

LA BELLEZA COMO VÍNCULO ENTRE EL MUNDO SENSIBLE Y EL MUNDO
INTELIGIBLE EN EL HIPIAS MAYOR, EL BANQUETE Y EL FEDRO DE PLATÓN

JESÚS DAVID POMARES VANEGAS



UNIVERSIDAD DEL NORTE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2020

LA BELLEZA COMO VÍNCULO ENTRE EL MUNDO SENSIBLE Y EL MUNDO
INTELIGIBLE EN EL HIPIAS MAYOR, EL BANQUETE Y EL FEDRO DE PLATÓN

JESÚS DAVID POMARES VANEGAS

Trabajo de grado presentado en cumplimiento de los requisitos para optar al título de
Magíster en Filosofía

TUTOR:

FEDERICO GUILLERMO SERRANO LÓPEZ



UNIVERSIDAD DEL NORTE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2020

Nota de aceptación

Firma del tutor

Guillermo Serrano L.

**Barranquilla, Dpto. de humanidades y filosofía de la Universidad del Norte,
diciembre de 2020**



**UNIVERSIDAD
DEL NORTE**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	2
1.PRIMER CAPÍTULO. HIPIAS MAYOR: BELLEZA Y BIEN	6
1.1.Las tres definiciones de Hippias	8
1.1.1.Primer y segunda definición: La belleza como una doncella bella y el oro	8
1.1.2.Tercera definición: ser enterrado por los hijos tras haber enterrado a los padres	11
1.2.Las tres definiciones de Sócrates	12
1.2.1.Primer y segunda definición: La belleza como lo adecuado en sí y como lo útil	12
1.2.2.Tercera definición: Lo bello definido como lo que produce placer por medio del oído o de la vista	16
2.SEGUNDO CAPÍTULO. BANQUETE: EL AMOR Y LA BELLEZA COMO VÍA ESTÉTICA HACIA EL ASCENSO DE LO INTELIGIBLE	20
2.1.Fedro y Pausanias: la belleza física como el primer escalón para un ascenso irracional hacia la contemplación del bien en Sócrates.....	21
2.2.Erixímaco y Aristófanes: Eros como el médico de males y el equilibrio entre los cuerpos enfermos y sanos.....	31
2.3.Agatón, Sócrates y Alcibíades: la belleza como vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible	37
3. TERCER CAPÍTULO. FEDRO: BELLEZA, BIEN Y VERDAD	52
3.1. Doctrina tripartita: el alma como principio de movimiento y las cuatro manías	53
3.2. La teoría del amor comprende una teoría del alma.....	59
3.3. La relación existente entre belleza y bien en Platón a la luz de tres diálogos: <i>Hippias Mayor, Banquete y Fedro</i>	61
CONCLUSIONES	66
BIBLIOGRAFÍA	75

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone indagar la relación existente entre belleza y bien en Platón a la luz de tres diálogos: *Hippias Mayor*, *Banquete* y *Fedro*.¹ Y además de indagar el concepto de belleza y su relación con el bien, la importancia de este trabajo radica en ofrecer una pista importante sobre una conexión inextricable entre el mundo sensible y el mundo inteligible, al interrogante que desde Aristóteles constituye el centro de las críticas al platonismo: ¿cómo es posible el vínculo entre el mundo sensible representado en la materia y el mundo inteligible representado en lo inmaterial? Es así que el trabajo busca desarrollar esta cuestión a partir del concepto de belleza como la evidencia que se da en el mundo sensible de ese vínculo evidente que une a ambos mundos.

Como prueba de ello tenemos que, en el *Banquete*, diálogo donde aparece por primera vez una declaración nítida de la trascendencia de las ideas, Platón postula la belleza como vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible (Ross, 1993, p. 37). Por eso no es casual que uno de los temas principales del diálogo sea la belleza, ya que, al ser el primer diálogo donde Platón postula la separación de ambos mundos, ha de proponer necesariamente un vínculo entre ambos.

También habrá que pensar y atender a las preguntas que surgen a propósito de esta relación entre belleza y bien, entre lo sensible y lo inteligible; y particularmente sus implicaciones en la comprensión del bien y de la ética. Esto es: ¿cómo se manifiesta la belleza en lo bueno? ¿Hay alguna belleza de los actos, de los pensamientos y de las ideas? ¿Qué efectos tiene esta relación en la educación? A su vez, para llegar a estas cuestiones hay que hacer un esfuerzo por aclarar un poco mejor el sentido del problema. Primero, ¿en qué sentido belleza y bien son conceptos diferentes, pero al mismo tiempo vecinos? Segundo, ¿en qué sentido el bien es un concepto que remite al mundo inteligible? Tercero, ¿qué papel juega el amor y el deseo en toda esta teoría y en esta relación de lo sensible y lo inteligible?

Estas dudas que suscitan de la problemática a estudiar, nos dice que la relación existente entre belleza y bien en Platón es bastante compleja y por tanto resulta ser un gran

¹ En esta investigación se cita Diálogos I y III Platón de la Biblioteca clásica Gredos.

reto para esta investigación de maestría. Platón mismo nunca fue claro con esta tesis y para Rachel Barney fue un enigma incluso para el mismo filósofo griego. No obstante, la vecindad y diferencia entre lo bello y lo bueno se puede explicar desde las expresiones que hace Platón en el *Hippias Mayor*, en el *Banquete*, en el *Menón*, y en otros diálogos. Al respecto explica Barney (2010: 363) que “En el *Menón* y el *Simposio* la frase “cosas buenas” (ta agatha) se sustituye por “cosas bellas” (ta kala) como si las dos fueran equivalentes (*Men.* 77b, *Simp.* 204d-e, cf. 202c-d)” En el *Hippias Mayor* lo vemos en una de las definiciones sobre qué es lo bello, y aunque después es refutado por Sócrates, en cierto momento se define lo bello como algo bueno y beneficioso. Y en el *Banquete*, Agatón después de terminar su discurso debe admitir, por persuasión de Sócrates, que todo lo bueno es bello.

Ahora bien, (sin hacer un corte temático porque de ello seguiremos hablando a continuación), para tratar de ubicar este problema y estos diálogos (*Hippias mayor*, *Banquete* y *Fedro*) en el corpus más general de la obra de Platón con la idea de encontrar la relevancia que tuvo para él ocuparse de estos temas y, en consecuencia, la importancia que este problema tiene para comprender su pensamiento, cabe traer a colación, que así como en el *Menón* y en el *Filebo*, en el *Lisis* (216d), en la *República* (457b) y en el *Timeo* (87c) Platón considera que las cosas buenas también son cosas bellas. Esta idea se puede encontrar asimismo de forma invertida, es decir, Platón afirma que por extensión todo lo bello es bueno y esto se puede leer principalmente en el 115a y 116a de *Alcibíades I*.

Sin lugar a dudas, el tema de lo bello y lo bueno y su relación compete a toda la filosofía de Platón, pero no nos hace pensar que sean conceptos idénticos, “una cosa que parece clara es que dos Formas no serán idénticas, al menos en la teoría madura de Platón, simplemente por tener la misma extensión” (Barney, 2010, p. 364);² y esto se puede comprender desde el estudio de los tres diálogos principales que se analizan aquí en el cuerpo del trabajo. Es decir, desde los primeros diálogos de Platón hasta los de su madurez filosófica “nos enfrentamos a una especie de dos pasos teóricos, en los que Platón reúne repetidamente lo bueno y lo bello, pero se aleja de afirmar su identidad abiertamente” (p. 364). Esto es algo que la presente investigación ha podido comprobar en el examen de los diálogos *Hippias*

² “One thing that seems clear is that two Forms will not be identical, at least on Plato’s mature theory, simply by having the same extensio” (Barney, 2010, p. 364).

Mayor, Banquete y Fedro. Ahora, Eros juega un papel crucial en la relación entre lo bello y lo bueno, ya que para Platón el objeto de eros es la belleza, como se puede leer en el *Banquete* y en el *Fedro*. Por otro lado, el bien resulta ser un objeto del deseo, como así se puede entender en el *Menón* (77b – 78b), en el *Gorgias* (465a-c) y en *Republica* (505d-e). Barney argumenta que en los diálogos en los que Platón trata el objeto del deseo, como en *Menón* y en *Gorgias*, no se menciona nada sobre el bien; y en la *Republica 6*, que atiende el tema del bien, no se refiere nunca a lo bello o más bien a su relación con lo bueno. Pero aquí es dónde está la sustancia de la cuestión, ya que ciertamente Platón actúa de esa manera. Entonces, ¿por qué es central para el autor una teoría sobre la belleza? ¿Cuál es la relevancia filosófica del tema?

Aquí es donde es importante hablar precisamente de que la conexión entre el mundo sensible y el inteligible tiene como uno de sus ejemplos paradigmáticos el de la pertenencia de la belleza a ambos mundos: es sensible, pero, al mismo tiempo, es extrañamente inasible por medio de los sentidos convencionales. ¿La vemos con los ojos, pero la sentimos en propiedad con el alma? Su condición extraña de pertenencia a ambos mundos la hace objeto especial de investigación si se desea comprender la ontología y la epistemología platónicas, que se ven obligadas a moverse entre los dos mundos, aunque quieran eventualmente volver y permanecer en el mundo inteligible.

Volviendo en donde quedamos párrafos arriba, Eros va a ser fundamental para la relación entre belleza y bien en estos diálogos, porque el amor, según Platón, es lo que hace que las personas actúen bellamente y de forma bondadosa. El enamorado obrará de la manera como se establezca en su comunidad y estará interesado siempre por lo bello y por lo que es correcto. Eros aparece para hacer que las personas comiencen a tener reminiscencia de lo que es bello y bueno en sí, en el rostro hermoso y celestial del amado. Eros se encuentra en medio de lo sabio y lo ignorante porque el deseo de saber lo mueve a reflexionar, a preguntar todo el tiempo y acercarse un poco al verdadero conocimiento. Es decir, el deseo nos hace fijar en el mundo más allá de lo sensible, en el mundo inteligible; atraídos por la belleza de Eros nos permite recordar lo que es bueno en sí. Y todo esto se puede comprobar con la investigación minuciosa realizada a los tres diálogos que dan título a esta tesina.

En cuanto a la estructura de este escrito, el trabajo está dividido en la respectiva introducción del mismo, tres capítulos y las conclusiones. En el primer capítulo, llamado “Hippias Mayor: Belleza y bien”, analizamos las seis fundamentales definiciones de lo bello ofrecidas en el diálogo para demostrar cómo, a partir de la crítica de estas concepciones provenientes del pensamiento sofístico, Platón relaciona por primera vez el bien y la belleza abriendo el camino a los temas expuestos en el *Banquete*. En el segundo capítulo, “Banquete: El amor y la belleza como vía estética hacia el ascenso de lo inteligible”, nos centramos en el discurso proferido por Sócrates frente a los comensales que asisten al banquete en honor a Eros para estudiar el modo en el que Platón nos propone un ascenso irracional hacia la contemplación del bien que toma como motor la idea de lo bello.

En el tercer capítulo, “Fedro: Belleza, bien y verdad”, se aborda el mito del carro alado y los diferentes tipos de manía que Platón nos presenta en el *Fedro*, para analizar el ascenso hacia la idea del bien que, al igual que en el *Banquete*, toma como motor la idea de lo bello. Finalmente, en las conclusiones se sintetiza los diferentes aspectos de la discusión, entre los que encontramos el vínculo que logra la belleza entre lo perceptible y lo intangible. Así mismo la relación de subordinación entre lo bello y lo bueno y su conexión con la verdad. En Platón, las virtudes del alma son semejantes a las de una ciudad. Aquella ciudad que es digna de admirar es en la que sus ciudadanos actúen con virtud y acorde a la ley moral de su alma y de su cultura. Un Estado es responsable de construir su propia moral y transmitirla a través de la educación y las normas legales, las cuales deben ser justas y racionales. Y así como el alma, la ciudad debe tener equilibrio entre la templanza, la fortaleza y la sabiduría de sus habitantes.

La filosofía también es importante en esta relación entre belleza y bien porque siembra el deseo de investigar y debatir reflexivamente y en estar inclinado siempre por la sabiduría moral y la belleza de las cosas. La filosofía y Eros van agarrados de la mano para conformar una teoría de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno y su conexión; se puede decir que Eros es el alma de la filosofía, que posee al ser humano a ir detrás de la verdad, belleza y el bien. Esta idea al final de todo lo elaborado y analizado se presenta en una serie de puntos por cada diálogo en el cuerpo de las conclusiones, para lo cual ha sido necesario el estudio y exposición de los siguientes capítulos que conforman el trabajo.

1. PRIMER CAPÍTULO

HIPIAS MAYOR: BELLEZA Y BIEN

En este capítulo se analizan las seis principales definiciones de lo bello ofrecidas en el diálogo *Hippias Mayor*, para demostrar cómo, a partir de la crítica de estas nociones provenientes del pensamiento sofístico, Platón relaciona por primera vez el bien y la belleza; abriendo camino a los temas expuestos en el *Banquete* y en el *Fedro*. Cabe mencionar que el *Hippias mayor* se hace pertinente para la investigación en la medida que ofrece un intento de unir el concepto de lo bello con la idea de lo bueno. El *Hippias Mayor* reproduce la conversación entre Sócrates e Hippias con motivo de la visita del sofista a la ciudad de Atenas. Desde el inicio el diálogo nos ofrece un retrato de la actividad del sofista y de su labor realizada en Esparta. Dicha actividad es retratada con la vanidad de quien goza presumir su sabiduría frente a Sócrates con las siguientes palabras:

Sí, por Zeus, Sócrates; al tratar de las bellas actividades que debe un joven ejercitar, hace poco fui muy alabado allí. Acerca de ello tengo un discurso muy bellamente compuesto, muy elaborado sobre todo en la elección de las palabras. Este es, poco más o menos, el argumento y el comienzo. Después de que fue tomada Troya, dice el discurso que Neoptólemo preguntó a Néstor cuales eran las actividades buenas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hombre alcanzara la mayor estimación. A continuación, habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas y de acuerdo con las costumbres. He expuesto este discurso en Lacedemonia y tengo la intención de exponerlo aquí, pasado mañana, en la escuela de Fidóstrato, así como otros temas que merecen oírse. Me lo ha pedido Eudico, el hijo de Apemanto. Procura estar allí tú y llevar a otros que sean capaces de escuchar y juzgar lo que yo diga. (286 b)

Frente a esta invitación, Sócrates responde aludiendo a una conversación en la que, escuchándolo alguien censurar unas cosas por feas y alabar otras por bellas, su interlocutor le preguntó: “¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?” (286d). La pregunta por lo bello es introducida por un personaje anónimo que Sócrates trae a colación en el diálogo. Cabe señalar que dicho personaje maneja de manera incógnita la conversación tanto en las preguntas como en las respuestas. Un juego de máscaras que nos permite preguntar: ¿a qué se debe que sea este personaje, y no Sócrates, el que dirija la conversación? Tal vez Sócrates encontró que esta

era la mejor manera de descalificar las opiniones de Hippias, haciéndole creer que él sí confiaba en ellas, pero no aquel personaje.

La frase de Hippias: “Acerca de ello tengo un discurso muy bellamente compuesto” (286a), trajo a la mente de Sócrates el recuerdo de aquella conversación con aquel personaje incognito que ha de dirigir los hilos del diálogo. Esta conexión entre memoria y escritura (el recuerdo de Sócrates de aquella conversación y el discurso de Hippias que motiva el recuerdo de Sócrates) expuesta en el *Hippias Mayor*, nos remite al mito del origen de la escritura expuesta en el *Fedro*, así como a la relación entre belleza y escritura, estableciendo una conexión entre ambos diálogos (*Fedro*, 278 a), pero que en el presente trabajo desarrollaremos la discusión en lo que respecta a la definición de belleza y bien. Ahora, ¿es pertinente este comentario aquí? ¿Por qué hablar de la conexión entre memoria y escritura, si están conversando? Porque esta observación permite señalar la insistencia de Platón en la importancia del recuerdo, y cómo esto es un elemento que también se asocia a la belleza, como, por ejemplo, se puede ver en el *Fedro*. De igual forma, en la intervención de Hippias se establece la relación entre educación y belleza, anticipándose al papel que ha de ocupar lo bello en la educación de los jóvenes en la *República* y lo que es bueno que ellos conozcan. En esta línea, la educación en Platón tiene como objetivo hacer nacer en los jóvenes el amor por lo bello.

Por otra parte, la pregunta de Sócrates también nos remite a indagar sobre aquel principio según el cual podamos distinguir lo bello de lo feo, tarea que se menciona muy someramente en el *Hippias Mayor* y que se ha de llevar a cabo tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*. Por último, la intervención de Hippias plantea la relación entre belleza y bien anticipándose a lo dicho en (497b) en la medida en que su discurso tiene como objetivo el perfeccionamiento moral de los asistentes. De este modo, tanto en la pregunta de Sócrates como en la intervención de Hippias, Platón elabora los temas y el camino que ha de seguir toda su indagación acerca de lo bello. Puesto que de la relación entre belleza y bien se deriva la relación entre belleza y escritura, belleza y educación, belleza y ética, belleza y conocimiento. De esta forma, Platón aborda el tema de la belleza desde distintos conceptos y puntos de vista:

Platón entendió la belleza muy ampliamente. Con este concepto abarcaba no solo los valores estrictamente “estéticos”, sino también los morales y los relativos al conocimiento. Esta no fue una noción particular de Platón, sino que se correspondía a la compartida por la mayoría de los griegos durante la antigüedad. Como sabemos el concepto griego de belleza era muy general y hacía referencia no sólo a los objetos materiales, sino también a elementos sociales, caracteres o nociones como la virtud y la verdad. (López, 2011, P. 82)

En estos términos queda planteada la pregunta por lo bello, la cual y aludiendo a su ignorancia, Sócrates decide trasladar a Hippias iniciando así la indagación acerca de la naturaleza de lo bello. Cada una de las definiciones ofrecidas en el diálogo provienen del ámbito de la sofística griega. Sócrates se dedica a refutar cada una de ellas. No obstante, en este intercambio de ida y vuelta en el que coinciden refutación y formulación, somos testigos de un ascenso en el que partiendo de una belleza sensible se abre el camino a una belleza inteligible representada en el bien.

1.1. Las tres definiciones de Hippias

1.1.1. Primera y segunda definición: La belleza como una doncella bella y el oro

Antes de la primera definición ofrecida por Hippias en el diálogo, Sócrates procede a distinguir entre dos tipos de bellezas. Una belleza presente en las cosas del mundo sensible y una belleza en sí que hace que las cosas bellas de este mundo sean bellas: “Sóc.- ¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello? Hip.- Sí, por lo bello. Sóc.- ¿existe lo bello? Hip.- Existe. ¿Cómo no va ser así?” (*Hippias Mayor.*, 287d). Esta distinción tiene como objetivo indicar a Hippias el camino hacia donde ha de dirigir su definición, esto es, hacia el ámbito de lo bello en sí.

Hippias procede a ofrecernos una primera definición de lo bello: “Ciertamente, es algo bello, Sócrates, sábelo bien, si hay que decir la verdad, una doncella bella” (*Hippias Mayor*, 287c). Lo que en principio parece una definición absurda y alejada de los intereses de la conversación, constituye un proceder habitual en Platón a la hora de hablar de lo bello. Recordemos que en el *Banquete* es Diotima la que ha enseñado a Sócrates todo lo relacionado

acerca del amor y en el *Fedro* es el fresco valle adornado por las musas lo que inspira y da inicio a la conversación. Se puede decir que se inicia la aproximación desde la experiencia inmediata, concreta, de las cosas bellas.

De este modo, la presencia de figuras femeninas es una constante en Platón a la hora de hablar de lo bello. Ahora bien, ¿por qué se eligen figuras femeninas ligadas al mundo religioso para exponer su pensamiento acerca de lo bello? Tal vez no sea suficiente la destacada belleza de las muchachas, considerando lo que Jurado (1999) señala “Es mujer porque a la figura femenina esencialmente va ligada esta mística inspirada.” (p. 86). Y esto debido a que se cree que “El alma de la mujer parece más receptiva, más permeable, a la influencia divina y más apta para ser (μεταξύ)” (p. 86). Es decir, puede que las figuras femeninas en Platón se deban también a que, en la Grecia antigua, la mujer va ligada esencialmente a una mística inspiradora e irracional propia del delirio divino que produce en nuestra alma la presencia de lo bello. A este tema volveremos muy seguramente cuando lleguemos a la sacerdotisa Diotima.

No obstante, Sócrates refuta esta definición, ya que, habiendo reconocido la existencia de una belleza en sí, eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se le une esta especie, Hippias ha definido la belleza a partir del mundo sensible. De esta forma, su definición cae en la aporía al definir como bello algo que puede ser considerado bello y feo a la vez. Puesto que - afirma Sócrates- una doncella bella es fea si la comparamos con los dioses (289 a). Vencido por los argumentos de Sócrates, Hippias procede a ofrecernos una segunda definición de lo bello, en esta ocasión define lo bello como el oro: “Pues todos sabemos que a lo que esto se añade, aunque antes pareciera feo, al adornarse con oro, aparece bello” (289e). Una lectura atenta nos refleja el carácter ambiguo de la anterior definición. Por un lado, refleja la incapacidad de los sofistas de ir más allá de las apariencias. Para ellos lo bello ha de ser el honor y la riqueza reflejada en el oro. Por otro lado, indirectamente refleja la definición platónica expuesta en el *Fedro* según la cual lo bello ha de ser lo que más brille y destaque entre las cosas del mundo sensible irradiando luces de verdad en quien lo contemple, esto lo podemos ver en lo siguiente:

Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista, en efecto, para

nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente - porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase a sí a nuestra vista – y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable. (*Fedro*, 250d)

En *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta* Gadamer resume aquella intuición platónica desarrollada en el *Hippias Mayor* y *Fedro* con las siguientes palabras:

Platón describe lo bello como aquello que más brilla y más nos atrae, por así decir, a la visibilidad de lo ideal. Eso que brilla de tal manera ante todo lo demás, que lleva en sí tal luz de verdad y rectitud, es lo que percibimos como bello en la naturaleza y en el arte, y lo que nos fuerza al consentimiento de que “eso es lo verdadero” (Gadamer, 1977, P. 85- 86).

No obstante, la definición de Hippias apunta hacia otro sentido, omitiendo la distinción efectuada por Sócrates y definiendo no lo que es bello en sí, sino aquello que parece bello. Un doble error que sin duda refleja la crítica de Platón a los sofistas que, incapaces de ver lo absoluto, fijan su atención al mundo de las apariencias sensibles. Teniendo en cuenta que todo lo bello ha de ser adecuado, Sócrates refuta esta definición argumentando que para efectos de cocina es mucho más adecuado revolver la olla de la cena con una cuchara de madera que con una de oro (291b).

Por tanto, si lo adecuado es una cuchara de madera esta será mucho más bella que la de oro. Las dos definiciones dadas por Hippias tienen algo en común: ambas refieren a una belleza física. Lo cual desde un punto de vista metodológico no es un error, si atendemos a las palabras de Sócrates en el *Banquete* donde afirma que todo aquel que aspire a contemplar la belleza ideal ha de primero fijarse en los cuerpos bellos como primera instancia, para luego fijarse en las costumbres bellas. Como ha hecho Hippias, en estas dos definiciones se ha fijado su definición en ejemplos en cuerpos y objetos bellos. En consecuencia, partiendo del ámbito de lo sensible, el mérito de estas dos definiciones está en abrir el camino hacia la definición de lo bello en sí.

1.1.2. Tercera definición: ser enterrado por los hijos tras haber enterrado a los padres

En la tercera definición que el diálogo nos ofrece de lo bello, Hippias parece haber comprendido, luego de dos intentos fallidos, hacia dónde apunta la definición socrática: “Me parece que tú tratas de definir lo bello como algo tal que nunca parezca feo a nadie” (291d). Distintos caracteres internos en la obra nos reflejan en este pasaje una transición con respecto al diálogo anterior. En efecto, el sofista ha tomado conciencia de su error, sabe que lo verdaderamente bello no se encuentra en el mundo sensible y ha decidido emprender, como el prisionero que se libera de las cadenas, un camino hacia lo inteligible. No obstante, sabe que este será un camino mediado por el dolor producto de que el alma se ha encontrado a lo largo de su vida percibiendo sombras.

Por tanto, lo que más le ha de costar es el giro hacia lo inteligible que aparece bajo la forma de un despertar violento que en el diálogo aparece bajo distintas formas: “Yo, amigo, pregunto qué es la belleza en sí, y no puedo con mis gritos llegar a ti más que si tuviera a mi lado una piedra, una rueda de molino sin oídos ni cerebro” (292d). En medio de este ambiente de dolor y violencia que puede resultar extraña a un lector desprevenido, Hippias nos ofrece su tercera definición de lo bello:

Digo, en efecto, que, para todo hombre y en todas partes lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a los padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos” (291e).

Si bien la definición sigue siendo un tanto tosca, (y su toma de conciencia un tanto insuficiente) su mérito consiste en pasar de buscar la belleza en los cuerpos para buscarlas en las acciones. El esfuerzo del sofista consiste en desprenderse de lo sensible para ir al terreno de lo inteligible representado en las acciones. Un esfuerzo que es alabado y censurado por Sócrates si nos fijamos en el tono irónico de sus palabras:

¡Ay! ¡Ay, Hippias! ciertamente has hablado de un modo maravilloso, grandioso y digno de ti. Por Hera, yo te admiro y creo que, en la medida en que te es posible, me ayudas amistosamente; pero no damos en el blanco con nuestro hombre, sino que ahora se retira más de nosotros; sábelo bien. (291e).

Como decíamos, si bien la definición de Hippias constituye una evolución con respecto al diálogo, esta no es suficiente. Puesto que esta definición ha caído en el mismo error que las anteriores, ya que el ser enterado por los hijos tras haber enterrado a los padres puede ser para algunos considerado algo feo (293c). De nuevo, la definición ha caído en la aporía ya que, buscando una definición de lo bello, se ha definido lo que al mismo tiempo puede ser feo y bello a la vez. Además, sería una definición que solo les competería a personas del común y no precisamente a héroes de vidas fugaces que no podrían ser enterrados por sus hijos. A pesar de ello, insistimos en el valor que esta definición tiene como transición que va de una belleza sensible a una belleza inteligible reflejada en la idea del bien. Estando el sofista en una mejor disposición hacia el diálogo, Sócrates decide tomar el mando en la discusión.

1.2. Las tres definiciones de Sócrates

1.2.1. Primera y segunda definición: La belleza como lo adecuado en sí y como lo útil

Retomando lo dicho en (291b), Sócrates define lo bello como aquello que en determinadas circunstancias resulta adecuado: “En cambio, examina si te parece que es bello lo que ahora objetábamos en la respuesta, cuando decíamos que el oro es bello para las cosas que es adecuado, y así todas las otras cosas las que esto se añade. Examina lo adecuado en sí, por si lo bello es precisamente esto” (293e). Es importante destacar la capacidad de abstracción desarrollada por Sócrates en esta definición y con la cual se pasa de buscar la belleza en el mundo sensible para buscarla en el mundo inteligible, ámbito que en el diálogo es retratado bajo la frase “lo adecuado en sí.”. Aunque la definición es rechazada por ambos interlocutores al percatarse de que lo adecuado hace que las cosas parezcan bellas, pero no que lo sean realmente (294b). Su importancia radica en preparar el terreno para la cuarta definición, y la primera definición por parte de Sócrates, que el diálogo nos ofrece de lo bello. Una definición que encuentra su antesala en las siguientes palabras:

¿Debemos convenir, Hippias, que, a todas las cosas realmente bellas, incluso instituciones y costumbres, todos los hombres las tienen siempre como bellas y les parecen bellas, o bien, todo lo contrario, que no hay conocimiento sobre ello y que,

privadamente, entre las personas y, públicamente, entre las ciudades hay más porfía y lucha sobre esto que sobre otra cosa? (294d).

De la belleza presente en las acciones pasamos a la belleza presente en las costumbres e instituciones del Estado. En este punto de la conversación, Sócrates se libera de la sombra del personaje incognito que hasta el momento ha llevado el mando en la indagación (se libera de la sombra para ir a la realidad), es decir, como si ya no hablase nadie más que el mismo Sócrates, y en el plano de lo que sería la vida en la que nos movemos. Ello, para formular una nueva definición de lo bello:

Mira ahora de nuevo si te parece a ti que lo que voy a decir es lo bello – pero examínalo prestándome mucha atención, no sea que yo diga tonterías: tomemos como bello lo que es útil. He hablado haciendo la reflexión de este modo: son bellos los ojos, no los de condición tal que no pueden ver, sino los que sí pueden y son útiles para ver. (295c)

Todo cuerpo, acción o ley es bella si, atendiendo a su naturaleza es útil en aquella función para la cual ha nacido. Un cuerpo bello no es aquel que se encuentra adornado bajo lujosos vestidos y prendas (como es el caso de Hipias), sino aquel que, aunque descalzo y sin lujos, pueda cumplir la función natural para la cual ha nacido: caminar, correr, dialogar, pensar (como es el caso de Sócrates). De esta forma, la belleza supone un orden objetivo entre las partes que ha de determinar por un lado su función vital, y por otro, su utilidad. Esta definición vincula la ética con la belleza, ya que en la *República* el puesto que ha de ocupar cada individuo depende de su función para lo que haya nacido dentro de su orden social y política (*República*, 437b). Con esto se puede ver que Platón está ya identificando directamente la utilidad con el bien, cosa que en definitiva apenas pretende o insinúa aquí en el *Hipias Mayor*.

Conforme a esto, un individuo sería bello y bueno si cumpliera la función para la cual ha nacido en el marco del orden y la jerarquía establecidos por el Estado. Siguiendo el ideal de la cultura griega, Platón estaría concibiendo la belleza en términos de proporción, orden y armonía: “la concepción pitagórica, asumida y desarrollada por Platón, veía la esencia de la belleza en el orden, en la medida, en la proporción, en el acorde y la armonía” (Tatarkiewicz, 1991, P. 123). Y lo anterior en el sentido de que, si cada quien asume su origen, según el cual obtendrá un lugar en la sociedad, y lo que tiene que hacer

adecuadamente en el Estado ideal, habrá orden y con el orden la proporción y armonía de dicho lugar.

Esta capacidad de actuar conforme a la propia condición es asociada por Sócrates con el poder que tiene todo individuo de actuar en libertad, por lo cual, la belleza queda definida en términos de utilidad y potencia. No obstante, Sócrates se percata de que la mayoría de los hombres hacen más males que bienes, razón por la cual se ve llevado a preguntar: “¿Qué podemos decir? Este poder y estas cosas útiles para hacer el mal, ¿acaso vamos a decir que son cosas bellas o bien estamos lejos de ello?” (296c). Ante la imposibilidad de concebir que lo útil y lo potente para hacer el mal sea lo bello, Sócrates concluye: “Luego, según parece, Hippias, lo potente y lo útil no es, para nosotros, lo bello” (296d).

Ahora bien, la definición no es rechazada del todo, si atendemos la sugerencia de Hippias. Para el sofista, lo útil y lo potente pueden ser considerados bellos, si están enfocados a realizar el bien. Y con esto entramos a la última parte del diálogo en donde se comienza a asociar bien y belleza. En todo caso, resulta llamativo que sea Hippias y no Sócrates, el primero en introducir dicha relación. Lo que devela sin duda la predisposición en la cual se encuentra el sofista en este punto de la conversación:

Hip. - Lo es al menos, Sócrates, cuando puede hacer bien y es útil para esto.

Sóc. - Se nos va, por tanto, la idea de que lo potente y lo útil sean simplemente lo bello. Pero, ¿es acaso esto lo que nuestra mente quería decir, a saber, que lo útil y lo potente para hacer el bien es lo bello?

Hip. - Así me lo parece.

Sóc. - Pero esto es lo provechoso. ¿No es verdad?

Hip. - Sin duda.

Sóc. - Así, también, los cuerpos bellos y la sabiduría bella y todas las cosas que ahora decíamos son bellas porque son provechosas.

Hip. - Es evidente.

Sóc. - Luego nosotros pensamos, Hippias, que lo provechoso es lo bello.

Hip. - Completamente, Sócrates.

Sóc. - Y, ciertamente, lo provechoso es lo que hace el bien.

Hip. - Lo es. (296e)

Como se puede ver, la sugerencia es aceptada por Sócrates y se define lo bello como lo útil y lo potente para hacer el bien. Tanto lo útil como lo potente- afirma Sócrates- son lo provechoso, dado que todas las cosas bellas lo son porque son provechosas. De esta forma se concluye que lo provechoso es lo bello, puesto que es el provecho que sacamos de las cosas lo que hace que estas nos resulten bellas y buenas. De esta forma, lo provechoso es lo que hace el bien y si lo provechoso es lo bello, lo bello sería causa del bien:

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 (297b).

En estos términos queda establecida por primera vez en un diálogo platónico la relación entre belleza y bien. Sin embargo, Sócrates refuta esta definición argumentando que si la causa no es igual al efecto y lo bello es causa del bien, de lo anterior- afirma Sócrates- se deriva que lo bello no es bueno ni lo bueno bello. Razón por la cual, ambos interlocutores sostienen que esto es lo peor que se ha dicho en toda la conversación:

Así pues, es probable que, contra lo que hace un momento nos parecía ser el mejor de los razonamientos, a saber, que lo útil, lo provechoso y lo capaz de hacer algún bien es lo bello, no sea así, sino que, si ello es posible, sea aún más ridícula esta proposición que las de antes en las que creíamos que la doncella era lo bello y, así, cada una de las cosas entonces dichas. (297d).

Cabe señalar varios puntos en esta primera aproximación que el diálogo nos ofrece de la relación entre belleza y bien. En primer lugar, se menciona que lo “bello es causa del bien”, es decir, que el diálogo nos ofrece una relación de subordinación del bien con respecto a lo bello. Tesis que es refutada por Sócrates en 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.

Hip. - Perfectamente, dices la verdad, Sócrates.

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.

Hip. - Dices la verdad.

Sóc. - Por Zeus, amigo, tampoco entonces lo bello es bueno ni lo bueno es bello.
(297c)

Esta argumentación nos revela dos cosas. En primer lugar, que el bien no se encuentra en dependencia a lo bello ya que la idea del bien ha de ostentar ontológicamente un estatus superior siendo lo bello un vehículo para la contemplación del bien. En esta línea, lo bello no sería causa del bien, sino todo lo contrario, la idea del bien sería causa de lo bello y de todas las cosas si nos fijamos en lo expuesto en la *República* donde se afirma que la idea del bien es al mundo inteligible lo que el sol es al mundo sensible (509d).

En segundo lugar, la argumentación socrática nos revela que ambos conceptos no son equiparables. Es decir, que ontológicamente no se podrá equiparar bien y belleza, ya que, de hacerlo, como se advierte en 297b, caeríamos en el error de señalar lo bello como causa del bien. Esta superioridad del bien con respecto a lo bello y la independencia de ambos conceptos sentarán las bases para la discusión expuesta en el *Banquete*, diálogo en el que lo bello ha de estar subordinado al bien sirviendo de vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible y que veremos en el segundo capítulo del presente trabajo. Refutada esta definición y en medio de la confusión, Sócrates se prepara para ofrecer su última definición de lo bello.

1.2.2. Tercera definición: Lo bello definido como lo que produce placer por medio del oído o de la vista

En medio del desconcierto, Sócrates parece haber encontrado una salida:

Me parece que yo, por el deseo de conocerlo, no soy capaz de esperar a que reflexiones. Incluso creo que acabo de encontrar una salida. Mira a ver. Si decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista, ¿cómo saldríamos adelante? Los seres humanos bellos, Hippias, los colores bellos y las pinturas y las esculturas que son bellas nos deleitan al verlos. Los sonidos bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto (*Hippias Mayor*, 298 a).

Ahora bien, ¿Qué tienen de común estos dos placeres para ser considerados bellos y excluir de esa lista a otros placeres producidos por otras sensaciones tales como el gusto o el tacto? Para Sócrates lo que tienen de común y los hace bellos es una condición que los afecta

a ambos cuando están en conjunto, como cuando vemos el día amanecer y el cielo está en un azul profundo y a la vez se oye la brisa y el canto los pájaros, o ver a alguien tocar su instrumento musical y con ello reproducir melodías mientras canta. De esta forma, la vista se complementa muchas veces con el oído, pero esto pone en duda cómo sería cada uno en su individualidad. Respuesta que al sofista le ha de parecer extraña, ya que lo que las cosas son en conjunto lo han de ser también en su individualidad:

Parece que dices cosas prodigiosas, Sócrates. Más aún que las cosas que decías hace rato. Reflexiona. Si los dos somos justos, ¿no lo seríamos cada uno de nosotros? Si injusto cada uno, ¿no lo seríamos ambos? Si somos de buena salud, ¿no lo sería cada uno? Si cada uno de nosotros estuviera enfermo, herido, golpeado o afectado, por cualquier cosa, ¿no experimentaríamos también los dos eso mismo? (301 a)

Frente a estos ejemplos, Sócrates afirma que tanto él como su interlocutor están afectados de la condición de ser uno, ambos en conjunto son par y no impar, por lo cual: “no es de absoluta necesidad, como antes decías, que lo que sean los dos lo sea cada uno y que lo que sea cada uno lo sean los dos” (302b). De este modo, nada impide que conjuntamente los dos sean pares, pero individualmente sean impares; así mismo, que individualmente sean indeterminados, pero el conjunto de los dos sea determinado. No obstante, si lo bello son los placeres producidos por la vista y por los oídos, ¿no es un absurdo que sean bellos en conjunto, pero que no lo sea cada uno en su individualidad? Se rechaza esta definición ante el absurdo de concebir que dos personas sean bellas en conjunto, pero que no lo sea cada una en su individualidad. De este modo, se ha definido nuevamente, no lo que es bello, sino lo que puede ser tanto bello como feo:

A mí me parece muy contrario a la razón que nosotros seamos bellos los dos, pero que no lo seamos cada uno, o que lo seamos cada uno, pero no los dos, así como cualquier otra cosa de este tipo. [...] En efecto, si lo bello es de esta clase, el placer producido conjuntamente por la vista y el oído ya no sería bello, pues lo hacen bello las dos percepciones, la de la vista y la del oído, pero no cada una de ellas. Esto es imposible, Hippias, según hemos convenido tú y yo. (*Hippias Mayor*, 303 c-d).

Refutada esta definición, Sócrates pide al sofista una nueva definición de lo bello. Cediendo a lo desencaminado del asunto y tomando una mala actitud frente a lo que él considera una conversación sin sentido, Hippias pronuncia unas palabras que sin duda reflejan no solo un retroceso frente al diálogo, sino el enojo de quien en medio de la conversación ha visto herido su orgullo de sabio:

Pues, ciertamente, Sócrates, ¿Qué crees tú que son todas estas palabras? Son raspaduras y fragmentos de una conversación, como decía hace un rato, partidas en trozos. Pero lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, o ante el consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos. A esto hay que consagrarse, mandando a paseo todas estas insignificancias, a fin de no parecer muy necio, al estar metido, como ahora, en tonterías y vaciedades. (304b).

Frente al ego del sabio, Sócrates opone la humildad de quien reconoce los límites de su propio saber y su ignorancia con las siguientes palabras: “Lo bello es difícil” (304d). En aquella condición que afecta al conjunto, pero no a lo individual, podemos ver reflejada la idea de belleza. En efecto, lo bello en sí hace que las cosas de este mundo sean bellas, sin embargo, la idea de belleza no se encuentra presente en su totalidad en lo sensible, pero esto en sí llega a ser abordado por Platón como tema en el *Fedro*. Allí sostiene que la idea de belleza es la única que comparte esa doble realidad sensible e inteligible. Ya que si lo bello en sí estuviera presente en las cosas de este mundo dejaría su condición de idea para hacer parte del mundo sensible.

Aunque el dialogo deja la discusión inconclusa, en esta sentencia nos da una pista de lo que podría ser lo bello: “un elemento que condiciona los objetos y los cuerpos animados bellos, pero no se identifica con ellos” (Bedoya, 2011, p.55). No obstante, esta afirmación debe ser contrastada con lo dicho en otros diálogos platónicos donde se afirma que la idea de belleza ha de afectar no solo el conjunto sino también lo individual (*Cármides*, 169e) (*Fedón*, 100e). Por lo cual, esta condición no estaría haciendo referencia a la idea de belleza, sino a la idea del bien. Lo anterior se corrobora si atendemos a lo dicho por Platón en la *República* donde afirma que el bien no ha de estar reflejado en lo individual sino en el conjunto, el cual obedece a un orden en el que lo racional ha de gobernar los instintos bajos de nuestro organismo (*República*, 441c). De este modo, la idea del bien afecta el conjunto y no lo individual, de ahí que Platón nos hable de la idea del bien en el marco de la construcción de un Estado, pero esto da para trabajar una tesis.

En consecuencia, la definición estaría sugiriendo a la idea del bien como aquella condición que hace que las cosas bellas sean bellas. Por otra parte, al definir lo bello por

intermedio del placer, Platón estaría estableciendo en la definición dos caminos por los cuales podemos llegar a contemplar la belleza absoluta:

Sobra la última propuesta de Sócrates, en *Hippias Mayor*, de “deleite beneficioso o deleite para el bien”, Platón tratará ya más exhaustivamente de definir la belleza por el bien y el placer e identificarla con lo bueno y lo útil, como principalmente ya había hecho en el *Gorgias*, lo que le niega al discípulo del sofista. Esta convicción en su actitud idealista es confirmada o aludida en varios otros diálogos. Pero de manera especial intentará alcanzar o vislumbrar la sublimidad de la belleza absoluta por dos caminos: 1) una ascendencia personal a la belleza mediante un “entusiasmo” espiritual de “manía” erótica, trascendental o poética, en relación con el bien y la verdad, descrita como una intuición de las representaciones de los misterios (*Simposio, Fedro, Ión*); 2) una aprehensión intelectual impersonalizada de la belleza, partiendo de placeres puros, de formas cuasi primordiales (*Filebo*). (Camarero, 2000. P. 25).

Para resumir, de una belleza física (287e), pasamos a una belleza reflejada en las acciones (291e), para luego pasar a una belleza reflejada en las leyes y las costumbres (249d), para culminar si atendemos en los ejemplos descritos por Sócrates en (303b) en la belleza presente en las ciencias. De este modo, el *Hippias Mayor* ha ido preparando los temas expuestos en el *Banquete*, dialogo donde se concibe el bien como fundamento de lo bello y donde veremos una belleza igualmente ascendente. En consecuencia, el ascenso descrito en el *Hippias Mayor* nos ha dejado a las puertas del bien. Faltará llegar al *Banquete* para poder cruzar el umbral y entrar en su casa. Recordemos que en este diálogo la conversación tiene lugar en la casa del poeta Agatón cuyo nombre nos recuerda a la palabra griega *agathón* (bien).

2. SEGUNDO CAPÍTULO

BANQUETE: EL AMOR Y LA BELLEZA COMO VÍA ESTÉTICA DE ASCENSO HACIA LO INTELIGIBLE

En el presente capítulo nos centramos en el discurso proferido por Sócrates frente a los comensales que asisten al banquete en honor a Eros, para mostrar que en su discurso Platón nos propone un acenso irracional hacia la contemplación del bien que toma como motor la idea de lo bello. El *Banquete* de Platón es el diálogo donde aparece por primera vez una declaración clara de la trascendencia de las ideas. Con esto, Platón postula la belleza como vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible (Roos, 1993, p. 37). Por eso no es casual que uno de los temas principales del diálogo sea la belleza, ya que, al ser el primer diálogo donde Platón postula la separación de ambos mundos, ha de proponer necesariamente un vínculo entre ambos.

Recordemos que esa superioridad del bien con respecto a lo bello y la independencia de ambos conceptos que vimos en el primer capítulo sobre el *Hippias Mayor*, es lo que sentará las bases para la discusión expuesta en el *Banquete*. En cuanto que es un diálogo en el que lo bello ha de estar subordinado al bien, sirviendo de vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible. El ascenso del alma descrito por Sócrates muestra el vínculo que guarda la perfección del hombre con la contemplación de la belleza (Mansur, 2011. P. 89). Pero en este camino de ascenso hacia lo inteligible que toma como motor la idea de lo bello, coinciden belleza y bien. De este modo, la relación que se plantea en el *Banquete* entre belleza y bien, contrario a lo expuesto en el *Hippias Mayor*, es de superioridad del bien con respecto a lo bello. Ya que el ascenso hacia la belleza tiene como objetivo la perfección ética del individuo (Mansur, 2011).

Por otro lado, el *Banquete* trata el tema de la belleza en el ámbito de lo inteligible. Como se ha mencionado anteriormente, todo aquel que aspire a contemplar la belleza ideal ha de primero fijarse en los cuerpos bellos, para luego fijarse en las costumbres bellas. En el *Banquete* se puede entender el ascenso descrito por Sócrates que como

peldaños nos llevan del mundo sensible a la contemplación de la belleza absoluta representada en la idea del bien (211e). El ser humano contempla primero la belleza física presente en los cuerpos (210 a). Luego puede percatarse de la belleza que hay en las almas (210b) para, en tercera instancia, fijar su atención en la belleza que tienen las leyes y demás instituciones del Estado (210c). Por último, se ha de fijar en la belleza que emanan las ciencias (210d). Estas ideas que se han afirmado hasta aquí, las iremos desarrollando a medida que se va contando lo que se vivió en el banquete.

El *Banquete* es una narración sobre la reunión que tuvo lugar en casa de Agatón y sobre los discursos en honor al amor que ahí hicieron Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Sócrates, Alcibíades y el mismo Agatón. El banquete se dio a razón de que Agatón venció en su primera tragedia, y después de una noche de gran celebración, se hizo una comida para los amigos más allegados. El diálogo comienza con un personaje, que es llamado como el Amigo, que le pregunta a Apolodoro si sabe detalles sobre esta reunión y Apolodoro le dice que sí, que incluso ya se lo ha narrado antes a Glaucón y no ve ningún problema en repetirlo. Apolodoro explica que este banquete tuvo lugar cuando aún él era un niño y fue Aristodemo quien se lo ha contado todo, el mismo que se lo refirió a Fénix, y que además ha sido corroborado por el mismo Sócrates. Es interesante que aquí, nuevamente, hay que recurrir a la memoria, y, además, la de un niño. Eso dice mucho sobre el interés que había en los discursos en esa época y sobre las ocupaciones e intereses atribuidos a los niños. De esta manera empieza a contar Apolodoro a su Amigo cada uno de los discursos y cómo se dio el banquete.

2.1. Fedro y Pausanias: la belleza física como el primer escalón para un acenso irracional hacia la contemplación del bien en Sócrates

Todo empieza cuando Aristodemo se encuentra con Sócrates y este lo invita a casa de Agatón y una vez que estando ahí, y, de haber terminado de comer, de hacer libaciones, cantos a los dioses y de beber, Pausanias toma la palabra y expresa sentirse mal por haber bebido mucho el día anterior en la celebración, por lo cual necesita un respiro. Y así la mayoría estuvo de acuerdo, cosa que el médico Erixímaco apoyó diciendo que a través

de su ciencia tiene la evidencia de que la embriaguez es perjudicial para la salud, por eso no recomienda beber más de la cuenta. Erixímaco propone pasar la velada en una mutua conversación y menciona una cuestión que siempre le está planteando Fedro.

¿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 y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno? (177 b).

Tales poetas solo han sabido hablar de todo lo destructivo y terrible del amor y la pasión, y no de la bondad y belleza que principalmente guarda. Erixímaco ve que es propicio que en esta ocasión se le puedan ofrecer palabras nobles a Eros, opina que cada uno de los presentes pronuncie por turno un discurso en alabanza del Amor. Que se empiece de izquierda a derecha, y así, primero hablaría Fedro sobre el amor, porque está en el primer puesto, y porque se le considera como el padre del discurso. Al momento Sócrates comentó que es un poco injusto con los que están de últimos y que, si sus anteriores compañeros agotan el tema, se darán por buen servidos, y enseguida exclama: “Comience, pues, Fedro con buena fortuna y haga su encomio de Eros” (*Banquete*, 177e).

Lo primero que señala Fedro en su encomio es que el Amor es un dios admirable entre todos los dioses y entre los hombres, es un dios grande y el más antiguo de todos. Y la prueba de que el Amor es el dios más antiguo está en que no tiene ni madre ni padre, y para Fedro es lamentable que ningún poeta o prosista lo mencione, sino que, por el contrario, ponen a otro dios como el primero, y al Amor a veces como el segundo o tercer dios. Fedro cita a Hesíodo y a Acusilao para quienes primero fue el Caos y después la Tierra y el Amor. Por otro lado, Parménides sí está de acuerdo en que fue Amor el primero de los dioses. Y agrega Fedro: “Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes” (178 c), y el mayor bien para un joven adolescente es tener un amante virtuoso, y así mismo que el amante tenga un amado.

Con esto vemos que Fedro desde un principio está involucrando al dios Amor con el bien y la belleza, lo cual es lo que veremos mediante el desarrollo del trabajo, y lo que sigue diciendo Fedro es fundamental también para la tesis central de este capítulo. Pues ese bien radica en que, si una persona tiene el deseo de vivir honestamente y para ello debe cumplir unas normas, lo que mejor ha de inculcarlo en el ánimo es el amor, pero principalmente el amor entre amantes y amados, porque no se compara con el amor de los parientes, o del honor o de alguna otra cosa; ningún amor es más grande que aquel entre amantes. Para Fedro es ante el amado frente a quien se siente más vergüenza por un acto vergonzoso que hayamos realizado, ya que, sin un honor verdadero, ninguna persona o estado lograrán cosas grandes. Y agrega Fedro:

Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otros sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea. (178 d-e).

Con las anteriores declaraciones vemos cuatro cosas en el discurso de Fedro, primero que para él son una sola la teogonía y la cosmogonía para explicar el origen de los dioses y del todo; segundo, se puede entender que en el contexto del diálogo la pederastia era una práctica que no estaba censurada. Tercero, el Amor, como dios y a través de la formación, cultura e instrucción del pundonor y el heroísmo, opera como un incentivo para que las personas se muevan a cumplir las normas dentro de una sociedad y vivir honestamente. Y cuarto, relacionado con el tercer aspecto, vemos un primer acercamiento de la relación belleza y bien en el pasaje citado anteriormente, en el que el hacer algo feo se relaciona con cometer un acto malo y vergonzoso; por ende, el hacer algo bello es considerado como un acto bello y digno de admirar. Aquel que es bueno es bello y lo bello es lo más justo y es el amor lo que ha impulsado a actuar de la mejor manera.

Para Fedro, una ciudad o un ejército regidos por amantes y amados serían la mejor ciudad y el mejor ejército, ya que sus ciudadanos se cuidarían de cometer cualquier

injuria. Además, el amor inspira valor hasta al más cobarde, si de salvar o proteger se trata: “Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios «inspira valor» en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo” (179 b). Tanto hombres como mujeres darán la vida por sus amantes y esto parece ser un acto tan bello, no solo para los seres humanos, sino también para los dioses y por eso permiten que algunas de estas personas estén en la Isla de los Bienaventurados. Fedro cita el mito de Alcestris, quien estuvo dispuesta a dar la vida por su marido, incluso por sobre la familia de este. Otro ejemplo es el de Aquiles, quien en la *Iliada* aparece glorificado por los dioses al ser capaz de morir por vengar la muerte de su compañero y de su escudero Patroclo. A diferencia de la leyenda de Orfeo, que, por no tener resolución de morir por amor, los dioses le obligaron a cumplir un castigo. Lo bueno, lo bello y Eros vuelven a relacionarse en esta consideración de Fedro, en la medida en que hacer un acto heroico es comprendido como un rasgo de la belleza y de la bondad, al punto de que aquel que actúe de esta manera es bendecido por dioses y humanos.

Fedro concluye recalando que entonces al Amor lo considera como el más antiguo de todos los dioses, el de mayor dignidad y el más eficaz para que los seres humanos tengan virtud y felicidad en vida y después de muertos. Lo que nos dice Fedro con su discurso es que el amor conlleva a los enamorados a actos nobles y bellos y a descartar por completo los actos vergonzosos, más bien inspira, por el contrario, actos heroicos. El discurso de Fedro, como lo profundiza Pausanias y lo hace más adelante Sócrates, muestra en el alma del amante ese acto divino, virtuoso y, vale repetir, heroico. Y esta relación entre el amor y los actos buenos, bondadosos, bellos y valientes de los que habla Fedro adelanta, como veremos, un poco lo que dice Sócrates sobre el deseo que tiene el ser humano de hacerse inmortal de alguna forma, en este caso por medio del amor y la fama.

Después de hablar Fedro, el turno le fue cedido a Pausanias, que interpela a Fedro sobre su manera de hacer el encomio al amor. En su opinión, estaría bien hacer un homenaje tan simple si se tratara de un solo Dios, un solo tipo de Amor. Es decir que, para Pausanias, en verdad eran dos los dioses del Amor, por eso primero cree conveniente

indicar el Amor al que se le debe ensalzar, y después hacerle su debido canto. Para Pausanias:

¿...cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio. (180 d).

Pausanias, al indicar cuáles eran los dos dioses del amor, comienza a hablar de los atributos que le toca a cada uno, y enseguida hace la afirmación “Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea” (180e). Y con decir ni hermosa ni fea, está también refiriéndose a que toda acción por sí misma no es ni buena ni mala. Pone de ejemplo la misma acción que ellos están realizando, un banquete en celebración del triunfo de Agatón. El hecho de beber y conversar no es bello en sí, porque lo que lo hace bello o terrible es la manera en la que se realice, “si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea” (181a). Vemos aquí un indiscutible primer acercamiento en Pausanias en la relación existente entre lo bueno y lo bello, como un acto que puede ser bello o feo según la manera en la que se proceda y ello es lo que lo define como un acto bueno o malo.

Esto que explica Pausanias lo hace para llegar a decir que, de igual modo, no todo amor es bello, ni merecedor de alabanza. El amor que amerita ser encomiado es aquel que estimule a amar bellamente, es decir a amar correctamente; aquel amor que nos invita a realizar actos de bondad y tener buena conducta. El amor que es bello es aquel que es bueno, y a su vez, si es bueno es bello, porque nos invita a ser ciudadanos correctos, justos y leales. Y el amor que es contrario de esto es el amor de Afrodita Pandemo, ya que no solo es vulgar, sino que ha de obrar al azar; y por eso los que aman con este tipo de amor son personas ruines y ordinarias, que poco les importa pasar sobre otros para realizar su objetivo. Después de explicar esto, Pausanias expone tres formas de amor de Afrodita Pandemo; primeramente, estos aman de igual forma a mujeres y a hombres, y además lo que aman de ellos son los atractivos de sus cuerpos y no lo que refleja su alma,

cabe recordar que para Sócrates la atracción hacia el cuerpo es un peldaño fundamental para llegar a la contemplar la belleza absoluta representada en la idea del bien. Finalmente, la tercera forma es amar a los más necios. Y puesto que lo que les interesa principalmente es satisfacer sus deseos, sin importarles si sus actos están mediados por la belleza o por la bajeza, lo dejan todo al azar. Es decir, no les preocupa detenerse a mirar cómo están haciendo las cosas que realizan, si es de buena o mala manera, si es de bella o fea forma. Pausanias piensa que esto se debe a que esta diosa es fruto de la unión entre lo masculino y lo femenino, a diferencia de Urania, que solo se originó de varón.

Por lo anterior, Urania es el Amor que da razón del amor entre muchachos, no conoce el exceso y es mayor en edad a Pandemo. Los que sienten este amor tienen predilección por lo que es más fuerte, más inteligente y masculino. En este punto Pausanias comenta que no deja de sorprender, incluso para la época en la que se encontraba, que los que se inspiran en este amor se reconocen en la pederastia, ya que se enamoran de los adolescentes. Pausanias cree que los que aman con el amor de Urania podrían estar y vivir con el amado toda la vida. Todo se debe a que el amor de Urania Celeste valora más el alma que al cuerpo del ser amado, eligen a un buen hombre y le son fieles por siempre. Complacen a sus amantes y son buenos con ellos. En las ciudades de Elide y Beocia consideran que lo bello es complacer a los amantes, para nadie es deshonroso. Pero en las ciudades que son dominados por bárbaros y por gobiernos tiranos, como en Jonia, es todo lo contrario, es completamente deshonroso complacer a los amantes, así como es infame y denigrante la filosofía y los ejercicios del cuerpo.

Si para una ciudad es deshonroso complacer a los amantes, es porque a sus gobernantes no les conviene que haya súbditos con amistades sólidas. Pausanias señala que “donde se ha establecido que es vergonzoso conceder favores a los amantes, ello se debe a la maldad de quienes lo han establecido, a la ambición de los gobernantes y a la cobardía de los gobernados” (182 c-d). Lo que ignoran estos bárbaros es que estas sociedades con amistades y amores sólidos no podrán ser derrotados por nadie ni por nada, pues los protege precisamente la fuerza del amor. Vemos evidentemente que Pausanias cree que el amor produce sociedades indestructibles, pero es algo que no les

interesa a estos gobernantes porque sería más difícil manejar y manipular a su favor a las personas. Ante esto, Pausanias aboga por una sociedad que no le de vergüenza amar porque esa sería su arma más poderosa ante las adversidades.

Dicho esto, Pausanias resalta que en Atenas rige una norma más bella que la anterior (aquella que dice que lo bello y lo bueno es complacer a los amantes), pero que resulta difícil de comprender. Y lo que hace más bella a esta norma es considerar más bello el amar a los ojos de todos y no el amor que es a escondidas; con esto Pausanias nos deja ver que el amor no es un asunto de ocultar. Además, lo que razona a continuación nos da a entender nuevamente que ya no importa mucho la belleza del cuerpo, sino del alma, porque explica que hay que amar a los más nobles y a los mejores entre todos, a pesar de que estos sean los más feos físicamente. Es decir, prima lo bueno sobre lo bello, y más aún, la verdadera belleza se encuentra en el interior, en el alma que es virtuosa. Ya no es la apariencia de una persona lo que se debe amar, sino sus buenas intenciones, su bondad, su valor. Y agrega que: “el estímulo al amante por parte de todos es extraordinario y no como si hiciera algo vergonzoso, al tiempo que considera hermoso si consigue su propósito y vergonzoso si no lo consigue” (182d). El amor hacia los niños y jóvenes adolescentes, socialmente aceptado en la época, es el primer escalón ascendente del amor al que refiere Sócrates, del amar correctamente los cuerpos. Pausanias anticipa lo que para Sócrates es algo sentado, que los seres que son concebidos por el amor espiritual han de ser superiores a los nacidos por el amor carnal. Además, aquellos que provienen de Urano celeste son los que dan fama a los humanos.

Para Pausanias actuar de modo similar a los amantes, pero con otro fin cualquiera, será considerado como un acto de bajeza, tanto para los enemigos como para los amigos. En cambio, aquel que haga todo aquello para la conquista, será visto con buenos ojos, porque para lo que es costumbre estará cometiendo un acto bello, está haciendo algo de buena manera. Es decir que hay una absoluta libertad conferida al amante, permitida por la costumbre, por los hombres y por los dioses según Pausanias. Para la ley ateniense es bello amar, y además ser amigos de los enamorados.

De todo lo anterior podemos decir que la legislación sobre el amor del que habla Pausanias favorece al que está enamorado. Pero para Pausanias cabe la duda de si en su ciudad se tiene por vergonzoso todo lo que ha referido como honroso en su discurso, a juzgar por el hecho de que los padres dejan a sus hijos con maestros o instructores que les prohíben hablar con sus amantes. Pausanias ve que no hay una absoluta libertad como se señaló hace un rato, y que en definitiva todo depende de la manera como se hagan las cosas. Recordemos la idea inicial de este discurso, en el que dice Pausanias que el actuar de determinada manera no es cosa simple, “no es ni hermosa ni fea, sino hermosa si se hace con belleza y fea si se hace feamente.” (183 d). Ahora, ¿cuándo se ama de manera bella o fea? Se hace de fea manera cuando se ama y se complace a una persona vil, y es bello cuando se está disponible a amar a un hombre de bien y de buena forma. Y, ¿cuál es el hombre vil y cuál es el hombre de bien? Según Pausanias el hombre vil es el enamorado vulgar, ese que ha de amar más al cuerpo que al alma, por lo cual no es constante y no ama la constancia, porque cuando el cuerpo por el que está interesado pierde juventud y firmeza, el enamorado se va en busca de otro cuerpo que recién florezca. Se va sin importar las promesas que haya hecho. A diferencia del hombre de bien, el cual es un enamorado de lo virtuoso y lo estará por siempre, porque los valores del alma son de lleno permanentes y constantes. Eros participa nuevamente para mostrarnos que la belleza está unida a lo bueno, y es una misma constante que se sostiene en todo el diálogo, es bello y bueno amar a un ser que tiene un alma hermosa y actúa siempre con bondad.

Pausanias señala que la costumbre desea que se proceda siempre de tal manera, es decir, a amar a aquel hombre de bien, honesto e íntegro, es decir, bello y por ello mismo exige que los amantes persigan a sus amados; pero que los amados los eviten para que puedan percatarse de qué tipo de enamorado se trata y de cuál amante, si uno interesado por el cuerpo o por la virtud. Si es un ser bello y bueno o un ser vil. Consecuentemente, es de infames dejarse enamorar de las dos siguientes formas, por un lado, ser seducido muy rápido y, por otro lado, el rendirse a los chantajes o al dinero como a los manejos de la política, puesto que estas cosas son igualmente inestables como lo es un cuerpo joven. Aquí no se estaría actuando de buena manera, es decir, de forma bella. Para que el amado,

según lo requiere la costumbre, pueda honrar al amante tiene una sola salida, lo que Pausanias ve como una esclavitud voluntaria, aquella que es relativa a la virtud. Si el amante bien puede hacerse esclavo de su amado por decisión propia y libre, se hace norma que el amante se esclavice virtuosamente. Cabe mencionar que también hace referencia a las palabras de Alcibíades. Alcibíades señala en su discurso que ese sería su beneficio al persuadir a Sócrates de estar con él, en la afirmación de que es bien vista aquella servidumbre voluntaria con la intención de ser mejor en algún saber o en alguna otra virtud. Para lo que se le hace preciso a Pausanias decir que:

...estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, si se pretende que resulte hermoso el que el amado conceda sus favores al amante. (184 c-d).

Es decir, cuando amante y amado se unen manteniendo cada quien su principio, el cual es servir como es debido al que igualmente le complace y le hace sabio y virtuoso, es bello que el amado conceda favores al amante. De otra forma es sentenciado por la opinión de todos y por la ciudad misma. Es decir que es deshonroso el que el uno ceda al otro sin cumplir la norma de la costumbre, sin poner resistencia alguna. Y esto es así, aunque fueran engañados o no, porque por eso el amado o el amante deben esperar que el tiempo muestre qué tipo de amor es el que quiere conquistarle. Pausanias pone de ejemplo que si alguien es engañado creyendo que uniéndose al otro recibirá dinero y al final no obtiene nada, es igual o peor de vergonzoso que quien le ha mentado, porque su actitud deja ver la naturaleza de su ser, en este caso su interés por el dinero. Alguien que no resulta bello de ninguna manera.

Aunque si, por el contrario, lo que se quiere es complacer para ser mejor persona, pero luego descubre que está enamorado de un ser vil y desprovisto de virtud alguna, se ha engañado bellamente, porque lo que demuestra es que está en busca de ser mejor, y por ello estaría dispuesto a hacer cualquier cosa. Al respecto para Pausanias “esto, a su vez, es lo más hermoso de todo. Así, complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto, absolutamente hermoso” (Banquete, 185 b). Es actuar bellamente. Podemos agregar a

esto que es bello porque está detrás de un bien, de algo bueno y además es constante, pues es lo que hace referencia a la diosa celeste, quien es completamente digna de alabar el interés por lo virtuoso.

Antes de ir al encomio de Erixímaco, es preciso resaltar que la relación que hace Pausanias entre lo bueno y lo bello depende de cómo accionemos ante las circunstancias, una acción es fea si se hace de fea manera y bella si se hace con las mejores intenciones, siempre apuntando a no dañar a nadie ni a nada, a tener moderación en los vicios y a guardar respeto a las normas de una sociedad. Otro rasgo de la relación entre lo bueno y lo bello en Pausanias es que cuenta con la intervención del Amor. De aquel amor que es celeste porque es el que nos permite ver la belleza en sí, reflejada en el alma de los enamorados y, además, de aquel amor que impulsa a actuar conforme a esta belleza, que es también una imagen de lo bondadoso, de los actos de caridad y del control de las pasiones. Para Drew A. Hyland (2008) el discurso de Pausanias tiene ideas cruciales y explica que:

En primer lugar, y de manera decisiva para nuestros propios fines, aquí se establece por primera vez una conexión clara entre eros y belleza: eros puede ser bello. Pero también puede ser vergonzoso. Por lo tanto, no es bello ni básico “en sí mismo”. Seguramente Pausanias está justo aquí. Pero entonces todo dependerá del criterio por el cual distinguiremos los amores bellos de los vergonzosos. Pausanias primero trató de hacer que la distinción descansara en la orientación sexual: el amor homosexual es hermoso o noble, el amor heterosexual es básico. Eso se derrumbó sobre su propio principio relativista. Pero luego, como él mismo parecía dejarse llevar por sus propios deseos eróticos, disolvió la distinción misma entre el amor bello y el bajo en vulgaridad: el amante “noble” puede, de hecho, comportarse de todas las maneras vergonzosas mientras lo logra. Entonces es “hermoso”. Pausanias no puede sostener sus propias ideas importantes debido a su pasión erótica por seducir a sus amadas. (p. 34).³

³ “First, and decisively for our own purposes, there is here established for the first time a clear connection between eros and beauty: eros can be beautiful. But it can also be shameful. Therefore it is neither beautiful nor base “in itself.” Surely Pausanias is right here. But then everything will depend on the criterion by which we will distinguish beautiful from shameful loves. Pausanias first tried to make the distinction rest on sexual

En nuestros días, el aspecto homosexual del amor tal vez sea cada vez más comprendido e incluido por la sociedad, pero es muy censurado el pederasta. Esto último no era así en la cultura griega que narra Pausanias y que se justifica en las intenciones virtuosas del hombre que quiere mantener una relación de esta índole. Pero aquí otra vez vemos lo bueno en las pretendidas acciones de los enamorados, correlacionado con lo bello que permite fijarse más allá de un cuerpo hermoso. Con lo que se puede deducir que para Pausanias el perfeccionamiento intelectual y moral aprueba toda unión. Ahora, con las afirmaciones de Pausanias hay que tener cierto cuidado, principalmente, cuando señala que está bien que se cumplan los deseos y favores entre amantes y amados cuando cada uno le sirve al otro al complacerlo y al hacerlo virtuoso en sabiduría y honradez, porque esto puede caer en malas interpretaciones. Es decir, una persona podría aprovecharse de esta idea y esclavizar a otra de muy mala manera, haciéndole creer que le aporta en su crecimiento, pero en realidad lo que hace es quitarle su propia voluntad e identidad.

Para Pausanias es importante siempre guardar las dudas sobre la opinión que rápidamente nos podemos hacer de otras personas, sobre todo si es alguien que nos está seduciendo. Con esto Pausanias habla del juicio psíquico y moral de las personas y sin duda es un escalón decisivo para llegar a ese mundo de las ideas, intangible y bello que nos mostrará la verdad de las cosas. Cuidarse de las malas intenciones de otro evita muchos dolores de cabeza al igual que ambicionar demasiado. Y así termina el discurso de Pausanias y acabando de hablar se señala que debía continuar Aristófanes, pero por sufrir un hipo hubo de seguir Erixímaco.

2.2. Erixímaco y Aristófanes: Eros como el médico de males y el equilibrio entre los cuerpo enfermos y sanos

orientation: homosexual love is beautiful or noble, heterosexual love is base. That collapsed on his own relativist principle. But then, as he himself seemed to be carried away by his own erotic desires, he dissolved the very distinction between beautiful and base love into vulgarity: the “noble” lover can in fact conduct himself in every disgraceful manner so long as he succeeds. Then it is “beautiful.” Pausanias cannot sustain his own important insights because of his erotic passion to seduce his beloveds” (Hyland, 2008, p. 34).

Para Erixímaco, Pausanias no concluye su discurso y por eso, por medio de su alabanza, él intentará terminar las ideas de su antecesor. Erixímaco también considera que existen dos tipos de Amor, aunque “no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos” (*Banquete*, 185a); es decir que para Erixímaco ese interés se da hacia todo tipo de cosas, hacia personas, animales y objetos, esto es, cuanta cosa y seres hay en el planeta tierra.

Esto lo ha podido ver a través de su oficio, que es la medicina, y con lo que ha comprendido que el dios del amor es grande, digno de admirar y su poder no solo llega hasta el ser humano, sino también en lo divino, porque los otros dioses también lo respetan. En la medicina misma se siente la fuerza del amor, del dios, y tanto es así que en el cuerpo físico de un ser vivo está ese doble amor; está el estado sano y el estado enfermo. Uno de estos amores reside en un cuerpo sano y el otro en un cuerpo enfermo. En estos cuerpos lo bello es “favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo” (186 c). Nuevamente con Erixímaco es deshonesto amar las inclinaciones malas y la relación entre la belleza y lo bueno se halla en los beneficios que trae un cuerpo sano. El médico que sea capaz de identificar uno y otro cuerpo será quien domine mejor la medicina, porque se trataría de un médico que comprendería que lo bello es que un cuerpo se conforme, antes que nada, por componentes buenos. La definición que da Erixímaco de la medicina va muy relacionada y es muy consecuente con lo que expone aquí en su discurso, dice:

Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto. (186 c).

Y no solamente con este conocimiento sería buen médico, sino el que además en la práctica pudiera hacer un cambio de un amor por otro, el que lograría que un cuerpo vergonzoso se volviera honrado, y es esto como una forma de curar una enfermedad. El buen practicante de la medicina sabe infiltrar el buen amor para tener un cuerpo saludable, y sabe igualmente desarraigar las malas tendencias que halle en cualquier persona. El médico en su práctica debe saber inculcar la belleza y la bondad en su paciente

y a su vez él será bello y bueno. Aunque también el médico debe ser capaz de hacer que los elementos que se contradicen en el cuerpo se puedan amar recíprocamente; es decir, que en una persona está bien, que todo ese amor de lo bello y lo bueno, que mayormente lo cubriría, también pueda hallarse en ella un poco de fealdad y de maldad. Todo esto para llevar un equilibrio de los impulsos del alma. Y con esto vemos que en opinión de Erixímaco todo está conformado por opuestos, pone de ejemplo lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, lo seco y lo húmedo. Así como lo blando y lo espeso, lo insípido y lo salado, el calor y el fresco, lo simple y lo complejo, entre otras.

Lo que puede ser lo más interesante entre todo, es que según Erixímaco, confiado tanto en el juicio de los poetas como en el de Heráclito, en todo está infundido el amor y la concordia. Todo en la Tierra se equilibra con los opuestos, y es así en la medicina, como en la gimnástica, en la música, en todo hay ese doble amor. Todas las actividades tienen ese doble amor, también las estaciones del año que reverdecen y destruyen, y las plantas y los animales también tienen ese doble amor. Ahora bien, enlazando la filosofía de Pausanias y al que el mismo Erixímaco refiere, a aquellas personas que se moderan, en la bebida, en la comida, en hablar imprudencias y con desenfreno, en comportarse debidamente sin caer en excesos, son las que deben conservarse; es decir, esa es la persona y el amor que hay que cuidar, porque ese sería el Amor que es bello y bueno. El amor que te invita a tener sensatez y medida, ese es el amor que viene de la diosa Urania, la celeste. También sucede que algunos cuerpos necesitan un poco del dios vulgar para recobrar la medida, no para llegar a ser en un aspecto en demasía malvado, sino para obtener un equilibrio; por esto mismo el médico debe estar capacitado para aplicar con cuidado cada uno de los elementos que requieran para cuidar un cuerpo físico. Que el médico sea el que inculque buenos hábitos y sea responsable de un cuerpo sano y no enfermo.

Erixímaco pareciera formular uno de los imperativos fundamentales de varias religiones. Señala que esa comunicación que puede darse entre las personas y los dioses debe estar mediada y valorada a través de la moderación de este doble amor, y, más aún, la relación entre lo bello y lo bueno se explora igualmente por medio de ese doble amor.

De esta manera cuando se sufre una impiedad, es debido a que el Amor vulgar o Polimnia, predomina ante el Amor celeste. Esto es así tanto en la relación con los dioses, como con la naturaleza, como entre los padres, entre los esposos, incluso con los objetos mismos. El Amor bello es entonces el que logra una amistad o un equilibrio entre contrarios y ello lo hace bueno a su vez. El Amor vulgar quiere la unión de semejantes, pero ello no es más que muestra de cierto egoísmo que enferma los cuerpos porque lo adecuado es la armonía entre los opuestos.

Así termina su discurso Erixímaco, recalando que: “Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad” (188 d). En el cuerpo y en el alma de la persona que desarrolle su carácter en el bien, tendrá tal armonía que será un ser bello ante los ojos de aquel que sepa reconocer la verdadera belleza. Y la belleza no solo está en las personas, sino también en la naturaleza y en todo. Finalmente, la relación entre lo bueno y la belleza en Erixímaco se halla en la armonía de los contrarios, no reprueba al Amor vulgar, sino que reconoce que su presencia trae equilibrio en las decisiones de los seres humanos. Con esto, que resume todo lo que se ha explicado en el discurso de Erixímaco, se le pasa la palabra a Aristófanes y para Erixímaco es necesario que se rellene los huecos que él pudo haber dejado en su encomio al Amor o que alabe de manera diferente.

Aristófanes decide distanciarse del pensamiento de Erixímaco y así mismo de las palabras de Pausanias. Al iniciar Aristófanes su discurso lo hace ironizando algunos conceptos de Erixímaco, ya de por sí había intentado ser gracioso con los remedios para el hipo que le había recomendado su compañero doctor que no lo dejó hablar anteriormente. Así, Aristófanes señala que en realidad los hombres no tienen idea del poder del amor, porque si así fuera construyeran templos en su nombre. Para Aristófanes el Amor es, entre todos los dioses, el más filántropo, como aliado de los humanos que es. El amor, según Aristófanes, cura los pesares y ello genera felicidad a los seres humanos.

Aristófanes, antes de entrar de lleno a hablar sobre el poder del Amor, explica lo que se debe saber sobre la naturaleza humana y piensa que esta es la forma de hacer un encomio a un dios. Su teoría es que los seres humanos en un principio eran de tres géneros. No solo existía lo masculino y lo femenino, sino también otro género aparte de ellos. Un ser que hacía partícipe de estos dos sexos, el andrógino, o lo que es lo mismo, hombre-mujer, mujer-mujer y hombre-hombre.

La palabra andrógino ha sufrido muchos cambios desde sus primeros usos; como señala Aristófanes, en un principio hacía referencia a un tercer género, que era como la unión de lo masculino y lo femenino como uno solo. Para la época de Aristófanes, al parecer, era visto como un oprobio; en el origen, lo andrógino participaba de ambos sexos, “pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia” (189e). En segunda, los seres humanos en su forma eran redondos, hasta formar un círculo con dos órganos sexuales, cuatro piernas, cuatro brazos, cuatro orejas, dos rostros en sentido contrario y en una sola cabeza. Su caminar era como lo conocemos, pero cuando intentaban correr o ir con rapidez terminaban dando vueltas. Además, Aristófanes cuenta que:

Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues también la luna participa de uno y de otro. (190 b).

Y de lo anterior se explica la forma singular de los hombres en ese momento, por sus progenitores. Estos seres además tenían otra particularidad, eran fuertes e igualmente arrogantes y ello los llevó a irse contra los dioses, sus creadores. Esta ofensa a los dioses por parte de los hombres dio origen a que Zeus decidiera cortarlos por la mitad. Ya que no podía matar a su descendencia y mucho menos dejar pasar su insolencia, considera dividirlos y de esta forma los debilitaría y además esto terminaría por convenir a los dioses, pues serían muchos más los seres humanos que habitarían la tierra, y así serían más seres que los adorarían. De esta manera, con la habilidad de escultor, se constituiría el ser humano como lo conocemos ahora. Cabe mencionar que esta idea de la separación de hombres y mujeres origina la teoría de que desde entonces los seres humanos están en

busca de esa otra mitad que le fue arrebatada. Pero, además de ello, explica la orientación sexual hacia personas del otro o del mismo sexo y su poca o mucha promiscuidad. Aristófanes explica que cuando un hombre o una mujer participó de ambos géneros, femenino y masculino, son mujeriegos o adúlteros en su estado individual, porque siempre están en busca de esa parte opuesta que le hace falta. Las mujeres que suelen inclinarse por otras mujeres fueron divididas de mujeres, provienen de las llamadas tríbades. De igual modo, los hombres que vienen separados de otros hombres buscan a otros hombres. De nuevo se hace referencia a la pederastia, pues según Aristófanes se trata de muchachos que buscan varones y enlazar entre niños y adolescente. Y esto para algunos puede ser una vergüenza, pero para Aristófanes es más bien valentía al mantener preferencia por otro varón igualmente intrépido y varonil. Estos mismos serán lo más “valientes en los asuntos políticos” (192b), y ello dará inicio a una cadena de amores entre hombres jóvenes y maduros.

Los muchachos que antes tuvieron una relación con un hombre maduro, igualmente al ser adultos aman a niños y adolescentes, y el conformar una familia consistiría netamente en el cumplimiento de su obligación legal dentro de una sociedad. Otros se podrán mantener al margen del matrimonio y estar solo en compañía de otro hombre; y, estos serán los auténticos pederastas, como amantes de los más jóvenes, y filerasta, en ese apego connatural de ser amigo del amante. Estos hombres no quieren separarse nunca de su amado, si se les llegara a separar harían todo lo posible por estar nuevamente con su otra mitad y serían capaces de dar su propia vida si fuera necesario.

Para Aristófanes estos hechos de los antepasados los exhortan a ser piadosos con los dioses, porque todavía ellos pueden partirnos por la mitad y quedaríamos saltando de una sola pierna. Por eso se debe evitar temor alguno y tener el anhelo del que es guía el Amor, porque estar en contra de ese dios es estar en contra de todos los dioses que forman el cosmos. Seguir al dios, además que llevarnos a estar en armonía, dará como recompensa el hallar esa otra parte que fue nuestra mitad en nuestro origen. Con el discurso de Aristófanes se pudo ver una teoría que busca explicar cuál es la razón del amor heterosexual y homosexual, de las infidelidades y la promiscuidad, y más aún, se

manifiesta la causa del fuerte apego de algunas personas a otras. Resulta interesante pensar que desde tiempos inmemorables se hable y se busque el porqué de los sentimientos y de las formas de actuar y que muchos de estos sean tan actuales hoy en día. Que el reflexionar sobre lo bello y sobre lo bueno traiga a colación nuestras vidas amorosas y nuestras preferencias sexuales para entender el comportamiento ético del individuo.

Y así termina el discurso de Aristófanes y comienza a hablar Agatón, quien considera que ninguno de los que anteriormente han hecho su encomio, han alabado realmente al Amor. Más bien han sabido comentar y felicitar a los hombres por lo que le han otorgado, y no han mencionado en sí las cualidades del amor. En el siguiente apartado veremos cuáles son las consideraciones de Agatón, así mismo las de Sócrates y las de Alcibíades.

2.3. Agatón, Sócrates y Alcibíades: la belleza como vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible

Para Agatón el único modo de hacer una alabanza es exponiendo “palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable.” (195a), por lo que lo justo es alabar primero al Amor y después mencionar sus dones. Así, lo primero que afirma Agatón es que el Amor es el más aventurado de los dioses, porque es el más bello y el mejor de todos. Pero, ¿qué es lo que lo hace el más bello y el mejor entre todos los dioses? Para Agatón, lo que lo hace el más bello y mejor es reunir una serie de condiciones, y la relación existente entre belleza y bien se halla en estas condiciones, pero la principal de ellas es que Eros es el dios más joven.

A diferencia de los humanos, el Amor no envejece y se aleja lo más que puede de la vejez. Al igual que Fedro, Agatón considera al Amor como el dios más joven, pero no como el más antiguo y mucho menos anterior a Crono y a Jápeto. Para Agatón donde está el Amor reina la amistad y la paz y no la guerra y la enemistad, porque el amor es “joven, pero además de joven es delicado. Y está necesitado de un poeta como fue Homero para

describir la delicadeza de este dios.” (195 d). Así como Ate⁴ es Eros, que según Homero es una diosa tan delicada que sus pies no los pone sobre el suelo, sino sobre la cabeza de los hombres. Más aun, el Amor no camina sobre el suelo y tampoco sobre la cabeza de los hombres, el Amor está en los seres más blandos, en humanos y dioses. Es decir, en las almas delicadas y de las almas duras se aleja.

Hasta ahora ha afirmado que el Amor es joven y además delicado, pues así mismo es simétrico y flexible en su forma. Con lo simétrico se busca siempre tener una armonía de las partes, pero ya no desde los opuestos como en Erixímaco, sino con lo semejante. Las cosas bellas se caracterizan por guardar una sobriedad en sus proporciones y ello nos hace apreciar también las virtudes. La muestra de que es flexible en forma es que se halla en los cuerpos y en las almas delicadas, con todo su cuerpo y no solo con sus pies, como hacía la diosa Ate. La belleza del dios Amor está en su proporción de formas y en su desprecio de lo deforme. Para Agatón “La belleza de su tez la pone de manifiesto esa estancia entre flores del dios” (196 a), es decir que el amor se encuentra dónde está lo florido y perfumado, y no en lo marchito y putrefacto. El amor no incurre en injusticias contra nada y nadie; según Agatón, el Amor tampoco recibe injusticias por parte de nada y esa es precisamente la virtud del amor.

Otra virtud es que la violencia no lo toca y el Amor mismo no ejerce violencia. En el amor participa la templanza, porque domina los placeres y los excesos; ¿y por qué esto es así? Porque es él, el dios Amor, el más fuerte de todos los deseos y placeres, por eso los controla. Para Agatón, el Amor también es valiente y no hay otro dios que le gane en eso. ¿Qué queda de la sabiduría del dios Amor? Para Agatón como dijo antes Erixímaco, que el Amor lo cura todo, en este “es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro.” (196 d-e). Además, quien sea tocado por el dios Amor se hará poeta, aunque las musas así no lo quieran. Y el hecho de que pueda dar a otro este don hace del Amor un excelente poeta; sobresaliente en todo tipo de creación, ya que no se entrega lo que no se tiene. Porque “¿quién negará que es por habilidad de Eros por la que nacen y crecen todos los seres?” (197 a).

⁴ En la mitología griega Ate es hija de Zeus y de Eris. Y Ate personifica la ruina, el engaño y el error.

Es decir que, para Agatón, cuando el Amor se hizo presente entre los dioses, los humanos y el mundo, se estableció el orden. Y todo esto en la belleza, porque como señala Agatón, el Amor no está en lo feo. Fealdades y horrores se vivían antes de que naciera. Antes solo reinaba la Necesidad, pero cuando nace el Amor a las cosas bellas llegaron bienes para todos. En estas afirmaciones consiste el discurso de Agatón, de lo que podemos deducir también que la relación entre belleza y bien está en los elementos de la belleza del dios Amor, su virtud de dios y su sabiduría y todo esto se resume si señalamos que el Amor es causa de lo bello, de lo bueno y de lo excelente, porque él mismo es bello y excelente. El Amor llena de todo lo bueno, es guía, mansedumbre, benevolencia, bondad, añoranza, compañía, es salvador, ornato, es lo bueno y es lo bello. Con la filosofía de Agatón vemos que, a pesar de relacionar directamente el amor con lo bello, pone los iguales con sus iguales, lo bueno con lo bueno y lo hermoso con lo hermoso; si el Amor está detrás de los jóvenes, de la belleza y de la delicadeza es porque él mismo es joven, bello y delicado, cuando ya vimos en Erixímaco la importancia de los contrarios para tener siempre un equilibrio, Agatón expone sobre lo semejante.

Al terminar Agatón, empieza Sócrates hablando del cierto temor que siente de alabar al Amor después de escuchar a sus predecesores. Para Sócrates, Agatón efectivamente ha hecho su discurso bellamente. Pero le hace una objeción y una crítica, pues piensa que hacer un encomio consiste principalmente en decir la verdad sobre las cualidades de lo alabado, y Agatón lo que hace es exponer las características más bellas. Ciertamente, se debe hablar de la naturaleza del Amor antes que de la naturaleza de sus frutos, pero debe hacerse por medio de la verdad.

De este modo, Sócrates cuestiona a Agatón si el amor es amor de algo o de nada. Por otra parte, pregunta Sócrates, si se desea al poseer, ¿ese deseo nace al no poseer lo que se desea? Pues bien, ¿qué sucede si ese alguien que es fuerte desea ser fuerte? Ello podría significar que en un futuro quiere seguir siendo fuerte. Si una persona desea lo que tiene actualmente, lo desea para su futuro y quizá para siempre; igualmente se puede desear tanto aquello que tenemos, como lo que creemos que nos hace falta y que queremos amar.

En este caso, el Amor es amor de algo y también es amor de lo que falta. Cabe dudar si el Amor solo puede ser amor de la belleza y no de lo feo y más aún de si las cosas buenas son bellas también. Para Sócrates careciendo el Amor de cosas bellas y dado que lo que es bueno también es bello, estará desprovisto igualmente de cosas buenas. Sócrates deja sobre la mesa estos interrogantes y empieza su discurso sobre el amor, para ello decide traer a colación las palabras de una mujer al diálogo, a Diotima.

Es interesante que en este punto Platón use las palabras de una mujer en un contexto tan contundentemente masculino. ¿A qué se deberá esto? La presencia de figuras femeninas es una constante en Platón a la hora de hablar de lo bello. Ahora bien, ¿por qué se eligen figuras femeninas ligadas al mundo religioso para exponer su pensamiento acerca de lo bello? Lo anterior se debe a que, en la Grecia antigua, la figura femenina va ligada esencialmente a una mística inspiradora e irracional propia del delirio divino que produce en nuestra alma la presencia de lo bello, además del simple hecho de que destaquen la belleza de las muchachas hermosas. Enrique Ángel Ramos Jurado (1999) señala que “para Platón la mística que ha de gozar con mayor consideración es la mística inspirada, la intuitiva o natural, superior a la inductiva o artificial. Es mujer porque a la figura femenina esencialmente va ligada esta mística inspirada” (p. 86). A la mujer se le daba mejor la adivinación, su alma es más intuitiva que la de un hombre; aun así “una mujer estaba fuera de lugar en un banquete. [...] desde tiempos antiquísimos los *sympósia* eran entre los griegos lugares donde campeaban la verdadera tradición de la areté masculina y de su glorificación en palabras poéticas y cantos (Ramos, 1999, P. 86). Es por eso que Platón trae a colación una mujer, si la sociedad se lo impedía de forma física, Sócrates traerá la presencia de una por medio de su recuerdo, una mujer demónica, divina, inspirada, poseída.

Y es así como Sócrates estructura, a partir del recuerdo de una vieja conversación con la sacerdotisa de Mantinea, todo su discurso acerca del amor. Sócrates había hecho algunas afirmaciones a las que Diotima fue refutando y les fue sacando la verdad. En su momento, Sócrates aseguraba que el objeto del gran dios Amor eran las cosas bellas, pero Diotima le dice que el Amor no es bueno ni bello. Entonces ¿el Amor es feo y malo? Para

Diotima lo que no es bello no necesariamente tiene que ser feo, ni lo que no es bueno tiene que ser malo porque hay un intermedio en todo. Incluso en pensar que el Amor es un gran dios. Sócrates mismo tuvo que reconocer que no estaba siquiera considerando al Amor como un dios, ya que al opinar que el Amor carece de cosas bellas y buenas y por eso mismo está deseoso de ellas, lo excluye de la categoría de ser un dios. Un dios es bienaventurado, es bello y es feliz, pero si el Amor no tiene nada de esto no significa tampoco que sea un mortal.

Ahora, si el Amor no es ni dios ni mortal ¿qué es? Para Diotima es algo intermedio, es un genio, un daimon. Y un genio es aquel que se encuentra entre lo divino y lo mortal y su poder es interpretar y transmitir “a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios” (202 e). Es por medio de un daimon que se da la adivinatoria y lo profético, porque los dioses no hacen contacto directo con los seres humanos, sino mediante el sueño o la vigilia, y a través de la mántica, la magia o los encantos. Y son muchos los humanos que son sabios y manejan estas artes de la divinatoria y son muchos los seres que son daimon, como lo es el Amor. Sócrates se cuestiona sobre quiénes son los padres de este genio, del Amor, y, Diotima cuenta una larga historia sobre el origen del Amor.

Diotima relata que en el banquete que realizaron en honor al nacimiento de Afrodita se encontraban muchos dioses y entre ellos Poros, que representa los recursos. Penía, que representa la pobreza les mendigaba y así en una ocasión se aprovecha de que, estando Poros ebrio, se quedara dormido para acostarse a su lado y tener un hijo suyo. Y este es el origen del Amor, que por ser concebido en el natalicio de Afrodita es su escudero y así mismo vive enamorado de lo bello, por la belleza de Afrodita. Y ya que el Amor es hijo de Poros y de Penía es antes que nada pobre, rudo y escuálido, no tiene un hogar, anda descalzo y duerme en el suelo, en los caminos y en las puertas, “compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre” (203 d). Pero, como su padre es Poros, “está al acecho de lo bello y de lo bueno” (203 d), y es también valeroso y diligente, nunca será pobre y tampoco rico del todo. Al Amor le apasiona la sabiduría

y por ello filosofa siempre, con el don de la palabra y la charlatanería se ha convertido en un sofista y no es inmortal ni mortal, sino que es un constante vivir y morir; vive mientras tenga los recursos necesarios y muere y vive por ser hijo de Poros.

Por todo lo anterior el Amor está en un término medio entre la sabiduría y la ignorancia, cuenta Diotima. La razón de esto es que ningún dios filosofa o desea hacerse sabio, simplemente ya es sabio; igualmente los que son ignorantes tampoco filosofaban o desean ser sabios, porque el ignorante cree saber lo suficientemente. De esta manera los que filosofan, como el Amor, son los que están entre la sabiduría y la ignorancia, “Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente.” (204 b). Es esta la verdadera naturaleza del Amor, que es un demon, y está entre lo mortal y lo inmortal, es filósofo y se halla entre el sabio y el ignorante.

La siguiente cuestión que trata Sócrates con Diotima es acerca de la utilidad que tiene el Amor sobre los seres humanos siendo de la condición que es. Diotima le dice a Sócrates que el Amor es del origen del que han convenido y también es amor de las cosas bellas: “el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?” (204 d). Sócrates responde a esta pregunta argumentando que lo que desea es que las cosas bellas sean suyas, pero ¿qué pasa al obtenerse las cosas bellas? O mejor aún, el que es amante de las cosas buenas y así mismo las desea, lo que desea es que las cosas buenas sean suyas y al ser suyas será feliz, lo mismo pasa con las cosas bellas. Será feliz aquel que, deseando lo bueno y lo bello, logre obtenerlo.

Diotima se pregunta si ese amor y ese deseo es común en todas las personas y Sócrates cree que efectivamente es así, pero cabe aquí dudar sobre lo que se dice de que algunos hombres aman y otros no. Para Diotima ello se debe a que, a un tipo de amor se le ha dado el nombre del todo del amor. Es decir que para Diotima “En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor»” (205 d), lo que sucede realmente es que se entregan al amor de formas distintas. Diotima pone de ejemplo el amor a los negocios, a la gimnasia, a la filosofía. En este punto

Diotima se refiere a una parte del discurso de Aristófanes al decir que, para algunos el enamorado anda buscando una mitad de ellos mismos, y en sí, resulta que “el amor no lo es ni de una mitad ni de un lado, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno.” (205 e). Y esto es así porque los seres humanos aman el bien y no otra cosa, como lo sería amar al mal. Con todo se puede afirmar que el enamorado ama lo bueno y que además desea poseer lo bueno. Diotima concluye esta parte señalando que el objetivo del amor es la tenencia de lo bueno. Es decir, Eros siempre va a apuntar a que los enamorados obren con indulgencia; el que ama va a elegir hacer el bien y no el mal. De esta manera el que ama actúa conforme a lo que la sociedad en la que pertenece le dice que es lo que está bien. La inclinación natural del amor es ir siempre por el lado de una realidad suprema y que así mismo es perfecta y bella. Así comienza a relacionar Platón la belleza como algo unido a lo bueno, y que muchas veces lo bello está sirviendo de puente para ver eso que está en lo más alto y es virtuoso, perfecto, eterno y supremo.

Para conseguir eso que se desea, se debe actuar para procrear la belleza, no solo la del cuerpo, sino también la del alma; una pareja heterosexual significa procreación y deben procrear en lo bello y no en lo feo. Para Diotima esto es una cosa divina porque tanto la preñez como la generación es lo inmortal dentro de lo mortal que es el ser humano, y estas cosas no se dan en lo que no tiene armonía o entre las cosas que son mutuamente semejantes. Por eso lo feo se hace inadecuado y lo bello adecuado para lo divino y para la procreación; para Diotima, la belleza es como si asistiera y protegiera los partos. En un ser bello se procrea en alegría, pero en un ser feo reina la tristeza y el dolor. No se trata de amor a la belleza, sino de la generación y el parto en la belleza.

Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. 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. (207 a).

Así, el Amor es amor del parto y la generación por su carácter de eternidad e inmortalidad y esto cabalmente es amor de la belleza, amor de lo bueno, amor de la

inmortalidad. Lo mortal busca existir para siempre y, como habíamos dicho anteriormente, esto se consigue por medio de la procreación “porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo” (207 d). Y se es un ser nuevo incluso en uno mismo, no solo nuestras edades van cambiando y nuestro cuerpo, sino también nuestras formas de pensar y de actuar, como también aquello que vamos aprendiendo y renovando por medio del repaso y el estudio. Es decir que no perecen del todo nuestras ideas anteriores y las nuevas porque se van renovando cada vez, y aunque no dejamos del todo atrás nuestra niñez y vivencias, cambian un poco los gustos, los hábitos y nuestros pensamientos respecto de las cosas que también se van renovando; y nuestro cuerpo cambia porque será renovado por una nueva generación.

En suma, en esto de que no se sea idéntico siempre y de que haya cierto constante cambio se mantiene lo mortal en lo inmortal, un ser viejo deja el ser por uno nuevo. Para que Sócrates se convenza de que esto es así, Diotima le argumenta que se lo puede asegurar en aquellos que por medio de sus actos y de su fama se hicieron inmortales, como Aquiles por vengar a Patroclo, entre otros héroes. Y muchos que se afanan por conseguir esta fama y esa inmortalidad no aman más que lo que es imperecedero, como la búsqueda de hacer un acto heroico o en engendrar en muchas mujeres. La relación belleza y bien es la que muestra quienes realmente es merecedor de estos reconocimientos después de muertos, porque se llega a ser inmortal cuando se tiene una vida en pos de la belleza y el bien, que es lo que nos guiará a una fama virtuosa, digna de recordar.

Los que se hacen inmortales según su alma tienen muchas virtudes, entre ellas la que ha llamado Diotima sabiduría moral. Para Diotima, los poetas y los artesanos son progenitores de esta sabiduría, y luego agrega que: “el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia” (209 a). Ya que todo el que esté preñado de esta sabiduría desde que nace, de adulto querrá parir ello mismo y buscará belleza para engendrar igualmente belleza y así, se fijará de un cuerpo bello, pero sobre todo de las almas bellas y nobles, es decir virtuosas. Entre estos seres se engendrará, parirá y criará belleza y sabiduría moral.

Para Diotima si él, Sócrates, y todo el que quiera, busca iniciarse en estos asuntos del amor, debe proceder con buen método y para ello es necesario que desde la juventud se incline por los cuerpos bellos “quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos” (210 a). Diotima agrega además que “y si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos” (210 a). Posteriormente debe considerar todos los cuerpos y enamorarse de todos ellos. Esto que se ha citado ahora es el inicio de la descripción que hace Platón del ascenso desde el mundo sensible hacia la contemplación de la belleza absoluta representada en la idea del bien (211e); es decir que, en Platón, la relación de lo bello y bueno se llega a comprender con su teoría de las ideas. Lo cual señala que el ser humano contempla primero la belleza física, pero más adelante debe tener como lo máspreciado la belleza de las almas, declara “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” (210b). El siguiente paso en este ascenso consiste en que este enamorado en su discurso tiene que hacer mejores a los jóvenes para obligarlos a contemplar la belleza en las conductas, “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”(210c). Lo cual ha de demostrar que la belleza del cuerpo será menos que la belleza del alma y que solo es virtuoso quien viva con respeto por las normas y las leyes.

Después de esto la mirada del iniciado debe dirigirse a la belleza de la ciencia. “Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu” (210d). Es decir, a la belleza de los muchos discursos y pensamientos para que así pueda entrever una sola ciencia, porque luego de aquí, luego de estar en un nivel alto de la iniciación en el amor “descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo” (*Banquete* 210 e). ¿Y qué es ello precisamente de lo que habla Diotima? Es aquello por lo que se han sufrido todas las molestias, aquello que

no nace ni muere, pero ha existido siempre, no es ni bello ni feo, ya que para algunos lo es y para otros no. No es algo que podemos ver como el mirar un rostro bello, o unas manos bellas o lo que se pueda apreciar en la naturaleza. Tampoco se trata de la belleza del conocimiento, razonamiento o saberes.

Diotima finalmente señala que aquello no es “sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única” (211 a). Aquí se nos está hablando de lo bello en sí, de la belleza en sí y esto no es otra cosa que la contemplación del bien que toma como motor la idea de lo bello en sí. Aquí la conexión entre belleza y bien se establece en cuanto pasan a ser conceptos del mundo de las ideas según Platón; es decir, cuando son contempladas como son en su verdad trascendente, y en esto consiste aquello del “en sí” “la belleza y el bien en sí”. Tras lo bello lo que llega a observarse realmente es lo bueno, la bondad absoluta. Cuando se ha de ver la belleza absoluta se ha de contemplar a sí mismo lo que es bueno y virtuoso en verdad. Como hemos señalado más de una vez, esto es la descripción del ascenso descrito por Sócrates que como peldaños nos llevan del mundo sensible a la contemplación de la belleza absoluta representada en la idea del bien. Es lo bello en sí, que las cosas bellas que hacen parte de él, aunque padezca no genera ningún cambio en la belleza en sí. Lo siguiente que explica Diotima habla en más detalle aún de lo que ha tratado la presente investigación, pues dice que, de la realidad visible, aquello que vemos por medio de nuestros ojos, como el amor por los jóvenes, es el camino para la meta mayor de lo bueno y lo bello en sí. En un gran párrafo se expone y resume con más minucia esto que se ha dicho, lo que para Diotima es el método adecuado para las cuestiones eróticas que una persona debe tomar o al que otro le debe iniciar:

Empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí. (211 e).

Y la vida, según Diotima, adquiere valor para el ser humano cuando contempla la belleza en sí y aquel que quiera visualizarla sabrá que la belleza no se compara con el oro, ni con la vestimenta o con los jóvenes bellos y sufrir los miles de sacrificios por estar al lado de ellos. Por último, Diotima pregunta retóricamente qué habría de ocurrir si alguien pudiera ver la belleza en sí, pura y sin decoraciones; pues con respecto a esta cuestión tendríamos que entender que en ese momento engendraríamos virtudes verdaderas porque ya no estaríamos frente a una apariencia. Al observar la belleza en sí misma se está en contacto con la verdad y ahí será posible una amistad con los dioses y con la inmortalidad.

Con esta afirmación termina de hablar Sócrates refiriéndose a las enseñanzas que le dio Diotima de Mantinea, la cual la hemos estado esperando desde que se empezó con el primer capítulo de esta investigación, porque aquí se nos presenta una idea de lo que es lo bello en sí y de lo que pasaría si se llega a experimentar. Ahora, ¿cómo se experimenta este amor por lo inteligible? El ser humano en el mundo como lo conoce no llega a experimentar propiamente lo inteligible, el amor le permite reconocer en la belleza de los rostros, de los paisajes, de los actos y del arte; una belleza en sí, que es el bien como auténtica realidad. Eros impulsa a buscar en la belleza la esencia de las cosas, esas formas e ideas que preexisten a todo como lo vemos, es así que lo inteligible solo lo experimentamos cuando nuestra alma se libera de nuestro cuerpo y pasa a un plano y mundo supremos. Se postula aquí la separación de dos mundos, el sensible y el inteligible y la belleza figura como el vínculo entre ellos, y esta belleza, a su vez, está subordinada al bien. Un ascenso al mundo de las ideas, la trascendencia de todo aquello que conocemos sensiblemente y que tiene como fin la optimización ética del ser humano. Como los pitagóricos, Platón involucra a los démones en su teoría y además los hace un eslabón de aquello entre lo material y lo espiritual y lo que da pie para esto es imponerle a la naturaleza del Amor el haber nacido del Recurso y la Pobreza. Poros y Panía da sentido a los contrarios que se hallan en este démones y las cualidades de lo que sería un filósofo.

Con el discurso de Sócrates se llega a saber más sobre el amor, como algo que es amor de algo, ese algo es la adquisición del bien. Con todo, cabe preguntarse: ¿por qué el bien en sí está asociado al deseo que está asociado a la belleza en sí? Esto es debido a que tratase del deseo que se trate es deseo de lo que es bueno, en todo momento Eros ha de desear tener lo bueno. Esto, a su vez, relaciona lo que se ha hablado aquí de la pretensión de los seres humanos de hacerse inmortales por medio de la reproducción. Eros desea procrear y la manera de hacerlo adecuadamente es por miedo de lo que es bello, porque la belleza se convierte en un estímulo para procrear.

Al momento de terminar de hablar Sócrates, entra en escena Alcibíades, llega borracho e irrumpe en el banquete de Agatón. A condición de coronar con unas cintas a Agatón, Alcibíades se introduce en la sala y al sentarse descubre de sopetón a Sócrates. Sócrates no duda en señalar que siente molestia por el amor de Alcibíades, pues desde que se enamoró de él lo cela con cualquier otro hombre bello con el que converse, y le pide ayuda a Agatón de que lo salve de algún ataque de Alcibíades. Por el lado de Alcibíades, cree que no es posible una reconciliación entre él y Sócrates, pero reconociendo que Sócrates siempre vence en los discursos a sus contrincantes, toma algunas cintas de la corona de Agatón y se las pone a Sócrates. Luego se autoproclama árbitro de la bebida e invita a tomar a todos. Erixímaco le pregunta que si solo beberán y Alcibíades responde que se haga lo que él ordene, a lo que Erixímaco le explica la actividad que están realizando de alabar al Amor y si quiere seguir en ello o proponer otro tema. Alcibíades está de acuerdo con seguir con el encomio al Amor, pero su discurso lo dirigirá a alabar a Sócrates, ya que, según Alcibíades, Sócrates podría apartarse por completo de su lado si encomia a alguien diferente de él.

Con el permiso de todos, Alcibíades ve esto como una oportunidad para vengarse de Sócrates por todos los pesares por los que lo ha hecho pasar, pero que lo hará con la verdad y, en caso de decir alguna mentira, el mismo Sócrates podrá desmentirlo cuando así lo crea. Así se dispone Alcibíades a hacer el elogio a Sócrates mediante símiles y a pronunciar su discurso. Empieza diciendo que Sócrates se parece a Marsias, pero en vez de encantar con la flauta como hacía Marsias, lo hace con sus palabras, incluso mejor por

no necesitar de instrumentos. Luego habla de que Sócrates tiene cierta inclinación por los muchachos jóvenes y bellos, los cuales le rodean siempre; además llama a Sócrates ignorante y lo acusa de no saber nada con apariencia de sileno. Con todo, a Sócrates no le importa despreciar a bellos y ricos jóvenes, porque considera que no es mucho lo que valen moralmente. Solo cuando Sócrates habla en serio y no ironiza, esto es, cuando abre su parte de adentro puede verse el ser maravilloso que es.

Alcibíades cuenta que una vez tuvo la oportunidad de ver la parte interior de Sócrates y creyó que podría estar interesado en él y por eso podría escuchar todo lo que tiene por decir, todos sus saberes y discursos. Un día Alcibíades busca la forma de quedar a solas con Sócrates y cuenta que pensaba que conversarían como lo hace un amante con su amado, pero Sócrates solo menciona algunas cosas de las que suele hablar y se va. Alcibíades hace algunos intentos más para llegar a hablar íntimamente con Sócrates, lo invita a hacer ejercicios y a cenar, pero no logra nada. En una ocasión después de cenar, conversaron un poco y Alcibíades hizo que Sócrates se quedara a dormir y, en el momento que se encontraron completamente solos le dijo que, a su parecer, él, es decir Sócrates, era el único digno de ser su amante y que veía que no se atrevía a declarársele. Según esto, Sócrates no se atrevía a pronunciar su supuesto amor por Alcibiades, por lo que el mismo Alcibiades busca el momento propicio para que Sócrates pierda cualquier temor.

Alcibíades le ofrece a Sócrates complacerlo en lo que desee, dejar a su disposición su hacienda y a sus amigos, y Alcibíades no esperaría más que hacerse mejor persona, pues es lo que más le importa. Según el relato de Alcibíades, Sócrates le responde a su propuesta de forma irónica y le dice: “En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico” (218 e). Es decir, si Sócrates puede hacer mejor a Alcibiades, entonces su belleza, (la belleza verdadera que habría en Sócrates) está sobre la belleza física de Alcibíades (sobre la belleza aparente de Alcibíades), porque ello estaría comprometiendo una virtud del alma y no del cuerpo, y aquí Sócrates es fiel a lo que expuso en su discurso.

Por eso a continuación explica que si lo que quiere es cambiar belleza por belleza, Alcibiades recibiría mucho más de parte de Sócrates, porque obtendría algo bello de verdad; mientras que la belleza de Alcibíades sería una belleza aparente. Sería como cambiar oro por bronce. Pero, ¿qué quiere decir esto de belleza verdadera en Sócrates y belleza aparente en Alcibíades? Pues que en Sócrates se trata de la belleza de su alma, porque es un hombre virtuoso que convive con moderación, en cambio Alcibíades solo es una belleza física, solo su apariencia es bella y no su alma, no busca en sí perfeccionarse moralmente.

Alcibíades con la respuesta de Sócrates siente que ha sido despreciado, humillado y que se burla de su belleza. Esa noche Alcibíades y Sócrates durmieron juntos como suelen hacerlo un padre y un hijo o dos hermanos. Alcibíades en su plan pensaba que conseguiría seducir a Sócrates con la exposición de su amor, pues sabía que el dinero no le era algo de su interés, pero de igual forma fue rechazado. Ahora, ¿qué señala el elogio de Alcibíades sobre la relación entre belleza y bien? Que la belleza para ser verdadera tiene que venir del alma y no precisamente del cuerpo físico. Nuevamente un ser bello es aquel que guarda bondad en su forma de ser consigo mismo y con los demás. Cuando tiene muchas virtudes y cualidades que son de admirar; pues, no basta con ser hermoso físicamente, o con ser adinerado, o tener poder político, económico y social, si todo eso no aporta nada de valor moral, si lo que se tiene en miras es derrochar las riquezas y vivir en los excesos del alcohol, la comida y las fiestas. La belleza de una persona se refleja en la bondad de sus actos y en su temple moral.

Este segundo capítulo ha permitido adelantar en la investigación respecto de la relación entre belleza y bien, en la que es fundamental la intervención de Eros en la descripción que hace Sócrates de una serie de pasos ascendentes para comprender qué es lo bello en sí. En el *Hippias Mayor* se nos plantea la pregunta sobre qué es lo bello; en el *Banquete* se empieza a desarrollarse su concepto; para finalmente, en el *Fedro* tener un argumento más claro de lo que es la belleza en sí.

Este ascenso comienza cuando Sócrates le pregunta a Hippias “¿podrías tú decir qué es lo bello?” (*Hippias Mayor*, 286d). Luego, aquí en el *Banquete*, desde algunos rasgos de los discursos expuestos por los personajes que integran el banquete empieza la narración ascendente de lo bello y lo bueno, con Fedro Eros es causa de los mejores bienes y es el dios que impulsa las buenas acciones, predomina la atracción por el cuerpo y lo sexual, principalmente entre hombres. Pausanias nos habla de que son dos los dioses, un Eros vulgar y otro celeste y señala que las acciones humanas no son malas ni buenas por sí mismas, sino que dependen de cómo sean realizadas. Para Erixímaco también son dos los dioses, un dios Eros que enferma los cuerpos y otro que los sana. Con todo, lo idea es tener una armonía entre estos dos contrarios para llevar una vida digna.

Con Erixímaco se pasa de lo terrenal y carnal a lo espacial, porque piensa que Eros es de naturaleza cósmica y se halla en todos los cuerpos animados e inanimados. Aristófanes, por su parte, ve a Eros como algo más allá del sexo y como una búsqueda que a través del mito encuentra su mejor forma de explicación. Para Agatón, el dios del amor es joven bello y delicado y está interesado por eso mismo en la juventud, belleza, y las almas delicadas. Pero es con el discurso de Sócrates-Diotima cuando se habla claramente de este ascenso; desde el 201a al 211e del *Banquete* se puede entender un ascenso que como peldaños nos llevan del mundo sensible al mundo inteligible. Eros nos lleva a la contemplación de la belleza absoluta representada en la idea del bien: cuerpos bellos, almas bellas, leyes, ciencias, la verdad absoluta. Finalmente, Alcibíades hace su discurso dirigido a Sócrates muestra que Sócrates pone en práctica sus convicciones y lo que ha aprendido con Diotima. Ahora en el tercer capítulo veremos cómo se sigue construyendo esta relación entre belleza y bien a partir de la comprensión del mundo de las ideas.

3. TERCER CAPÍTULO

FEDRO: BELLEZA, BIEN Y VERDAD

En este tercer capítulo, se aborda el mito del carro alado y los diferentes tipos de manía que Platón nos presenta en el diálogo que lleva por título *Fedro*, para analizar el ascenso hacia la idea del bien que, al igual que en el *Banquete*, toma como motor la idea de lo bello. Drew A. Hyland (2008) considera que el Fedro:

...desarrollará y enriquecerá las muchas cuestiones importantes planteadas pero que quedaron más o menos sin desarrollar en las *Hippias Mayores* y el Simposio con respecto a la belleza, su conexión con el eros y, finalmente, su conexión con la filosofía. La forma en que se retrata la experiencia de la belleza por parte de un amante, en particular la belleza del amado, como una preparación decisiva para la filosofía y la amistad filosófica, mientras que al mismo tiempo pone a prueba la posibilidad de esa experiencia filosófica. - es uno de los aspectos más llamativos y desafiantes del Fedro (p.64).⁵

El *Fedro* parece tener como uno de sus propósitos mostrar cómo la idea de belleza oficia de vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible representado en la idea de bien. Esta relación entre belleza y bien se encuentra mediada por la verdad, ya que las almas en su viaje alado contemplan la verdad de las esencias, lo que dota a los individuos de un sustento teórico que les permite, una vez hayan perdido las alas y caído al ámbito de lo sensible, reconocer lo bello que hay en el mundo para así recuperar sus alas y emprender su viaje hacia lo inteligible.

Además, esta relación de belleza, bien y verdad dota a los individuos de un sustento que proviene de la memoria, del recuerdo de la relación del alma con la verdad que no solo ejerce el papel de criterio epistémico de permitirnos “reconocer” lo verdadero, sino que cumple el

⁵ “the Phaedrus will develop and enrich the many important issues raised but left more or less undeveloped in the *Hippias Major* and *Symposium* regarding beauty, its connection to eros, and eventually, its connection to philosophy. The way in which the experience of beauty by a lover, in particular the beauty of the beloved, is portrayed—as at once a decisive preparation for philosophy and philosophic friendship, while at the same time putting the possibility of that philosophic experience to the test— is one of the most striking and challenging aspects of the Phaedru” (Hyland, 2008, p. 64).

papel de aguijonear el deseo de verdad. (*Fedro*, 245c). Así como en el *Banquete*, esta relación es de superioridad del bien con respecto a lo bello, lo cual significa que la belleza se encuentra subordinada al bien sirviendo de vínculo entre ese mundo sensible y ese otro mundo inteligible representado en la idea del bien (247c).

Entonces es esto lo que se ve reflejado en el mito del carro alado (246b), y en la formulación de los cuatro tipos de locuras (265b), como trataremos a detalle a continuación. En estos pasajes del *Fedro* se describen un ascenso que va de la belleza física hacia la contemplación de una belleza absoluta representada en la verdad de las esencias, cuya idea primera es la idea del bien. En esta línea, al unir ambos mundos, la belleza nos ayuda a concebir una visión más proporcionada, es decir más completa y adecuada, del mundo.

3.1. Doctrina tripartita: el alma como principio de movimiento y las cuatro manías

En el diálogo en cuestión podemos ver que después de que Fedro terminara de leer el discurso de Lisias sobre el amor y Sócrates se viera obligado e inspirado por Fedro de hacer otro discurso - pero con la misma tesis del primero lisiaco-, se dispone a realizar una palinodia. Anteriormente Sócrates cubre su rostro y trabaja más en la forma retórica del discurso y no tanto en su fondo y en la idea de que el amor puede ser como una enfermedad y un desequilibrio, es decir, pensó ver el amor como algo malo para los hombres. Pero ahora Sócrates ha tenido una revelación y con ello se da cuenta de que si el Eros es un dios no puede ser algo malo, ni tratarse solo del deseo sexual:

Sócrates transforma el discurso de Lisias de manera importante. Es, en primer lugar, mucho más "intelectual" y comienza con la importancia de aclarar nuestros términos antes de hacer cualquier cosa (237c). Esto le da a Sócrates la oportunidad de "definir" eros, lo que hace al principio como "algún tipo de deseo" (*epithumia tis he eros*-237d), luego más tarde y de manera crucial como "deseo irracional", o más literalmente, "deseo". sin logos "(*epithumia aneu logou*-238c). (Hyland, 2008, p. 68).⁶

⁶ Socrates transforms Lysias's speech in important ways. It is, for one thing, much more "intellectual," and begins with the importance of getting clear on our terms before doing anything (237c).³ This gives Socrates the opportunity to "define" eros, which he does at first as "some sort of desire" (*epithumia tis he eros*—

Y así, Sócrates descubre que todavía hay una forma de arreglar este error y es haciendo la palinodia, como una forma de purificar sus palabras, buscando la falsedad de aquella afirmación promovida por Lisias y Fedro. Esta vez se dispone a hacer el discurso con la cara descubierta, porque ahora no hay vergüenzas que esconder. De esta manera Sócrates señala lo siguiente:

...no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. (*Fedro* 244a).

La demencia o *manía* para Sócrates tiene su complejidad y no puede ser un mal, porque puede ser un don otorgado por los dioses y porque puede traer bienes para todos. Incluso puede ser ocasionalmente más sensata que la misma prudencia humana, pues otorga un mejor juicio para tomar una determinada decisión. El papel que cumple la demencia es tan importante para Sócrates que piensa que es lo principal que puede hacer felices a las almas de los hombres y salvarlos de su perdición del mundo de lo sensible. Por eso Sócrates se ve en la necesidad de hacer otro discurso sobre el amor y de afirmar ahora que lo que se debe es otorgar favores al amante y no al no-enamorado sobre aquel que ama con sinceridad, como se señalaba en los dos cantos anteriores escrito por Lisias y leído por Fedro y el primer discurso de Sócrates.

Tenemos entonces que para Sócrates hay una locura que proviene de lo divino y que, a diferencia de los problemas mentales que puede padecer un ser humano, es raíz de los mayores bienes. Sócrates señala en su discurso que existen tres tipos de manía divina; el de la mántica, el de los profetas y el de la inspiración poética, que viene de las Musas, hijas de Zeus, y que, junto al Amor (el cuarto tipo de locura divina), son las que mayor fortuna otorgan a los seres humanos en comparación con las otras locuras. Aquel que entenderá los beneficios del amor es el sabio, y este es aquel que conozca la naturaleza del alma en su condición divina y humana. En este punto Sócrates lanza una de sus tesis fundamentales sobre el alma, aquella que indica que: “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal”

237d), then later and crucially as “irrational desire,” or more literally, “desire without logos” (epithumia aneu logou— 238c). (Hyland, 2008, p. 69).

(245c). Con esto se da una doctrina del alma como algo inmortal en cuanto principio de movimiento.

Si ese principio de movimiento deja de mover aquello que habita, ese ser ya no vivirá más; lo que se mueve por sí mismo no se detiene y es origen de todo ser animado. Solo el alma sería animada en la medida en que se mueve a sí misma desde adentro y a todo lo demás le vendría el movimiento por ella y desde afuera. Sócrates afirma que “ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original” (245d). Y como es ingénito es imperecedero, y si no lo fuera igualmente no podría ser origen de sí mismo ni de las demás cosas. Con esto Sócrates intenta demostrar la inmortalidad del alma de forma racional. Luego, habla metafóricamente sobre aquello a lo que se parece el alma y es cuando expone el mito del carro alado.

De esta manera, Sócrates señala que el alma “se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga” (246b), es así como el alma está dividida en estas tres partes. Los dioses y los seres humanos tienen igualmente una carroza, pero en la de los primeros todo lo que lo conforma es de buena casta, en cambio en el carro de los hombres hay un conductor que dirige dos caballos de los cuales uno de ellos es bueno, hermoso y fácil de controlar, y el otro es malo e indomable. ¿Qué representa esto en el caso de los seres humanos? Representa la lucha interna que muy posiblemente siente toda persona con sus deseos más íntimos, como el domar las ganas de beber alcohol más de lo normal, o tener una vida desordenada haciendo daño a los demás. De esta manera aquel que controla esta disputa de su alma tiene una vida plena en comunidad. Sócrates expone esto mismo desde la mitología y de este modo para Sócrates el alma se figura en muchas formas mientras transita por todo el cielo y aquella que es perfecta y alada estará en lo más alto y gobernará el Cosmos. De otro lado, el alma que no se haya sabido mantener alada deambulará y caerá hasta encontrar un cuerpo que habitar. Y agrega Sócrates que “Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo y recibe el sobrenombre de mortal” (*Fedro*, 246c). Es decir que los seres humanos somos mortales y estamos conformados de un alma, que es lo que nos da vida y es la fuerza que mueve cada uno de nuestros órganos. El alma preexiste al cuerpo y es imperecedera, mientras el cuerpo es perecedero.

En cuanto a los dioses, Sócrates considera que “nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos de forma natural por toda la eternidad.” (246c). Aunque poca es la experiencia que se ha tenido de ello, -porque realmente todo ello viene muchas veces de los sueños y las revelaciones-, para Sócrates se puede intuir la inmortalidad y ligereza benevolencia de los dioses en forma parecida a la humana. Ahora, ¿por qué se desprenden las alas de un alma? Porque el auriga no ha podido conservar el equilibrio necesario y el caballo negro comienza a desobedecer las riendas, por lo que sostener la carroza se hace cada vez más difícil y pesado. Resulta que las alas tienen un poder natural, el cual es cargar lo pesado con el objetivo de llevarlo cada vez más arriba, hasta donde se encuentran los dioses. La teoría platónica señala que los dioses, liderados por Zeus, se mantienen en lo más alto porque su plumaje se alimenta de aquello de lo que es la divinidad: de lo bello, lo bueno y lo sabio. Los seres mortales, es decir los humanos, siguen a los dioses en un trayecto circular en el que se asciende hasta llegar al grado más elevado, y ahí poder ver más allá y contemplar las ideas puras de belleza, amor, bien y libertad y todo lo que conceptualizamos. Pero en este punto solo se mantienen por un corto tiempo, vuelven a bajar y a repetir la travesía, para lograr estar nuevamente en ese lugar supraceleste.

Lo supraceleste es una modalidad de la existencia que Sócrates describe como “incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista solo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber” (*Fedro*, 247d). Ese lugar nada más puede ser visto por el intelecto, fuente de conocimiento; es decir por el *nous*, que es lo más elevado del alma y lo que la conduce hacia lo verdadero y, su existencia se debe a su propia sustancia de ser, porque nada exterior a él lo conforma. Esto es, existe por sí solo. Así como la divinidad, esta inteligencia del alma se nutre de saber, de una ciencia pulcra que le permite llegar a conocer ese espacio de contemplación de la verdad que lo alimentará todavía más, hasta que el movimiento rotatorio lo regrese para empezar nuevamente el recorrido y con ello seguir nutriéndose. Toda alma inteligente y que pueda domar ambos caballos, repetirá el ciclo una y otra vez porque ahí encuentra felicidad y bienestar. Para Sócrates:

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. (247e).

Pero muchos tipos de almas no llegan a conocer este mundo de las ideas o no se les hace muy fácil regresar a este lugar privilegiado, y esto porque no tienen el equilibrio de los dos caballos que halan el carro. Algunas almas logran levantar la cabeza del auriga hasta el exterior, sin obtener mucho de ese mundo; otras se mantienen por unos segundos y ven algunos conceptos y vuelven a caer rápidamente. Hay unas que se agobian, se les parten las alas y se atacan unas con otras y buscan estar más arriba de las demás de una forma egoísta, lo cual ocasiona que estén aún más abajo y solo alcancen a alimentarse de *doxa*, es decir de opinión. El alma que distingue el mundo de lo verdadero vuelve sin obstáculos, cuantas veces sea posible, en el próximo giro. En cambio, el alma que se deja llevar por el caballo indomable y no ha seguido a los dioses más bondadosos, pierde las alas y por tanto cae. Entre más olvido de lo divino tenga, más honda es su caída hacia lo corporal y mayor su distanciamiento de lo ideal.

Con esto Sócrates habla de la ley de Adrastea, que se refiere a que el alma se asemeja al cortejo del dios con el que ha hecho el camino por el arco superior del cielo. Para Sócrates hay un orden de las reencarnaciones del alma. El alma cae hasta reencarnar en un cuerpo, el cual se convierte en su cárcel, y esto le es así cada vez que pase de un mundo a otro. En la primera generación, un alma reencarna en un hombre que es amigo de la belleza y el saber. Después, reencarna en un guerreero o hombre de gobierno. Luego, en un político o en un administrador. En la cuarta generación se reencarna en un cuerpo que gusta de cuidarse físicamente, como en un gimnasta o en alguien que cure los otros cuerpos, como un médico. En la quinta la reencarnación de un alma es en una vida dedicada al arte adivinatorio. En la sexta, en un poeta con el arte de la imitación; sigue reencarnar en un artesano o en un campesino; en la octava en un sofista o en un demagogo; y en la novena en un tirano. En la medida en que se suceden las generaciones el alma se va olvidando de la verdad y por eso ese orden descendente desde lo más elevado a lo más vil. Según esto, el que tiene una vida justa, consigue un mejor destino, de lo contrario, vive uno terrible.

Según Platón, diez mil años ha de vivir un alma antes de regresar a casa, porque ese es el tiempo que duran en salir las alas. No obstante, hay una forma de hacer que estas nazcan

antes y, el modo más eficaz para esa tarea es el dedicarse a filosofar sin engaños. Para la teoría platónica-socrática las almas que de esta manera actúen “en el tercer período de mil años si han elegido tres veces seguidas la misma vida vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años.” (249a). Al ser juzgadas estas almas podrán estar en un lugar celeste y tener una vida digna en el cielo como en la tierra y en un segundo milenio pueden elegir la vida en la que quieran reencarnar. Las almas que acaban su primera vida son juzgadas y si no han sabido amar con filosofía irán hasta lo más subterráneo de los cuerpos, incluso podrían reencarnar en animales, sin posibilidad de elegir una vida y quizá jamás lleguen a tener figura humana si nunca han visto la verdad de todas las cosas.

La mente del filósofo es alada porque es la única que tiene reminiscencia de lo que vivió mientras seguía a los dioses; pues la persona que hace buen uso de los recordatorios de las perfectas ceremonias de su alma también será perfecta. Y agrega Sócrates que: “Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado».” (*Fedro*, 249d). Es decir que está poseído por una divinidad y esta viene siendo la cuarta forma de locura, la que Sócrates ve como:

...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 loco. (249e).

Toda alma que ha habitado un cuerpo humano ha visto a los seres verdaderos en lo suprasensible, o no hubiese sido posible que viviera en el mundo terrenal, acordarse de ello es lo realmente más difícil. Unos al olvidar, se dejarán llevar por una vida llena de injurias y los pocos que la recuerden quedarán admirados por cada cosa bella que les haga reminiscencia de un pasado mejor. Tanto lo bueno como lo bello, la justicia y la sensatez y todo lo relacionado, son solo imitaciones de lo poco que queda reflejado de su ser verdadero. Todo esto lo experimentan los humanos en el momento que siguen a los dioses, antes de caer y quedar atrapados en un cuerpo. Sócrates señala a este entusiasmo como la mejor locura que alguien puede tener y con la que alguien se puede comunicar, la locura del enamorado. Con lo visto hasta aquí se puede llegar a pensar que Sócrates se hubiera desviado del tema sobre

el amor para hablar del alma. Sin embargo, ahora es cuando se podrá entender cuál es la misión que ejerce, tanto el amor como el alma, en su teoría del Eros divino y otro punto de vista en el tema que nos compete, la relación entre lo bello y lo bueno. Porque es aquí donde se halla la relación entre belleza y bien en el *Fedro*; la belleza que es imitada en el mundo sensible nos recuerda ese bien supremo al lado de los dioses, que muestra la verdad de las cosas y que el enamorado es el primero en percatarse de esto al ver el rostro bello del amado.

3.2. La teoría del amor comprende una teoría del alma

La belleza resalta entre todas las demás cosas y para Sócrates “la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla” (250d). La captamos por medio de los ojos y en ese momento se convierte en el vínculo entre el mundo sensible, representado en la materia que conocemos y el mundo inteligible, representado en lo inmaterial. La belleza por medio del conocimiento y de la vista nos mueve el recuerdo de ese mundo inteligible. La belleza que se refleja en la naturaleza, en un determinado cuadro o en el rostro del amado, es una reminiscencia de un mundo verdadero que por medio de la vista percibimos.

En Platón, la belleza existe para mostrarnos aquella bondad y bien que se encuentra en un lugar verdadero. Para Sócrates la vista es el sentido más “fino” que el cuerpo tiene, aunque no pueda leer la mente y manifestar la veracidad de las cosas. Por eso cada vez que estamos frente a una belleza sentimos que algo está faltando o que muestra más allá de lo que a simple vista se ve. Cuando alguien reconoce en un rostro la forma divina, después de admirarse, hace todo por venerarlo y si se trata de un ser amado y bello le ofrecerá sacrificios como a un dios. El amante se perturba ante la belleza de su amado y se trastorna, suda, arde haciendo que las semillas de las alas del alma germinen y comiencen a nacer. Sócrates lo describe como “esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas” (251c). Con los ojos del amante puestos y concentrados en la belleza del amado, del que fluye corrientes de deseos, los dolores de la transformación se tornan gozosos; pero si se aleja, el suplicio vuelve, hasta recordar la belleza del amado y canalizar las ansias y regocijarse en placer nuevamente.

Para Sócrates, esa pasión es lo que los seres humanos llaman amor, y cada uno trata a su amado según el séquito de divinidad que haya seguido mientras su alma estuvo en lo alto. En lo terrenal, los seres humanos buscan a su amado semejante a como recuerdan a su dios. Aquel que es amado y conquistado por un poseído del Amor, es dichoso y no recibe cosas malas, ni envidias; sino que es dirigido con el ejemplo por el camino de la virtud. Sócrates señala que para saber cómo es conquistado, hay que recordar el mito del auriga y los dos caballos. Uno de los caballos es bueno, blanco, moderado, amante de la opinión verdadera, y manejable a la palabra, entre otras cosas maravillosas; el otro caballo es rebelde, negro, robusto, grande, apenas manipulable con el látigo porque no hace caso a voz alguna, es sordo. Así, cuando el auriga tiene la presencia del amado cerca y se siente arrastrado por el Amor, su alma es picada por el aguijón del deseo, pero controla sus impulsos si se deja llevar por el caballo blanco. De lo contrario, el caballo negro que no escucha consejos, lo guía por el lado de la vergüenza y lo fuerza a las memorias lujuriosas de Afrodita, por lo que actuará de forma penosa.

En la teoría del amor hay implícitamente una teoría del alma, pues la locura del eros hace que vuelva a su naturaleza primera y que recobre sus alas y que vea una belleza del alma y un bien supremo. Cabe resaltar en este punto que Eros tiene el trabajo de lograr que el ser humano trascienda al mundo de las ideas y al servicio de ello se encuentra la belleza, que hace recordar a las almas la importancia de llevar una vida mediada por la virtud y el bien. La belleza muestra el camino hacia lo inteligible y a lo que es bueno en sí mismo.

Como decíamos, para el pesar de muchas almas, no todas logran rememorar en la belleza física de un joven lo que pone de manifiesto, lo cual es aquello que es lo bello en sí y por eso buscan satisfacerse como el animal bravío que llevan de un lado y responde con violencia a sus impulsos. Pero las almas que tienen controlado al caballo negro y contribuyen para bien en este combate interno de su alma y el auriga, el caballo disciplinado y el arisco, bregan contra toda provocación y es donde el amante procede y accede en todo con respeto ante su amado. En esta alma comienza a medrar hacia el amado un cariño cada vez más comprometido con su bienestar y llega a pensar que se trata de una amistad, pero Sócrates señala que lo que le está fluyendo al amante es igualmente amor. Esto es lo que se puede interpretar como el amor correspondido o el río de pasión o flujo de pasión, como lo interpreta

Platón, en el que el delirio que recae sobre el amante se rebasa de regreso a donde el amado, colmándose mutuamente de Eros. En consecuencia, esto hace que el amado sienta lo mismo que el amante y por ello esté decidido a cumplir lo que el otro desee.

Según lo anterior, hay dos puntos de vista que tendrán que ver con el lado del alma que más prevalezca. Por una parte, si es un alma que tiene una existencia ordinaria que está más pendiente de la fama que del conocimiento o de la opinión verdadera, muy posiblemente prepondere el caballo indómito y que nunca llegue a recuperar sus alas. Estos amores puramente hedonistas, terminan errantes por nueve millones de años en el Hades. Por otra parte, aquellos amantes que padecen del delirio de Eros y viven con amor a la sabiduría, en el momento de su deceso serán seres alados y en su tercera vida virtuosa podrán librarse de seguir reencarnando y se elevarán hasta estar acompañando a los dioses. Los bienes del amor sincero permiten que las almas de estas parejas permanezcan en un lugar celestial en el que les nacerán las alas para ascender ligeramente y salvarse de una larga espera en el Hades.

En resumen, vimos que el *Fedro* nos presenta el amor como una locura y un delirio que los dioses envían a los seres humanos y quien lo experimenta con sinceridad siente la forma más intensa y elevada de nobleza, porque el objetivo del amor es llevar a las almas a su suma felicidad y otorgar su salvación. Es por eso que Sócrates se retracta y hace la palinodia y es por ello mismo que no se debe hablar mal del amor ni hacer actos innobles en su nombre. Sócrates expone las gracias de un Eros veraz en confrontación con un discurso anterior que desvirtúa los fines y el sentido de esa fuerza del amor que es esencia motriz del hombre y aliado del alma.

3.3. La relación existente entre belleza y bien en Platón a la luz de tres diálogos: *Hippias Mayor, Banquete y Fedro*

La manera como Platón entiende la belleza lo hace en anejió al concepto de lo bueno, aunque no es tan evidente y fácil como parece. De este modo y a juzgar por la finalidad fundamental del *Hippias Mayor*, en este diálogo se pretende lograr responder a la pregunta ¿qué es lo bello? Pero desde el inicio esta tarea se ve truncada porque para empezar Hippias no comprende la pregunta de Sócrates, sus pensamientos están dentro de la dóxa y no es

capaz de emitir un juicio crítico. Es así que después de que Hipias mencione una serie de cosas como bellas y Sócrates las refute. En todo el diálogo nunca se llega a dar una representación del concepto de belleza; de hecho, se termina por creer que hablar de lo que es bello en sí es un asunto muy difícil. No obstante, lo valioso del *Hipias Mayor* es que pone sobre la mesa de discusión filosófica de todos los tiempos, la cuestión por lo bello y además su relación inmanente con lo bueno.

Recordemos que en las tres definiciones que hace Sócrates después de las expuestas por Hipias, cuando surge la idea de que lo bello es lo adecuado y lo útil se presenta el problema de si ello es realmente así. Sócrates duda considerando que el ser humano muchas veces usa lo que le es útil para hacer el mal y ello no puede verse como algo bello. Ante esta dificultad es sorprendente que por fin Hipias se esfuerza por reflexionar y sugiere que se tenga como bello aquello que es útil, pero para hacer exclusivamente el bien. Esta revelación de Hipias es tan importante que puede ser la primera vez que en todos los diálogos de Platón se haga la relación entre la belleza y lo bueno. Hipias y Sócrates parecen en este punto estar de acuerdo, “lo útil y lo potente para hacer el bien es lo bello” (*Hipias Mayor*, 296e), lo cual es provechoso y por ende lo provechoso también es lo bello y es lo que hace el bien (296e). Pero ¿eso significa que las cosas son bellas y buenas porque son provechosas? Siendo así lo provechoso, que hace el bien y a su vez lo provechoso es lo bello, lo bello sería causa de lo bueno.

Sócrates analiza detalladamente esta idea y piensa que “si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello” (297b), y de esta deducción se puede decir que “es probable que [...] lo bello sea en cierto modo padre del bien” (297b). Pero finalmente Sócrates vuelve a rechazar esta idea y a refutarla; es la primera vez que Platón relaciona belleza y bien y sin embargo considera que puede ser la más ridícula de todas las definiciones dadas sobre la belleza, porque siendo una causa de la otra (lo bello como causa del bien) no podría ser que lo bello sea bueno. Aquí se puede entender una relación subordinada del bien referente a lo bello que en primera instancia Sócrates rechaza. Es decir que por lo menos aquí en el *Hipias Mayor* Sócrates no va a ceder a una subordinación de un concepto a otro. Como se ha señalado antes, el bien no se encuentra en dependencia respecto de lo bello ya que la idea del bien ha de ostentar ontológicamente un estatus superior siendo lo bello un vehículo para la

contemplación del bien. Por lo tanto, lo bello no sería causa del bien, sino todo lo contrario, la idea del bien sería causa de lo bello. Difícilmente se podrá equiparar en la argumentación socrática el concepto de belleza y el concepto de lo bueno, porque al hacerlo se puede caer en el error de identificar lo bello como causa de lo bueno. Y, aun así, como vimos, en el *Banquete* lo bello sí llega a estar en una posición de subordinación al bien, sin comprometer su condición y esto se da en el momento que sirve como vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

El problema filosófico de lo bello y lo bueno queda planteado en el *Hippias Mayor*, para que más adelante, en el *Banquete* y en el *Fedro*, Platón desarrolle esta idea con una delineación ascendente de la belleza, porque hasta que Platón no cavile su teoría de las ideas no se llega a comprender el concepto de qué es lo bello. Y el papel que juego Eros en estas definiciones y conexiones es el de intervenir todo el tiempo para recordarnos aquella belleza en sí que debimos haber visto cuando seguíamos a los dioses en nuestro carro alado. Con las sensaciones que nos trasmite o inspira Eros nos permite ver, primeramente, esa belleza sensible, la que se halla en el plano de lo terrenal y en ese sentido se puede pensar que el diálogo que se conoce como *Hippias Mayor* representa esta descripción de la belleza física y material. Gracias a Eros no nos quedamos solo con esta apariencia, sino que pasamos de ver la belleza sensible a la belleza inteligible, aquella que se encuentra más allá de lo físico y lo imitativo y este escalón puede estar representado por el *Banquete*. En el siguiente escalón, Eros nos inspira a conocer de cierta manera la belleza en sí, la que puede percibirse a través del carácter del alma de las personas y son reflejo del bien, la bondad, la virtud y el *Fedro* ha de ser el diálogo nos sitúe en la cúspide de esta escalera de lo bello, lo bueno y lo verdadero en sí.

Como sabemos, en el *Banquete* se presenta una serie de discursos sobre el amor a cargo de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, Alcibíades y Sócrates. El discurso de Diotima-Sócrates es el que tomamos como el principal, porque consideramos que es el que expone el pensamiento platónico acerca del mundo inteligible y la visión griega de la unión entre lo bello y lo bueno. Sócrates está convencido de la veracidad de los argumentos que Diotima le ha enseñado acerca del amor y por ello está de acuerdo en que Eros no es precisamente un dios y tampoco es el más bello ni el más joven, sino que se encuentra en un

término medio entre esos conceptos y entre lo mortal y lo inmortal, es un daimon. No es sabio ni ignorante, pero es un apasionado por la sabiduría y por eso es un filósofo. Eros mantiene la comunicación entre los humanos y los dioses por medio de la adivinatoria. Eros es escuálido y a la vez valiente, no es del todo muy pobre ni tampoco muy rico, la naturaleza de Eros es esta por ser hijo de Poros, que representa los recursos y Penía, que representa la pobreza. Eros va a ser fundamental para la relación entre belleza y bien en el *Banquete* porque el amor es lo que hace que las personas actúen bellamente y de forma bondadosa. El enamorado obrará de la manera como se establezca en su comunidad y estará interesado siempre por lo bello y por lo que es correcto.

Eros inspira a procrear en lo bello y en lo bueno y de generación en generación porque este es el modo que el ser humano ha encontrado para ser inmortal dentro de lo que significa su ser mortal. Eros es amor del bien, de la belleza, de la generación, del parto y de la inmortalidad. Pero quien es digno de esta inmortalidad a través de la fama virtuosa, es aquel que actúa en pos del bien y la belleza, son almas que tienen sabiduría moral, nacen y procrean en la belleza para que siga generándose la justicia y la medida. Para iniciarse por el camino de esta sabiduría moral, la persona debe fijarse primero de los cuerpos bellos, y este es el primer escalón de la descripción ascendente hacia el mundo verdadero. Lo siguiente es que se debe amar todos los cuerpos bellos posibles y no solo uno, este paso es una invitación a la sensibilidad hacia las diferentes modalidades de la belleza. Un momento de apertura hacia lo sensible, lo cual también es llamativo en Platón. Más adelante, los iniciados deben persuadir con las palabras a los jóvenes a seguir el mismo camino que ellos han recorrido antes, con el fin de hacerlos mejores personas y cultivar su alma en la observación de la belleza de las buenas conductas y leyes de una ciudad. De este modo entenderán que la belleza que vale la pena es la belleza del alma y el bien moral que esa alma es capaz de tener. Antes de llegar al punto álgido, el que se inicia para una sabiduría moral debe estar atento de la belleza de la ciencia y entonces sí contemplar finalmente la belleza en sí. El que sigue este ascenso pasa de ser un iniciado al plano de un mundo absoluto y verdadero; “en el pasaje de ascenso del *Simposio*, [...] recordemos, el ascenso se realizó gracias a la presencia de la razón en el eros” (Hyland, 2008, p. 70).⁷ La persona que logra ver la belleza verdadera engendra virtudes que

⁷ “the ascent passage of the Symposium, where, recall, the ascent was accomplished thanks to the presence of reason in eros.” (Hyland, 2008, p. 70).

estarían en el plano de lo verdadero y no de la apariencia. En Sócrates el amor es amor de algo, y ese algo es la adquisición del bien.

Finalmente, este logro de la adquisición del bien nos muestra a Eros como ese daimon que salva a los seres humanos de la oscuridad y de un mundo de apariencia y en esta misma acepción es presentado el amor en el *Fedro*. Por esta razón se le debe tener respeto al amor y brindarle los mejores discursos y no hablar mal de Eros; Sócrates llega a entender esto y es cuando hace la palinodia después de haber condenado moralmente al amor y de haberle otorgado atributos que van en contra de la integridad del hombre y de los enamorados. Ya que en realidad el amor hace bien, ayuda a reconocer la verdadera belleza y es guía de un mundo real y supraceleste. El amor es una locura que cuando es veraz engendra alegría y honradez y es un regalo a los seres humanos por parte de los dioses.

El *Fedro* profundiza lo planteado en el *Banquete* y detalla la desventura intrínseca del alma. Metafóricamente Platón explica su naturaleza en el duro trabajo del cochero por mantener un equilibrio entre los dos caballos, el domable y el incontrolable. Incluso preferible es que el carro alado sea llevado por el caballo blanco y noble, porque cada vez subirá más y más hacia los dioses y hacia el mundo ideal. Si por el contrario el cochero se deja llevar por el caballo que pertenece a lo rebelde, a los oídos sordos, a los sentimientos y actos impulsivos e imprudentes sus alas se quiebran y el alma cae al mundo sensible de los cuerpos humanos.

En síntesis, el amor se convierte en un medio para que el alma del amante pueda ver en el rostro y en el cuerpo bello de su amado el recuerdo de un mundo mejor. El alma de este modo empieza a contemplar la belleza del mundo sensible en el que ha quedado atrapado y este es un primer paso para llegar a reconocer de dónde es su esencia. Un cuerpo bello rememora en el alma esa belleza en sí que habitó en su preexistencia en lo suprasensible. Es por eso que cuando el alma percibe una belleza tal se descompone toda ella y las alas buscan salir y elevar al lugar de origen esa alma que está en una cárcel temporal. Esta teoría del alma expuesta en el *Fedro* busca argumentar su mortalidad y su tripartición.

CONCLUSIONES

La investigación tuvo el objetivo de rastrear la relación entre belleza y bien en Platón y en los diálogos *Hippias Mayor*, *Banquete* y *Fedro*. Esta correlación implica desarrollar la problemática que se centra en la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible el vínculo entre el mundo sensible representado en la materia y el mundo inteligible representado en lo inmaterial? Con lo expuesto a lo largo de este trabajo se pudo constatar que la búsqueda de la respuesta de este interrogante se hace a partir de los conceptos de Belleza y Eros como vínculos evidentes que unen a ambos mundos y desde donde se puede encontrar la relación entre lo bello y lo bueno.

El echar mano del recuerdo de una vieja conversación es uno de los tantos recursos utilizados por Platón. Así, en el *Fedón* es el recuerdo que este último transmite a Equécrates sobre las horas previas a la muerte de Sócrates lo que da vida al diálogo (*Fedón*, 57 a). Y en el *Banquete* es Diotima la que, a pesar de no estar presente entre los comensales que asisten al banquete en honor a Eros, Sócrates decide traer al diálogo con ella para estructurar su discurso acerca del amor a partir del recuerdo de una vieja conversación con la sacerdotisa de Mantinea.

En el *Hippias Mayor* Platón recurre a este procedimiento a través del personaje anónimo introducido por Sócrates. En los tres diálogos el objetivo es darle un lugar propio y aparte, de los muchos puntos tratados durante la conversación, a las temáticas que trascienden el ámbito de lo sensible (en el caso del *Fedón* la temática son las ideas y en el *Banquete* y el *Hippias Mayor* la belleza). Cabe destacar que entre el personaje incognito y Diotima hay una diferencia: el primero se maneja con un tono mucho más violento que la segunda. Y se hace violento en la medida en que los personajes terminan por irritarse el uno del otro, debido al tono irónico y vulgar con el que el personaje de Sócrates pregunta y busca solución, además de la impotencia que produce la imposibilidad de llegar a una definición. Tal vez esta diferencia se explique porque lo que se busca en el *Hippias Mayor* es generar las bases de un cambio que permita fijar la mirada hacia lo bello en sí, tal y como ocurre en el *Banquete*. Dicho cambio de disposición, como veremos en 292d, se busca generar a partir del tono violento del personaje incognito introducido por Sócrates.

La diferencia entre ambos personajes va de la mano con una discrepancia sustancial entre los dos diálogos. Por un lado, el *Hippias Mayor* trata la belleza en el ámbito de lo sensible; por otro lado, el *Banquete* trata el tema de la belleza en el ámbito de lo inteligible. Quizás el objetivo del *Hippias Mayor* no sea encontrar una definición de lo bello, sino generar las bases que permitan desarrollar el concepto en diálogos como el *Banquete* y *Fedro*. Ya que, partiendo de una belleza sensible perteneciente al ámbito de la *doxa*, en el *Hippias Mayor*, Platón va preparando las bases para la contemplación de la belleza absoluta:

El intercambio de palabras entre Sócrates e Hippias parte de lo que ambos *ya* saben, de las cosas familiares y conocidas, que en este caso se muestran como bellas. 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 partir desde la *doxa* significa que el diálogo platónico tiene un carácter marcadamente *fenomenológico*. (Bravo, 2018, P. 71).

En todo caso, este contraste entre lo que se encuentra ausente, pero a la vez presente, como el recuerdo de un discurso pasado, y así, entre lo que es real y lo aparente, entre la ciudad de Atenas y Esparta, entre el sabio y bello Hippias y el sucio e ignorante Sócrates, constituyen una de las tantas oposiciones presentes en el diálogo. Con ello posiblemente se haya buscado generar en la mente del lector, a partir de la oposición, el contraste necesario que permitiría distinguir lo real de lo aparente. Al respecto, Escobar (2016) señala que “la realidad es movimiento y acorde con éste, el método que la capta y comprende es dinámico. La realidad, siempre en proceso, comprende afirmaciones y negaciones; así, la verdad no surge de la identidad sino de la oposición” (P. 34). En efecto, el tono sarcástico y las distintas oposiciones ayudarían a generar la confusión necesaria que nos permitiera desprendernos del mundo de las apariencias.

Entre tanto, de lo expuesto en los diálogos de Platón y su modo de hacerlo, se consiente comparecer las siguientes conclusiones; primeramente y como se ha aludido ya, no cabe duda de que en el *Hippias Mayor*, en el *Banquete* y en el *Fedro* existe una relación entre la noción de belleza y bien. Siendo en el *Hippias Mayor* donde se relaciona por primera vez

lo bueno y lo bello. Las principales tesis al respecto y que fueron tratadas en el primer capítulo del presente trabajo, se pueden sintetizar de la siguiente manera:

- La relación entre belleza y bien se encuentra desde la mención de Hipias sobre sus discursos, puesto que tienen como objetivo el perfeccionamiento moral de los asistentes. De la relación entre belleza y bien, se deriva la relación entre belleza y escritura, belleza y educación, belleza y ética, belleza y conocimiento.
- La belleza es considerada desde un punto de vista general en el que se involucra tanto los objetos físicos como lo referente a los actos, lo social y cultural, los caracteres y lo que se entiende por virtud por cada estado, es decir, lo tangible y lo intangible. Y desde este enfoque se puede comprender la relación entre belleza y bien. No solo es bello un cuerpo físico, sino también aquellos actos que inspiran bondad. Bella es una sociedad que tenga la costumbre del pundonor.
- La relación entre belleza y bien está en lo que es útil y potente. Todo cuerpo, acción o ley es bella si, atendiendo a su naturaleza es útil en aquella función para la cual ha nacido. Los ojos que ven, los pies que caminan, los oídos que escuchan, un cuerpo con todas sus funciones. Esto vincula la ética con la belleza, ya que en la *República* el puesto que ha de ocupar cada individuo depende de su función para lo que haya nacido dentro de su orden social y político. Una persona ha de ser bella y buena si cumple la función para la cual ha nacido en el marco del orden y la jerarquía establecidos por el Estado. Esta idea queda sobre la mesa en el *Hipias Mayor* y se desarrolla en diálogos posteriores como *Fedro* y la *República*.

Aunque este último punto sea después descartado por Sócrates como definición de lo bello, por lo que muchos suelen usar sus facultades y capacidades para hacer el mal, no se puede negar el aporte que significa para la relación entre belleza y bien, por supuesto desde el intento de definir qué es lo bello. Lo que se destaca es que ya desde el *Hipias Mayor* Platón comienza a identificar lo útil con lo bello, asunto que, como se ha mencionado, desarrolla en la *República*. El *Hipias Mayor* genera las bases para desarrollar el concepto sobre lo que es bello en sí, en diálogos como el *Banquete* y *Fedro* y en los que además se une la definición

por el amor verdadero y correcto. Sócrates e Hippias muestran el camino que hay que seguir en la reflexión acerca de lo bello y lo bueno, de lo sensible perteneciente al ámbito de la *doxa*, a lo inteligible o *nous* y la contemplación de lo absoluto.

Por consiguiente, cuando se señaló que lo útil, lo provechoso y lo capaz si ha de hacer algún bien es lo bello, se expone la primera y más directa relación en el *Hippias Mayor* entre la belleza y lo bueno; pero ello le trajo problemas conceptuales a Sócrates y por eso tuvo que refutar esta idea. Recordemos que durante el diálogo entre Sócrates e Hippias se llega a considerar lo bello como lo útil y lo potente para hacer el bien, y a su vez, que lo útil y lo potente son lo provechoso, asumiendo que todo lo bello es provechoso. Así mismo, el provecho que sacamos de las cosas es lo que hace que estas nos resulten bellas y buenas. Sin embargo, pensar de este modo lleva a la noción de que lo bello sería causa del bien y Sócrates, en estos momentos de su reflexión filosófica, no está de acuerdo, porque si la causa no es igual al efecto y lo bello es causa del bien, entonces lo bello no es bueno ni lo bueno es bello. Esta relación de belleza y bien se ve envuelta en la subordinación de un concepto a otro, una relación de subordinación del bien con respecto a lo bello.

Y siendo así, según Sócrates, esta puede ser la peor de las definiciones de belleza y llega finalmente a decir que lo bello es difícil, pero cabe repetir su importancia de relacionar belleza y bien por primera vez. Para Platón en este diálogo del *Hippias Mayor* el bien no se encuentra en dependencia a lo bello ya que la idea del bien ha de ostentar ontológicamente un estatus superior siendo lo bello un vehículo para la contemplación del bien. En esta línea, lo bello no sería causa del bien, sino todo lo contrario, la idea del bien sería causa de lo bello. Esto muy posiblemente va cambiando a medida que Platón va madurando en su pensamiento filosófico y algunos conceptos quedan de servicio de otros. Es así que en el *Banquete*, como vimos en el segundo capítulo de esta investigación, la tesis sobre la relación entre lo bello y lo bueno, se resumen en los siguientes puntos:

- La relación entre belleza y bien está en lo que desean poseer los enamorados, que no es otra cosa que el bien y la belleza. Se actúa en proporción de la belleza del cuerpo y del alma. Por intervención de Eros, las personas actúan con bondad y apuntan a lo que es bello. El Amor es amor del parto y la

generación por su carácter de eternidad e inmortalidad y esto cabalmente es amor de la belleza, amor de lo bueno, amor de la inmortalidad.

- La relación belleza y bien es la que muestra quienes realmente son merecedores de reconocimientos después de muertos, porque se llega a ser inmortal cuando se tiene una vida en pos de la belleza y el bien, que es lo que nos guiará a una fama virtuosa, digna de recordar. Los que se hacen inmortales según su alma tienen una gran sabiduría moral. El que esté preñado de esta sabiduría desde que nace, de adulto va a parir ello mismo y buscará belleza para engendrar igualmente belleza y así, se fijará no solo de un cuerpo bello, sino también y principalmente de las almas bellas y nobles, es decir virtuosas. Entre ellos se engendra entonces lo que es bello y bueno.
- La relación de lo bello y bueno se llega a comprender con la teoría de las ideas de Platón. Porque dicha relación, permite que una persona se enamore primero de un cuerpo bello, para engendrar en él virtud y hacerlo mejor, fijarse así en todos los cuerpos bellos y enamorarse de sus almas, que son bellas en cuanto bondadosas y hacerlos aún mejores personas para que puedan apreciar la belleza en las buenas conductas. Así podrán reconocer la belleza de la ciencia y el conocimiento, para finalmente entender la belleza en sí, la belleza absoluta representada en la idea del bien, lo bello en sí.
- La relación entre belleza y bien está en la realidad visible, aquello que vemos por medio de nuestros ojos, como el amor por los jóvenes o un rostro hermoso, es el camino para la meta mayor de lo bueno y lo bello en sí. Por intervención de Eros llegamos a intuir una belleza mejor y una bondad verdadera en la belleza que encontramos en el mundo sensible que habitamos.

Vemos que desde el *Banquete* Platón desarrolla la relación entre belleza y bien principalmente desde la descripción del ascenso del mundo sensible al mundo inteligible. El

concepto de belleza se hace cada vez más abarcable en la medida que se llega a comprender una teoría de las ideas de Platón. La belleza como vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La verdadera belleza es aquella que se representa en la idea del bien absoluto y esta no la podemos captar en el mundo que conocemos, sino que se halla en un mundo ideal, en el que se encuentra el verdadero ser de las cosas.

Hasta ahora con estos diálogos platónicos hemos procurado relacionar belleza y bien, y llegados en este punto, cabe repetir que dicha relación parece que no es de reciprocidad, sino de servicio; esto para señalar que fue otra de las conclusiones a las que se pudo llegar durante el análisis de los respectivos diálogos y respondiendo al interrogante ¿Cómo es posible el vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible? Y como se ha referido ya, este asunto fue cambiando gradualmente desde los primeros diálogos, hasta la madurez reflexiva de Platón. Y aunque en el *Hippias Mayor* Sócrates llegue a concluir todo lo contrario, lo cierto es que este juicio se evidencia en las definiciones mismas de belleza expuestas en el *Hippias mayor*, en el que se señala que, a partir de una belleza sensible, surge una vía hacia una belleza inteligible asociada al bien.

Por su lado, en el *Banquete* esta convicción se revela en el ascenso que va desde la contemplación de la belleza en el mundo sensible a la contemplación de la belleza absoluta representada en la idea del bien. Y en el *Fedro* la relación de servicio entre belleza y bien se demuestra en el ascenso que también ahí se describe y que sugiere una primera atracción por los cuerpos físicos, para más adelante contemplar aquella belleza absoluta que se representa en la verdad de las esencias, cuya noción prístina es la idea del bien.

Esto puede deberse al hecho de que la belleza nos regala un poco del mundo inteligible que razonamos, es lo que Platón ha visto como la demostración del mundo ideal. Es así que el deber de la belleza es lograr que nuestras almas se interesen por la contemplación de lo inteligible. La belleza es lo que enlaza ambos mundos. Eros es fundamental en una teoría de la relación entre el bien y la belleza, porque es la fuerza que impulsa a mirar la belleza de la esencia de las cosas y principalmente de las acciones y del alma. Aquí vemos el papel tan fundamental que cumple el amor en relación a lo bello y lo bueno. Un Eros filosófico que nos envuelve en el plano de lo científico y nos llena de un amor a la sabiduría y una pasión por investigar qué es lo verdadero. Un interés por lo que

está más allá de lo sensible, un mundo inteligible que solo lo experimentamos cuando nuestra alma se libera de nuestro cuerpo y pasa a un mundo supremo. Y este es el tema que se profundiza en el *Fedro*. La relación entre belleza y bien en el *Fedro*, expuesto en el tercer y último capítulo, se puede encontrar en las siguientes premisas:

- La relación entre belleza y bien se halla en la contemplación de belleza sensible que oficia de vínculo entre el mundo sensible y el mundo inteligible representado en la idea de bien. La belleza que es imitada en el mundo sensible nos recuerda ese bien supremo al lado de los dioses, que muestra la verdad de las cosas y que el enamorado es el primero en percatarse de esto al ver el rostro bello del amado.
- Esta relación entre belleza y bien se encuentra mediada por la verdad, ya que las almas en su viaje alado contemplan la verdad de las esencias, lo que dota a los individuos de un sustento teórico que les permite, una vez hayan perdido las alas y caído al ámbito de lo sensible, reconocer lo bello que hay en el mundo para así recuperar sus alas y emprender su viaje hacia lo inteligible.
- Esta relación de belleza, bien y verdad dota a los individuos de un sustento que proviene de la memoria, del recuerdo de la relación del alma con la verdad que no solo ejerce el papel de criterio epistémico de permitirnos “reconocer” lo verdadero, sino que cumple el papel de aguijonear el deseo de verdad.
- La relación entre belleza y bien se alimenta de lo bello, lo bueno y lo sabio.

La definición de lo bello y lo bueno surgen a la idea del bien como aquella condición que hace que las cosas bellas sean bellas. El sentido de existencia de la belleza está en que nos muestra aquella bondad y bien que se encuentra en un lugar verdadero. Con todo lo analizado hasta aquí, una vez más se puede decir que una teoría de la relación entre belleza y bien trae consigo una teoría del amor y de la belleza; y en una teoría del amor en el *Fedro* hay implícitamente una teoría del alma, pues la locura del eros hace que vuelva a su

naturaleza primera, que mire hacia arriba, quede poseído y que recobre sus alas y que vea una belleza del alma y un bien supremo. Eros es el daimon, el sabio y el divino que logra que el ser humano trascienda al mundo de las ideas y al servicio de ello se encuentra la belleza, que hace recordar a las almas la importancia de llevar una vida mediada por la virtud y el bien. La belleza muestra el camino hacia lo inteligible y a lo que es bueno en sí mismo.

Con Platón, la relación entre belleza y bien en su filosofía nos ubica en el arquetipo de la palabra griega kalokagathía, otro punto para anotar como conclusión del estudio de los diálogos *Hippias Mayor*, *Banquete* y *Fedro* y que puede incluso dar para un trabajo de grado y un estudio completo en la filosofía de Jenofonte, Aristóteles y Sócrates-Platón. Tal vez no sea muy fundamental profundizar en el concepto de kalokagathía, pero cabe mencionar que se halla inmerso entre líneas en las concepciones de Platón en lo que se refiere a lo que es adecuado que aprendan los jóvenes, a los ciudadanos que deben integrar a la polis o la ciudad y en su ideal de belleza. En las instancias de su aplicación, sabe que en un principio kalokagathía calificar las cualidades o características de una persona como el haber nacido en una familia noble, un buen ejemplo de ser humano y honorífico y luego fue variando para señalar a una persona de buena honra, una dama o buen caballero aristocrático y finalmente sugiere a un ser que es bondadoso, bueno y bello en su forma de actuar y de ver las cosas. La kalokagathía está muy relacionada con la *areté* y la *paideia* como una ética social y política del buen ciudadano.

Desde la separación de sus adjetivos kalós traducido como bello y agathós como bueno, sugiere que un ser humano bondadoso es también alguien bello. El sentido de la unión de estas dos palabras es para señalar algo como adecuadamente bueno y bello a la vez. Y es bello, aunque no necesariamente de forma física, si su alma a través de sus actos así lo muestra. Para Aristóteles (Ética a Eudemo 280d-281e) una persona kalos k'agathos no le es dañino la riqueza y el poder como pensaba Platón (Menón 87e-88e), sino que pueden resultar ser buenos para la persona que es buena. Porque saben escoger lo que es bueno como un fin en ellos mismo y consideran que lo que es bueno es bello igualmente.

En su filosofía, Sócrates muestra al hombre como un ser que se compone de cuerpo y alma. El alma es la parte racional del ser humano y representa su inteligencia y esta inteligencia ayuda en las decisiones y conductas de cada uno. De ahí que las decisiones sean

consecuencia de los conceptos que tenemos del mal y del bien. Quien tiene sabiduría moral encuentra la felicidad, porque de otra forma vive en la ignorancia, en la enfermedad y en el desastre. Pero como vimos, siempre resulta difícil la relación entre cuerpo y alma, entre belleza y bien, porque el alma es inmortal y el cuerpo es mortal y esta diferencia de esencias los pone en conflicto todo el tiempo. La virtud del alma espiritual (logistikón) es la sabiduría (sofía), que se rige por la razón y su función es gobernar. En el cuerpo de un humano está el alma irascible y el alma concupiscible. El alma irascible y su virtud es su fortaleza (andreia), se rige por el valor y su principal función es querer. El alma concupiscible tiene la virtud de la templanza (sofrosine) y se rige por el deseo, por lo que su función vital es desear.

El ser humano tiene una constante lucha interna con las partes de su alma y en el equilibrio de las pasiones es lo que les permitirá vivir en la belleza y bondad. Finalmente llegamos a una sola premisa que resume y concluye todo lo visto en el trabajo, y es que la relación entre belleza y bien se halla en la definición platónica de la filosofía, del amor y de Eros, es decir, un daimon que está detrás o en una búsqueda constante de la belleza, el bien, la verdad y por la esencia de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Editorial Gredos, S.A.
- Aprende todo sobre Ate, la diosa de la fatalidad y del mal (2020, 15 de noviembre). *Hablemos de mitologías.com 2020*. URL <https://hablemosdemitologias.com/c-mitologia-griega/ate/>
- Ate (2020, 15 de noviembre). Mitología griega FANDOM. URL <https://mitosgriegoymas.fandom.com/wiki/Ate>
- Barney, R. (2010). Notes on Plato on the Kalon and the Good. *Classical Philology: Beauty, Harmony, and the Good*, Vol. 105, No. 4. pp. 363-377 <https://www.jstor.org/stable/10.1086/657026>
- Bedoya, E. (2011). Aproximación de lo bello en Platón. URL <https://aerielonlinea.files.wordpress.com>
- Bravo, C.D. (2018). “Difíciles son las cosas bellas” Una interpretación del diálogo Hippias Mayor. *SCIELO*. URL <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732018000200067>
- Camarero, A. (2000). *La teoría ético-estética del decoro en la antigüedad*. Editorial Serie Extensión
- De la Vega, M. V. (2017). “El principio de la Kalokagathía socrática y sus prolongaciones en la actualidad2. LÓGOI. Revista de Filosofía. N° 29-30. Enero-diciembre 2016 pp. 142 – 16
- Falvino, S. F. (2012). La escala, la línea y la imagen del sol. Los fundamentos protológicos de la idea de bien en Platón. *Stylos*, 21 URL: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/escala-linea-imagen-sol-platon.pdf>
- Gadamer, H.G. (1977). *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Editorial Paidós

- Heidegger, Martin. 1971. *Poetry, Language, Thought*. Trans. Alfred Hofstadler. New York: Harper & Row.
- Hyland, D. A. (2008). *Plato and the Question of Beauty*. Edition of Indiana University Press
- Jurado EÁR. (1999). *Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea*. Editorial Universidad de Cádiz
- Mansur, J. (2011). Belleza y formación en el pensamiento de Platón. *Rev. Conjectura*, (Vol. 16), pp. 83-97.
- (1981). Platón. Diálogos. I. Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias Menor. Hippias mayor.
- (1983). Platón. Diálogos. II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo. Madrid: Gredos.
- (1986). Platón. Diálogos. III. Fedón. Banquete. Fedro. Madrid: Gredos. Trad., intr. y notas, C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo.
- (1986). Platón. Diálogos. IV. República. Madrid, Gredos. Trad., intr. y notas, C. Eggers Lan.
- (1992). Platón. Diálogos. VI. Timeo. Filebo. Critias. Madrid: Gredos. Trad., intr., notas: MÁ Durán y F. Lisi
- Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Catedra S. A.
- Tatarkiewicz, W. (1991). *Historia de la Estética III. La estética moderna*. Madrid, Akal,