiste en admirar la belleza que *hay en él*, sin llegar a confundir que es el cuerpo mismo el que es causa de la belleza en las demás cosas. Por este motivo, si

¹³¹ (“La actividad del alma que conecta las percepciones reales con los recuerdos para establecer relaciones de semejanza o de alteridad entre ellas es lo que Platón llamó *dianoia*. La describe como un diálogo interno del alma consigo misma, que puede pero no tiene por qué expresarse con palabras”). (Delcomminette S. (2003). *Falses Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus*. En *Phronesis*, Vol, 48, N° 3, (p. 222). Leiden: Netherlands: Brill).

es que se ama bellamente, podremos concluir que el alma podrá darse cuenta de que la belleza que está contenida dentro de un cuerpo es la misma belleza que asciende intelectualmente hacia lo Bello y que, demás, podrá encontrar en su ascenso a *objetos* cada vez más excelsos para admirar como lo son las virtudes. Por consiguiente, para saber si amamos bellamente, habría que hacernos las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de relación tenemos con lo Bello? ¿Acaso esta relación que tenemos con la belleza nos permite ascender intelectualmente a *formas* cada vez más bellas, o bien, nos corrompe y nos lleva a mantener una vida llena de desdichas?

Responder a estas cuestiones nos permitirá disuadirnos de llevar a cabo acciones que nos lleven a una vida infeliz e insatisfecha. El alma siempre quiere el mayor bien para sí misma y lo busca en todo momento; sin embargo, esta búsqueda no implica, necesariamente, que el alma siempre se conduzca en el mejor término posible, y esto se debe, a que no siempre es posible elegir lo mejor aunque se pretenda buscar el bien, ya que el alma, no siempre dispone de las mejores compañías para aprender cómo ascender bellamente para admirar a *objetos* más bellos, o bien, porque el alma se mantiene reacia a educar a sus deseos apetitivos, por haber olvidado, el camino que lleva hacia el Bien y hacia lo que es más Bello para sí misma.

Difícil es amar bellamente y difíciles de encontrar son los amores bellos; sin embargo, al final del camino en la búsqueda de la verdadera Belleza, el alma podrá encontrar felicidad y gozo, viéndose, finalmente, liberada de las apariencias que la mantienen obligada a vivir una vida llena de desdichas.

3.3 La dialéctica¹³² y la retórica en los discursos: sobre verdad y verosimilitud en el estudio de lo Bello.

¹³² “In the first part (of the *Phaedrus*), we have a splendid literary vision of love and the soul, in the second part a much drier discussion of speech-making and writing. And whereas the myth of the first part is built around the doctrine of Forms as known from the *Phaedo* and *Republic*, the philosophical center of the second part is an account of dialectic that ignores the metaphysical Forms but announces a logical technique of definition by Collection and Division —by determining unities and pluralities— that will be exemplified in

Como se ha visto a lo largo de la exposición de la presente tesis, las apariencias de lo Bello y las del Bien, siempre se han mostrado al lado de las verdaderas cosas que corresponden con estas substancias; y se ha dicho, del mismo modo, que para su adecuada distinción, entre el verdadero saber y aquello que corresponde con la falsa *doxa*, se precisa que la *dianoia* se eleve —como si estuviese alada—; para que la razón, una vez separada del dominio de la parte apetitiva del alma, pueda ver con claridad cuáles son aquellos placeres que verdaderamente pueden llevar al sujeto a tener una vida feliz, y a un espacio en donde pueda conocerse a sí mismo. Llegar a esta conclusión, implicó conocer cuáles eran las características de la verdadera Belleza, y cuáles eran las características de las apariencias. Así pues, fue necesario averiguar de qué modo obra Eros para advertir que su dualidad desemboca en dos formas de amar, a saber: en el amor bello y en el amor enfermizo. Este punto, se complementará ahora con la cuestión de lo que concierne con los modos de elaborar discursos; específicamente, con lo que respecta a la importancia de llevar a cabo una correcta investigación del asunto que nos compete conocer, para que el ascenso intelectual al conocimiento de uno mismo pueda llevarse a cabo de manera correcta, ya que de lo contrario, correremos el riesgo de que los falsos discursos puedan persuadirnos de llegar a conclusiones que no sean, en ningún modo, de algún provecho para el alma.

Para comprender cabalmente lo que queremos decir, será de provecho advertir, que para ascender intelectualmente al conocimiento de uno mismo, no solamente se requiere de poder diferenciar las cosas verdaderamente bellas de las que no lo son, sino que también, se precisa

Plato's later writings, the *Sophist*, *Statesman*, and *Philebus*. [...] The second half looks ahead to the practice of rigorous dialectic in the Academy and to Plato's literary reflection of his mode of training in the so-called dialectical dialogues. The two parts are externally connected by the use, in the second part, of the speeches of the first part as examples (*paradeigmata*) of discourse composed with and without philosophic art (*techne*)". ("En la primera parte (del *Fedro*), tenemos una espléndida visión literaria del amor y del alma, en la segunda, una discusión mucho más seca sobre la creación de discursos y la escritura. Y mientras que el mito de la primera parte se construye en torno a la doctrina de las *formas*, tal y como se conoce desde el *Fedón* y la *República*, el centro filosófico de la segunda parte es un relato de la dialéctica que ignora las *formas* metafísicas pero que anuncia una técnica lógica de definición por Colección y División —determinando unidades y pluralidades— que se ejemplificará en los escritos posteriores de Platón, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*. [...] La segunda parte se adelanta a la práctica de la dialéctica rigurosa en la Academia y a la reflexión literaria de Platón sobre su modo de formación en los llamados diálogos dialécticos. Las dos partes están conectadas externamente por el uso, en la segunda parte, de los discursos de la primera, parte como ejemplos (*paradeigmata*) de discurso, compuestos con y sin arte filosófico (*techne*)"). (Kahn, Charles H. (2004). *Phaedrus and the limits of writing*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (pp. 372-373). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

de un método en el que sea posible someter a juicio cualquier nuevo saber del que se pretenda hablarnos o del que queramos investigar. Para esto, Sócrates, nos sugiere un método que nos permitirá acercarnos a la verdadera sabiduría, a la par, que nos ayudará a conducirnos con cuidado por este mundo de apariencias.

De acuerdo con esto, habrá que mencionar, en primer lugar, qué tipo de método nos podrá llevar a la verdadera sabiduría. Siendo así, será preciso mencionar la indicación que hace Sócrates a este respecto:

“Sóc. —[...] Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo¹³³”.

Esta posibilidad de asumirse a sí mismo como ignorante, permite que los falsos saberes no sean recibidos fácilmente por el alma, ya que el alma, si es que permanece en una actitud de discernimiento, se preparará para poder consagrarse al único saber verdadero cuando someta a juicio todo lo que sabe, y todo lo que sea que le pretendan enseñar. Esto, ha quedado establecido en los apartados anteriores en cuanto a lo que afirma, de que para poder distinguir a las verdaderas bellezas de aquellas que son falsamente aparentes, es necesario que el alma tenga un diálogo consigo misma, para, de este modo, poder saber si lo que se pretende conocer se adecúa verdaderamente al estado de cosas a las que se remite. Por consiguiente, se vuelve fundamental conocer a la naturaleza de cada placer para prevenir las posibles consecuencias a las que el alma puede llegar con su experimentación. Recordemos también, que el camino hacia lo Bello es indudablemente difícil, porque consiste, principalmente, en la capacidad que tiene el sujeto para recordar a la verdadera Belleza que reside en los *objetos* a los cuáles ama. Por ende, la docta ignorancia socrática, permite que el individuo se pueda corregir a sí mismo cuando ha advertido, que quizás, lo que suponía que era bello y un bien para sí, no lo eran en realidad. Con esto, lo que se pretende, es que las experiencias que ha ido adquiriendo el sujeto a través de su ascenso intelectual hacia lo Bello, le permitan

¹³³ (Platón, *Apología*, 21d).

aprender a purificar su amor y a discernir entre lo que es verdaderamente bello de lo que no lo es.

Bajo el sentido que nos da la caracterización de aceptar a la docta ignorancia socrática, lo que ahora nos interesa es tener en perspectiva el papel que tiene la falsa retórica y la dialéctica en los discursos que nos pretenden enseñar algo, para que de este modo, el sujeto pueda distinguir qué conocimientos son verdaderos y cuáles, por el contrario, no lo son. Esto, se comprobará explícitamente cuando Sócrates haga la siguiente distinción, a saber: entre la falsa retórica y la dialéctica, respectivamente:

“Fed. —Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar: ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad¹³⁴”.

Después de esta descripción, en donde Fedro interpreta la labor que llevan a cabo los oradores, se puede apreciar, que sobresale la importancia que tiene la persuasión en el momento de elaborar los discursos; sin embargo, nótese también, que a esta tarea se le logra ver emparentada con las falsas apariencias, ya que de acuerdo con lo que menciona Fedro: la verdad y el convencimiento no pueden estar unidos.

Esto, necesariamente, nos obliga a mirar hacia un trasfondo aún más amplio, es decir, que el hecho de que en esta descripción que hace Fedro, se afirme que es imposible unir a la persuasión con la verdad, nos indica que el verdadero saber no es de fácil acceso para la mayoría de los hombres, ya que si así fuera, no se admitiría que solo las apariencias pueden convencer¹³⁵.

Vemos, como lo indica Fedro, que la persuasión se lleva a cabo más fácilmente a través de las apariencias, ya que estas, no precisan de un dominio por parte del auriga, de la parte racional de su alma sobre sus pasiones, para que la *dianoia*, se pueda adecuar al estado de

¹³⁴ (Platón, *Fedro*, 260a).

¹³⁵ Al respecto de las consecuencias que tiene enseñar los saberes falsos, Sócrates menciona lo siguiente: “Sóc. —Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien y el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre «la sombra de un asno», elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clases de frutos piensa que habría de cosechar la retórica de aquello que ha sembrado?”. (Platón, *Fedro*, 260c-d).

cosas a las que remite y se eleve como si estuviese alada. A este respecto, podemos decir, que las opiniones que se forman con fundamento en las falsas apariencias no pueden tener ni pies ni cabeza, ya que no pueden dirigirse hacia ninguna parte porque no tienen como objetivo al conocimiento de uno mismo: es como si estuviesen flotando en el aire, dispersas y sin apuntar hacia ninguna dirección en específico.

Por otro lado, Sócrates también afirma que es dañino para quien escribe un discurso que busque la adulación de los otros, ya que esta puede representar un obstáculo para estudiar con claridad al *objeto* que nos hemos propuesto conocer. La adulación por parte de los otros, puede llegar a ser contraproducente para el orador cuando éste se convence de que está hablando bellamente, y cree que sus palabras pueden provocar el mayor gozo a quienes las escuchan, aunque, contrariamente, lo que en realidad puede estar sucediendo, es que el orador le esté procurando el mayor de los males a quienes lo escuchan, haciéndoles creer a los oyentes, que los verdaderos bienes son en realidad males y que los verdaderos males se tratan, contrariamente, de bienes que el alma debe de procurar.

Con estas anotaciones tenemos, ya un cuadro panorámico de la importancia que tiene la correcta formación de los discursos, así como de las desventajas que supone la adulación al orador en cuanto a que puede representar un obstáculo para que pueda ver con claridad si es que lo que dice, en efecto, se adecúa al estado de cosas a las que remite o, por el contrario, si lo que dice no es más que un discurso que cae constantemente en la contradicción en donde lo que enseña no rebasa el campo de las falsas opiniones. De acuerdo con esto, Sócrates sintetiza el riesgo que implica la adulación al orador cuando comparte en sus discursos lo siguiente:

“Sóc. —¿No te percatas de cuán grande llega a ser el mal relativo a la dialéctica en la actualidad? [...] De algún modo está colmada de ilegalidad. [...] ¿Piensas que es algo asombroso lo que les sucede, y no los excusas? [...] Es como si un hijo putativo fuera criado en medio de abundantes riquezas, en una familia muy numerosa y entre muchos aduladores, y al llegar a adulto se diera cuenta de que no es hijo de los que afirman ser sus padres, pero no pudiese hallar a sus verdaderos progenitores. ¿Puedes presentir cuál sería su disposición respecto de los aduladores y de sus supuestos padres en el tiempo en que ignoraba lo concerniente a la sustitución y a su vez en el tiempo en que lo supiera? ¿O quieres escuchar cómo lo presiento yo? [...] Pues bien, presiento que honrará más a los que toma por su padre, su madre y parientes que a los aduladores,

permitirá menos que les falte algo, obrará y hablará de modo menos indebido frente a ellos y los desobedecerá en las cosas importantes menos que a los aduladores, en el tiempo en que ignore la verdad. [...] Mas una vez percatado de la realidad, presumo que su estima y su cuidado se relajará respecto de aquéllos e irá en aumento respecto de los aduladores, y obedecerá a éstos de modo más destacado que antes, y vivirá acorde con éstos, asociándose a ellos sin tapujos, no cuidando ya de su padre ni de los demás supuestos parientes, salvo que tuviera una naturaleza particularmente bondadosa¹³⁶.

Lo anterior muestra que un alma de naturaleza bondadosa, aún a pesar de desconocer quiénes son sus verdaderos padres, si sabe cuál es el mejor camino para su alma, podrá seguir orientando su vista hacia lo que es mejor para sí, aunque haya otros que en su camino le adulen para obrar de manera contraria a la virtud. Esto, por el contrario, no significa que todas las almas mantengan bien puesta su mirada hacia lo que es lo mejor para sí mismas, ya que esto se debe, principalmente, a la dificultad que entraña el reconocimiento de lo que es lo mejor para uno mismo. Por consiguiente, muchos de los oradores que han sido adulados por quienes encuentran refugio en sus palabras, cederán desconcertados hacia donde el público les incita a dirigirse, creyendo que obran según lo que es mejor para sí mismos; sin embargo, no consideran que la mayoría de la gente desconoce lo que es la verdadera virtud y, por lo tanto, que lo que hacen es incitarle a obrar de acuerdo con lo que a simple vista parece ser más placentero, aunque no represente, en ningún modo, que tenga parentesco con lo Bello.

De este modo, en cuanto a la consecuencia que de esto respecta, es decir, en lo que concierne con el dejarse guiar por las adulaciones de los otros, únicamente, podrá llevar a quien desde un principio verdaderamente estaba interesado en adquirir un saber bello a verse confundido sobre el asunto del que trata, llevándolo a no saber exactamente ni lo que dice, ni hacia dónde se encaminan sus discursos¹³⁷.

¹³⁶ (Platón, *República*, 537e-538c).

¹³⁷ A este respecto, Sócrates hace la siguiente mención: “Sóc. —En esto. Sin duda tenemos desde niños convicciones acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obedeciéndolas y honrándolas. [...] Pero hay también otras prácticas contrarias a éstas, portadoras de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellas, pero los hombres razonables no les hacen caso, sino que honran las enseñanzas paternas y las obedecen. [...] Pues bien; si un hombre en tal situación se le formula la pregunta ‘¿qué es lo honorable?’, y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable que deshonorables, y del

Siendo así, será conveniente para esta tesis, poder distinguir en qué consiste la verdadera forma de hacer una *dialéctica*¹³⁸, para que el sujeto que quiera acercarse a los saberes que están realmente emparentados con lo Bello, o que quiera poner a prueba los saberes que ya posee, pueda hacerlo sin confundir los saberes falsos con los que son verdaderamente bellos. Que esto sea así, implica, necesariamente, que se tengan que encontrar las siguientes características en el discurso de lo que Sócrates entiende como la “verdadera retórica”:

“Sóc. —[...] Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene que actuar

mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene más estima, ¿qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la reverencia y sumisión respecto de ellas? [...] Y cuando no las tenga ya por valiosas ni por propias de él, pero no halle las verdaderas, ¿a qué otro modo de vida que al del adulator es probable que se aboque? [...] Entonces, pienso, de respetuoso de las leyes que era, parecerá que se ha convertido en rebelde”. (Platón, *República*, 538c-539a).

¹³⁸ Hemos puesto la palabra *dialéctica* en cursivas para señalar lo que por esto deberemos de entender en el tratamiento de este diálogo. Para ello, será conveniente tener en cuenta la siguiente afirmación que realiza Sócrates: “Sóc. —Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios». Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto —sabe dios si acierto con el nombre— les llamo, por lo pronto, dialécticos”. (Platón, *Fedro*, 266b-c). Con esta descripción, lo que se propone Sócrates, es establecer las características que debe de tener un orador para que pueda elaborar buenos discursos, es decir, que es necesario que pueda notar cada parte de un discurso sin confundir lo uno con lo múltiple, así como lo justo con lo injusto, respectivamente. De acuerdo con esto, usaremos el término de *dialéctica* en este apartado cuando nos refiramos a aquellos tratados que han sido elaborados con presteza y distinción en cada parte del discurso. Del mismo modo, Kahn, hace una aclaración con respecto a esta palabra: “So a reader (who may or may not be familiar with the *Meno* and *Euthydemus*) will recognize in the notion of *dialegethai* mentioned in the *Republic V*, and characterized there as the ability to draw relevant distinctions by “dividing according to kinds”, a reference to Plato’s own conception of serious philosophical discourse. [...] The method of dialectic is the principal topic under discussion in these crucial pages of Book VII, and it is referred to repeatedly, first by the articular infinitive (*to dialegesthai* at 532A 2, 6), and then by the feminine adjective that will provide the canonical name for dialectic: “Do you not call this movement [to intelligible Forms] dialectical, *dialektike*?” (532B 4). Here we can finally say that *dialektike* (like the preceding occurrence of *dialegethai*) is being used as technical term, that is, as the expression for a philosophical conception that can no longer be rendered by the ordinary sense of “conversational” or even “skilled in the art of conversation”.” (“Así, el lector (que puede estar o no familiarizado con el *Menón* y el *Eutidemo*) reconocerá en la noción de *dialegethai* mencionada en el libro de la *República V*, y caracterizada allí como la capacidad de trazar distinciones relevantes “dividiendo según los tipos”, una referencia a la propia concepción de Platón del discurso filosófico serio. [...] El método de la dialéctica es el tema principal que se discute en estas páginas cruciales del Libro VII, y se hace referencia a él repetidamente, primero mediante el infinitivo articular (*to dialegesthai* en 532A 2, 6), y luego mediante el adjetivo femenino que proporcionará el nombre canónico de la dialéctica: “¿No llamas dialéctico a este movimiento [a las Formas inteligibles], *dialektike*?” (532B 4). Aquí podemos decir finalmente que *dialektike* (como la ocurrencia precedente de *dialegethai*) se utiliza como término técnico, es decir, como la expresión de una concepción filosófica que ya no puede ser traducida por el sentido ordinario de “conversacional”, o incluso, de “hábil en el arte de la conversación”). (Kahn, Charles H. (2004). *The emergence of dialectic*. En *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, (pp. 326-327). Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press).

sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran simples, y qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién¹³⁹”.

A esta descripción que hace Sócrates, también, habría que añadir lo siguiente:

“Sóc. —Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos. A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza¹⁴⁰”.

Con esta descripción, lo que podemos notar, es que Sócrates, a diferencia de Fedro, no afirma que la principal característica que un discurso debe de tener es la de poder cautivar con las palabras a aquellos que son los oyentes. En este sentido, Sócrates, no ve por la necesidad de elaborar discursos que aparentemente puedan sonar muy bellos para hacer creer que lo que se dice se trata de asuntos verdaderamente importantes, ya que en realidad, cuando se toma como prioridad al convencimiento (a costa de la verdadera búsqueda de la verdad), se termina por no decir nada, o peor, en convencer que los bienes son males, y viceversa, de que algunos males deben de ser practicados por confundirlos con aquello en que consiste la verdadera virtud. A este respecto, y para poder diferenciar estos dos tipos de discursos, podemos remitirnos a una cita muy lúcida de las palabras de Sócrates en su propia apología:

“Sóc. —[...] En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me venga a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos. [...] En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme —

¹³⁹ (Platón, *Fedro*, 270d).

¹⁴⁰ (Platón, *Fedro*, 271a).

quizá podría ser peor, quizá mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad¹⁴¹”.

En este párrafo, lo que se puede apreciar es la distinción entre los dos tipos de discursos, a saber: aquéllos que se enfocan en la belleza y la armonía aparente de las palabras, y los otros, que sin enfocarse directamente en las palabras que se usan para convertirse en un discurso “convinciente”, hablan en todo momento con miras a la verdad, siendo, por consiguiente, los discursos más bellos por excelencia. Sin embargo, sería conveniente hacer una aclaración con respecto a lo “convinciente” que puede llegar a ser un discurso, ya que en realidad, ambos tipos de discursos, tanto los que se enfocan exclusivamente en las palabras que se usan para sonar convincentes, como los que se enfocan en dirigirse con un método riguroso hacia el saber verdadero, resultan, a final de cuentas, ambos convincentes, dependiendo, por supuesto, de quienes son aquellos que los escuchan. Esto, puede explicarse con base en que, los primeros, que son descritos como discursos que tienen como principal objetivo el cautivar con sus palabras, sin que necesariamente tengan algo bueno que decir, pueden llegar a ser convincentes para aquellos que no saben distinguir lo verdaderamente bello de lo que no lo es; esto sucede, en parte, porque para aquellos cuyas opiniones distan por completo de un método que los encamine hacia el conocimiento de lo Bello en sí mismo, vagarán dispersamente en sus ideas, yendo de un lado a otro, confundiendo lo que es con lo que no es ya que no disponen de ningún fundamento para encaminarse en orden hacia un verdadero saber. Por consiguiente, podemos decir que este tipo de discursos resultarán convincentes para aquellos que desconozcan el asunto del que tratan, y del método por el cual uno puede diferenciar a los saberes bellos de aquellos que solamente lo son falsamente en apariencia. Por otro lado, tenemos a los discursos que desde un principio tienen como objetivo encaminarse hacia el verdadero saber, siendo, por consiguiente, los más bellos que se puedan escuchar. A esto, habría que añadir que del mismo modo en que los anteriores discursos se mostraban como convincentes, estos pueden ser incluso más convincentes que los primeros, ya que si tomamos en cuenta que quien dedica su vida a la búsqueda de la sabiduría; cuando escuche uno de estos discursos que tienen por objetivo dirigirse hacia lo

¹⁴¹ (Platón, *Apología*, 17b-18a).

verdaderamente Bello, será convencido de escucharlo y de ponerlo en práctica, ya que una vida virtuosa es una vida que está exenta de las más grandes desdichas.

De acuerdo con esta conclusión a la que hemos llegado, será necesario que podamos apreciar cuál es el verdadero arte de las palabras, para que una vez que hayamos notado su importancia, pueda servirnos para que nos podamos acercar a los más bellos saberes sin caer en las falsas apariencias. A este respecto, Sócrates refiere lo siguiente:

“Sóc. —Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar a las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay tantas y tantas especies de discursos, y cada uno de su estilo. Hay quienes por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir. Conviene, además, habiendo reflexionado suficientemente sobre todo esto, fijarse en qué pasa en los casos concretos y cómo obran, y poder seguir todo ello con los sentidos despiertos, a no ser que ya no quede nada de los discursos públicos que otro tiempo escuchó. Pero, cuando sea capaz de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así, y explicarse a sí mismo que «éste es el hombre y está es la naturaleza sobre la que, en otro tiempo, trataron los discursos y que ahora está en persona ante mí, y a quien hay que dirigir y de tal manera los discursos, para persuadirle de tal y tal cosa». Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulósidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. Pero si alguna de estas cosas le faltare en el decir, enseñar o escribir, y afirmase que habla con arte, saldrá ganando quien no le crea¹⁴²”.

Finalmente, a fin de recapitular lo que hemos visto en este apartado, habrá que establecer, que lo que realmente nos dice Sócrates, es que la elaboración bella de los discursos puede ayudar a dirigir al alma a distinguir a los verdaderos saberes de las falsas apariencias que prometen serlo. Por consiguiente, esto significa, que antes de hacer caso a lo que nos dice un orador o cuando nos decidimos a elaborar nuestros propios discursos, lo que Sócrates

¹⁴² (Platón, *Fedro*, 271d-272b).

propone, es que ya seamos nosotros el orador, o los oyentes, deberemos de concentrarnos primero en adquirir un saber verdadero y riguroso de lo que es Bello, a fin de poder distinguirlo de otro que es falso, tomando en cuenta, que es necesario que podamos distinguir a lo que es uno de lo que es múltiple. Esto permitirá que nuestras palabras, o las que escuchemos de un orador puedan guiar adecuadamente hacia la consecución de la sabiduría. Además, Sócrates también menciona, que el orador no debe buscar obtener el elogio de los demás, ya que esto puede llegar a representar un obstáculo en la consecución de un saber verdadero, porque el orador, al no poder escuchar su propia voz con tanto elogio que recibe, llega a creer, que en realidad sabe lo que sus palabras expresan, cuando al contrario, ni sabe lo que dice, y lo que dice, no es de provecho para él ni para quienes lo escuchan.

Las palabras, por consiguiente, al ser el medio por el cual el orador puede guiar al alma para enseñarle a reconocer qué cosas son verdaderamente bellas y qué otras no lo son, deben de ser tomadas con cuidado, poniendo siempre por delante y como objeto principal de su estudio al verdadero saber. De este modo, se podrá garantizar, que tanto el orador, como aquellos que lo oyen, podrán encaminarse, verdaderamente, hacia el conocimiento de lo que es verdaderamente Bello, y al mismo tiempo, evitarán ser convencidos por discursos que los llevarán a ser la causa de sus propias desdichas, tomando a lo bello por feo y a lo justo por injusto, respectivamente¹⁴³.

¹⁴³ Hyland hace la siguiente aclaración al respecto de la relación que tienen los discursos con la experiencia no-discursiva de lo Bello, para aclarar, en qué medida, el arte de la retórica sirve para complementar este ascenso intelectual hacia la sabiduría: “Our experience of beauty, first, is *originally* non-discursive: we *see* something beautiful, and if these two dialogues are right, this first beautiful object is usually or rather necessarily a beautiful person. This non-discursive experience, as both dialogues suggest, leads us to generate “beautiful *logoi*” —that is, it leads us to speak *in the light* of our non-discursive experience. And *this* discourse may lead us toward a certain culminating experience which is *also* non-discursive: the insight, as the *Symposium* has it, into “Beauty itself”, or as the *Phaedrus* puts it, the recollection of our “earlier” non-discursive experience of beauty itself”. (“Nuestra experiencia de la belleza, en primer lugar, es originalmente no discursiva: vemos algo bello, y si estos dos diálogos son correctos, este primer objeto bello suele ser, o más bien necesariamente, una persona bella. Esta experiencia no discursiva, como sugieren ambos diálogos, nos lleva a generar “*logoi* bellos”, es decir, nos lleva a hablar a la luz de nuestra experiencia no discursiva. Y este discurso puede llevarnos a una cierta experiencia culminante que también es no discursiva: la percepción, como dice el *Banquete*, de la “Belleza misma”, o como dice el *Fedro*, el recuerdo de nuestra “anterior” experiencia no discursiva de la belleza misma”). (Hyland, Drew A. (2008). *The Question of Beauty in the Phaedrus*. En *Plato and the Question of Beauty*, (p. 88). Indiana: United States: Indiana University Press).

Por consiguiente, lo que debemos de entender por la importancia que tienen las palabras en la búsqueda de lo Bello, es lo siguiente: “We have seen, however, that the experience of beauty is, this time in the literal sense, de-fined—bounded at its beginning and its end —by certain non-discursive elements. Non-discursive elements that, to be sure, give rise to what Diotima calls *kaloï logoi*, “beautiful discourses”. The question then

arises, is the same thing true of philosophy itself? Might philosophy arise out of such an experience of beauty? Is philosophy too bounded at its beginning and its end by certain non-discursive experiences that cannot be reduced to discursive speech even if they give rise to that speech? Philosophy, for the Greeks as much as for us, is nothing if not *logos*. To be sure. But is it *only logos*? Is philosophy *reducible to logos*? To put the question another way, is the irreducible non-discursive or noetic element in the experience of beauty carried over to the possibility of philosophy?

The dialogues themselves seem to intimate—but only intimate—that the answer is affirmative. It is intimated, for example, in the many instances in the dialogues where Socrates affirms what too often has become a trivial cliché, that “philosophy is a way of life”. Perhaps the most famous example is the *Apology*, which is a defense, after all, of Socrates’ *life* as a philosopher—not a defense of this or that philosophical *position* that he thinks he can discursively articulate and prove. The most famous maxim of that dialogue, it should be noted, is not “the unexamined thesis is not worth defending”, but “the unexamined *life* is not worth *living*”. And life, I think we can all agree, is not reducible to discourse, though discourse is surely a decisive element—Aristotle will teach us it is the defining element—in human living”. (“Hemos visto, sin embargo, que la experiencia de la belleza está, esta vez en sentido literal, desfinanciada—limitada en su comienzo y en su final— por ciertos elementos no discursivos. Elementos no discursivos que, por cierto, dan lugar a lo que Diótima llama *kaloí logoi*, “discursos bellos”. La pregunta que surge entonces es si lo mismo ocurre con la filosofía misma. ¿Podría surgir la filosofía a partir de esa experiencia de la belleza? ¿Está la filosofía demasiado limitada en su principio y en su fin por ciertas experiencias no discursivas que no pueden reducirse al discurso discursivo aunque den lugar a ese discurso? La filosofía, tanto para los griegos como para nosotros, no es otra cosa que *logos*. Por supuesto. Pero, ¿es sólo *logos*? ¿Es la filosofía reducible al *logos*? Dicho de otro modo, ¿el elemento irreducible no discursivo o noético de la experiencia de la belleza se traslada a la posibilidad de la filosofía?”

Los propios diálogos parecen insinuar—pero sólo insinuar— que la respuesta es afirmativa. Se insinúa, por ejemplo, en los numerosos casos de los diálogos en los que Sócrates afirma lo que con demasiada frecuencia se ha convertido en un tópico trivial, que “la filosofía es una forma de vida”. Tal vez el ejemplo más famoso sea la *Apología*, que es una defensa, al fin y al cabo, de la vida de Sócrates como filósofo—no una defensa de tal o cual posición filosófica que cree poder articular y demostrar discursivamente—. La máxima más famosa de ese diálogo, cabe señalar, no es “la tesis no examinada no merece ser defendida”, sino “la vida no examinada no merece ser vivida”. Y la vida, creo que todos estamos de acuerdo, no es reducible al discurso, aunque el discurso es seguramente un elemento decisivo—Aristóteles nos enseñará que es el elemento definitorio— en la vida humana”). (*Idem.*, pp. 89-90).

Con esto, lo que queremos aclarar, es que aunque la experiencia de lo Bello no sea del todo discursiva, el discurso, se vuelve necesario como elemento definitorio, a través del cual, las palabras que lo conforman, podrán; de acuerdo con lo que dice Sócrates: “ser capaces de guiar a las almas”.

Conclusión.

A lo largo de esta tesis, hemos buscado comprender la relación existente entre el tratamiento de la estética y el de la ética en Platón, por medio del análisis de sus diferentes obras. En primer lugar, el objeto de nuestro estudio, fue preguntarnos por aquello que era la causa de la aparición de las múltiples bellezas en el mundo, pudiendo distinguir que su causa se remitía a lo Bello en sí mismo y que Platón denominó con el término de *substancia*. La substancia, en Platón, se autodefine en sí misma y habita el mundo de las Ideas de acuerdo con su teoría del conocimiento. A este respecto, y a fin de poder esclarecer lo anterior, habrá que decir, que para poder explicar en qué consiste la teoría del conocimiento en este autor, Platón divide a la *realidad* en dos mundos diferentes de acuerdo con su metafísica, pero que a la vez, se mantienen en una estrecha unión y correspondencia: por un lado, existen todas aquellas cosas que pertenecen al mundo sensible y material que pueden ser percibidas a través de los sentidos de nuestro cuerpo. A este respecto, cabe mencionar, que este tipo de cosas, no se muestran realmente como lo que son ya que, de acuerdo con Platón, el mundo de lo material está constituido por meras apariencias, que pueden ser verdaderas si es que lo que muestran y su esencia se remiten a la misma substancia, o falsas, si es que, aunque muestren aparentemente estar encaminadas hacia lo Bello, en realidad, no lo están. Por el otro lado, tenemos al mundo inmaterial que Platón denomina con el nombre de *Ideas*, que es el lugar en donde habitan las substancias que reflejan su ser en el mundo material, y en donde el verdadero saber, de acuerdo con Platón, encuentra su correspondencia con los *objetos* que ahí habitan. De esto, lo que podemos concluir es que las múltiples bellezas que habitan en el mundo sensible y que están verdaderamente encaminadas hacia la substancia de lo Bello, se pueden encontrar unas con respecto a las otras, en mayor o en menor medida, cercanas a la Idea de Belleza; resultando, por ende, que sean más o menos bellos los *objetos* del mundo material, dependiendo de la cercanía a la que se encuentren con respecto a la substancia de lo Bello.

Habiendo establecido lo antepuesto, habrá que decir, que esta tesis prosiguió revisando los diferentes intentos por comprender cuál era la causa de la aparición de las múltiples bellezas en el mundo, sobresaliendo en esta búsqueda la afirmación de Hipias de que lo

placentero era la causa de la aparición de la belleza en los *objetos* del mundo, además, afirmó también, que aquello que no era placentero, no podía ser partícipe de esta belleza.

A este respecto, aunque Sócrates descartó la propuesta de Hippias, ya que encontró en ella una malinterpretación que confundía a la causa con su efecto —porque las cosas bellas y las cosas placenteras se remiten a causas diferentes—, es en donde Sócrates parte su investigación para vincular al tratamiento de la estética con el de su ética, haciendo, por consiguiente, que el tratamiento de lo Bello en Platón tomara un carácter marcadamente ético.

Esta lectura, en donde lo Bello había estrechado lazos con la ética en Platón, con la propuesta de Hippias en torno a la relación que tenía lo bello con lo placentero, permitió que el lector pudiera encaminarse al estudio de los placeres; sin embargo, aunque los placeres y las cosas bellas no comparten la misma causa en común; si es verdad que el estudio de los placeres permiten encaminar al sujeto a la búsqueda de lo Bello, ya que el tratamiento de lo Bello se había hermanado con el del Bien, haciendo que los *objetos* bellos se identificaran con lo que era lo mejor para el alma; siendo, por consiguiente, más bello un *objeto* mientras pudiera procurarle un mayor bien al sujeto. A esto se tuvo que añadir que, de acuerdo con Platón, el mayor bien al que puede aspirar el hombre es la sabiduría, ya que es que a partir de ésta como el alma puede conocerse a sí misma cuando mira en los *objetos* del mundo material a la verdadera belleza, que libera de las falsas apariencias al sujeto mientras le muestra el camino hacia el verdadero saber de lo eterno y de lo inmutable.

Hasta este momento, la búsqueda de lo Bello requirió que el sujeto se tuviera que involucrar activamente en la reflexión que tomaba de sus decisiones, para que aquello que se permitía experimentar y los *objetos* a los cuales encaminaba su admiración, le pudieran servir para ascender intelectualmente, poco a poco, hacia la Idea de Belleza. Ya que a la par de que el sujeto se iba haciendo cada vez más “dueño de sí mismo”, se iba haciendo más sabio y, por ende, más bello. En este punto, nos tuvimos que preguntar: ¿qué método o qué vía tendríamos que utilizar para ascender intelectualmente hacia lo Bello; es decir, hacia la sabiduría?

Para resolver a esta pregunta, se encontró en la lectura de las obras de Platón, que lo que este autor proponía, era recurrir a la vía del amor erótico. Por consiguiente, fue necesario

estudiar a este tipo de amor para poder comprender el modo en el que esta vía nos llevaría al encuentro de lo Bello.

Más adelante, el estudio de la naturaleza del *eros*, nos permitió conocer que la principal característica del amor erótico es el deseo que tiene por llenarse de lo que carece. Además, se pudo conocer que el deseo en sí mismo, siempre desea el Bien. Sin embargo, habría que describir aún, el riesgo que el acto mismo de desear implica, ya que el sujeto, aunque siempre busque el Bien, no significa necesariamente, que siempre busque bien. A este respecto, y para poder haber esclarecido lo anterior, en cuanto a lo que tiene que ver con el modo correcto de elegir al Bien, fue necesario preguntarnos: ¿qué tipo de relación tenemos con lo Bello?

Para poder descubrir esto, fue necesario descubrir cuál es la labor que tiene la *dianoia*¹⁴⁴ en el ascenso intelectual hacia lo Bello y también fue necesario comprender los modos en los que el amor erótico puede encontrarse. Esto, se exploró en el diálogo del *Banquete* con los diferentes encomios para poder comprender a la naturaleza del amor erótico. Exploramos cada uno de los discursos que en este diálogo se presentaron, y reflexionamos en torno a lo que nos dijeron, pudiendo identificar lo siguiente: en primer lugar, que el amor erótico es un intermediario entre el saber verdadero y la ignorancia; que no es ni bello ni feo, sino que tiende su búsqueda hacia la Belleza; que no existe solamente una forma bella de amar, sino que existen varias formas que pueden ser bellas, mientras el fin al que aspiren sea a la consecución de la sabiduría; que el camino hacia lo Bello es difícil y que, por consiguiente, no es posible amar bellamente desde el principio, sino que se tiene que aprender a amar bellamente diferenciando qué cosas son mejores para el alma de aquellas que no lo son; finalmente, que no siempre todos los placeres que podemos experimentar en el amor erótico son bellos aunque en apariencia se muestren como tales, ya que existen algunos placeres que, en lugar de darnos satisfacción, nos pueden hacer presas de nuestras pasiones, imposibilitándonos a conducirnos libremente por nuestra vida y a ascender a la sabiduría. Resolver estas cuestiones, nos permitió comprender a fondo a la naturaleza del amor erótico. Por esto, decidimos proseguir con el estudio del *Fedro* para poder comprender cuáles eran

¹⁴⁴ La *dianoia*, es el diálogo interno que se da en el alma, que permite diferenciar a las falsas opiniones de las verdaderas sobre algo de lo que se trata. Este tipo de diálogo del alma, nos permitirá distinguir, qué tipo de cosas son mejores para uno ya que nos dan sabiduría, y qué tipo de cosas, por el contrario, nos enajenan y nos impiden conocernos.

las características de los amores bellos, y cuáles eran las de los amores enfermizos. Por un lado, pudimos distinguir que el alma, en el mito del carro alado, estaba conformada, por un lado: por una parte racional, que permite diferenciar a las verdaderas bellezas de otras que aparentan serlo y no lo son; por otro lado, también está conformada por una parte pasional que no puede controlar los impulsos de sus deseos, y que se dirige a experimentar a las cosas moralmente más bajas; y finalmente, por un auriga que representa al sujeto en su labor de encontrar el equilibrio entre ambas partes del alma; es decir, entre la razón y las pasiones.

A partir de lo anterior, se pudo concluir que los amores bellos disponen de mesura y de armonía cuando desean, ya que están guiados por la parte racional del alma, haciendo posible que pueda llevarse a cabo el ascenso intelectual hacia la sabiduría; por otro lado, se pudo concluir que los amores enfermizos se distinguen por la desmesura y la entrega desenfrenada a los deseos moralmente más bajos, ya que están guiados por la parte pasional del alma, que encamina; por consiguiente, al sujeto, a una vida llena de desdichas e infelicidad. Con esto, lo que concluimos, fue que el modo en el que podamos aprender a distinguir qué es lo mejor para nosotros, qué cosas nos hacen más sabios, qué deseos nos embellecen más y qué otras cosas nos pueden corromper, nos puede permitir a encaminarnos a resolver la siguiente pregunta, a saber: ¿quién soy? Esta pregunta, es más fácil de resolver cuando el sujeto ha aprendido a mirar a través de los ojos del alma y no, contrariamente, a través de los ojos del cuerpo, que es cuando agota a la Belleza en el *objeto* mismo de su deseo, sin darse cuenta, que la belleza de las cosas, asciende hacia formas más bellas, permitiéndole al sujeto encontrarse a sí mismo, en la catarsis que puede llegar a experimentar en esta búsqueda de lo Bello, ya que mirando a través de los ojos del alma, se puede llegar a distinguir qué es lo mejor para nosotros.

Finalmente, antes de cerrar esta conclusión, cabe mencionar un aspecto más en cuanto a lo que respecta al trazado de la ruta al encuentro de lo Bello. Con esto, nos referimos a la importancia que tiene el escribir buenos y bellos discursos.

En cuanto a lo que esto respecta, se dijo, que los discursos no representan la totalidad de la experiencia bella que tiene el sujeto; sin embargo, como pudo observarse, tienen la capacidad de encaminar al alma en una dirección determinada y hacer, a partir de ahí, que encamine sus decisiones de vida de manera bella o, por el contrario, enfermizamente. A esto,

se tuvo que añadir, que la experiencia del discurso puede verse enfatizada por su labor pedagógica que tiene, ya que las palabras tienen el poder de disuadir al sujeto de obrar de modos que no son bellos, a la vez que le permiten reflexionar sobre cuáles son las mejores cosas para él. De acuerdo con esto, se concluyó que la elaboración de un discurso debe de oponerse al querer persuadir al sujeto de que las cosas justas son injustas, y viceversa, de que las cosas injustas son justas. Por el contrario, lo que debe de hacer un discurso es educar al sujeto en el tipo de relación que tiene que mantener con lo Bello para que pueda encontrarse.

Un buen discurso debe de poder estimular a la *dianoia* del sujeto a fin de que pueda buscar lo mejor para sí, debe de poder encaminar al sujeto a la búsqueda de sí mismo, debe de poder educar para disuadir, debe de poder educar para embellecer, debe de poder educar para liberar, y debe de poder educar para aprender a amar. Por este motivo, educar en el arte de amar, en el arte de hacer discursos y en el arte de dialogar, puede permitir al sujeto encaminar la búsqueda de sí mismo hacia un fin bello, permitiéndole vivir una vida plena en donde pueda reconocerse y encontrarse constantemente, a partir de las múltiples bellezas que habitan este mundo.

Sean estas las conclusiones a las que nos ha permitido llegar la presente tesis. Juzgue el lector, ahora, si en estas palabras encuentra un mapa que pueda llevarlo a iniciar bellamente la búsqueda de sí mismo.

Bibliografía.

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid: España: Gredos.
- Bravo Delorme, Cristián. (2018). *Difíciles son las cosas bellas. Una interpretación del diálogo Hippias Mayor*. En *Veritas: revista de filosofía y teología*, N° 40, (pp. 67-91). Sevilla: España: Universidad de Sevilla.
- Cassirer, Ernst. (2017): *Eidos y Eídon. El problema de lo bello y del arte en los Diálogos de Platón*. En *Revista de occidente*, N° 431, (pp. 9-45). Madrid: España: Fundación Ortega y Gasset.
- Delcomminette S. (2003). *Falses Pleasures, Appearance and Imagination in the Philebus*, En *Phronesis*, Vol. 48, N° 3, (pp. 215-237). Leiden: Netherlands: Brill.
- Geach, Peter. (1966). *Plato's Euthyphro: An analysis and Commentary*. En *The Monist*, Vol. 50, N° 4, (pp. 369-382). Illinois: U.S.A.: The Edward C. Hegeler Foundation.
- Giménez Salinas, José A. (2016). *Creencia, estado afectivo y verdad: placeres de expectativa en el Filebo de Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33. N° 2, (pp. 395-418). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid.
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega IV. Platón: el hombre y sus diálogos*. Madrid: España: Gredos.
- Hyland, Drew A. (2008). *Plato and the Question of Beauty*. Indiana: United States: Indiana University Press.
- Kahn, Charles H. (2004). *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press.
- Koyré, Alexandre. (1966). *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: España: Alianza.
- Ortiz de Landázuri, Manuel. (2017). *¿Es el concepto platónico del amor intelectualista? Eros como impulso contemplativo y desiderativo en Platón*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 34, N° 2, (pp. 9-25). Madrid: España: Universidad Complutense de Madrid.

Platón. (2014). *Apología*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1988). *Banquete*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1988). *Fedón*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1988). *Fedro*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1992). *Filebo*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1987). *Gorgias*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (2014). *Hipias Mayor*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1987). *Menón*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1988). *República*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1988). *Teeteto*. Madrid: España: Gredos.

Platón. (1992). *Timeo*. Madrid: España: Gredos.

Sheffield, Frisbee. (2012). *Eros Before and After Tripartition*. En *Plato and the Divided Self*. R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), (pp. 211-237). Cambridge: U.S.A.: Cambridge University Press.

Sheffield, Frisbee. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. New York: U.S.A.: Oxford: University Press.